



NÛBIHAR AKADEMÎ

Kovara Akademîk a Xebatên Kurdî ya Navneteweyî
International Peer-reviewed Journal of Kurdish Studies

Biha 100ê - The cost 100ê

Jimar/Issue 23 • Hezîran/June • 2025

Lîteratura Tecwîdên Kurdî

Mustafa ACAR

Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê

Gor Rêbaza Binyadgerî ya Vladimir Propp

Kenan BOZKURT | Abdurrahim GÜNEŞ

Analîza Pêwendîyên Desthilatdarên Kurdistan û Dengbêjan

di Çarçoveya Pergala Patronajê da

Mustafa ASLAN

Taybetîyên Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê

Eşref BURAN | Osman ASLANOĞLU

Destan û Hikayeyên Gelêrî: Niqaş û Nirxandinek

Li Ser Cureyên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî

Necat KESKÎN

Arîşeya Navbera Bav û Kur di Vegêrana Gelêrî de:

Analîzek li ser Çîroka Hesên, Şêrhesên û Gulperîyê

Sami ÇELİKTAŞ

Hikayeta Ferx û Stî û Berawirdkirina Wê bi Çend Vegêranên Olî re

Yahya YAVUZ | Necat KESKÎN

“Gosan”ê Partî û Kevneşopiya Dengbêjiyê ya Îranî

Mary Boyce | Wergêrana ji îngilîzî: Aydın EKÎN

Nirxandinek li Ser Berhema Zargotina Çiyayê Sîpanê

Mızgin ÇETİNKAYA

Nirxandinek Li Ser Berhema

Kurdistan û Kurd Lêkolîneke Siyasî û Aborî

Çekdar ALPGAN



Kovara Akademîk a Xebatên Kurdî ya Navneteweyî
International Peer-reviewed Journal of Kurdish Studies



Li Ser Navê Pak Ajansê Xwediyê Kovarê û Berpîrsê Karên Nivîsê
On Behalf of Pak Agency the Owner of Journal and Responsible Editor
Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti. adına Sahibi ve Yazışları Müdürü
Süleyman Çevik
0009-0009-4040-3123
ceviksuleyman@hotmail.com

Seredîtor / Editor in Chief
Prof. Dr. Hayrullah Acar, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-5263-7765 / hayrullahacar@artuklu.edu.tr

Cîgirê Edîtorî / Assist. Editor
Dr. Şehmus Kurt, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-1083-8133 / sehenskurt@artuklu.edu.tr

Navnîşan/Address
Pak Ajans Yay. Tur. ve Dış Tic. Ltd. Şti.
Zeyrek Mah. Serdab Sk. No: 26/3 Fatih/İstanbul
Tel & Faks: 0212 519 00 09
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/nubihar>
www.nubiharakademi.com
E-mail: nubiharakademi@gmail.com

Yayın Sertifika No: 51437
Yayın Türü: Yerel Süreli Yayın.
ISSN: 2147-883X

Çap / Printed By
Meteksan Matbaacılık ve Teknik San. Tic. Aş.
Beytepe Köy Yolu No: 3 06800
Bilkent-Çankaya / Ankara
Matbaa Sertifika No: 46519

Kovara Nûbihar Akademîyê ji aliyê van îndeksan ve tê naskirin:
The Journal of Nûbihar Akademî is indexed by:



Nûbihar Akademî kovareke navneteweyî ya serbixwe û bihekem e. Di mehên Hezîran û Kanûna Pêşîn da salê du caran çapkirî û online tê weşandin. / Nûbihar Akademî is an international independent and peer-reviewed journal. It is published twice a year in June and December in print and online.

Sereditor / Editor in Chief

Prof. Dr. Hayrullah Acar, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-5263-7765 / hayrullahacar@artuklu.edu.tr

Cığırê Editorî / Assist. Editor

Dr. Şehmus Kurt, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-1083-8133 / sehmskurt@artuklu.edu.tr

Lijneya Weşanê / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman Adak, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0002-9124-1605 / abdurrahmanadak@artuklu.edu.tr

Prof. Dr. Tahirhan Aydın, Dicle University, Türkiye
0000-0002-2586-2956 / tahirhanaydin@dicle.edu.tr

Prof. Dr. Hayrullah Acar, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-5263-7765 / hayrullahacar@artuklu.edu.tr

Prof. Dr. Metin Yüksel, Hacettepe University, Türkiye
0009-0006-7629-9354 / metinyuksel@hacettepe.edu.tr

Assoc. Prof. Bakhtiar Sadjadi, Kurdistan University, Iran
0000-0002-2907-6805 / b.sajadi@uok.ac.ir

Doç. Dr. İbrahim Bor, Indiana University, USA
0000-0002-7824-3227 / ibor@iu.edu

Doç. Dr. Osman Aslanoglu, Dicle University, Türkiye
0000-0001-6534-3125 / osmanaslanoglu@dicle.edu.tr

Dr. Farangis Ghaderi, Exeter University, England
0000-0002-1706-2561 / f.ghaderi@exeter.ac.uk

Editorên Qadan / Setion Editors Editors**Ziman / Language**

Prof. Dr. Tahirhan Aydın, Dicle University, Türkiye
0000-0002-2586-2956 / tahirhanaydin@dicle.edu.tr

Doç. Dr. Nurettin Beltekin, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-6121-2849 / nurettinbeltekin@artuklu.edu.tr

Dr. Songül Gündoğdu Yücel, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0001-7398-5988 / s.gundogdu@alparslan.edu.tr

Dr. Ayhan Yıldız, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0002-8763-4182 / ayhanyildiz@artuklu.edu.tr

Edebiyat / Literature

Doç. Dr. Ayhan Tek, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0002-9862-6938 / a.tek@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Zülküf Ergün, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-8784-5636 / zulgufergun@artuklu.edu.tr

Doç. Dr. Ahmet Gemi, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-4124-5525 / ahmetgemi@dicle.edu.tr

Doç. Dr. Kenan Subaşı, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-7744-1646 / kenansubasi@artuklu.edu.tr

Dr. Hemin Omar Ahmad, Soran University, Iraq
0000-0003-1985-9512 / hemin.ahmad@soran.edu.iq

Zanistên Cîvîkî / Social Sciences

Prof. Dr. Metin Yüksel, Hacettepe University, Türkiye
0009-0006-7629-9354 / metinyuksel@hacettepe.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim Bor, Indiana University, USA
0000-0002-7824-3227 / ibor@iu.edu

Dr. Shahab Vali, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-0580-1598 / vali.shahap@gmail.com

Edîtorê Pirtûkan / Book Review Editor

Doç. Dr. M. Emin Purçak, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0003-1875-5842 / me.purcak@alparslan.edu.tr

Edîtorê Etîkê / Ethic Editor

Doç. Dr. Ayhan Tek, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0002-9862-6938 / a.tek@alparslan.edu.tr

Edîtorê Mîzanpajê / Design Editor

Lec. Leyla Kaplan, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-7887-9017 / leylakaplan@artuklu.edu.tr

Edîtorê Malperê / Webpage Editor

Doç. Dr. Osman Aslanoglu, Dicle University, Türkiye
0000-0001-6534-3125 / osmanaslanoglu@dicle.edu.tr

Edîtorê Medyaya Cîvîkî / Social Media Editor

Doç. Dr. Kenan Subaşı, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-7744-1646 / kenansubasi@artuklu.edu.tr

Edîtorê Îndeksê / Index Editor

Dr. Şehmus Kurt, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-1083-8133 / sehmuskurt@artuklu.edu.tr

Edîtorên Zîman û Pêdaçûnê / Language and Redaction**Kurdî (Kurmançî) / Kurdish (Kurmanji)**

Doç. Dr. Zülküf Ergün, Dicle University, Türkiye
0000-0001-8784-5636 / zulkuf.ergun@dicle.edu.tr

Dr. Ayhan Yıldız, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0002-8763-4182 / ayhanyildiz@artuklu.edu.tr

Kurdî (Sorani) / Kurdish (Sorani)

Dr. Hemin Omar Ahmad, Soran University, Iraq
0000-0003-1985-9512 / hemin.ahmad@soran.edu.iq

Kurdî (Zazakî) / Kurdish (Zazaki)

Doç. Dr. Nurettin Beltekin, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0001-6121-2849 / nurettinbeltekin@artuklu.edu.tr

Kurdî (Gorani) / Kurdish (Gorani)

Dr. Esmail Shams, Allameh Tabataba'i University, Iran
0000-0002-0680-0581 / esmailshams54@gmail.com

İngilizî /English

Dr. Songül Gündoğdu Yücel, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0001-7398-5988 / s.gundogdu@alparslan.edu.tr

Tirkî / Turkish

Doç. Dr. M. Emin Purçak, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0003-1875-5842 / me.purcak@alparslan.edu.tr

Farsî / Persian

Dr. Shahab Vali, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-0580-1598 / vali.shahap@gmail.com

Erebî /Arabic

Doç. Dr. Ahmet Gemi, Dicle University, Türkiye
0000-0003-4124-5525 / ahmetgemi@dicle.edu.tr

Lijneya Şêwrê/ Advisory Board

Prof. Dr. Abdulhadi Timurtaş, Van Yüzüncü Yıl University, Türkiye
0000-0002-6887-6223 / atimurtas71@hotmail.com

Prof. Dr. Abdullah Kıran, Muş Alparslan University, Türkiye
0000-0001-9136-7665 / a.kiran@alparslan.edu.tr

Prof. Dr. Abdulwahab Khalid Musa, Nawroz University, Iraq
0009-0001-7660-8966 / abdulwahab.khalid@nawroz.edu.krd

Prof. Dr. M. Edip Çağmar, Dicle University, Türkiye
0000-0001-9756-0327 / mehmetedipcagmar10@gmail.com

Prof. Dr. M. Zahir Ertekin, Mardin Artuklu University, Türkiye
0000-0003-3519-9892 / zahirertekin@hotmail.com

Prof. Dr. Martin van Bruinessen, University Utrechtê, Holland
0009-0009-4965-6485 / m.vanbruinessen@uu.nl

Prof. Dr. Michiel Leezenberg, University of Amsterdam, Netherlands
0000-0002-2269-2728 / m.m.leezenberg@uva.nl

NAVEROK / CONTENTS

Gotara Lêkolînî / Researc Article

Lîteratura Tecwîdên Kurdî

The Literature of Kurdish Tajweeds

Mustafa ACAR..... 01-22

Gotara Lêkolînî / Researc Article

Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê

Gor Rêbaza Binyadgerî ya Vladimir Propp

An Analysis of The Tale of Mirza Mihemed and Padişah's

Daughter in The Context of Vladimir Propp's Structuralist Theory

Kenan BOZKURT | Abdurrahim GÜNEŞ..... 23-47

Gotara Lêkolînî / Researc Article

Analîza Pêwendîyên Desthilatdarên Kurdan û Dengbêjan

di Çarçoveya Pergala Patronajê da

An Analyze on The Protection of The Dengbêjs By The Kurdish

Sovereigns Within The Framework of The Patronage System

Mustafa ASLAN..... 49-70

Gotara Lêkolînî / Researc Article

Taybetîyên Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê

Characteristics of The Formulaic Expressions of Diyarbekir

Eşref BURAN | Osman ASLANOĞLU 71-99

Gotara Lêkolînî / Researc Article

Destan û Hikayeyên Gelêrî: Niqaş û Nirxandinek

Li Ser Cureyên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî

Epos and Folk-romance: A Discussion and Evaluation of the

Genres of Kurdish Folk Literature

Necat KESKÎN 101-122

Gotara Lêkolînî / Research Article

Arîşeya Navbera Bav û Kur di Vegêrana Gelêrî de:

Analîzek li ser Çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperîyê*

Father-Son Conflict in Folk Narrative: An Analysis of the Folktale of

Hesen, *Şêrhesen* and *Gulperî*

Sami ÇELİKTAŞ..... 123-138

Gotara Lêkolînî / Research Article

Hikayeta Ferx û Stî û Berawirdkirina Wê bi Çend Vegêranên Olî re

The Folk Romance of the Ferx and Stî and Its Comparison with some

Religious Narratives

Yahya YAVUZ | Necat KESKÎN..... 139-157

Wergêran/Translation

“Gosan”ê Partî û Kevneşopiya Dengbêjiyê ya Îranî

Mary Boyce | Wergêrana ji îngîlîzî: Aydın EKÎN 159-189

Nirxandina Pirtûkan / Book Review

Nirxandinek li Ser Berhema Zargotina Çiyayê Sîpanê

A Review on Zargotina Çiyayê Sîpanê

Mızgin ÇETİNKAYA..... 191-194

Nirxandina Pirtûkan / Book Review

Nirxandinek Li Ser Berhema

Kurdistan û Kurd Lêkolîneke Siyasî û Aborî

A Review on Kurdistan and Kurds A Political and Economic Review

Çekdar ALPGAN 195-198

Ji Edîtoran

Ji *Nûbihar Akademîyê* merheba. *Nûbihar Akademî* bi hejmara xwe ya bîst û sêyem li pêşberî we vekoler û akademîsyenên hêja ye. Em dixwazin ragihînin ku ji vê hejmarê pê ve edîtorê giştî yê kovarê guherîye. Birêz Prof.Dr. Abdurrahman Adak karê edîtorê dewrî Prof. Dr. Hayrulah Acar dike. Em ji bo keda birêz Adak a bi salane gelek spasdar in. Ew dê her di nava lijneya edîtorîyê de bimîne û bi tecrûbe û zanîna xwe ve her alîkarê me be.

Xwîner û eleqdarên hêja! *Nûbihar Akademî* hewl dide bêtir bikeve nav îndeksên neteweyî û navneteweyî. Loma di amadekirina hejmaran de bi hevkarîya lijneya edîtoryal heya jê tê bi hûrgilî karê xwe dimeşîne. Weku hûn jî dizanin ev heft hejmarên dawî ne ku em naveroka kovarê bi dosyayeke taybet jî dadigirin. Vê carê babeta dosyeyê “Vegêrana Gelêrî” bû. Vegêrana gelêrî ya Kurdî di nav edebîyata gelêrî ya Kurdî de yek ji qadên pîrnimûne û berbelav e ku hêjayî gelek xebatan e. Me jî bi vê amancê xwest ku di vê hejmarê de jî em çend xebatên berkeftî li vê qadê zêde bikin û pêşkêşî alema akademîk ya Kurdî bikin.

Di vê hejmarê de bi giştî deh gotr hene; ji wan du gotarên derveyî dosyeya taybet in. Şeş gotar, wergêranek û danasîna kitêbekê jî di çarçoveya dosyayê de hatine weşandin. Her deh xebat jî vê carê bi zaravayê Kurmancî ne. Wergêrana hatiye kirin jî ji zimanê Îngilizî bo Kurmancî ye.

Her du gotarên derveyî dosyeyê û babetên wan bi vî rengî ne:

Mustafa Acar bi xebata xwe ya bi navê “Lîteratura Tecwîdên Kurdî” berê xwe daye alimên Kurd ên ku li ser ilme tecwîd û qireatê berhem dayîne. Acar dîrokçeyêke nivîsîna tecwîdên kurdî dide û ji Mela Xelîlê Sêrtî yê ku nivîskarê tecwîda ewil a bi Kurdî ye dest pê dike û 40 tecwîdên bi Kurdî (Kurmancî, Soranî û Zazakî) pêşkêş dike. Mustafa Acar bi vê xebata xwe ve tevkarîyêke giring dike li ser nerîta berhemên Îslamî yên ku bi Kurdî hatine nivîsîn.

Çekdar Alpgan di vê hejmarê de danasîna pirtûka Dr. Abdurrahman Qasimlo a bi navê “Kurdistan û Kurd Lêkolîneke Siyasî û Aborî” dike ku sala 2012an ji Weşanên Lîsê hatiye weşandin.

Dosyeya vegêrana gelêrî jî ji van xebatan pêk hatiye:

Kenan Bozkurt û Abdurrahim Güneş di gel hev gotarek bi navê “Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê li gor Rêbaza Binyadger a Vladimir Propp” amade kiriye. Wan di vê gotarê de çîroka navborî ji devê çîrokbêj Mûnevver Însel di

sala 2012an da li Êlihê tomar kiriye ku Însel ji gundê Badayê ya Misirciya Sêrtê ye. Ev çîrok di vê gotarê de li gorî modela Vladimir Propp a bi navê morfolojîya çîrokan hatiye nirxandin. Ev model di nav teoriya binyadger de tê nirxandin ku Bozkurt û Güneş bi vê modelê zincîreya rûdanê ya vê çîrokê destnîşan kiriye û çîrok dabeşî du sekansan kiriye. Bi vî şiklê ev xebat dikeve nav koma xebatên binyadger li ser çîrokên gelêrî yên Kurdî.

Mustafa Aslan gotara xwe bi sernavê “Analîza Pêwendîyên Desthilatdarên Kurdistan û Dengbêjan di Çarçoveya Pergala Patronajê da” nivîsiye û behsa patronaja dengbêjîyê kiriye. Peywendîya desthilatdarên Kurdistan ku ew mîr, axa, beg û şêx in û dengbêjan di nav pergala patronajê da nirxandiye. Dengbêjên ku di vê peywendê da hatine nirxandin Evdalê Zeynikê (1800-1913?), Dengbêj Çingo (sedsala 19an), Ehmedê Fermanê Kîkî (1859-1951), Dengbêj Reso (1902-1983) ne.

Eşref Buran û Osman Aslanoğlu di gel hev gotarek bi sernavê “Taybetîyên Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê” amade kiriye ku ev gotar ji teza doktorayê ya Eşref Buran hatiye derxistin ku ew hîn li ber parastinê ye. Buran û Aslanoğlu di gel rêzkirina pênase û xisûsiyetên giştî yên derbiranên qalibî li ser xisûsiyetên derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê jî hûr bûne. Piştî ku ew ji aliyê zimanî û çandî ve derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê bi xwîneran didin nasîn, bala xwe didin pêzanîn û bikaranîna wan derbiranan a di nav xelkî de jî. Di encama rapirsî û mûlaqatan de daneyên xwe di gotarê de parve dikin.

Necat Keskin bi sernavê “Destan û Hikayeyên Gelêrî: Nîqaş û Nirxandinek li ser Cureyên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî” bala xwe daye nîqaşeke zindî ya li ser binavkirin û pênasekirina cureyekî vegêrana gelêrî ku ew divê weku destan yan weku hikayeyên gelêrî bê pênasekirin. Ji bo vê xebata xwe du xebatên di vî warî de esas girtiye ku yek jê ji hêla Yaşar Kaplan ve ya din jî ji hêla Kenan Subaşı ve hatiye nivîsîn. Di vê gotarê de di gel rexneya li van xebatên navborî Keskin bixwe jî pêşnîyazek dike, lê ew dibêje ku ev pêdaçûnek e û hewlên bi vî rengî dê arêşeyên di nav edebîyata gelêrî de bêtir çareser û zelal bikin.

Sami Çeliktaş gotarek bi sernavê “Arîşeya Navbera Bav û Kur di Vegêrana Gelêrî de: Analîzek li ser Çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperîyê*” nivîsiye. Wî di vê xebatê da nimûneyên vê arîşeyê yên di edebîyata cîhanê de û herwiha nimûneyên di edebîyata Kurdî de bi awayekî giştî bi xwîneran daye nasadin. Helbet weku nimûneyeke din tezahura vê arîşeyê ya di çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperîyê* de bûye mijara sereke ya vê gotarê. Çîroka berbehs ji pirtûka bi navê *Çîrokên Kurdî Senem Xanim* hatiye wergirtin ku ew ji aliyê Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê ve hatiye çapkirin û berhevkarê çîrokê jî Hilmi Akyol e û wî, ev çîrok ji herêma Bismilê tomar kiriye.

Yehya Yavuz û Necat Keskin di gel hev bi gotareke din beşdarî dosyeyê bûne ku ev gotar bi sernavê “Hikayeta *Ferx û Stî* û Berawirdkirina Wê bi Çend Vegêranên Olî re” hatiye weşandin. Di vê gotarê de tê îdiakirin ku gelek motifên vegêranên olî di nav hikayeta *Ferx û Stî* de hene. Berî ku vegêranên olî yên di nav *Ferx û Stî* de

bên destnîşankirin ew qala hikayetên gelêrî, peywendîya efsane û menqibeyan bi vegêranên olî re û çûn û hatina van motif û vegêranan ya di navbera cureyên vegêrana gelêrî de dikin. Ew vegêranên Zerdeşt, Hz. Silêman, Hz. Îsa, Bersîsê Abid bi vegêrana *Ferx û Stî* re berawird dikin û motif û xalên hevpar destnîşan dikin.

Aydın Ekin gotara Mary Boyce ya bi sernavê “The Parthian “Gôsân” and Iranian Minstrel Tradition” bi sernavê ““Gosan”ê Partî û Kevneşopiya Dengbêjiyê ya Îranî” wergêraye. Ev gotar xisûsen ji bo nerîta dengbêjiyê ya li Îran û Kurdistanê gelek muhîm e ku di sala 1957an de di *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* de weşiyaye. Di vê gotarê de bi binsernavên weku “(i) “Gosan”ê Partî; (ii) Dengbêjiya pîşeyî di serdemên din de; (iii) Dengbêjiya ne-pîşeyî; (iv) Jiholêrabûna helbesta dengbêjiyê ya Îranî” ji serdema Partan heya piştî wê nerîta dengbêjiyê û berdewamiya wê û peywendîya wê ya bi milletên Ermenî û Gurcî û hwd. re hatiye destnîşankirin.

Mızgin Çetinkaya di çarçoveya vê dosyeyê de kitêbeke bi vegêrana gelêrî re peywendîdar daye nasîn. Kitêb bi navê “Zargotina Çiyayê Sîpanê: Destan-Çîrok-Meselok” ji aliyê çîrokbêj Hecî Mihemedê Hecî Mistefa ve hatiye gotin û ji aliyê Kenan Subaşı ve hatiye berhevkirin û amadekirin. Li gorî Çetinkaya ji ber ku kitêb bi rêbazeke zanista berhevkarîya keresteyên gelêrî hatiye amadekirin û herwiha di gel naveroka xwe hêjayî nîrxandinê û nasînê ye ku di vî warî de weku mîna keke berhevkarîyê temsîl dike.

Hejmara bîst û sêyem bi van gotar û wergêran û danasînên kitêban ku me behs kirî êdî li ber destê we ye. Hêvî dikim di rêwîtiya akademîk a Kurdî da bi vê xebatê *Nûbihar Akademîyê* kevîrek li ser kar û xebatên kurdnasîyê danîbe û bi kêrî vekolîner û akademîsyenên qadê hatibe.

Bi hêvîya ku em di hejmara bê da bi naverokeke dewlemend li pêşberî we vekoler û akademîsyenên hêja bin.

Heta wê demê bimînin di nav xêr û xweşiyê da.

Prof. Dr. Hayrullah Acar

Edîtorê Giştî

Doç. Dr. Kenan Subaşı

Edîtorê Qadê (Dosyeyê)

Editorial

Greetings from *Nubihar Akademî*. *Nubihar Akademî* is presents its twenty-third issue to you valuable researchers and academics. We would like to announce that with this issue, the editor-in-chief has changed. Mr. Abdurrahman Adak has taken over the editor-in-chief role to Hayrulah Acar. We are very grateful for Adak's contributions for many years. He will continue to be among the editorial board and will continue to assist us with his experience and knowledge.

Dear readers and interested parties! *Nûbihar Akademî* is striving to be included in more national and international indexes. Therefore, in preparing the issues in collaboration with the editorial board, we are working meticulously. As you know, we have presented a special file in the last seven issues. In this ver issue, the subject of the file is "Folk Narration". The Kurdish folk narration within Kurdish folk literature is one of the most illustrative and widespread areas that requires significant attention. With this objective, we also aimed to include some successful works in this field and present them to the Kurdish academic community.

This issue features ten articles: Six research articles, a translation pape, and a book review in the file along with another research article and book revie. All ten works are in the Kurmanji dialect. The translation paper is from English to Kurmanji.

Both articles outside of the file and their subjects are as follows:

Mustafa Acar has engaged with Kurdish scholars who have explored themes of oppression in his work titled "The Literature of Kurdish Tajweeds." Acar provides a history of Kurdish tajweeds, beginning with Mullah Khalil Siirti, recognized as the author of the first Kurdish tajweed. Acar presents 40 Kurdish tajweeds written in Kurmanji, Sorani, and Zazaki. In his paper Acar significantly contributes to the area of Kurdish works on Islamic studies by examining tajweeds written in Kurdish.

Çekdar Alpğan reviews Dr. Abdurrahman Qasimlo's book "Kurdistan and The Kurds: A Political and Economic Investigation," which was transtaed to Kurmanji and published in 2012 by Lis Publications.

The special issue on "Folk Narration" feature these articles:

Kenan Bozkurt and **Abdurrahim Güneş** have prepared an article entitled "An Analysis of The Tale of Mirza Mihemed and Padişah's Daughter in The Context of Vladimir Propp's Structuralist Theory". In this article, they recorded the story as told by the storyteller Munevver Insel in Batman in 2012, noting that Insel is from the

village of Bada in of Kurtalan province of Siirt. This story recounted in the article is analyzed using Vladimir Propp's model known as story morphology. Bozkurt and Güneş applied this model which is counted in structuralist works, and presents the sequence of the events within the story, categorizing it into two sections. Thus, this work contributes to the structuralist studies on Kurdish folklore.

Mustafa Aslan has discussed the patronage of dengbejs in his article entitled "An Analyze on The Protection of The Dengbêjs By The Kurdish Sovereigns Within The Framework of The Patronage System". He has assessed the relationship between the Kurdish authorities —who include princes, landowners, begs, and sheikhs— and the dengbêjs within this patronage system. The singers analyzed in this context are Evdalê Zeynikê (1800-1913?), Dengbej Çingo (19th century), Ahmad Ferman Kiki (1859-1951), and Dengbej Reso (1902-1983).

Eşref Buran and **Osman Aslanoğlu** have co-authored an article entitled "Characteristics of The Formulaic Expressions of Diyarbekir", which has been produced from Eşref Buran's doctoral thesis, which is still pending presentation. Buran and Aslanoğlu have given informationa about the characteristics of the formulaic expressions of Diyarbakır, along with a ranking of the general definitions and traits of the unfortunate speakers. After presenting the cultural and linguistic expressions of Diyarbakır to the readers, they focus on how these expressions are understood and used among the local population. Based on surveys and discussions, they share their findings in the article.

In his work entitled "Epos and Folk-romance: A Discussion and Evaluation of the Genres of Kurdish Folk Literature", **Necat Keskin** has engaged in a lively debate regarding the naming and defining of a type of folk narration that can be characterized either as legend or as folk stories. For this analysis, he has referenced two works in this area, one authored by Yaşar Kaplan and another by Kenan Subaşı. In this article, despite his critiques of these works, Keskin suggests his own proposal, noting that this represents a progression and that similar efforts will further address and clarify the issues present within folk literature.

Sami Çeliktaş's article entitled "Father-Son Conflict in Folk Narrative: An Analysis of the Folktale of Hesên, Şêrhesên and Gulperî" presens examples of this conflict from both world literature and Kurdish literature to the readers. Nonetheless, the emergence of this conflict in the story of Hassan, Sherhassan, and Gulperi serves as the main focus of this article. The story is extracted from a book called Kurdish Stories by Senem Khanum, which was published by the Publications of the Kurdish Institute of Istanbul, collected by Hilmi Akyol, who recorded it from the Bismil region.

Yehya Yavuz and **Necat Keskin** co-authored an article entitled "The Folk Romance of the Ferx and Stî and Its Comparison with some Religious Narratives". This article asserts that there are numerous examples for religious narration in the story of Ferx and Stî. Before identifying the religious narratons in Ferx and Stî, they

discuss well-known stories, the links between legends and traditional narration to the religious narration, as well as the transmission and adaptation of these motifs and expressions across different types of folk narration. They compare elements of Zoroastrianism, Prophet Solomon, Prophet Jesus, and Bersis Abid with the narration of Ferx and Sti, highlighting shared themes and motifs.

Aydın Ekin has translated Mary Boyce's article titled "The Parthian 'Gōsān' and The Iranian Minstrel Tradition" to Kurmanji. This article holds particular significance for the dengbej culture of Iran and Kurdistan. The article was originally published in the Journal of the Royal Asian Society of Great Britain and Ireland in 1957. It includes subtitles such as: (i) Tha Partian Gōsān; (ii) professional minstrelsy at other epochs; (iii) non-professional minstrelsy; (iv) the loss of Iranian minstrel-poetry, covering the timeline from the Parthian era to the aftermath of the singing tradition and its continuity, as well as its connections with the Armenian and Georgian nations, among others.

Mizgin Cetinkaya has reviewed a book related to folk narration as part of this file. The book entitled "Folk Literature of Sipan Mountain: Legend-Story-Tales" was told by storyteller Haji Muhammad Haji Mustafa and compiled and prepared by Kenan Subasi. According to Çetinkaya, the book is based on a method of folk materials collection and is also worth evaluating and recognizing for its content, which represents an example of collaboration in this regard.

The 23rd issue is now accessible along with these articles, translators, and book reviews we have referred to. I hope that this endeavor by *Nûbihar Akademî* has made a contribution to Kurdish studies and has provided valuable resources for researchers and scholars in the field.

We aspire to present ourselves as productive researchers and academics in the next issues with ample content.

Best regards,

Prof. Dr. Hayrullah Acar
Editor-in-Chief

Assoc. Prof. Dr. Kenan Subaşı
Section (File) Editor

Lîteratura Tecwîdên Kurdî¹

The Literature of Kurdish Tajweeds

Mustafa ACAR

Mustafa ACAR | <https://000-0003-1193-838X> | m.acar47@hotmail.com
Research Assistant, PhD, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of
Qur'anic Recitation and Qira'at Studies, Van, Türkiye

Citation:

Acar, M. (2025). Lîteratura Tecwîdên Kurdî. Nubihar Akademi 23, 1-22. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1597055

Submission Date	05.12.2024
Acceptance Date	09.04.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com .
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

- 1 Ev gotar cara ewil di “Sempozyûma Kurdiyatê-I, Di Kurdî de Zanyariyên Îslamî” de (26-27 Çileya Pêşîn a 2020) li Wanê ji teref me û Lokman Şan ve hatiye pêşkêşkirin û di pirtûka “Kürtçede Îslâmî İlimler”ê de (2021) hatiye weşandin. Piştî hin jêderxistin û lêzêdekirinan me pêwist dîte ku em careke din vê gotarê çap bikin da ku bigihêje zêdetir xwendevanan.

Puxte

Tecwîd, îlmê fonetîka Qur'anê ye. Mijara wê li gor metoda alimên Qîraetê xweşxwendin û duristxwendina Qur'anê ye. Mirov bi saya wê dikare Qur'anê li gor fonetîka Ereban bixwîne. Weke ku tê zanîn sehabeyekî Kurd bi navê Caban el-Kurdî (r.e.) heye. Lawê wî yê ku navê wî Meymûn el-Kurdî ye (r.e.) katibê mushefê bûye. Dema mirov li mijara îlmê resmê mushefê dinêre mirov dibîne ku têkiliya wê bi Qîraetê 'Eşere re heye ku tecwîd jî beşek ji vî îlmî ye. Loma mirov dikare bibêje alimên Kurdan hîn ji serdema Îslamê ya ewil ve xizmeta vî îlmî kirine. Ji bilî Meymûnê Lawê Caban, Mehdî b. Meymûn el-Kurdî (w. 171/787-788) jî yek ji alimên Kurdan e ku xizmeta vî îlmî kiriye. Lewra Mehdî di heman demê de seydayê Ye'qûb el-Hedremî (w. 205/821) yê ku îmamekî ji deh îmamên qîraetê ye. Lê mixabîn tevî ku alimên me hem di vî warî de hem jî di warên îlmên Îslamî yên din de bi piranî bi Erebî kitêb nivîsine. Bi qasî ku em dizanin yê cara ewil bi Kurdî tecwîd nivîsiye Mela Xelîlê Sêrtî ye (w. 1259/1843). Loma me di vê gotarê de ji Mela Xelîl û vir ve behsa 40 tecwîdên Kurdî kire. Piraniya van tecwîdan bi Kurmancî bin jî çend hebên Soranî û yeke Zazakî jî di nava wan de heye. Li gor agahiyên em gihastinê jimara tecwîdên Soranî bêtir bin jî ne mimkin bû me qala temamê wan bikira. Loma weke nimûne me tenê behsa çend heban kir.

Peyvên Sereke

Tecwîd, Qîraetê 'Eşere, Xwendina Qur'anê, Kurdî, Kurmancî, Soranî, Zazakî.

Abstract

Tajweed is the science of phonetics of the Qur'an. The subject of this discipline is the proper and beautiful recitation of the Qur'an according to the methodology of the scholars of Qira'at. Through Tajwid, one can recite the Qur'an according to the phonetics of the Arabs. It is known that there was a Kurdish companion named Caban al-Kurdi (r.a.). His son, Maymun al-Kurdi (r.a.), was one of the scribes of the Mushaf. When the science of Mushaf writing (Ilm al-Rasm) is examined, it is observed that this science is connected to the Qira'at-i Ashara and that Tajweed is a part of this discipline. Therefore, it can be said that Kurdish scholars contributed to this science from the early periods of Islam. In addition to Maymun, the son of Caban, Mehdi b. Maymun al-Kurdi (d. 171/787-788) is another Kurdish scholar who served this field. Mehdi was a student of Ya'qub al-Hadrami (d. 205/821), one of the ten Imams of Qira'at. Unfortunately, most of our scholars wrote their works in Arabic, both in this field and in other Islamic sciences. The first known Tajweed book written in Kurdish was authored by Mela Xelîlê Sêrtî (d. 1259/1843). This article discusses Mela Xelîl and mentions 40 Kurdish Tajweed works that followed. Most of these works are in Kurmanji, with a few in Sorani and one in Zaza. According to the available information, the number of Sorani Tajweed works is greater; but it was not possible to examine all of them. Therefore, only a few examples are highlighted here.

Keywords

Tajweed, Qira'at-i Ashara, Qur'an Recitation, Kurdish, Kurmanji, Sorani, Zaza.

Destpêk

Di luxetê de kelîmeya tecwîdê bi wateya xweşikkirin û xemilandinê ye. Tecwîd, mesderê peyva *cewwedeyê* “جَوَّدَ” ye. “جَوَّدَ” di eslê wateya xwe de dijraberî peyva *er-redâeyê* “الرَّدَاءَةُ” ye. “الرَّدَاءَةُ” jî bi wateya berbatbûyîn, xerabî û nexweşikbûnê ye (Îbn Menzûr, 2015, 1/693; Îbnu'l-Cezerî, 2014, 1/163). Ew peyva *cewwede* ya di gotina ‘Ereban de ku dibêjin “جَوَّدَ فُلَانٌ فِي كَذَا” *“filankes di filan tiştî de qenc kir”* dijrabera peyva wan a “*er-Redâe*”yê ye (Îbnu'l-Cezerî, 2014, 1/163).

Di îstîlahê de jî tecwîd; bi wateya, *bicîanîna heqên herfan e. Ango bilêvkirina herfan û tertîbkirina mertebeyên wan û derxistina her herfekê li gor mexreca wê ya esasî* ye (Îbnu'l-Cezerî, 2014, 1/164). Di îstîlahê de jî bo peyva *tecwîdê* gelek te’rîf hatine kirin (Cureysî, 2012, r. 14; Îbnu'l-Cezerî, 2014, 1/163-164; Kenco, 2006, r. 54; Qestelanî, 2007, r. 53; Sefwet, 2014, r. 77; Şaycî, 2010, r. 70; Wezzân, 2014, r. 17). Ji van te’rîfan tê zanîn ku tecwîd, rast û xweşxwendina Qurana Pîroz e. Bi saya vê rastxwendinê jî mirov rî’ayetî mexrecên herfan dike û mirov li gorî sifetên wan wan bi lêv dike. Dema mirov li gor esasên tecwîdê Qurana Pîroz bixwîne jî mirov di xwendina xwe de ji xeletiyên xwe biparêze.

Xulase; mebesta îlmê tecwîdê, bi hawayê ku Cenabê Cîbrîl ji Cenabê Pêxember re xwendiyê, xwendina Kitêba Pîroz e. Çimkî tenê bi vî hawayî mirov dikare Kitêba Pîroz rast û durust bixwîne û xwe ji şaşî û xeletiyên biparêze.

Hukmê Tecwîdê

Tecwîd, beşeke ji beşên îlmê qîraetê ye ku ev beş jî ji aliyê fonetîkî ve ûsûla îlmê qîraetê ye. Alim û zanyarên îlmê qîraetê bi gelemperî zanîna tecwîdê bi du şeklan şîrove kirine:

a. Zanîna îlmê tecwîdê bi şeklê teorîkî ferza kîfaye ye.

b. Di dema xwendina Quranê de bicîanîna qaîdeyên tecwîdê ferza ‘eyn e (Kılıçaslan, 2014, r. 46).

Tevî ku aliman wusa gotine jî Îbnu'l-Cezerî (w. 833/1429) di kitêba xwe ya bi navê *en-Neşr* de dema di derbarê hukmê tecwîdê de dipeyive mirovan li gor sê beşan dabeş dike:

a. Yên ji bo ku rî’ayetî tecwîdê dikin dibin xwedî xêr.

b. Yên ji ber ku rî’ayetî tecwîdê nakin dibin gunehkar.

c. Yên ji ber hin sedeman îmkana wan tuneye ku rî’ayetî tecwîdê bikin me’zûr in (Îbnu'l-Cezerî, 2014, 1/163-164).

Jixwe wî di kitêba xwe ya bi navê *el-Mûqeddîmeyê* de gotiyê, hukmê tecwîdê wacib e û yê Qur’anê bi tecwîdî nexwînin dibin gunehkar (Îbnu'l-Cezerî, 2019, r. 3).

Mela Xelîlê Sêrtî jî hem di kitêba xwe ya qîraetê de ya ku bi Erebi nivîsiye hem jî di ya tecwîdê de ku bi Kurdî nivîsiye wacibbûyina tecwîdê weha aniye ziman:

تَجْوِيدُكَ الْقُرْآنَ أَمْرٌ وَاجِبٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدْهُ أَسَاءَ الْأَدَبَ

*"Xwendina te ya Quranê bi tecwîdî emrekî wacib e.
Yê ku wê bi tecwîdî nexwîne bê edebîyê dike."* (M. X. es-Sî'rdî, wr. 2/b).
Bizanin bira cumle hûn ehlê dîn
Ku tecwîda Quranê ferz e yeqîn
Çi ku ew bi tecwîdî nazil bûye
Ji ba xaliqê me wa meşhûr bûye (M. X. Sêrtî, 2016, r. 16).

Mela Xelîl, dema van beytên li jor şîrove dike dibêje, ev wacib ne wê waciba ku dema mirov bicî nayne musteheqî xezeba Xwedê dibe. Ev wacib, wacibekî sinâ'î ye ku dema mirov bi cî neyne mirov bêedebîyê dike (M. X. es-Sî'rdî, wr. b/2).

Dîroka Îlmê Tecwîdê

Peyva tecwîdê di Qurana Pîroz de derbas nabe, lê ayeta ku dibêje *"Quranê bi tertîl bixwîne!"* [el-Furqân 25/32; el-Muzzemmîl 73/4] ango *"Quranê hêdî hêdî, hebo hebo, bi tefekkur bixwîne!"* bi xwendina bitecwîdî hatiye şîrovekirin. Ligor ku Îbnû'l-Cezerî neqil kiriye û weke peyva C. 'Elî tê zanîn peyva الترتيل معرفة الوقوف وتجويد الحروف / *Tertîl, zanîna cihên seknê ye û bi xweşîkî derxistina herfan e.*" (Îbnû'l-Cezerî, 2014, 1/173) mirov dikare bibêje yê ku cara ewil peyva *tecwîdê* bi kar aniyê Hz. 'Elî ye.

Berî ku tecwîd bibe îlmekî sereke û di nava misilmanan de belav bibe, qaîdeyên xweşxwendin û durustxwendina Qur'ana Pîroz ji teref Pêxember (s.e.w.) ve bi bal sehebiyan, ji teref sehabîyan ve bi bal tabîfyan û ji teref tabîfyan ve jî bi bal nesla li pê wan bi rêya mûsafehîyê û di dema hînkirina Qur'anê de hatiye neqilkirin. Ji loma mirov dikare bibêje li pê Cîbrîl mûelimê ewil yê *tecwîdê* Pêxember e.

Bi qasî ku tê zanîn yê cara ewil di derbarê *tecwîdê* de bi hawayê pexşan kitêb nivîsiye Ebû 'Ubeyd Qasim b. Sellam e (w. 224/838-839) (Şakaki, 2014, 57) û yê cara ewil bi nezmî nivîsiye jî Mûsâ b. 'Ubeydullah el-Xâqânî ye (w. 325/937). Kitêba wî bi navê *el-Qesîdetu'r-Râiyye* an jî *el-Qesîdetu'l-Xâqâniyye* hatiye binavkirin (Îbnû'l-Cezerî, 2006, 2/280). Kitêba Xâqânî rîsaleyeke menzûm e û ji 51 beytan pêk tê. Tevî ku ev kitêb di derbarê mijarên *tecwîdê* de ye jî di tu derê wê de peyva *"Tecwîd"*ê derbas nabe, ji bedêla wê te'bîrên weke *"Husnu'l-Edâ"* û wkî. hatiye bikaranîn. Sedema ku Xâqânî peyva *"Tecwîd"*ê bi kar neaniye ew e ku di wê demê de ev peyv hîn ewqas meşhûr nebûye. Lê belê bikaranîna peyva *"Tecwîd"*ê ji teref hemdemê Xâqânî Ebû Bekr Ehmed b. Mûsâ b. el-'Ebbâs b. Mucâhid et-Temîmî (w. 324/936) ve di behsa mijara *lehnê* de, dide xuyakirin ku di dema Xâqânî de jî ev peyv ne peyvek xerîb bûye û ji teref hin aliman ve dihate bikaranîn. (Sefwet, 2014, r. 14).

Yek ji wan ên ku li pê Xâqânî di derbarê îlmê *tecwîdê* de eser nivîsiye es-Se'îdî 'Elî b. Ce'fer e (w. 410). Di derbarê vî îlmî de du eserên wî tên zanîn. Yek jê bi navê *et-Tenbîh 'ela'l-Lehnî'l-Celîyyi we'l-Xefîyyi* ye ya din jî bi navê *Îxtîlafu'l-Qurrâ fî'l-Lamî we'n-Nûnî* ye (Sefwet, 2014, r. 14).

Di pêvajoyên li pê Xâqânî û es-Se'îdî de di derbarê *tecwîdê* de zaf kitêb hatine te'lîfkirin. Mînak; Mekkî b. Ebî Talîb (w. 437) bi navê *er-Rî'âye li Tecwîd'il-Qîrâe we Tehqîqî lefzî'l-Tîlâwe*, Ebû 'Emr 'Usman ed-Dânî (w. 444/1053) bi navê *et-Tehdîd fî'l-Îtqânî we't-Tecwîd* û Şerhû *Qesîdetû Ebî Muzahîm el-Xâqânî* eser nivîsiye. Ji bilî wan,

kitêbek di derbarê tecwîdê de ya Ebu'l-Fedl er-Râzî (w. 454) û ya 'Ebdulwehhab el-Qurtûbî (w. 462) ya bi navê *el-Mudah fî't-Tecwîd* hene (Sefwet, 2014, r. 14-15).

Yek ji alimên ku di Îlmê Qîraetê de meşhûr bûye alimê Kurd Îbnu'l-Cezerî ye. Îbnu'l-Cezerî ji Cizîra Botan a ku niha navçeya bajarê Şirnexê ye. Îbnu'l-Cezerî hem di derbarê Qîraetê de hem jî di derbarê Tecwîdê de hin kitêb nivîsîne û ev kitêbên wî heta niha di nava misilmanan de tên xwendin. Yek ji kitêbên wî jî *el-Mûqeddîmetû fî ma Yecîbû 'elâ Qarî'l-Qur'anî en Ye'lemehû* ye ku bi navê *Mûqeddîmetu'l-Cezerî* an *el-Mûqeddîme* tê naskirin. Ev kitêba wî heta niha jî di medreseyên Kurdistan de tê xwendin û jiberkirin. Weke ku em ê li jêr behsa wî bikin Mela Xelîlê Sêrtî jî di bin bandora Îbnu'l-Cezerî de maye û bi uslûba wî tecwîdeke bi Kurdî nivîsîye. Ev jî dide zanîn ku Kurdistan girîngî daye tecwîdê û di medreseyên xwe de her tim Îlmê tecwîdê xwendine û nivîsandine. Lê mixabîn di vê serdema paşîn de xwendina tecwîdê di nava Kurdistan de kêmbûye.

Tecwîdên bi Kurdî

1. Tecwîdên Menzûm

1.1. Rîsâlâ Tecwîdê

Nivîskarê wê Mela Xelîlê Sêrtî ye. Li ser kitêba Mela Xelîl ya bi navê *Şerhû Dîyâû Besîretî Qelbî'l-'Erûf fî't-Tecwîdî we'r-Resmî we Fersî'l-Hurûf* navê wî wek Mela Xelîl el-Omerî es-Sî'irdî el-Kurdî eş-Şâfi'î hatiye nivîsandin (Bnr. Bergê ewil. M. X. es-Sî'irdî). Mela Xelîl, di sala 1750/1164 de li gundê Gulpikê yê girêdayî bi navçeya Hîzana Bîtîlîsê ve ye hatiye dinyayê. Wî xwendina xwe ya ewil li ba bawê xwe Mela Huseyîn kiriye. Paşî bi piranî li 'Îmadiyeyê li Medreseya Qubbexanê û li hin medreseyên din xwendiyê. Piştî qedandina medreseyê vegeriya Hîzanê û nêzî pênc salan li Medreseya Meydanê ders daye, paşî çûye Sêrtê û li wir jî bi qasî sih salî di Medreseya Fexriyeyê de ders daye û di sala 1259/1843 de wefat kiriye (Adak, 2014, r. 325-327).

Mela Xelîl, di temamê Îlmên ku li medreseyên Kurdistanê dihatin xwendin de mahîr bû. Di Îlmên wek tefsîr, qîraet, fiqih, kelam û wekî din de kitêb nivîsiye. *Nehcu'l-Enama* wî ya ku di derbarê 'eqîdeyê de ye û bi Kurdî ye li her medreseyên Kurdistanê tê xwendin. Ji bilî *Nehcu'l-Enama* wî yek ji kitêbên wî yên ku bi Kurdî ye *Rîsala Tecwîdê* ye. Ev kitêba wî wek *Rîsale fî Îlmi't-Tecwîd, Kîtaba Tecwîdê û Menzûma Tecwîdê* jî tê zanîn (Şan, 2023, r. 18-24).

Rîsal(ey)a Tecwîdê, kitêba Mela Xelîl a di derbarê Îlmê tecwîdê de ye. Ev kitêb, wek tercumeya beşa tecwîdê ya ji kitêba wî ya bi navê *Şerhû Dîyâû Besîratî Qelbî'l-'Erûf fî't-Tecwîdî we'r-Resmî we Fersî'l-Hurûf* tê xuyakirin. Di destê me de du heb destxetên vê berhemê hene. Ji van yek jê, destxeta ku ji teref Molla Mûhemmed b. Molla Resûl ez-Zoqeydî ve di sala 1373/1954an de hatiye îstînsaxkirin. Ev destxet, ji 12 wereqan ango ji 24 rûpelan ve pêk tê. Di her rûpelekî de 11 rêz hene û bi temamî ji 236 beytan pêk tê. Destxeta duduyan, ji teref Şêx Cuneyd (w. 1963) ve hatiye nivî-

sandin. Ev destxet jî ji 7 wereqeyan ango 14 rûpelan pêk tê û -ji bilî rûpelê ewil û yê dawîyê- di her rûpelekî de 17 rêz hene. Ev destxet jî ji 241 beytan pêk tê. Ev jî dide xuyakirin ku ev destxet ji ya ewil bi 5 beytan zêdetir e. Di vê nusxeyê de piştî beyta 141ê 6 beyt ji teref Molla Mehmûd (w. 1945) ve hatine derxistin û dîsa ji teref wî ve 12 beyt lê hatine zêdekirin. Ji bilî van herdu nusxeyan li Medîneyê di Kutupxaneyay Qiral 'Ebdul'ezîz de li ser navê Mela Xelîl bi navê *Rîsâle fî't-Tecwîd* di beşa tecwîdan de bi hejmara 2823 tecwîdek hatiye tomarkirin heye (Adak, 2014, r. 330; Sagniç, 2014, r. 412-416; Şan, r. 2023, 28).

Tecwîda Mela Xelîl cara ewil di sala 2009an de ji teref M. Edip Çağmar di Kovara Şarkîyyatê de hatiye danasîn (Çağmar, 2009, r. 153-161). Di sala 2010an de li Dihokê ji teref Tahsîn Îbrahîm Doskî ve di Çapxaneyay Sipîrêzê de (Doskî, 2010) û di sala 2016an de li Diyarbekirê ji teref Mela Birhanê Tarînî ve di Weşanxaneyay Lîsê de (M. X. es-Sî'rdî, 2016) hatiye weşandin. Ji teref Mela Behcetê Sêrtî ve di sala 2023an de şerheke bi 'erebî li ser hatiye amadekirin (Is'irdî, 2023, r. 6).

1.2. Kîtâbu'd-Durri'l-E'lâ fî İlmi't -Tecwîd

Nivîskarê wê Mela Muhammed Hadî ye û weke "Seydayê Licî" jî tê naskirin. Alimekî şa'îr e. Bavê wî Şêx Sibxetullahê kurê Resûl Paşayê Sorîyê Rewandîzî ye, birayê Kor Mihemedê mîrê Soran e. Ji navçeyay Diyarbekirê ya Licê ye û li vir di sala 1852yan de hatiye dinyayê. Malbata wî bi eslê xwe ji Hewlêrê ye. Seydayê Licî, xwendina xwe ya ewil li cem bavê xwe dike û paşî li medreseyên Kurdistanê li çend cihên dewam dike. Îcazeyay xwe ya îlmî li Sêrtê li ba Mela Fethullahê Xelîlzade distîne. Di sala 1909an de dest bi miftîtiyay Licê dike. Di 1911-12 de li Licê wefat dike. Gora wî li Licê di nav goristana begên Licê de ye (Adak, 2018, r. 18; Çakır, 2017, r. 356; Liceyî, 2016, r. 8-9).

Seydayê Licî, vê kitêba xwe ji bo zarokên Kurdan nivîsiye. Di beyta 5an ya vê tecwîdê de weha dibêje:

Ev nezm(a) tecwîdê me îmla kir ji bo etfalê pak

Da ew bixwînin her zeman, ezmanê wan carî bibî

Ev tecwîda wî ji destpêkekê û 24 beşan pêk tê. Cara ewil ji teref Zeynelabidîn Amidî ve di 7ê Şewala Hicrî de di sala 1425an de bi destxetî hatiye nivîsîn û belavkirin. Di sala 2010an de li Dihokê ji teref Tahsîn Îbrahîm Doskî ve li Çapxaneyay Sipîrêzê û di sala 2016an de li Diyarbekirê ji teref Mela Birhanê Tarînî ve li Weşanxaneyay Lîsê hatiye çapkirin.

1.3. Tecwîda Quranê

Nivîskarê wê Mela 'Ebdulfettahê Hezroyî ye, bi navê 'Ebdulfettah Yazici jî tê naskirin. Di helbestên xwe de mexlesa *Fethî* bikar tîne. Fethî Hezroyî, di sala 1310/1892yan de li navçeyay Amedê ya bi navê Hezro li taxa Camîyê hatiye dinyayê. Malbata wî bi eslê xwe ji Pasûrê ye û ji wir koçî Licê kirine. Bavê wî ji bo tehsîla medreseyê ji Licê çûye Hezro û li wir jiyaye. Fethî hîn 10-12 salî bû li ba xalê xwe Mela Ehmed (w. 1944) dest bi xwendinê kiriye. Demekê li gundê Amedê yê Til'elo (Karaçalı) xwendiyê û paşî çûye Licê. Li Licê li ba seydayê Mela 'Ebdullah (w. 1915) û Mela

Muhemmed Hadî (w. 1911/12) xwendiyê. Tehsîla xwe li gundê navçeya Êlihê ya bi navê Hezoyê li gundê Ceznîyê li ba Mela Reşîd qedandiye. Piştî qedandina xwendina xwe ya medreseyê di medreseya bavê xwe de ya li Hezroyê dest bi dersdayinê kiriye. Di sala 1975an de wefat kiriye (Dokî, 2010, r. 77; Hezroyî, 2012, r. 15-16).

Tecwîda Quranê ya Fethî Hezroyî beşek ji Dîwana wî ye. Sê heb destxetên vê dîwanê hene:

1. Dîwana Fethî Hezroyî. Destxeta Mela Ehmedê Cewzî ye.
2. Dîwana Fethî (ne diyar e ku destxeta kê ye).
3. Dîwana Fethî. Destxeta Mela Zeynelabîdîn Amedî ye.

Tecwîda Fethî, cara ewil di 2010an de li Hewlêrê ji teref Tehsîn Îbrahîm Dokî ve di nava Weşanên Sipîrêzê de hatiye çapkirin. Ev tecwîda wî beşek ji kitêba *Du Vehînokên Kurmancî* ye ya ku ji tecwîda Mela Xelîlê Sêrtî û Mela Hadiyê Licê pêk tê. Amedekarê vê berhemê Dokî dibêje, tecwîda Fethî 27 beyt in, lê wî bixwe jî tenê 26 beyt xistine vê berhemê. Ev 26 beyt di *Du Vehînokên Kurmancî* de di nava rûpelên 80-82an de cih digre (Dokî, 2010, r. 79). Wekî din, di 2012yan de dîsa Dokî Dîwana Fethî amade kiriye û Xalid Sadîn jî latîniye kiriye. Ev Dîwan, bi navê *Dîwana Fethî* ji teref Weşanxaneyê Nûbiharê ve hatiye çapkirin. Tecwîd, di vê dîwanê de jî di nava rûpelên 51-53yan bi sernavê *Tecwîda Quranê* cih digre (Hezroyî, 2012, r. 51-53). Ev tecwîd ji 26 beytan pêk tê û li gor nezma ku her beyt bi "...ale" tê qedandin hatiye rastin.

Tiştê ku tecwîda Hezroyî ji yên din vediqetîne ew e ku bi zimanekî edebî hatiye amadekirin. Sedema wê jî -bi ya me- ji ber ku Fethî edîb û şa'ir e. Mînak, Fethî Hezroyî di beşa tecwîdê de dema behsa "waw"ê dike wê dişibihîne xezalê û ji ber taybetiya nivîsandina wê ya bi 'Erebî -ku wek "ج" tê nivîsandin- çavoka wê jî dişibihîne çavê xezalê. Fethî weha dibêje:

Eger maqebîlê "ya" meksûr û medmûm

Bitin maqebîlê "waw" a çav xezal e (Dokî, 2010, r. 80).

Mînakek din ya ku edîbtiya Fethî dide nîşandan, şibihandina wî ya cezme bi xala li rûyê yaran e ku weha dibêje:

Eva dî herfek e ku xweş dibit ew

Bi cezme wek rûxê yaran bi xal e (Dokî, 2010, r. 81).

Mixabin di tecwîda Fethî de hemû mijarên tecwîdê tunene. Dibe ku Fethî hemî beş nivîsandibin lê negiha be me. Em hêvî dikin ku lêkolînerên hezkiriyên Kurdî tiştên jê wendayî bibînin û gelê me yê bawermend û yên wêjehez jê îstîfade bikin!

1.4. Menzûmeya Tecwîdê

Ev tecwîd ji teref Mela Yûsufê Zivingî ve hatiye nivîsandin. Mela Yûsuf (1908-2002) bi eslê xwe ji Zivinga Hecî Eliyan (Ağaçyurdu) e. Ji qebîleya Mesekan e. Li Bin Xetê li Bajarê Amûdê xwendiyê. Wekî din li Şamê jî dîsa Îsa Gûcî ji Remezan Botî (1929-2013) wergirtiye. Heta wefata xwe li Nisêbînê maye. Ji bilî vê tecwîda wî ya menzûm û dîwaneke wî ya destxet heye ku tê de şî'rên tirkî, 'erebî û kurdî hene (Yildız, 2021, r. 11).

1.5. Du Vehînokên Kurmancî Di Îlmê Tecwîdê De

Herçiqas ji navê vê kitêbê bê famkirin ku di wê de du tecwîd cih digrin lê di kitêbê de sê tecwîd hene. Yek jê tecwîda Mela Xelîl e, yek jê ya Mela Muhammed Hadiyê Licê û yek jê jî ya Fethî Hezroyî ye ku me li jor behsa wan kiribû. Kitêb ji teref Tehsîn Îbrahîm Doskî ve li ber destxetan bi tîpên 'Erebî (alfabeya Soranî) hatiye amadekirin. Di sala 2010an de li Hewlêrê ji teref çapxaneyê Spîrêzê ve hatiye amadekirin (Doskî, 2010, r. 1-90).

1.6. Tecwîda Mermerî

Tecwîda Mela Mehmûdê Mermerî tecwîdeke biçûk û menzûm e. Li gor Edîp Çağmar dibêje ev tecwîd nextût e û nahatiye çapkirin (Çağmar, 2009, r. 153; Yıldız, 2021, 13).

1.7. Kîtabu't-Tecwîd

Ji teref Mela Muhammed b. Mela Ebdulxefûr el-Hezanî ve hatiye nivîsandin. Mela Muhammed ev tecwîd di sala 1985an de bi hawayê menzûm ew hûnaye. Zeynelabîdîn Amedî ev tecwîd bi destxeta xwe di sala 1989an de ji ber destxeta Mela Muhammed istinsax kiriye. Bi giştî ji 149 beytan pêk tê. Ayhan Yıldız dibêje ku di sala 2021ê de me ev berhem li mala muellîfê wê dîtiye û ji 31 rûpelî pêk tê. Heta niha nehatiye çapkirin (Yıldız, 2021, r. 13, 14).

1.8. Menzûmeya Tecwîdê

Nivîskarê vê berhemê Mela Yasînê Şemê (1906-1994) ye. Berhemeke menzûm e. Mela Yasîn bi eslê xwe ji Xerzika Pasûra Amedê ye. Paşnavê wî yê fermî Toprak e. Nivîskar ev menzûme ji bo feqiyên xwe amade kiriye. Hîn nextût e û li ber destê lawê nivîskar Muhammed Toprak e (Yıldız, 2021, r. 14).

1.9. Tecwîda Şêx Muhammed Mehdî

Ev tecwîd bi hawayê menzûm ji teref Şêx Mehdîyê Seyfulmulûkê ve hatiye amadekirin. Tevî xutbeyeke bi 'erebî û tesbîhatên piştî nimêjê di metneke destxet de cih digre. Di detsxetê de tecwîd ji rûpelên 7an û bi beyta "Yeşîlû Mehdiyyû bnû Muhammed Tahir/Ehmedû Rebbîye'l-Kerîme'l-Qadir" dest pê dike. Ji 30 beytî pêk tê. EV tecwîd li hin medreseyan bi dersî hatiye xwendin. (Yıldız, 2021, r. 14, 15).

1.10. Tecwîda Lawê Gewrê

Ev tecwîd jî teref Mustafa Acar ve hatiye nivîsandin. Tecwîdeke menzûm e. Hîn çap nebûye.

2. Tecwîdên Pexşan

2.1. Tecwîdu'l-Quran

Ev tecwîd ji teref Xelîfe Yûsûf ve hatiye nivîsandin. Navê wî yê tam, Şêx Yûsûfê kurê Feqî Şerîfê kurê Mehmûd Etopçiyê kurê 'Evdirehmanê kurê 'Evdilahê (Topçûzade) el-Pûnanşî ye (Çağlayan, 1996, r. 294). Bi navê Xelîfe Yûsûf meşhûr e (Beyazidî, 2015, r. 7). Xelîfe Yûsûf, di sala 1885an de li gundê bi navê Zengezorê yê girêdayî bi

Bazîdê ve ye hatiye dinyayê. Di şerê cîhanê yê yekem de bavê wî Feqî Şerîf koçî Îranê kiriye û li wir wefat kiriye.

Xelîfe Yûsuf, tehsîla xwe ya ewil li ba melayê gundê xwe Mela Ehmed kiriye. Paşî çûye ba Şêx Mihemed el-Celalî tehsîla xwe dewam kiriye. Ji ber ku tehsîla îlmî diki-re ji wezîfeya leşgeriyê mû'af bûye. Di dema şerê cîhanê yê yekem dewam dikir de çûye Sêrtê û li wir jî li ba neviyê Mela Xelîlê Sêrtî Mela Hamîd ders girtiye. Piştî Sêrtê jî çûye gundê Hedîlê yê Cizîrê û di sala 1923yan de li ber destê Şêx Mihemed Nûrî ed-Dêrşewî xelîfetiya Neqşîbendîtiyê, di sala 1932yan de ji Şêx Îbrahîm Heqî el-Bas-retî îcazeta Neqşîbendîtiyê girtiye. Li Bexdayê jî li ber destê Şêx Ehmed Şerefudîn el-Qadîrî jî îcazeta Qadîrîtiyê girtiye. Xelîfe Yûsûf, di sala 1965an de wefat kiriye û li gundê Çalixanê yê Bazîdê hatiye definkirin (Beyazîdî, 2015, r. 7; Çağlayan, 1996, r. 294; Karadeniz, 2003, r. 9-17; Tanrıverdi, 2011, r. 51).

Tecwîda Xelîfe Yûsûf cara ewil bi kitêba wî ya fiqhê ya bi navê *Îrşadu'l-Îbad* re bi herfên 'Erebî hatiye çapkirin. Sê heb nusxeyên *Îrşadu'l-Îbadê* yên çapbûyî hene:

1. Di sala 1326ê Hîcrî (1905ê Mîladî) de li Şamê di Metbe'etu't-Tereqqîyê de hati-ye çapkirin. Ev nusxe ji 372 rûpelan pêk tê.

2. Di sala 1379ê Hîcrî (1375ê Rûmî û 1960ê Mîladî) de bi hawayê ofset bi navê *Îrşadu'l-Îbad* hatiye çapkirin û ji 325 rûpelan pêk tê (Girdarî, 2003, r. 20). Ji ber qedexe-bûna Kurdî, li ser wê cihê çapê nehatiye nivîsandin. Lê dema mirov li şeklê çapê dinêre mirov texmîn dike ku li Stenbolê çap bûye. Ji xwe heke li Tirkîyeyê çap nebûya ê cihê çapê li ser hebûya Beşa tecwîdê di vê çapê de di nav rûpelên 304-321ê de cih digre.

3. Di 2015an de li Stenbolê ji teref Weşanxaneya Nûbiharê ve hatiye çapkirin.

Di herdu çapên ewilî de beşa tecwîdê heye lê di vê çapa Nûbiharê de tune. Se-dema wê jî ew e ku vê weşanxaneyê di sala 2008an de li Stenbolê tecwîd û 'eqîdeya Xelîfe Yûsûf bi navê *'Eqîdetu'l-Îman we Yelîhî Tecwîdu'l-Qur'an* çap kiriye. Di vê çapê de beşa tecwîdê di nav rûpelên 33-78an de cih digre (Girdarî, 2003, r. 20).

Her çiqas Ayhan Yildiz ji Girdarî neqil dike û dibêje ev tecwîda Xelîfe Yûsûf wer-gera *Hidayetu'l-Mustefîda* Ebû Reyme ye jî dema mirov herdu tecwîdan dide ber-hevdu mirov dibîne ku ne heman tecwîd in. Loma divê mirov vê tecwîdê ne weke wergerekê lê weke telîfeke musteqil bibîne.

2.2. Kitêba Tecwîdê

Ji teref Şêx Hesênê Şêx Yasîn ve hatiye nivîsandin. Li gor nasnameya Şêx Hesên ya fermî di 1311ê Rûmî (1895ê Mîladî) de ji dayik bûye (Şêx Yasîn, 2020, r. 15, 306-307). Lê li gor me'lûmatên ku malbata wî dide ev dîrok ne rast e. Çimkî li gorî wan Şêx bi ser 100î 'emir kiriye (Şêx Yasîn, 2020, r. 15). Dema mirov li dîroka wefata wî ya ku 1983 ye û me'lûmatê ku malbata wî daye dide ber hevdu herdu li hev dernakevin. Lewra heke qeydên fermî rast bin Şêx di 88 saliya xwe de wefat kiriye. Tam yeqîne-yek tunebe jî ihtîmala herî xurt ew e ku Şêx li gundê bi navê Hecîhesenan (Makû) hatiye dinyayê. Deverên ku Şêx lê jiyaye; wek Hecîhesen, Taxilka (Bazîd), Alqemer/

Kulava (Qulp/Îdir), Ortilî/Birrin (Bazîd) û herî dawîn jî navenda Bazîdê tê dizanîn. Sedema ku Şêx li gelek cihan jiyaye ew e ku Şêx bi Kurdî dinivîsî û loma her dem di hate binçavkirin, ji loma jî Şêx ji ber zilm û zordestiya dewletê her koçî deverên cuda cuda kiriye. Li gor şecereya ku di nav destxetên Şêx de hatiye dîtin nesla Şêx digihêje Pêxember (s.e.w.). Şêx Hesên di sala 1983yê Mîladî de li Bazîdê wefat kiriye û li gor wesiyeta wî li gundê Ortilîyê hatiye definkirin (Şêx Yasîn, 2020, r. 15-16).

Kitêba Şêx Hesên ya bi navê *Tuhfetu'l-Muslimîn* cara ewil ji teref Weşanxaneyê Nûbiharê ve di 2020an de li Stenbolê hatiye çapkirin. *Tuhfetu'l-Muslimîn* jî çar kitêban pêk tê. Ew her çar kitêb; wek Kitêba Baweriyê, Kitêba Çil Hedîsê, Kitêba Fiqhê û Kitêba Tecwîdê ye. Yê ev kitêb amade kiriye Mem Med e û bixwe jî neviyê Şêx Hesên e. Li gor agahiyên Mem Med dide du destxetên vê berhemê hene. Yek jê Destxeta Birahîmê Qaçax e û yek jê jî Destxeta Şêx Lezgî ye (Şêx Yasîn, 2020, r. 19-20). Di çapa Nûbiharê de kitêb hem bi tîpên 'Erebî hem jî bi tîpên latînî hatiye çapkirin. Beşa tecwîdê ango Kitêba Tecwîdê jî aliyê latînî di nava rûpelên 283-292 de û ji teref aliyê 'Erebî jî di nava rûpelên 350-360 de cih digre.

2.3. Tecwîda Hêja

Ev xebat ji teref Mela Ehmedê Mermerî ve hatiye nivîsandin. Navê wî Mela Ehmed û paşnavê wî yê fermî Ahmet Yalar e. Kurê Molla 'Ebdusselamê Mermerî-Hezanî (w. 1982) Kurê Molla Huseynê Resûlanî ye. Resûlanê gundekî Mûşê û Hezanê jî gundekî Licê ye. Mela Ehmed bi eslê xwe ji Resûlanê ye. Kalê wî Molla Huseyin bi xezûrê xwe Şêx 'Ebdulqadirê Hezanî re li ba Şêx 'Ebdurrehmanê Taxî li Norşînê xizmeta îlm û 'emel kiriye û bi daxwaza wî jî gundê Resûlanê hatiye li mintîqa gundê Hezanê bi cih bûye. Li vê dera bavê Mela Ehmed hatiye dinyayê. Bavê wî piştî tehsîla xwe ya medreseyê qedandiye li gundê Mermerê ku nêzî Amedê ye dest bi melatîyê kiriye. Mela Ehmed jî li vî gundê Mermerê di 08.04.1954'ê de hatiye dinyayê (Yalar, 2022, r. 11-12).

Mela Ehmed li ba bavê xwe dest bi tehsîla xwe ya îlmî kiriye û heta kitêba *Molla Camî* li ba wî xwendîye. Piştî ku li çend medreseyên din jî ji hin seydayan îstîfade kiriye çûye Hezroyê û li wir li ba Seydayê 'Ebdulfettah dewam kiriye. Dema ku Seydayê 'Ebdulfettah nexweş dikeve Mela Ehmed li ba kurê Seydayê 'Ebdulfettah -miftiyê Hezroyê- Molla 'Ebdullah tehsîla xwe diqedîne û tê Amedê nêzî sih salî li mizgefta Parî/Camî'û's-Sefayê wezîfeya îmamtiyê dike. Di ber îmamtiyê de li Zanîngeha Dicleyê dersa zimanê 'Erebî, Farisî û edebiyata Tirkî dide. Piştî ku ji wezîfeya îmamtiyê diqete li Amedê li komelaya Şerqiyatê dersa zimanê Farisî dide. Mela Ehmed hîn jî li heyatê ye û xebatên xwe yê îlmî dewam dike (Yalar, 2022, r. 11-12). Heta niha ji bilî *Tecwîda Hêja* ev kitêbên li jêr nivîsîne:

Şafî'î Îlmihali/Sualli-Cevaplı. Bi alîkariya Molla Selîm Bilge, bi zimanê Tirkî di sala 1983yan de ji teref Eser Neşriyatê ve hatiye çapkirin (Yalar, 2022, r. 14).

Dîwana 'Eşqê. Bi zimanê Kurdî ye. Ji teref Nurettin Ertekin ve hatiye amadekirin û ji teref Weşanên Nûbiharê ve di sala 2022yan de hatiye çapkirin.

Seyahetname-I (Rojek Pêncşema Feqiyan). Mesnewiyek e ji 63 beytan pêk hatiye. Li ser kêf û şahiya feqiyan e. Bi zimanê Kurdî ye. Di nava *Dîwana 'Îşqê* de di binê sernavê Mesnewî'yê de cih digre (Bnr. Yalar, 2022, r. 98-104).

Seyahetname-II (Rojek Biharê). Mesnewiyek e, li ser jiyana feqiyan e. Ji 74 beytan pêk hatiye. Di *Dîwana 'Îşqê* de di binê sernavê Mesnewî'yê de cih digre. Bi zimanê Kurdî ye (Bnr. Yalar, 2022, r. 105-112).

Seyahetname-III (*Meftûhane*). [Dema feqî kitêbekê diqedînin û derbasî yeka din dibin hin xwarinan/şêrînahiyê dikirin û didin feqiyan. Ji vê adetê re li medreseyan tê gotin Meftûhane] Ev menzûme jî bi zimanê Kurdî ye û ji 89 beytan pêk tê. Di *Dîwana 'Îşqê* de di binê sernavê Mesnewî'yê de cih digre (Bnr. Yalar, 2022, r. 113-121).

Şerefname'nin Tercümesi-Hazro Beyleri. Bi zimanê Tirkî ye, teksîra wê heye.

Yeni Arap Edebiyatı Gelişim Tarihi (Dîroka Pêşveçûna Edebiyata 'Erebî). Bi zimanê Tirkî ye, çap nebûye.

Tercumeya "Rahnameyê Nacim". Bi zimanê Kurdî ye ji Farisî hatiye wergerandin û ji teref Seîd Veroj ve di kovara Nûbiharê de hatiye weşandin. Ji 14 rûpelan pêk tê (Yalar, 2022, r. 13).

Tecwîda Mela Ehmed, bi xetên 'erebî bi hawayê pexşan hatiye nivîsandin. Niha li ber destê me ye. Em wê latînîze dikin û di demeke nêz de em ê wê biweşînin. Tecwîda hêja, di serî de behsa fezîlet, şert û adabên xwendina Qur'anê dike. Paşî behsa mijarên sereke yên tecwîdê dike. Di dawiya mijarên tecwîdê de mijarên bi serenavê weke *Xwendina hin kelîmeyên taybet*, *Heft kelîme*, *Hukmê e'ûzû û besmeleyê*, *'Elametên weqfê*, *Ayetên secdeyê*, *Çend sûre û 'eşr ji Qur'ana Pîroz*, *Du'aya xitmeya Qur'anê* hene. Herî paşîn jî Mela Ehmed, çend şî'r û helbest di derbarê xwendin û xebat û kar de lê zede kirine. *Tecwîda Hêja*, bi rûpelên kompîtûrê 25 rûpel in û bi fonta traditînal arabîc bi 14 pounta hatiye amadekirin (Ertekin, 2018, r. 419-420).

2.4. Destpêka Fêrbûna Qur'ana Pîroz Elîf-Be

Ji teref Hüseyn Gündüz ve hatiye nivîsandin. Gündüz, weke Mela Huseyîn Êsî tê naskirin. Di sala 1955an de li gundê Êsê yê girêdayî bi ser navçeya Kercewsa Êlihê ve ye hatiye dinyayê. Piştî ku xwendina xwe ya dibistana seretayî kuta kiriye dest bi medreseyê kiriye û nêzî heşt salan xwendiyê. Dîplomaya xwe ya Îmam Xetîbê (lîseyê) ji derve girtiye. Di sala 1980ê de dest bi melatiya fermî kiriye. Niha teqawîd bûye (Özdaş, 2019, r. 62).

Destpêka Fêrbûna Qur'ana Pîroz Elîf-Be, weke elîf-bâyê ye, ji bo zarokan hatiye amadekirin û di sala 2017an de di nav weşanên Kar û Barên Diyaneta Tirkiyeyê de hatiye çapkirin. Ji sê beşan pêk tê û 67 rûpel e. Beşa ewil, destpêka alfabeya 'erebî ye; ya duduyan, bi kurtasî hin mijarên tecwîdê ye û ya sisêyan jî hin sûre û duayên ku di nimêjê de tên xwendin e (Bnr. Gündüz, 2017, r. 1-67).

2.5. Tecwîd

Ev tecwîd ji teref Ebdulquddûs Hilmî ve hatiye nivîsandin. Navê wî yê fermî Abdulkuddus Yalçın e. Di sala 1966an de li gundê Bismila Diyarbekirê yê bi navê Qoxê hatiye dinyayê. Lawê Mela Ehmed Hilmî el-Qoxî ye. Tehsîla xwe ya ilmî ya ewil li ba bavê xwe kiriye paşî çûye ba Molla Mûhemmed Şerîf Haldewî û li ba wî jî nêzî du mehan xwendiyê, paşî çûye gundê Bismilê yê bi navê Sînanê ba Mela Sîrac Babinîrî. Li ba Babinîrî jî nêzî du mehan xwendiyê û derbasî Batmanê medreseya Mela Muhemmed Şerîfoxlî bûye. Li vir jî nêzî du salan maye û çûye gundê Zeko medreseya bavê xwe û li wir jî nêzî salek û nivê tehsîla xwe dewam kiriye. Piştî tehsîla li ba bavê xwe derbasî gundê Bismilê Sergewra bûye. Li wir li ba Mela Remezhan Candêrê nêzî çar mehan ilim xwendiyê. Wê gavê bavê wî mela Ehmed Hilmî li Batmanê li mizgefta Hecî Xelîl wezîfedar bûye loma Ebdulquddûs Hilmî jî ji Sergewra dîsa çûye Batmanê. Li wir ji Mela Muhemmed Beşîr Varol (Mela Mizgîn) û Mela Muhemmed Şerîf îcazeyê xwe ya ilmî wergirtiye. Hilmî, piştî ku ji der ve di sala 1990î de îmam-xetîp qedand li çend gundên Bismilê wezîfeya îmamtiyê kir.

Ji bilî vê tecwîdê Hilmî bi birayê xwe Abdussemed Yalçın pirtûkên bavê xwe yên bi navê *Hediyetu'l-Hebîb* û *Emelê Şevû Rojê* wergarandiye û hîn jî li ser kitêbên ku bavê wî nivîsîne dixebite.

Kitêba Hilmî ya bi navê *Tecwîd*, 97 rûpel e, di 2004an de ji teref Îhsan Yayınları ve hatiye çapkirin. Kitêb, bi tîpên latînî û bi zimanekî sade û hêsan hatiye nivîsandin. Lê belê latîniya wê ne li gor ya standart e. Loma tîpên weke “ü” û “î” bikar aniye. Ji bilî vê ya di latînzekirina tîpa “ğ”ê ya ‘erebî de tîpa “g”yê bikar aniye. Tevî ku li gor rêzimana kurdî xeletiyên wê hebin jî ji bo ku di vî warî de bi tîpên latînî kêrê eser hene divê mirov wê weke xebateke biqîmet bibîne.

Dema me ev gotar amade dikire ev tecwîd ji teref weşanxaneya Seyda ve li Amedê bi tîpên ‘erebî jî hate çapkirin.

2.6. Elîf Ba û Tecwîd Rêbera Qur’ana Pîroz

Ev tecwîd ji teref Mela Muhemmed ‘Eynberanî ve hatiye nivîsandin. Ji 96 rûpelan pêk tê û di sala 2011an de ji teref Nûbiharê ve hatiye çapkirin. Weke ku ji navê wê jî tê fahmkirin ev tecwîd ji bo xwendina Qur’ana Pîroz weke destpêkê ye. Loma tê de hemî mijarên tecwîdê tunene. Tecwîd ji sê başan pêk tê. Di beşa ewil de Elîf Ba, di ya duduyan de bi kurtasî hin mijarên tecwîdê û di ya sisêyan de jî alfabeya ku ji teref kurdan tê bikaranîn û alfabeya ‘erebî hatiye hevberkirin (Eynberanî, 2011, r. 7-95; Ferzende Îdiz, 2021, r. 88; Yıldız, 2021, r. 12). Bi pirtûkê re DVDyek jî hatiye amadekirin.

2.7. Elîfba Zaroka

Elîfba Zaroka ji teref Muhammed Ali Ensarî ve ji bo zarokên ku nû dest bi xwendina Qur’anê dikin elîf-bayek e lê tê de bi kurtahî hin mijarên tecwîdê jî cih digrin. Ji

teref Hayrat Neşriyatê ve di sala 2013an de hatiye çapkirin. Mijarên tecwîdê di nava rûpelên 33-39an de cih digre (Ensarî, 2013, r. 33-39).

2.8. Ronahî Bo Tecwîdeka Bi Sanayî

Ev tecwîd ji teref Muhemmed Emîn Molla 'Ebdulxefûr bi zaravayê Soranî hatiye amadekirin. Di sala 2018an de ji nav weşanên Daru'l-Mutercîmê hatiye çapkirin. Tevî pêşgotinê û naverokê ji 192 rûpelan pêk tê. Mijarên tecwîdê bi berfirehî hatine nivîsandin û di cihê pêdivî pê çêbûye bi wêne û tabloyan hatine amadekirin. Piştî pêşgotinê mijarên weke 'ilmê tecwîdê, cihê vî 'ilmî di nava ilmên Îslamî de, Îmam 'Asim û Hefs, fezîleta xwendina Qur'anê û adabên xwendina wê, çawabûna destpêkirina Qur'anê, xwendina besmele û isti'azeyê di navêna du sureyan de, lehn, tehqîq-tedwîr-hedr û mexrec û sîfetên tîpên 'erebî bi berfirehî tê de cih digrin (Molla 'Ebdulxefûr, 2018, r. 1-186). Ji bilî vê kitêbê hin xebatên din yên Muhemmed Emîn di derbarê tecwîdê de hene.

2.9. Zanistî Tecwîd

Ji teref Sîrwan Hamed bi Soranî hatiye nivîsandin. Biqasî ku em dizanin heta niha sê caran hatiye çapkirin. Çapa ewil di 2009an, ya duduyan di 2011an û sisêyan jî di 2015an de derketiye. Bi sponsora Rêkxirawî Jiyar Bo Geşepêdanî Miroyî/Munezzemetu Jiyar Li't-Tenmiyyeti'l-Beşeriyye/Zhyar Organization for Human Development ku li Başûr e hatiye çapkirin. Berî ku têkeve mijarên tecwîdê nivîskar behsa ilmê tecwîdê û girîngî û hukmê wê, pêwistiya hînbûna wê; adab û fezîleta xwendina Qur'anê û lehn û wkd. dike (Hamed, 2015, r. 1-176).

2.10. Fêrbûnî Tecwîd

Ev jî bi Soranî ye. Li ser pirtûkê amadekar weke Kitêbxaneyî Mehîwî tê nivîsandin lê navê şexsekî an şexsan nabêje. Li ber destê me çapa 16an heye ku di sala 2021ê de li Hewlêrê hatiye çapkirin (2021, r. 1-180).

2.11. Rêsayî Asan Bo Xuwêndineweyî Qur'an

Ev xebat ji bo pola yekemê ya Zankoya Azadî Dîrasatê Îslamî ji teref du jinan ve (Buşra Ehmed û Reyyan Ebdurrehman) bi Soranî hatiye amadekirin. Pirtûk bi berfirehî behsa mijarên tecwîdê dike. Berî têkeve mijarên tecwîdê bi kurtasî behsa ilmê qîraetê û îmam û rawiyên wan jî dike. Pirtûk ji 130 rûpelan pêk tê (Ehmed & Ebdurrehman, 2017, r. 1-130).

2.12. Zanistî Baş Xuwêndineweyî Qur'an ('Îlmu't-Tecwîd)

Ev pirtûk ji teref Dilîr Xalid Ehmed ve bi Soranî hatiye amadekirin. Bi temamî 66 rûpel in. Cara ewil weke çapa yekem di sala 2008an de li Çemçemalê ji teref weşanxaneyê Sîmayê ve hatiye çapkirin (Hesen, 2008, r. 1-66).

2.13. Rêgayekî Asan Bo Ciwan Xuwêndinewey Qur'an

Ev tecwîd ji teref Goran Îbrahîm Ebdurrehman di sala 2010an de li Kêlarê ji bo malpera Beheştê (www.ba8.org) bi Soranî hatiye amadekirin. Bi giştî 91 rûpel e (Ebdurrehman, 2010, r. 1-91).

2.14. Tecwîd

Ev tecwîd di malpera http://www.quran.al-shia.org/kur_eng/tajwid//tajwid.html de bi kurmanciyeke zelal û bi tîpên latînî cih digre lê nivîskarê wê ne diyar e (QURAN. AL-SHIA.ORG, b.t.).

2.15. Tecwîd û 'Eqîdeya Îmanê

Ev tecwîd ne diyar e ku ji teref kê ve hatiye nivîsandin, li ber destê me heye. Destxet e, li ser kağîza A5ê hatiye nivîsandin û nivêsa wê bi hereke ye. Mijarên tecwîdê û 'eqîdeyê tê de bi kurtahî cih digrin. Di dawiya wê de tesbîhatê nimêjê jî cih digre.

2.16. Tecwîdu'l-Qur'anî'l-Kerîm

Tecwîdeke mextût e, hîn nehatiye çapkirin û navê nivîskarê wê ne diyar e (Çağmar, 2009, r. 154; Yıldız, 2021, r. 14).

2.17. Tecwîda Qur'anê bo Zaroka

Ev berhem bi temamî 9 rûpel e û pexşan e. Nivîskarê wê Seyyid Muhemmed ew di sala 2002an de amade kiriye. Mijarên weke tenwîn, îzhar, îdxam, med, hukmê raê, lefzê Ellah, sekte û weqf tê de cih digrin. Berhem, di pirtûkxaneya Abdurrahman Adak de heye û neçapkirî ye (Yıldız, 2021, r. 14).

2.18. Qîraeta Qur'anê bi Tîlaweta Tecwîdê

Nivîskarê wê A. Meretowar (Ayhan Yıldız) e. Tê de mijarên tecwîdê û behsa îlme qîraetê heye. Li gor dosyeya Wordê ji 100 rûpelî zêdetir e û neçapkirî ye (Yıldız, 2021, r. 14). Li Bakur, di nav tecwîdên bi kurmancî de ev berhem yekem tecwîd e ku behsa îlmê qîraetê dike.

2.19. Tecwîdnameya Kirmancî

Ji teref Mela Muhemmed kurê Mela Ebdulxefûrê Hezanî ve bi zaravayê zazakî hatiye amadekirin (Yıldız, 2021, r. 15).

2.20. Tecwîd

Ji teref Mustafa Acar ve hatiye nivîsandin. Di sala 2021ê de li Wanê ji nav weşanên Peywendê derketiye.

2.21. Fêrgeha Tecwîdê

Ev tecwîd ji teref Fûad 'Elî Hemîd ve hatiye amadekirin. Tecwîdeke berfireh e û bi tîpên 'erebî û bi alfabeya soranî hatiye nivîsandin. Tecwîd bi wêne û tabloyan û hin rengên ji hev cuda hatiye xemilandin. Bi tevahî ji 358 rûpelan pêk tê. Li ber destê me çapa sêyemîn heye ku ji teref çapxaneya Çingilê ve hatiye çapkirin û li ser bergê wê tê nîvîsandin ku ev kitêb yek ji kitêbên Weşanên Dezgehê Qelem Bo Vekolînên Quranê ye.

2.22. Ciwankarîya Xwendina Qurana Pîroz (Tecwîd)

Ev tecwîd ji teref Zeynelabidînê Arîkele ve hatiye nivîsandin. Zeynelabidîn di sala 1962yan de li gundê Arîkele ya bi Bazîdaxaya Wanê ve girêdayî ye ji dayik bûye. Navê diya wî Eyşan e û navê bavê wî jî Ebdulhadî ye. Dema di sala 1974an de dibistana se-

retayî diqedîne di heman salê de dest bi perwerdeya xwe ya medreseyê dike. Piştî li ba gelek mela û medreseyên cuda dixwîne. Di sala 1989an de dest bi melatiya fexrî dike. Di sala 1992an de jî dibe melayê fermî. Vê gavê erka wî ya melatiyê ji destan girtine û wezîfe nake. Heta niha sê berhemên wî hatine çapkirin. Ev tecwîda wî bi hawayê Wordê ji 38 rûpelan pêk tê û niha ji bo çapê tê amadekirin.

Ji bilî vê tecwîdê ev xebatên wî hene:

1. Ravekirina Peyvên Qurana Pîroz (wergera peyv bi peyv)
2. Xutbeyên Kurdî
3. Fiqha Şafî (Pris û bersiv)
4. Dîwan (helbest)
5. Şîretname (Çapa yekem 1700 gotin e)
6. Şîretname (Çapa duyem 4700 gotin e)
7. Jînenîgarîya Ehmedê Xanî (kurtejiyana wî)
8. Serpêhatî/Kurte Çîrok
9. Ferhengok (ji bo Ravekirina Peyvên Qurana Pîroz û Şîretnameyê)

3. Tecwîdên Şerhî

3.1. Zubdetu't-Tecwîd li't-Tâlîbî'l-Mustefîd

Ji teref Şêx 'Ebdurrehmanê Şawurî el-Farûqî ve hatiye nivîsandin. Şawurî ji nesla Hz. Umer e. Di sala 1317/1899an de li gundê bi navê Şawuran ê ku girêdayî bi navçeya Dihê ya Sêrtê ve ye hatiye dinyayê. Wî tehsîla xwe ya ilmî cara ewil li ba bavê xwe Şêx Muhyeddîn girtiye. Piştî ku bavê wî wefat kiriye ji bo debara malbata xwe demekê dev ji îlim berdaye. Di bîst saliya xwe de li gundê Dihê yê bi navê Nivîla, li gundên Tîlloyê û li Silîva û Cizîrê tehsîla xwe berdewam kiriye. Li Cizîrê li ba Şêx Îbrahîm Heqqî tehsîla xwe diqedîne û îcazeya xwe ya ilmî distîne. Li Dihê di salên 1925-1930î de li gundê Reşîneyê, di salên 1930-1933yan de li Torik, 1933-1940î de li Bînirveyê melatî û seydatî kiriye. Ji bilî van gundan; li gundên wek Kanîkan, Terhem, Mêrgî û Şawuran jî seydatî kiriye. Şawurî, tevî ku ji şêxên Neqşebendî jî ders girtiye bixwe girêdayî terîqeta Qadîrî bûye. Şawurî, di 4ê Adara 1974an de li gundê xwe Şawuran wefat kiriye (Erkol, 2020; Sabuncu, 2013, r. 6-9; Şawurî, 2013, r. 4-5).

Kitêba bi navê *Zubdetu't-Tecwîd li't-Tâlîbî'l-Mustefîd* di derbarê Îlmê Tecwîdê de ye. Bi wezna li gor qalibê "mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun" (Recez-Sâlim-Musemmen) hatiye nivîsandin. Lê Şawurî bixwe vê kitêba xwe şerh kiriye. Kitêba *Zubdetu't-Tecwîd li't-Tâlîbî'l-Mustefîdê*, ji metn û şerha Şêx 'Ebdurrehman pêk tê. Ev kitêb ji teref Muhemmed Muxlis b. Şêx 'Ebdurrehman ve hatiye amadekirin û di 2013an de ji teref Weşanên Nûbihârê ve hatiye weşandin

3.2. Lêkdanewey Pêşekî Îbnu'l-Cezerî

Ev xebat şerha pirtûka Îbnu'l-Cezerî ya bi navê *Menzûmetu'l-Muqeddîme fî ma Yecîbû 'ela Qarî'l-Qur'anî en Ye'lemeh* e ku weke *el-Muqeddîme an jî el-Mûqeddîme-*

tu *Îbnu'l-Cezerî* meşhur bûye. Xebat, ji teref *Îhsan Burhaneddîn* ve bi *Soranî* hatiye amadekirin. Piştî teqdîma seydayên *Qiraatê 'Eşere yên weke Diyarî Ehmed Îsmâîl û Dilêr Ehmed Muhemmed û pêşgotinê*, amadekar behsa *Îbnu'l-Cezerî û xebatên wî* dike û paşî jî bi berfirehî *Menzûmeya Mûqeddîmeyê* şerh dike. Li ser pirtûkê ne diyare ku li kuderê an jî li kîjan çapxaneyê hatiye çapkirin lê di dawîya pêşgotina *Îhsan Burhaneddîn* de wer xuya dibe ku li *Kelarê* (Navçeyek e, navenda îdarî ya herêma Germiyanê ye) ev pirtûk hatiye amadekirin (Binêr; Burhaneddîn, 2010, r. 10).

3.3. Raveyî Tuhfetu'l-Etfal

Ev xebat şerha kitêba *Şêx Silêmanê Cemzûrî* ya bi navê *Tuhfetu'l-Etfal we'l-Xilman fî Tecwîdî'l-Qur'an* e ku ev pirtûk menzûmeyek e bi 'erebî ye. Ji teref *Sîrwan Hamid* ve di sala 2019an de li *Şarezorê* bi *Soranî* hatiye şerhkirin. Bi giştî ji 52 rûpelan pêk tê. *Tevî* şerhê amadekar ev menzûme tehqîq jî kiriye (Hamed, 2019, r. 1-52).

4. Tecwîdên Werger

4.1. Bizanîna 'Ilmê Tecwîd

Ev tecwîd ji teref *Mela Beşîrê Îlyozî* (1938-...) di sala 1962yan de li bajarê *Manîsayê* hatiye nivîsandin. Xebateke menzûm e. *Teşeyê nezmî yê menzûmeyê qesîde* ye. Bi giştî ji 270 beytan pêk tê û 27 mijarên tecwîdê tê de hene. Tecwîdeke destxet e, hîn nehatiye çapkirin. Ev tecwîd li ber tecwîdeke menzûm hatiye nivîsandin ango werger e (Yıldız, 2021, r. 13).

4.2. Etlesu't-Tecwîd/Deryayî Tecwîd

Ev tecwîd bi eslê xwe bi 'erebî ye û ji teref *Eymen Ruşdî Suweyd* ve hatiye amadekirin. *Wergêrê wê Sedreddîn Qadir Siddîq Balistanî* ye. Ji teref *Kitêbxaneyî Mehîwî* ve hatiye çapkirin. Li ber destê me çapa heftem heye ku di sala 2022yan de hatiye çapkirin (Suweyd, 2022, r. 1-190).

4.3. et-Tecwîdu'l-Musewwer

Ev tecwîd jî wergera kitêba *Eymen Ruşdî Suweyd* e. Tecwîdeke *duzimanî* ('Erebî-Kurdî) ye. *Taybetiya wê* weke ku ji navê wê jî tê famkirin mijarên tecwîdê bi *wêneyan* hatiye ravekirin û *xemilandin*. Ji teref *'Ebdulhemîd Berzencî* ve hatiye wergerandin û *pêdaçûna wê* jî ji teref *'Ebdulcebbar Îbrahîm* ve hatiye kirin. Ji nav *weşanên Daru'l-Xewsanî li'd-Dirasatî'l-Qur'aniyye* derketiye (Suweyd, b.t.).

4.4. Tecwîdî Asan Bo Fêrbûnî Qur'an

Ev tecwîd wergera tecwîda *Yehya b. Ebdurrezzaq el-Xewsanî* ya bi navê *Teysîrû Ehkami't-Tecwîd* e ku ji bo asta yekem ku bi 'erebî hatiye amadekirin e. *el-Xewsanî* ji bilî vêya ji bo asta duyem bi navê *'Ilmu't-Tecwîd Ehkamun Nezeriyyetun we Mulaheza-tun 'Emeliyyetun Tetbîqiyetun* û ji bo asta sêyem jî bi navê *el-Mufessel fî 'Ilmi't-Tecwîd* di derbarê tecwîdê de bi 'erebî kitêbin amade kirine (el-Xewsanî, 2019, 11, 12). *Tecwîdî Asan* ji teref *Zana Kerîm* ve hatiye wergerandin û di sala 2009an de çap bûye.

Li ser pirtûkê cihê çapê û navê weşanxaneyê tune ye lê ji naverokê tê famkirin ku ev pirtûk ji teref Daru'l-Xewsanî ve hatiye çapkirin (el-Xewsanî, 2009, r. 1-50).

4.5. Hûnerî Ciwan Xuwêndinewey Qur'an

Ev tecwîd ji teref Mehmûd Mustefa el-Hîbal û Ekrem Mehmûd Xidir hatiye amadekirin û ji teref 'Umer Xettabî bi bal Kurdî ve hatiye wergerandin. Tecwîdeke kurt e, bi giştî ji 63 rûpelan pêk tê. Li ser pirtûkê navê weşanxaneyê û cihê çapê tune ye (Hîbal & Xidir, b.t., r. 1-63). Li ber destê me çapa 5. heye.

Encam

Çawa ku di her dînî de rê û rêbazên xwendina pirtûkan wan ên pîroz hene di ola Îslamê de jî rê û rêbazên xwendina pirtûka pîroz a Qur'anê hene. Ev rê û rêbaz di serî de pêxwember di dema wehyê de ji C. Cibraîl (e.s.) hîn bûye paşî wî jî rê sehabiyên xwe dane. Sehabiyên jî ev weke sunnetekê dîtiye loma wan jî rê tabîfyan dane û bi vî hawî ji roja ewil ve heta roja me pêşî bi devkî paşî jî hem bi devkî hem bi nivîskî ev rê û rêbaz hatine. Aliman ji van rê û rêbazan re gotine tecwîda Qur'anê. Ji ber pîrozbûyina Qur'anê misilmanan gelek girîngî dane tecwîdê. Loma alimên Kurd jî di vî warî de gelek ked dane û xebat kirine. Yek ji xebatên wan nivîsandina îlmê tecwîdê ye. Alimên Kurd, bi piranî tecwîd bi Erebbî nivîsîbin jî gelek ji wan bi Kurdî jî nivîsîne. Bi qasî ku tê zanîn yê cara ewil tecwîd bi Kurdî nivîsiye Mela Xelîlê Sêrtî ye. Mixabin em nizanin ku berî wî kesekî bi Kurdî tecwîd nivîsiye heye an na. Lê em dizanin ku tabîyekî bi navê Meymûn (r.e.) xizmeta vî îlmî kiriye heye û wekî din seydayek ji seydayên Îmam Ye'qûb el-Hedremî jî Kurd e. Ji bilî van helbet di vî warî de navê zaf alimên Kurd derbas dibin lê yê herî meşhûr Îbnu'l-Cezerî ye ku ji serdema 9. û heta roja me di piraniya alema Îslamê de îlmê qîraetê û tecwîdê li gor uslûba wî tê xwendin û hîn kirin. Alimên Kurd jî yên ku dane ser şopa wî bi Kurdî tecwîd nivîsîne.

Gava em li her aliyê coğrafyaya Kurda digrin ber çavan em dibînin ku jimara tecwîdên bi Kurdî li Başûr zêdetir in. Tevî vê ya li Bakur jî jimareke mezin heye. Lê mixabin ji ber şert û mercên dinyayê em negihîştin Binxetê û herêma Îranê. Loma me qala xebatên li wir nekire.

Ji bo ku mijar ji çerçoveya gotarekê dernekeve me qala temamê tecwîdên ku li Başûr hatine nivîsandin nekire. Tenê weke nimûne me navê çend heban da. Helbet li Başûr tenê ev xebatên me li jor behsa wan kirine tunene, em dizanin ku ji bilî wan bi sedan xebatên ku li ser tecwîdê ne hene. Hîn jî li medrese, dibistan û zankoyên wê îlmê tecwîdê tê xwendin. Lewra her çiqas li Bakur îlmê qîraetê û tecwîdê kêmtir be jî li Başûr ev îlim li gor her deh qîraetan tê xwendin. Li gor agahiyên ku em gihanê kesên ku ne mela bin an jî beşên zanistiyên Îslamî nexwendibin jî gelek ji wan mûcazên îlmê qîraetê ne. Loma gelek malperên wan hene ku bi berfirehî behsa mijarên tecwîdê tê de cih digrin. Weke mînak; www.zanstitajweed.com, www.kitn.net, dehendost.com, techeye.org, www.zaniary.com û wk.d. hinek ji wan e. Ji bilî van malperan bi

sedan zanayên vî lîmî li ser rêya YouTubeê dersên tecwîdê didin. Lê mixabin li Bakur alimên me di vî warî de pir li paş mane. Heta em dikarin bibêjin ku ew alimên ku dikarin dersa melayên Diyanetê û îlahiyatnasan bidin di tecwîdê de li paş wan mane. Di van salên dawîn de zaf feqe û melayên me ji bo qedroyên Diyanetê hewl dane ku xwe hînî vî lîmî dikin lê dîsa jî ev ne bes e. Medreseyên me çawa ku girîngiyê didin serf û nehwa 'erebî divê girîngiyê bidin tecwîdê jî. Lê ya ku em pê kêfxweş in -her çiqas di bin bandora Diyanetê de bin jî- êdî hêdî hêdî hin medreseyên me tecwîd xistine nav mufredata xwe.

Çavkanî/References

- Adak, A. (2014). *Destpêka Edebiyata Kurdî Ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar.
- Adak, A. (2018). Mexles di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de. *Nûbihâr Akademi*, 10, 11-58.
- Beyazidî, Ş. Y. (2015). *Îrşadu'l-Îbad*. İstanbul: Nûbihar.
- Burhaneddîn, Î. (2010). *Lêkdanewey Pêşekî Îbnu'l-Cezerî*.
- Cureysî, M. M. N. (2012). *Nihayetu'l-Qewli'l-Mufid fî Îlmi't-Tecwîd*. Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-Îlmîyye.
- Çağlayan, M. (1996). *Şark Uleması*. İstanbul: Çağlayan Yayınları.
- Çağmar, M. E. (2009). Molla Halîl el-İs'irdî'nin "Risâletün fî 'İlmi't-Tecwîd" Adlı Eseri. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2, 153-161.
- Çakır, M. S. (2017). Şeyh Abdülkadir-i Hezânî (v. 1908) ve Hezân Dergâhı'nda Yetişen Sûfî Âlimler. *Ulusal Mevlânâ Hâlid-î Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl Ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu Kitabı*.
- Doskî, T. Î. (2010). *Du Vehînokên Kurmancî di Îlmê Tecwîdê da*. Erbil: Çapxaneyî Sipîrêz.
- Ebdurrehman, G. Î. (2010). *Rêgayekî Asan Bo Ciwan Xuwêndinewey Qur'an*. حوكمى زانستى تهجويد. <https://ba8.org/>
- Ebû Reyme, Ş. M. el-Mehmûd. (2013). *Hidayetu'l-Mustefîd fî Ehkami't-Tecwîd*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Esriyye.
- Ehmed, B., & Ebdurrehman, R. (2017). *Rêsayî Asan Bo Xuwêndineweyî Qur'an*. Zankoyî Azadî Dîrasatî Îslamî.
- Xewsanî, Y. b. E. (2009). *Tecwîdî Asan Bo Fêrbûnî Qur'an* (wer. Z. Kerîm).
- Xewsanî, Y. b. E. (2019). *'İlmu't-Tecwîd Ehkamun Nezeriyyetun we Mulahezaton 'Emeliyyetun Tetbîqiyyetun*. Dimeşq: Daru'l-Xewsanî li'd-Dîrasatî'l-Qur'aniyye.
- Ensarî, M. A. (2013). *Elîfba Zaroka*. İstanbul: Hayrat Neşriyat.
- Erkol, A. (2020). Gündüz, Abdurrahman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: C. EK-1* (2. bs, s. 490). Ankara: TDV Yayınları.

- Ertekin, N. (2018). Molla Ehmed Yalar û Dîwana wî. Î. Özcoşar vd. (Ed.), *Diyarbakır: Alimler, Arifler, Edipler*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Eynberanî, M. E. (2011). *Elîfba û Tecwîd Rêbera Qur'ana Pîroz*. İstanbul: Nûbihar.
- Ferzende İdiz, A. T. (Ed.). (2021). Kürtçe Yazılan Tecvid Eserleri. *Kürtçede İslâmî İlimler*. Van: Peywend.
- Girdarî, M. S. (2003, Hezîran). Xelîfe Yûsif û Îrşadu'l-Îbada Kurmancî. *Nûbihar*, 8, 89-93.
- Gündüz, H. (2017). *Destpêka Fêrbûna Qur'ana Pîroz Elîf-Be*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hamed, S. (2015). *Zanistî Tecwîd*.
- Hamed, S. (2019). *Raveyî Tuhfetu'l-Etfal*.
- Hesen, D. X. (2008). *Zanistî Baş Xuwêndineweyî Qur'an ('Îlmu't-Tecwîd)*. Kitêbxaneyî Sîma.
- Hezroyî, M. 'Ebdulfettah. (2012). *Dîwana Fethî*. İstanbul: Nûbiharê.
- Hîbal, M. M. & Xidir, E. M. (t.y.). *Hûnerî Cîwan Xuwêndinewey Qur'an* (wer. Umer Xettabî).
- Is'irdî, M. B. (2023). *Es-Selsebîl Şerhu Menzûmeti'l-Ustâd el-Molla Xelîl fi't-Tecwîd*. Mektebetu'l-Hikme.
- İbn Menzûr, E.-F. C. M. b. M. b. 'Elî b. E. el-Ensârî er-Rûweyfi'î. (2015). *Lîsanu'l-'Ereb*. Beyrût: Muessetu E'lamî li'l-Metbû'e.
- Îbnu'l-Cezerî, E.-X. Ş. M. b. M. b. M. b. 'Elî b. Y. el-Cezerî. (2006). *Xayetu'n-Nihaye fî Tebeqâtî'l-Qurrâ*. Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-Îlmiyye.
- Îbnu'l-Cezerî, E.-X. Ş. M. b. M. b. M. b. 'Elî b. Y. el-Cezerî. (2014). *En-Neşr fî'l-Qîratî'l-'Eşr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Îbnu'l-Cezerî, E.-X. Ş. M. b. M. b. M. b. 'Elî b. Y. el-Cezerî. (2019). *El-Mûqeddîmetû fî ma yecîbû 'alâ qarî'il-Qur'anî en yu'ellîmehû*. Dimeşq: Daru'l-Xewsanî li'd-Dîrasatî'l-Qur'anîyyeti.
- Karadeniz, A. (2003, Hezîran). Çend Gotin Li Ser Perwerdeyê û Xelîfe Yûsif. *Nûbihar*, 8, 89-93.
- Kenco, M. N. 'Ebdurrehman. (2006). *Hîbetu'r-Rehman fî Tecwîdî'l-Quran*. Beyrût: Daru'l-Mînhac.
- Kılıçaslan, H. İ. (2014). *Kur'an Okuma Tecvid Notları*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Kitêbxaneyî Mehî. (2021). *Fêrbûnî Tecwîd*. Kitêbxaneyî Mehî.
- Liceyî, M. H. (2016). *Kîtabu'd-Durrî'l-E'la fî Îlmî't-Tecwîdî*. Diyarbakır: Weşanên Lîs.
- Molla 'Ebdulxefûr, M. E. (2018). *Ronahî Bo Tecwîdeka Bi Sanayî*.
- Özdaş, H. (2019). *Kürtçe Meallerde Tercüme Sorunları Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.

Qestelanî, H. E. b. M. b. E. eş-Şafi'î. (2007). *El-Leâlî's-Seniyye Şerhu Muqeddîmetu'l-Cezeriyye*. Beyrût: Muessesetu Kutubî's-Seqafiyye.

QURAN.AL-SHIA.ORG. (t.y.). Têketin: 16 Ekim 2020, şande: https://quran.al-shia.org/kur_eng/index.html (Kurdî-Perwerde-Tecwîd)

Sabuncu, S. (2013). *Şeyh Abdurrahman Eş-Şavîrî ve Nehcu'n-Necâh Fi Âhkâmî'n-Nikâh Adlı Eserinin Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi* [Teza Lîsansa Bilind (Nehatiye Çapkirin)]. Enstîtuya Zanistên Civakî ya Zanîngeha Şîrnexê.

Sagniç, F. H. (2014). *Dîroka Wêjeya Kurdî*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî Ya Stenbolê.

Sefwet, M. S. (2014). *Fethu Rebbî'l-Beriyye Şerhû Mûqeddimeti'l-Cezeriyye*. Beyrût: Muessesetu Kutubî's-Seqafiyye.

Si'rdî, M. X. el-O. S. el-Kurdî eş-Şafi'î. (t.y.). *Dîyaû Besîretî Qelbi'l-'Erûf fî't-Tecwîdî we'r-Resmî we ferşî'l-Hurûf*. Süleymaniye Kütüphanesi.

Si'rdî, M. X. el-Omerî el-Kurdî eş-Şafi'î. (2016). *Menzûmeya Tecwîdê*. Diyarbakır: Weşanên Lîs.

Suweyd, E. R. (t.y.). *Et-Tecwîdu'l-Musewwer* (wer. E. Berzencî). Dimeşq: Daru'l-Xewsanî li'd-Dîrasatî'l-Qur'aniyye.

Suweyd, E. R. (2022). *Etlesu't-Tecwîd/Deryayî Tecwîd* (S. Q. S. Balistanî, Wer.). Kitêbxaneyî Mehwi.

Şakaki, R. M. M. (2014). *Kur'an Tilâvetinde Mükemmellik* (wer. F. Y. Mısırlı). İstanbul: Guraba Yayıncılık-Darü's-Selam Vakfı.

Şan, L. (2023). *Molla Halil Siirdî'de Resm-i Mushaf Tevcîd ve Kıraat İlmi*. Ankara: Fecr Yayınları.

Şawurî, Ş. 'Ebdurrehman. (2013). *Zubdetu't-Tecwîd li't-Tâlîbi'l-Müstefîd*. İstanbul: Nûbihâr.

Şaycî, O. X. (2010). *El-Mu'cemu't-Tecwîdî*. Kuweyt: Xeras lî'n-Neşrî we't-Tewzî'î.

Şêx Yasîn, Ş. H. (2020). *Tuhfetu'l-Muslimîn-Xelata Muslimanan*. İstanbul: Nûbihâr.

Tanrıverdi, S. (2011). *Çend Qesîdeyên Şêx Ahmedê Xanî û Şêx Xelîfe Yûsif Beyazîdî*. Wan: Artus Basım.

Wezzân, Î. 'Ebdulqadîr E. (2014). *Îthafu'l-Îxwan bî Tecwîdî'l-Quran*. İstanbul: Daru'n-Nîdâ.

Yalar, M. E. (2022). *Dîwana 'İşqê* (amd. Nurettin Ertekin). İstanbul: Nûbihâr.

Yıldız, A. (2021). *Perwerdeya Tecwîdên Kurdî di Medreseyên Kurdan de Analîzek li Ser "Zubdetu't-Tecwîd li't-Talîbi'l-Mustefîd" a Ebdurrehman el-Farûqî*. Kurdiname, 4,1-25.

Extended Abstract

This study explores the contributions of Kurdish scholars to the science of tajwid (the art of Quranic recitation) through their written treatises. It discusses the historical development of tajwid, its theoretical and practical applications, and the unique contributions of Kurdish scholars to the field. The document also examines specific works authored in Kurdish, providing insights into their structure, themes, and significance.

The term tajwid derives from the Arabic root “جَوَّدَ” (jawwada), meaning “to improve” or “to make better.” In Islamic terminology, it refers to the proper articulation and pronunciation of Quranic letters according to specific rules. Tajwid ensures the accurate recitation of the Quran, preserving its divine transmission as revealed to Prophet Muhammad (PBUH). Scholars classify tajwid into two categories:

1. Theoretical Tajwid: The study of rules and principles, considered a communal obligation (fard kifayah).
2. Practical Tajwid: The application of these rules during Quranic recitation, an individual obligation (fard ‘ayn).

The science of tajwid has its roots in the Prophet Muhammad’s era, as he taught the Quran with precise articulation. This oral tradition continued through generations, with early scholars documenting tajwid rules to safeguard the correct recitation of the Quran. Among the early contributors, Abu ‘Ubayd al-Qasim ibn Sallam (d. 838) was notable for his written work on tajwid, followed by scholars such as Ibn al-Jazari (d. 1429), whose treatises remain foundational in tajwid studies.

The study highlights Kurdish scholars’ significant role in developing and preserving tajwid knowledge. The contributions include the creation of original works in Kurdish and translations or commentaries on Arabic texts. These works served as educational resources for Kurdish-speaking communities, promoting accessibility to Quranic sciences.

Key Kurdish scholars and their contributions include:

1. Mulla Khalil al-Si’irdi (1750–1843)

Work: *Risala fi ‘Ilm al-Tajwid*

Mulla Khalil’s treatise on tajwid reflects his deep understanding of Quranic recitation. His work is structured as a didactic poem, making it easier for students to memorize tajwid rules. The treatise has been preserved in two handwritten manuscripts, showcasing the systematic categorization of recitation rules.

2. Mulla Hadi al-Lici (1852–1912)

Work: *Kitab al-Durr al-A’la fi ‘Ilm al-Tajwid*

Mulla Hadi’s treatise targets young learners, simplifying complex tajwid rules into 24 sections. Written in poetic form, the work emphasizes the importance of proper Quranic recitation and serves as an introductory text for Kurdish students.

3. Khalifa Yusuf (1885–1965)

Work: Tajwid al-Quran

Khalifa Yusuf's contributions include integrating tajwid rules into his broader works on Islamic jurisprudence. His texts highlight the importance of Quranic recitation within the framework of worship and personal piety.

4. Shaykh Abd al-Rahman Shawuri (1899–1974)

Work: Zubdat al-Tajwid li al-Talib al-Mustafid

Shawuri authored a concise text on tajwid, structured in a metrical form for ease of memorization. The treatise is complemented by an extensive commentary, clarifying its practical applications. Published posthumously, the work remains a valuable resource for Kurdish Quranic education.

5. Mulla Ahmed Marmari (b. 1954)

Work: Tajwid Hija

This modern contribution provides a comprehensive guide to tajwid, integrating traditional rules with contemporary formatting for enhanced readability. Mulla Ahmed's treatise includes discussions on Quranic etiquette and practical guidelines for learners.

Educational and Cultural Impact

The Kurdish treatises on tajwid reflect a profound commitment to preserving the Quranic tradition within Kurdish-speaking regions. By writing in Kurdish, these scholars ensured that the science of tajwid was accessible to non-Arabic-speaking Muslims, bridging linguistic and cultural gaps. The poetic structure of many works demonstrates the integration of artistic expression into religious education.

These contributions also illustrate the influence of larger Islamic intellectual traditions on Kurdish scholars, who adapted and localized this knowledge. For example, the works of Ibn al-Jazari profoundly shaped Kurdish writings, as seen in the similarities between Mulla Khalil's treatise and Ibn al-Jazari's *Muqaddimah*.

Manuscripts and Modern Publications

Many Kurdish tajwid texts were preserved as handwritten manuscripts, often copied and disseminated by students and scholars. Modern efforts to publish and digitize these works have revived interest in Kurdish Islamic heritage. Recent publications, such as the 2016 editions of Mulla Khalil's and Mulla Hadi's works, exemplify this trend.

Conclusion, Kurdish scholars have made enduring contributions to the science of tajwid, enriching Islamic knowledge and education. Their works demonstrate a commitment to Quranic recitation and pedagogy, ensuring that the principles of tajwid are both preserved and accessible. This legacy continues to inspire contemporary efforts in Islamic scholarship and cultural preservation.

This study underscores the importance of documenting and promoting these contributions to recognize the integral role of Kurdish scholars in the broader Islamic intellectual tradition.

Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê Li Gor Rêbaza Binyadgerî ya Vladimir Propp*

An Analysis of The Tale of Mirza Mihemed and Padişah's Daughter in The Context of Vladimir Propp's Structuralist Theory**

Kenan BOZKURT

Kenan BOZKURT | <https://orcid.org/0000-0002-5227-0614> | kenan.bozkurt@batman.edu.tr
Assoc. Prof. Dr., Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and
Literature, Batman University, Batman, Türkiye

Abdurrahim GÜNEŞ

Abdurrahim GÜNEŞ | <https://orcid.org/0009-0002-4524-7640> | afitab56@gmail.com
Batman University Graduate Student, Faculty of Science and Literature, Department of
Turkish Language and Literature, Batman University, Batman, Türkiye

Citation:

Bozkurt, K. & Güneş, A. (2025). Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê Li Gor Rêbaza Binyadgerî ya V. Propp. *Nubihar Akademî* 23, 23-47. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1582027

Submission Date	11.11.2024
Acceptance Date	20.04.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

* Tevkariya nivîskaran: Kenan Bozkurt %50 - Abdurrahim Güneş %50 .

** The author contribution: Kenan Bozkurt 50% - Abdurrahim Güneş 50%.

Puxte

Çîrok, xezîneyên edebî yên devkî ne ku xeyal û pêkhatayên civakî yên mirovahiyê yên beriya îcadkirina nivîsandinê nîşan didin. Ev berhem; nirx, bawerî û dînamîkên hevpar ên civakan aşkera dikin ku di erdnîgarî û pêvajoyên dîrokî yên cuda da jiyane. Ji ber ku çîrok, hilgirê qodên çandî ne ku ziman, dîn û şêwaza jiyana civakan nîşan didin, xwedî gelek taybetmendiyên fonksiyonel in û ji ber vê taybetmendiya xwe jî heta roja me ya îro hebûna xwe domandiyê. Di vê çerçoveyê da çîrok jî, weke berhemên din ên vegotinê yên devkî, hatin analîzkirin û bi rêbazên cûrbicûr hewl hatiye danîn ku werin famkirin. Yek ji van rêbazan jî rêbaza “Analîzkirina Binyadgeriya Çîrokan” ya ku ji aliyê folklornasê Rûs Vladîmîr Propp ve hatiye çêkirin e. Rêbaza Propp, ku wekî “Rêbaza Morfolojîk” jî tê zanîn, armanc dike ku fonksiyonên çîrokan diyar bike û zagonên sabît ên ku avahiya van çîrokan bi rê ve dibin destnîşan bike. Di vê lêkolînê da çîroka bi navê “Mîrza Mihemed û Keça Paşê” ku ji Mûnewwer Însel’ a li gundê Badayê ya navçeya Misirc’a Sêrtê dijî hatiye qeyd kirin, bi rêbaza Propp hat lêkolînkirin. Herwiha di vê lêkolînê da qadên fonksiyonel ên ku Propp li ser çîrokan destnîşan kiriye jî hatine destnîşankirin. Di gotarê da pêşî li ser çîrokan û rêbaza Propp agahiyên giştî tên dayîn û paşê jî çîroka ku hatiye berhev kirin li gorî rêbaza Propp tê analîzkirin.

Peyvên Sereke

Çîrok, Mîrza Mihemed, metoda Propp, analîza çalakîyê, motif.

Abstract

Fairy tales stand out as oral literary treasures that reflect humanity’s imagination and social structures before the invention of writing. These products also reveal the common values, beliefs and social dynamics of societies that lived in different geographies and historical processes. Fairy tales have various functional features due to their role as cultural carriers reflecting the language, religion, and way of life of communities, which is why they have survived until today. In this context, fairy tales, like other oral narrative products, have been analyzed and interpreted through various methods. One of these methods is the “Structural Analysis of Fairy Tales” developed by Russian folklorist Vladîmîr Propp. Known also as the “Morphological Method” the Propp Method aims to identify the functions of fairy tales and determine the fixed laws that govern their structure. In this study, the fairy tale “Mîrza Mihemed and The King’s Daughter” collected from Münnever İsen, a resident of Badeye village in the Kurtalan district of Siirt, has been analyzed according to Propp’s method. Furthermore, the functional areas defined by Propp in fairy tales have also been identified in this study. The article first provides general information about fairy tales and the Propp method, then analyzes the collected tale based on Propp’s approach.

Keywords

Fairy tales, Mirza Mihemed, Propp method, action analysis, motif.

Destpêk

Çîrok, ji ber taybetmendiyên xwe berhemên herî awarte yên edebiyata gelêrî ya devkî ne. Berî îcadkirina nivîsandinê ji aliyê Sumeran ve û geşedanên balkêş ên zanistî û rewşenbîrî yên sedsalên dawî da çîrok, ji bo gelan bîranînên hezar salan di nav xwe da tomar dike. Herçiqas ew cureyek fantastîk têne hesibandin û di encama pêvajoya hezarsalan da gihîştine me jî, ne xelet e ku em bibêjin, ew li ser rastiye hatine damezirandin. Di çîrokan da bûyer diyar e lê mirov, cih û dem ne zelal in. Em di karin bêbjin ku bûyer, cih, dem û kesên di çîrokan da tînin vegotin rasterast bi vebêjer ve girêdayî ne. Bi gotineke din vebêjer; di çîrokê da li ser bûyer û lehengên awarte; behsa xwe, jiyan û xeyalên xwe dike. Ji ber vê yekê di çîrokê da leheng, gelek caran vebêj bixwe ye. Dem, ew heyama ku mirov tê da diji ye; cih gund an erdnîgariya wî/wê bi xwe ye û bûyer jî bi dilgermî di cîhana xewna wî/wê da tê xêzkirin. Di jiyana rasteqîn de li pêşiya vebêj gelek astengî derdikevin lê di vê cîhana çîrokan de tu astengî li pêşiya gihîştina armancên vebêj nînin. Ji ber ku li welatê xewnan sînor nînin in û mirovatiyê, her tiştê xwe jixwe xeyal kiriye û dûra ferq kiriye.

Çîrok, di edebiyata her gelî da cihekî giring digire. Çîrok, li gor civakan xwediyê taybetmendiyên ji hev cuda bin jî di çîrokên her civakê da qalibên wekhev jî hene. Hêmanên ku çîrokê pêk tînin (wekî bûyer, kes, welat û hwd.) seranser ne zelal in. Her gav di navbera başî û xirabiyê da têkoşînek heye: Mirovên “nebaş” wînda dikin yê “baş” bi ser dikevin û çîrok hertim bi xweşî, şahî û kêfxweşiyê dawî dibin (Keskin, 2019, r. 204). Herçiqas navên lehengan, figûr û motîfên çîrokan biguherin jî, hertim pêvajoya bûyerê wek hev e. Herweha tê zanîn ku çîrok qada pêkanîna armancên ku di jiyana rast da neyên bidestxistin e. Ya ku bûye sedema derketina wan jî ev e. Tê zanîn ji bo ku mirov bibe siltan divê ji malbateke xanedan be û eger mirov ne ji malbateke weha be, dizane ku tu carî nikare bibe siltan. Lewma ji bo vê yekê rêyên nû xeyal dikin. Siltanê welêt bêtî ku namzedê -ango xelîfeyê- textê li pey xwe bihêle dimire. Li welatê bêserî, ji bo kesê ku bê şer û pevçûn li ser text bê rûnişkandin, rêbazek ku her kes dikare li ser li hev bike tê dîtin: Çûkek li qadê tê firandin û ew çûk here ser serê kê daîne ew dibe padîşah û her kes serî li ber padîşahiya wî ditewîne. Yan jî tenê keçek padîşah heye û ji ber ku tenê mîr dikarin bibin padîşah keç, nikare li text xwedî derkeve biryar tê dayîn ku keça padîşah bi kê ra bizewice ewê bibe padîşah. Kesê ku qet hêvî jê nayê kirin û navê wî derbas nabe, ji îmtihanê derbas dibe û keça padîşah distîne û dibe padîşahê welêt.

Çîrok, herçiqas fantastîk bin; ewqas jî berhemên dîdaktîk in. Ji ber vê yekê jî kesên ku ew xîtab dike, ji berê heta roja me piraniya wan zarok in. Bi rastî ev tercîh, bi zanebûn hatiye hîlbijartin. Baş û xerab, rast û xelet, xweşik û gemar bi zarokekî fêrkirin gelek zehmet e. Sedema ku ev fêrkirin, li gor dinyaya wî nîne û ev nakokiyên di vê dinyayê da xîtaba cîhana zarokekî nake. Serqisê fêrkirina nebaşîya derewan ji bo zarokekî gelek zehmet e; lê dayîna peyama vê nebaşiyê bi zarokekî ji daran hatî çêkirin hêsantir e. Di çîrokê da dema Pînokyo, derewan dike pozê wî dirêj dibe û tu

car bi derewan nikare bibe mirov. Lê dema ew rastgo dibe, vedigere zarokekî rastîn û ji darbûnê xilas dibe. Dema zarok vê çîrokê guhdar dikin fêhm dikin ku derew, tiştêkî ne baş e û mirovan ji mirovatîyê dûr dixê. Ji ber vê yekê jî em dikarin bibêjin ku çîrok, perwerdeya van terman bi zimanekî awarte dike. Zarok, hem di vê cîhana fantastîk da kêfê digirin hem jî di nava vê kêfê da fêrî urf û edet û rastîyên civakê dibin.

Mesela çîrokan, demek dûr û dirêj bûye sedema nîqaşa ku çîrokên gelêrî neteweyî ne yan jî xwedî hin taybetmendiyên hevpar in. Sedema vê nîqaşê jî bi taybetî, bi hinek taybetmendiyên xwe çîrok, ji cûreyên edebiyatê dûr dikeve. Em dikarin bibêjin ku bêtir çîrokan, hema hema her cûreyên edebiyatê bi taybetmendiyên gelên xwe ve girêdayî ne. (Sayar, 2013, r. 30). Herçiqas her civak, xwedîye kevneşopîya xwe ya vegotina devkî be jî, ji ber ku hin cûreyên berheman di hemûyan da têne berhemanîn, ramanek ji lêkolîneran ra peyda dike ku dibe ku ew mîrasek hevpar a mirovahiyê bin. Ji bo eşkerekirina vê yekê jî demeke dirêj lêkolîn hatine kirin. Ji ber ku “Hatiye tespîtîkirin ku heman çîrok di ziman û çandên pir cuda da têne vegotin.” (Günay, 1992, r. 321). Folklorînasan, ji bo îsbat bikin ku ev hevşengiyên di çîrokên gelan da ne tesadûf in, lêkolînên cihêreng kirine. Helbet şibandina hev li ber qeraktera neteweyîbûna çîrokan ne asteng in. Ji ber ku ji bilî van hevpariyên di derbarê çîrokan de, “Her miletek ji nasnameya xwe ya neteweyî jî hin hêmanan li çîrokên xwe zêde dike, ku ew jî berhema kevneşopî û ramanên wê ne.” (Öztürk, 1986, r. 102). Bêguman, ev nayê wê wateyê ku ew rewş, çîrokê cuda dike. Weke ku Pertev Naili Boratav destnîşan dike, cudahiya di awayê berhevkirina çîrokê da jî dikarin heman çîrokê biguherînin (Boratav, 1988, r. 34).

Propp, 80 çîrokên ku A.N. Afanasyev berhev kiribû, bi hûrgilî nirxandin û ji bo lêkolînên çîrokan rêbaza strukturalîst pêşxist. Bi vê yekê ra armanc dike ku zagonên sabît ên ku sazûmana çîrokên gelêrî birêkûpêk dikin destnîşan bike û di çîrokên neteweyî cîhanê da hêmanên hevpar ên “fonksiyonel” derxe holê (Propp 2001, r. 10). Ew difikire ku heta ku formeke rast û lêkolîneke zanistî ji çîrokê ra neyê kirin, di derbarê çîrokê da jî nirxandineke rast nayê kirin. Ji bo vê armancê jî 1928an da pirtûka xwe ya bi navê “Morfologiya Skazki” çap dike. Di vê lêkolînê da tê destnîşankirin ku di hemû çîrokan da 31 fonksiyon û 7 qadên çalakîyê wekî hêmanên hevpar hene, dibe ku hinek ji wan jî ber rîsteya bûyeran di hin çîrokan da tunebin, lê rêza wan ji hêla mantiqî ve temamkerê hev in (Çifçi 2020, r. 189).

Propp, lêkolîna xwe bi çîrokên awarte ve sînordar dike. Ji ber vê yekê jî ew dibêje ku çîrokên çêkirî û çîrokên ku di vê çarçoveyê da nînin, li gor zagonên ku tên behskirin jî nînin (Propp 2001, r. 37). Fonksiyonên ku ew di xebata xwe da behs dike, di her çîrokê da nav û nasnameya wan diguhere jî di eslê xwe da qadên çalakiya lehengan in û beşên bingeşê hêmanên çîrokan pêk tîne. Wî, lêkolîna xwe li ser çîrokên ku ji aliyê Afanasyev ve hatibûn berhevkirin û hejmara wan ji 50 heta 151 bû amade kir. Wî, diyar kir ku çîrokên ku ew ser nexebitiye, ji bo lêkolîneran wekî parçeyên kontrolê ne (Propp 2001, r. 43). Li gor wî, tiştên di çîrokan da diguhere tenê navên kesên û

taybetmendiyên wan in. Bi gotineke din çalakî, ji hêla mirovên cuda ve têne kirin (Propp 2001, r. 38-39-40). Dîsa jî di hinek çîrokan da hinek çalakîyên lehengan, bi şêwaza polînkirinên ku di xebatê da hatiye kirin ve nayê girêdan. Ew diyar dike ku ew fonksiyonên behskirî, dibe ku bi yekî ra jî nayên destnîşankirin; lê ya ku teqez e rêzika fonksiyonan û di heman demê da jî binvaryantên fonksiyanan hene. Ev fonksiyon jî bi formên cihêreng ên ku dikarin di binvaryantên fonksiyonan da cih bigirin (Propp 2001, r. 88). Propp, bi vî awayî sînoren fonksiyonê xêz dike û ji varyantên cihêreng ên ku di çîrokên neteweyên cihanê da têne dîtin ra jî derî vedike.

Di vê lêkolînê da çîrokên Mîrza Mihemed, ku di nav çîrokên Kurdî da xwedî taybetmendiyên giring in û ji ber belavbûna wan kategoriyeke di xwe da diafirîne, dê bi rêbaza morfolojiya çîrokê ya Vladîmîr Propp bê analîzkirin da ku aliyên wan ên hevpar bi çîrokên din ra bê diyarkirin.

1. Vladîmîr Propp û Morfolojiya Çîrokan

Armanca sereke ya lêkolîna Propp ya li ser çîrokan ew e ku di çîrokan da hêmanên hevpar diyar bike, ango qanûnên sabît ên çîrokan eşkere bike (Propp, 2001, r. 10). Ji bo vê armancê jî 1928an da bi navê Morfolojiya Skazki/Morfolojiya Çîrokan çap kir. Paşê ev berhem, bi gelek zimanan hat weşandin. Ew dibêje ku hemû çîrokên li cihanê di heman çarçovê da têne afirandin û dûra ji hev cuda dibin. Gelek çîrokên Kurdî jî li gor vê rêbaza Propp hatine nîrxandin. Ji van xebatan hinek teze mastirê ne û hinek jî gotar in. Cara yekem Sedat Gürsu, bi zimanê Tirkî li ser çîrokên Çewlikê navça Gêxiyê (Gürsu, 2017) gor vê rêbazê xebatek amade kiriye. Dûra Veysel Tanrikulu, çîrokên Kurdî û Birayên Grimm ji hêla motifan ve daye ber hev (Tanrikulu, 2017) û gor vê metodê nîrxandiye. Herweha Yasin Duran, çîrokên Colemanêrgê (Duran, 2019); Mazhar Çiftçi, çîrokên Ebexê (Çiftçi, 2019) û Vildan Pertev, çîrokên Curnêreş li gor rêbaza Propp xebatên xwe amade kirine (Pertev, 2022). Bünyamin Demir, çîrokên Kurdî û çîrokên Almanan ji hêla tîp û motifan ve daye ber hev (Demir, 2022). Tekin Çifçi jî ji herêma Semsûrê çîroka “Gurrî û Hûtê Kor” berhev kiriye û ev çîrok li gor vê metodê nîrxandiye (Çifçi, 2020).

Herçiqas Propp, di teoriya strûkturalîst/binyadgeriyê da berhemên A. N. Veselovski û J. Bedier ji xwe ra wek çavkanî girtibin jî, Jêdera wî ya sereke berhema A. N. Afanasyev e. Ev berhem, bi navê “*Çîrokên Gelêrî yên Rûsî*” di nava xwe de bi qasî 600 metnên çîrokên gelêrî dihevine (Dündar, 2002, r. 115).

Propp, ji ber ku di bin bandora pirrengî û awarteyiya çîrokan da mabû, di destpêkê da karê xwe bi çîrokên awarteyî yên pêriyan sînordar kiribû. Li gor wî di nav çîrokên awarte da pirrengiyek heye. Lê di bin vê pirrengiyê da jî teşeyek heye. Li ser vê tesbîtê ew, berê xwe dide berawirdkirina çîrokên gelêrî. Armanca V. Propp ew e ku motifên “fonksiyonel” yên ku dikarin di bi hezaran çîrokan da hevpar bin, di nav teşeyên çîrokan da bibîne û eşkere bike. Bi gotineke din armanca wî ew e ku qanûnên neguherbar ên ku sazûmana çîrokên gelêrî birêvedibin destnîşan bike

(Propp, 2001, r. 10). Ew hewl dide ku çîrokên ku di indexa Aerne-Thompson da di rêza 300-749 da hatine tasnîfkirin fam bike (Bars, 2014, r. 259). Ew dibêje ku *“Ji ber ku çîrokên pêriyan gelekî bi hev ve girêdayî ne, dabeşkirina çîrokan ya li ser bingeha temayan lêkolîneran ber bi encameke rast ve nabe.”* (Günay, 1975, r. 22). Bi vê mebestê Propp, pêşî beşên pêkhenerên çîrokan ji hev cuda dike û paşê jî wan dide ber hev. Di encama vê berawirdkirinê da hewl da ku beşên binyadî yên çîrokê eşkere bike (Bars, 2014, r. 260). Li gorî Propp, ev hêmanên hevpar -ku ew vana wekî *“yekî-neyên fonksiyonel”* bi nav dike- zagonên neguherbar in ku avahiya çîrokê birêkûpêk dikin. Propp, dide zanîn ku di çîrokan da hêmanên sabît û yên guherbar hene. Li gorî wî, “cîh” û “leheng” di çîrokan da hêmanên guherbar in. Propp, piştî lêkolînên xwe digihêje hin encaman:

1. Qral, eyloyekî dide lehengekî. Ev eylo, leheng dibe welatê qralekî din.
2. Dapîr, hespekî dide Sûçenko. Hesp, Suçenko dibe welatê qralekî din.
3. Sêrbaz, kêlekekê dide Îvan. Kêlek, Îvan dibe welatê qralekî din.
4. Keybanû, gustîlekê dide Îvan. Zilamên qirase yên ku ji nava gustîlê derdikevin, Îvan dibin welatê qralekî din (Propp, 2001, r. 28).

Propp, destnîşan dike ku cihê van hêmanan di çîrokan da pir rast û diyar e. Ew digihêje wê encamê ku hin fonksiyon di hemû çîrokan da bi heman rengî têne destnîşankirin (Propp, 2001, r. 40-43):

1. Fonksiyonên qerakteran, hêmanên daîmî yên çîrokê ne û ji aliye kê ve û çawa pêk tên bila pêk bên tu caran nayên guhertin.
2. Di çîrokan da hejmara fonksiyonan bi sînor e.
3. Rêzkirina fonksiyonan hertim yek e.
4. Hemû çîrokên awarte li gorî pêkhatina xwe ji yek tîp in.
5. Hejmara fonksiyonên di çîrokan da bi sînor e.
6. Rêzkirina fonksiyonan hertim yek e (Propp, 2001, r. 11).

Propp diyar dike ku bi gelemperî di destpêka çîrokan da rewşek destpêkê heye. Li vir, endamên malbatê tên destnîşan kirin; yan jî leheng, bi nav yan taswîr tê danasîn. Ev rewşa destpêkê ne wekî fonksiyonekê lê wek hêmanek morfolojîk tê hesibandin û bi nîşana “α” tê destnîşan kirin. Propp, fonksiyonên derveyî vê rewşa destpêkê di bin 31 sernavan da dabeş dike (Propp, 2001, r. 45-89).

Di metodolojiya Propp da, avahiya çîrokan ji fonksiyonên ku bi jimareya 31ê ve sînorkirî ne pêk tê. Dema ku hemû fonksiyon li pey hev bên rêzkirin, tê dîtin ku her fonksiyonek -ji fonksiyona berî xwe- bi pêdiviyeke mantiqî û estetîkî derdikeve holê (Çıblak, 2005, r. 132). Herçiqas di her çîrokê da mirov ji van 31 fonksiyonan rastî hemûyan neyê jî, rêza van fonksiyonan qet naguhere (Akarslan, 2015, r. 289). Ji ber vê yekê Propp, çîrokê wekî pêşveçûneke ku bi xirabiyekê an kêmasiyekê dest pê dike û piştî hin bûyeran leheng digihêje mirazê xwe penase dike. Fonksiyona dawiyê; dibe ku xelat, gihîştina tiştê ku leheng lê digere, an jî jiholêrakirina xerabiyê be (Propp, 2001, r. 121-122). Di çîrokan da ji xeynî fonksiyonan, Herçiqas herikîna bûyeran di-

yar nekin jî, hêman û motîvasyonên girêdanê yê giring jî hene. Motîvasyon, dema ku her du fonksiyon li pey hev nayên, fonksiyonekê bi yeka din ve girêdide. Ew motîvasyon û mebest in ku dihêlin ku mirov kiryarên cihêreng bikin (Çıblak, 2005, r. 132). Herçiqas ku motîvasyon, carînan qalîteya zindî û taybetî didin çîrokan jî ew hêmanên bêîstîqrar in û li gorî fonksiyonan xwediyê taybetmendiyên zelaltir û kêmtir in (Propp, 2001, r. 95-100).

Ev sî û yek fonksiyonên ku ji hêla Propp ve hatine diyarkirin di bin gelek binbeşan da têne dabeş kirin (Bars, 2014, r. 263). Ew jî destnîşan dike ku hejmareke mezin ji fonksiyonan bi mentiqî li hin deveran têne komkirin. Ev qad, ji bo kesên ku fonksiyonan pêk tînin qadên çalakiyê ne. Di çîrokan da qadên çalakiyê yê ku li jêr hatine rêzkirin têne dîtin (Propp, 2011, r. 80-84):

1. Qada çalakiyê ya êrîşkar (yan xerabkar): Xerabî, pevçûn û şewazên din ên şerkirina li dijî leheng, fonksiyonên çavdêriyê vedihewîne.
2. Qada çalakiyê ya bexşkar (an pêşkêşker): Fonksiyonên amadekirina veguheztina tiştê bisêhr û dayîna tiştê bisêhr ên ji leheng ra vedihewîne.
3. Qada çalakiyê ya alîkar: Ew fonksiyonên veguheztina cihê leheng, rakirina xirabî an kêmasiyê, alîkariya di dema çavdêriyê de, pêkanîna karên dijwar û guheztina şiklê leheng vedihewîne.
4. Qada çalakiya prensesê (kesa ku tê xwestin) û bavê wê: Di nav da daxwaza pêkanîna karên dijwar, danîna nîşanek taybet, dîtina lehengê derewîn, naskirina lehengê rastîn, cezayê êrîşkarê duyemîn û fonksiyonên zewacê cih digire.
5. Qada çalakiyê ya şander: Tenê fonksiyona şandina leheng vedihewîne.
6. Qada çalakiyê ya leheng: Di nav xwe da fonksiyonên çûyîna ji bo lêgerînê, bertekdayîna li dijî daxwazên xêrxwaz û zewacê vedihewîne.
7. Qada çalakiya lehengê sextekar: Bo armanca lêgerînê-çûyînê, berteka herdem neyînî ya li hember daxwazên xêrxwaz û îdîayên bêbingeh vedihewîne.

2. Çîroka Mînak

Di lêkolîna me da çîroka bi navê “Mîrza Mihemed û Keça Paşê” wek mînak hatiye hîlbijartin. Ev çîrok, ji aliyê me ve (Kenan Bozkurt) ji devê Mûnevver Însel a ku ji gundê Badayê yê girêdayî navçeya Misircê a bajarê Sêrtê ye û niha li navenda bajarê Êlihê dijî, di sala 2012an da hatiye berhev kirin. Tomara devkî, di arşîva Kenan Bozkurt da ye û li gorî vê tomarê çîrok hatiye nivîsandin. Dê ev çîrok, bi rêbaza vekolîna binyadgerî/strûkturalîst a Vladimir Yakovlevîç Propp were nîrxandin.

2.1. Mîrza Mihemed û Keça Paşê

Carek ji caran, rehme li dê û bavê hazir û guhdaran. Dibêjin wextekî jin û merêk feqîr hebûn. Tiştê wan tunebû. Mêrik bi gavaniyê debara xwe dikir. Zarokên wan jî tunebûn. Her roj diçû ber dewaran. Rojekî dîsa dewarên xwe da pêşiya xwe û çû ber rexê avekî. Li wir destmêj digire û nimêja xwe dike, dibîne ku li ser rûyê avê sêvek tê. Radihêje wê sêvê, parçek wê dixwe û parçê mayî jî dibe ji jina xwe ra. Jinik piştî ku

wê sêvê dixwe ducanî dimîne. Neh meh û deh rojan da zaro dibe. Lêbelê zaroka wê ne mirov e, qetek goşt e. Ji ber ne însan e jî nikarin cilan lê bikin, radihêjin zarokê bi destpêçê dipêçin û datînin ser banê dolabê û jê diqerin. Dibe evar, wexta ku bavê wî li ber dewaran tê, jê ra dibêje:

- Bavo, here ji bo min keça paşê bixwaze.

Bavê wî dibêje:

- Kurê min, lawo ez şerm dikim, çawa ez ê herim?

Kurik dibêje:

- Na, here ji min ra bixwaze.

Bavê wî çiqas jê ra dibêje “Em û paşa ne rêza hev in.” jî, bi serê wî nakeve. Çawa dibe şeveq dikeve rê û diçe mala paşê. Dema digihîje wir û paşa çav pê dikeve ji xulamên xwe ra dibêje:

- Xulamno, xulamno! Ka hinek pere û xwarin marin bidin gavano û bila here malê, gune ye, westa ye.

Xulam radibin, xwarin didinê û gavan tê malê. Wext a ku tê mala xwe kurê wî jê ra dibêje:

- Bavo min ji te ra negot here mala paşê nan bixwe, min ji te ra got here keça paşê ji min ra bixwaze.

Bavê wî deng nake û diçe ser ciyê xwe, radize. Şeveqê radibe diçe ber dewarên xwe. Êvarê tê male, kurê wî dîsa jê ra dibêje:

- Bavo here ji min ra keça paşê bixwaze.

Vê care bavê wî dibêje:

- Kurê min! Te doh jî ez şandim. Lê min şerm kir ku ez ji paşê ra bêjim ji bo xwazgîniya keça te hatime.

Kurê wî jê ra dibêje:

- Wextê tu vê carê çuyî mala paşê, here li ser textê xwazgînciya rûne. Dema bibînin tu li ser wî textî runiştîyî wê bizanin tu ji bo çi hatiyî.

Bav, dîsa radibe diçe mala paşê û li ser wî textî rûdine. Paşa, çawa wî dibîne tê balê û dibêje:

- Gavano, ma tu doh jî ne hatibûyî, xwarin û pere nedan te? Çima dîsa hatî?

Gavan dibêje:

- Belê paşayê min. Lê vê carê ez hatime keça te ji kurê xwe ra bixwazim.

Paşa piçekî difikire û dibêje:

- Bila bê, lêbelê sê şerten min hene. Heger te sê şertê min bi cî anî, ezê keça xwe bidim kurê te. Heger tu neyînî cî jî, ez keça xwe nadim kurê te.

Gavan dibêje:

- Ka paşayê min bibêje, şertên te çi ne?

Paşa dibêje:

- Şerta min a pêşî, tuyê çil hespan serbar hazir bikî. Divê barê wan li ser pişt wan be û dikekî reş ê bînîşan li ser be. Divê ez şevêqê bi qîqlîliya wî ji xewê şiyar bibim. Heger azan bide û ez şiyar bibim, keça xwe nadim.

Mêrik dibêje temam û dikeve rê û tê mala xwe. Ji kurê xwe ra behsa şertên paşa dike û dibêje:

- Kurê min, paşê ev xwestine û dibêje: Çil hespan tê hazir bikî. Divê serbarê wan hebin û dikekî reş ê bînîşan wê li ser be û destê sibê tê werî ber deriyê min. Heger hûn şerta min bînin cî, keça min ya we ye. Yan jî keçe nadim we.

Mîrza Mihemed jê ra dibêje:

- Bavo here wî ciyê ku te sêv dît. Destmêjekî bigire û bêje "Sitîxan, Sitîxan! Mîrxazan got 'Bila bişîne wê sindoqa min a ne sivik û ne giran.' " Wê sindoqek li ser avê bikeve, rahêje bîne were bavo.

Bavê wî, dibêje, "Baş e!" u radibe diçe. Şimika xwe li erdê dide û diçe ser avê. Destmêja xwe digire û tiştê kurê wî jê ra gotiye dibêje û dibîne sindoqek bi ser avê dikeve, radihêje û tîne malê, dide kurê xwe û diçe radize. Serê şevêqê Mîrza gazî bavê xwe dike û dibêje:

- Bavo rabe. Pişt wan heywanan şikest di bin bar da, rabe bibe mala paşê.

Bavê wî çawa radibe, dibîne ku kurê wî şerta paşê bi cî aniye. Çil hesp aniye û serbarê wan li ser e û dikekî reş ê bînîşan jî li ser e û qîqlîlî pê ketiye û bang dide. Hespan dide pêşiya xwe û dikeve rê. Dibe mala paşê. Xulamên paşê wî di hewînînin. Dîk dest bi qîqlîliyê dike û paşa ji xewê şiyar dibe. Paşa dibîne ku şerta pêşî bi cî hatiye. Şerta xwe ya navî dibêje:

- Hûnê ji bo bukê çil fîstana hazir bikin. Her çil fîstan di nava qalikê gûzê da be û wextê teva ser hev da li xwe bike jî jê ra ne teng be û ne fire be, laşê wê jî tê da xweya be.

Gavan dibêje:

- Li ser serê min paşayê min.

Dide rê û tê malê, ji kurê xwera dibêje:

- Hal û mesele ev e. Paşê çil fîstan di qalikê gûzê da xwest û got "Wexta bûk, van fîstana teva ser hev da li xwe bike gerek ne teng bin ne jî fereh bin û tê da laşê wê xuya bibe û fîstanên we jî delal bin."

Mîrza Mihemed dîsa ji bavê xwe ra dibêje:

- Bavo here ber wê avê, destmêj bigire û gazî bike. Bejê Sitîxan, Sitîxan! Mîrxazan got 'Bila bişîne wê sindoqa min a ne sivik û ne giran.'

Bavê wî gotina wî dike, diçe ber avê, şimka xwe li erdê dide û destmêja xwe digi-

re û dibêje “Sitîxan. Sitîxan! Mîrzaxan got bila bişîne wê sindoqa min a ne sivik û ne giran.” Hew dibîne dîsa sindoqek derdikeve li ser rûyê avê. Radihêje, tîne mal û dide kurê xwe û radizê. Wexta dibe şeveq bi dengê kurê xwe ji xew radibe. Mîrza dibêje:

- Bavo rabe, cilên bûkê bibe bide wan.

Gavan lê dinêre ku qaşilê gûzekî destê kurê wî da ye. Radihêje û dikeve rê. Rê da xwe bi xwe dibêje:

- Ya Rebbî gelo rastî jî ew çil fîstan vêga di nava vî qalikê gûzê da ne?

Digihêje mala paşê û qalikê gûzê teslîmê wî dike. Paşa ji keça xwe ra dibêje:

- Keça min, here oda wi alî, teva li xwe bike ka gorî te ne yan na?

Qîzik diçe li xwe dike û tê, dinêrin ku wek li ser wê hatibin dirûtin. Ne teng û ne fereh in.

Paşa dikeve tirsê, dibêje:

- Bawerke ev gavan dê keça min ji min bistîne, ma yek şertê me.

Tiştêk ji destê wî nayê. Şerta xwe ya mayî jî dibêje:

- Hûnê heta serê sibê qesrekî mîna ya min ji qîza min ra çêkin. Nava wê wekî qesra min raxin. Ji ya min heta ya wê divê rêyek were çêkirin. Li ser wê riyê sifreyek kişandîbe, li ser wê sifrê kevçiyen zîv û zêr tê da çikandî bin, her tamên dinyayê li ser wê sifrê hebin, her du rexên rê da darên fêkiya hebin û çiqas tamên li ser rûyê dinyayê hene wan dara ve bin û li ser şaxên wan dara teyr û tilûr hebin û wîre wîra wan be. Ji bo ku keça min ji mala min wexta ku bê mala we tavê nebîne.”

Gavan, vedigere mal û dibêje hal û mesele ev e. Mîrza dîsa ji bavê xwe ra dibêje:

- Here ber wê avê, destmêj bigire û bêje, “Sitîxan, Sitîxan! Mîrzaxan got, bila bişîne wê sindoqa mina herî giran.”

Gavan diçe ber avê, şimka xwe li erdê dide, destmêja xwe digire û dibêje “Sitîxan, Sitîxan! Mîrzaxan got bila bişîne wê sindoqa mina herî giran.” Dinêre sindoqek bi ser avê dikeve. Radihêje, tîne dide kurê xwe. Dê û bavê wî extiyar in û westiya ne diçin radizên. Şeveqê bi dengê kurê xwe ji xew radibin. Kurê wî dibêje:

- Bavo rabe, here bûka xwe bîne were.

Bavê wî dibêje:

- Kurê min, ma te şerta paşê pêk anî?

Mîrza Mihemed dibêje:

- Erê bavo, min pêk anî.

Bavê wî dinêre ku şerta paşa bi cî hatiye, dikeve rê. Dema bavê wî diçe Mîrza Mihemed û diya wî bi tenê dimînin. Diya wî, wî bi qetek kulav pêçaye. We çaxê ji diya xwe ra wiha dibêje:

- Dadê, wexta bûk hat, dê jinek por spî jî pê ra were. Dê ji te ra bêje “Ev zava çiqas jêhatiye. Çawa şertên paşa tev bi cî anî?” û dê bixwaze li min binêre. Nehêle

li min binere. Bigirî û bêje “Xelqê malik li min mîrat kir, kurê min çavînokî kirine.” Potikekî binixwimîne li ser min û bêjê “Nexweş e.” nehelê min bibîne.

Diya wî dibêje:

- Kurê min, ka ezê çewa nehêlim li te binêre?

Mîrza Mihemed dibêje:

- Dadê, tu bi ya min bike û nêhêle, bila li min nenêre.

Diya wî dibêje “Baş e”. Diçin bûka xwe tînin. Lê nabin qesra kurê xwe, tînin mala xwesûya wê, odeya feqîriyê. Bûkê datînin li wê derê. Porspî jî pê ra ye, dibêje:

- Ka ez zavê bibînim. Zave gelo çawa ye?

Diya zavê dibêje:

- Uuuu! Ez nikarim wî nîşanê te bidim. Wî hevqas şertên giran bi cî anî, xelqê ew çavînokî kir. Me jî potikek avêtiye li ser. Ez qurbana we bim, potikê ji ser hilnedin.

Piştî vê gotinê porspî dinêre nikare potikê ji ser hilde û zava bibîne. Dibêje:

- Nexwe ezê herim mala xwe.”

Rebenê dizivire mala xwe û diçe. Dê û bavê Mîrza Mihemed, wî datînin ser do-labê. Û ji bûkê ra dibêjin:

- Keça min! Tu xêr hatî, ser serê me û çavê me ra hatî. Lê belê em ji te ra bêjin keça min, bi Xwedê şîva me tune ye û malê me jî tune ye. Ew qetek mersîka me ye. Ev e tu halê me dibîni. Em malek feqîrin. Ku heger xewa te hat keça min, tu xwe ba xesû û xezûrê xwe dirêj bike û razê. Û heger xewa te jî nehat, tu bi qîma xwe yî. Mêrê te jî qetek goşt e, ne însan e. Dest û piyê wî jî tune ne. Tu bi qîma xwe yî. Dixwazî bimîne, dixwazî jî here mala bavê xwe.

Ser vê xeberdanê qîzik dibêje:

- Na, bi qîma min e. Ev, qedera Rebbê Îzzetê li ser eniya min nivîsandiye û min ev qeder qebûl kiriye. Ez naçim.

Xesûya wê, keçikê diecibîne û dibêje:

- Bila keça min. Nexwe Xwedê we li hev bimbarek bike.

Xesû û xezûrê wê, diçin ser ciyê xwe û radizên. Piştî diya wî radize Mîrza Mihemed qevdek mifte davêje erdê û dibêje:

- Rahêje wan em herin qesra xwe.

Qîzik radihêje wan miftan û dikeve pêşiya wî, Mîrza Mihemed jî mîna parçekek goşt dike şep şep û wek pisîkê dide pê keçikê û diçin qesrê. Wexta diçin oda xwe cilên li ser xwe derdixe. Mîrza Mihemed dibe xortekî ewqas delal ku ne min dîtiye û ne jî hûn jê bawer dikin, hingî zilamekî delal jê dertê. Ji jina xwe ra dibêje:

- Keçê, ji min ra qehweyekî çêke. Lê hay jê hebe, bila nefûre. Bifûre ezê ji destê te herim, dê perî werin û min bibin.

Keçik dibêje:

- Na na, ezê nefûrînim, ezê hay jê hebim.

Qîzik diçe ku qehwê çêke. Datîne li ser agir. Lêbelê rebenê ji ber ku difikire çawa qetek goşt bûye xortek delal şaş maye. Di nav vê kelecana û şaşmayînê da hay jê namîne û tipek qehwa wê difûre. Hema pêriyek destê xwê di pacê ra dirêj dike, dest davêje Mîrza û wî dikişîne û dibe. Qêrîn bi keçikê dikeve û pey dikeve. Mîrza hawar dike û destê xwe davêje pora qîzikê û serkeziya wê ya zêr dimîne destê wî da û pêrî Mîrza dibe û diçe. Tiştê ji destê qîzikê nayê û tenê di hundir da dimîne. Ev keçik, heta sibe lê dide ji xwestiyê xwe ra digirî; lê xwestî diçe. Fam dike ku xwestî (Mîrza Mihemed) jî pêrî bû, yê ji me çêtir bû û ji wê parça sêvê çêbûbû. Lewra ku ji parçeyek sêvê çêbûbû, ew pêriya ew revandî jî diya wî bû.

Dibe sibe, qîzik vedigere mala bavê xwe û jê ra dibêje:

- Bavo, min divê tu xurcek zêr bidî min, min bibî pora min wekî ya zilama bibirî û cilên zilama li min bikî. Ezê herim xanekê li ser heft rêya çêkim. Kî were, bila meselekî ji min ra bibêje. Ka mesela Mîrza Mihemed ji min ra nabêjin gelo, ez bigihîjimê dîsa.

Bavê wê xurcek zêr didiyê, porê wê dibire û destek cilên zilama lê dike, li ser heft rêya xanekê dide çêkirin. Kesên tîn û diçin meselekî jê ra dibêjin, lêbelê kesek mesela merê wê jê ra nabêje. Rojekî li cîkî zêwekî/mewlûdê didin; lê xwarina wan şor e. Keçelokek û bavê xwe jî hene, ji nanê wê mewlûdê dixwin, ji ber ku şor e tî dibin. Dinêrîn jinikek ji wê da tê û meşkek av li piştê wê ye. Ew jinik jî diya Mîrza Mihemed a pêrî ye. Meşka jinikê qul e. Bavê wî jî diçe xanê ku meselekî bibêje, keçelok devê xwe dixwe wê qulê, her jê avê vedixwe heta ku digihîjin derê şikeftêkî. Keçelok dikeve nava şikeftê. Dinêre di nava menzelekî sê qeryole hene. Du qeryole bêperde ne, yek perdekirî ye. Dikeve nava ya perdekirî û xwe vedişêre. Bixwe bixwe dibêje:

- Gelo ev şikeft vala ye, ev qeryole tê da çi dikin? Di vir da meseleyek heye, ka ezê di vir da çi bibînim?

Dibe êvar, dibîne ku sê kevok tîn. Du heb, xwe datînin li ser wan qaryoleyên bêperde, yek jî xwe datîne li ser wê ya ku keçelok nav da ye. Wexta ku kevok çav bi keçelok dikeve dibêje:

- Lawo keçel, tu kî yî û li vir çi dikî? Ma tu li mirina xwe digirî? Diya min bi te bihese dê serê te hilke.

Ew jî dibêje hal û mesele ev e:

- Yekî mewlûd dabû û xwarina wî şor bû. Ez tî bûbûm û pey diya te ketim, hatim vê şikeftê.

Mîrza Mihemed jê ra dibêje:

- Zûka xwe hazir bike em te ji vir derxin, hê ku diya min bi te nehesiyaye.

Mîrza Mihemed diçe cem diya xwe ya pêrî û jê ra dibêje:

- Dadê, ji min ra xwarinek xweş û zahf çêke bîne, ez westiya me û birçî me.

Diya wî diçe xwarinê hazir dike û tê. Dema tê cem kurê xwe dibêje:

- Kurê min, bêhna însanan ji vir tê!

Mîrza Mihemed jî dibêje:

- Dadê, ez çûme nav însanan, lewra bêhna însanan ji min tê. Kes li vir tune ye.

Diya wî diçe. Piştî diya wî diçe, kevçiyekî li xwarinê dide, pişt ra jî dide keçelok. Keçelok dixwe, dibe hukmê nîvê şeve. Mîrza Mihemed, serkezîka jina xwe davêje ser çavê xwe digirî û digirî û digirî... Heta xew ve diçe. Keçelok ji xwe ra dibêje:

- Gelo ev zilam ji bo çî digiriya?

Keçelok serê xwe ji pişt perdê derdixe û lê dinêre serkeziyek li ser çavên wî ye û raza ye. Fam dike ku Mîrza Mihemed ji xwediyê vê serkeziyê ra digirî. Dema dibe şeveq Mîrza deng li wî dike û dibêje:

- Keçelok rabe. Hê diya min ji xew ranebûyî divê em te ji vê şikeftê derxin. Yan jî diya min ewê serê min û te hilke.

Çawa wî ji şikeftê derdixe rast û rast berê xwe dide xana paşê dayî çêkirin. Diçe hizûra paşa û meselê ji serî heta binî jê ra dibêje. Paşa ciyê şikeftê jê dipirse û dibêje:

- Qurban ev şikeft li ku derê ye? Me bibe wê derê. Tu me bibî wê şikeftê, ev xan û xurcika zêran tev ji te û bavê te ra ne. Bes tu min bibî wê şikeftê û ez di bin wê qeryoleyê da wî zilamî bibînim.

Keçelok dikeve pêşiya wan û wan dibe wê derê. Wexta ku çavê Mîrza Mihemed, bi keçelok dikeve jê ra dibêje:

- Keçelok, mal nemîrat, ma min doh te ji wê derê xilas nekir. Tu dîsa hatî çî?

Keçelok dibêje:

- Ez ne tenê me. Hevalê min jî bi min ra heye wê carê.

Mîrza Mihemed dibêje:

- Hevalê te kî ye?

Keçelok dibêje:

- Paşa ye.

Mîrza Mihemed dibêje:

- Ka bila serê xwe derxe ez wî bibînim.

Paşa, serê xwe derdixe. Çawa ku Mîrza çav bi paşa dikeve wî nas dike û dibêje:

- Te ev paşa ji kuderê anî?

Keçelok dibêje:

- De wa ye min anî.

Dîsa di nava şikeftê da xwe vedişêrin û piştî diya wî radize bi hev ra direvin û diçin. Digihîje jina xwe. Qîzik jê ra dibêje:

- Mîrza Mihemed, hê şeveq nedayî û diya te bi me ne hesayî em ji vir biçûna malê, baş bû. Ewê serê me herduyan jî hilke. Em herin.

Mîrza Mihemed, gustîla di tiliya xwe da rast û çep badide, du heb îfrîtê cina jê derdikevin. Cin, ji Mîrza Mihemed ra dibêjin:

- Mîrza Mihemed, te dinya xirab divê yan ava divê?

Mîrza dibêje:

- Min dinya ava divê, em û hûn nava wê dinyaya ava da bin. Lê belê divê hûn du hespan ji min ra hazir bikin, yek ji bayê be, yek ji biruskê be.

Cin, hema du hespê ew dixwaze hazir dikin. Li yekî ew suwar dibe û ya di jî jina wî û dajon. Wusa dajon, wusa dajon, ku heta diya wî negihîje wan ew bigihîjin qesra xwe. Diya wî, dinêre ku Mîrza Mihemed direve, dikeve pey wan. Mîrza Mihemed, newêre xwe bizivîrîne ku li paş xwe binêre. Ji keçikê ra dibêje:

- Ka pişt xwe binêre diya min nêz e yan dûr e?

Keçik, li pişt xwe dinêre ku diya wî hindik maye bigihîje wan. Mîrza Mihemed, zûka gustîla xwe badide û her du hespan dike parêz¹, jin a xwe dike petêx û xwe jî dike mirovek pîr. Diya wî wan winda dike û tê cem wî kesê pîr. Wî nas nake. Jê dipirse û dibêje:

- Parêzvano! Xwedê û pêxember ji te razî be, du suwaran vir da dihatin, kuve çûn, te ew li van deran nedîtine?

Mîrza, mîna mirovekî guhgiran bersiva wê dide:

- Wellehî jinxalê! Zebeş û petêx hê nû çêbûne. Bi şeşa jî hene, bi hefta jî hene. Jinik dibêje:

- Wîîî! Min ew ne pirsî. Ez pirsra du suwaran ji te dikim.

Parêzvan:

- Tu bikirî bikire, nekirî nekiere!

Diya wî vedigere şikefta xwe. Mîrza û jina wî dîsa li hespên xwe suwar dibin û dajon û dajon û dajon. Diya wî fam dike ku parêzvanê ku li ser rê dîtî Mîrza Mihemed e û ew hatiye xapandin, bi hêrs dîsa pey wan dikeve. Bistekî diçin, Mîrza Mihemed dîsa ji jina xwe ra dibêje:

- Ka li pişt xwe binêre, diya min pey me ye yan na?

Keçik paş xwe dizivire dinêre. Dibîne ku diya wî zahf nêzikî wan bûye. Mîrza dibîne ku wê bigihîje wan, herdu hespan dike rez, jina xwe jî dike goşiyek tirî, xwe jî dike rezvan û li ber rez disekine. Dema diya wî wan wunda dike tê cem rezvan û pirsra herdu suwaran ji wî dike. Dibêje:

- Rezvano! Xwedê û pêxember ji te razî be, mêrek û jinek virda derbas bûn, te nedît?

1 Parêz: Bîstanê zebeş û petêxa. Parêzvan: Kesê kû zebeş û petêxa diçine.

Rezvan dibêje:

- Wellehî jinxalê! Tirî nû çêbuye, kilo bi deha jî heye, pêncê jî heye.

Jinik dîsa dibêje:

- Ma lawo ez tirî dipirsim? Ez pîrsa herdu suwaran ji te dikim.

Rezvan dîsa wekî mirovekî guhgiran dibêje:

- Tu bikirî bikire, nekirî nekire jinxalê.

Jinik, digirî û dîsa vedigere şikefta xwe. Mîrza û jina xwe jî wek carên din li hespên xwe suwar dibin û dajon. Yek ba ye, yek jî birûsk e. Piştî demekî diya wî disa fam dike ku hatiye xapandin, li pey wan dikeve. Qasê bistekî Mîrza Mihemed diçe, dîsa ji jina xwe dipirse:

- Keçê hermet, ka binêre diya min li pey me ye yan na?

Keçik li pey xwe dinêre ku hindik maye destê diya wî bigêhêje wan. Keçik dibêje:

- Mîrza Mihemed, destê diya te hema maye bigêhêje dûvê hespan. Ha bigire, ha bigire!

Hema lez û bez Mîrza herdu hespan dike du tayê spîndarê, xwe û jina xwe jî dike du heb mar. Xwe ji serê daran heta binê qurmê daran dipêçin, serê xwe jî datînin ber piyê diya Mîrza. Lê belê vê carê diya wî wan dibîne ku xwe zivirandine suretekê din. Bang li wan dike:

- Bi Xwedê min hûn dîtin. Nexwe carên di jî ew rez û parêz hûn bûn. Ev mar jî hûn in. Xwe bikin însan û derkevin pêş min. Bûkê! Heger tu wekî lawê min bî û layiqê kurê min bî, hûn li hev pîroz û bimbarek bin. Lê tu ne layiq bî ezê serê we herduyan jî jê bikim.

Ew jî xwe dikin sûretê însana û derdikevin pêş wê. Jinik çawa çav bi bûkê dikeve, zahf keyfa wê jê ra tê. Dibîne ku ji kurê wê delaltir e, ne jê kême û herdu jî layiqê hev in. Dibêje:

- De herin, ji hev ra pîroz û bimbarek bin.

Jinik, dev ji wan berdide û diçe mala xwe. Ew jî vedigerin qesra xwe û daweta xwe dikin. Li hev şad dibin.

Çîroka me çû nav deviya, rehmet li dê û bavên me hemûya.

2.2. Nirxandina Çîroka Mîrza Mihemed Gor Rêbaza Binyadgerî ya Propp

Li gorî Propp, dibe ku çîrok her gav ji yek rûdanê neqewimin. Hin çîrok wekî hev-girtina ji yekê zêdetir rûdanan pêk tên. Di rewşên wiha da, berî ku rûdana yekem di çîrokê da biqede, rûdana duyemîn dest pê dike û çîrok bi heman kiryarê berdewam dike. Di rewşên wiha da, fonksiyon têne dubare kirin (Propp, 2001, r. 122-123). Çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê jî ji du zîncîreyê rûdanê pêk tê. Ji destpêkê heta keça paşê Mîrza Mihemed ji şikeftê, ji destê dayika pêrî xilas dike yek zîncîreya rûdanê ye. Reva ji dayika pêriyê heta dawiyê jî rûdana duyemîn e. Ji ber vê yekê jî emê çîrokê gor van zîncîreyê rûdanan, ser du beşan binirxînin:

I. Zincîreya Rûdanê ya Yekemîn

1. Zilamekî gavan dibîne ku sêvek li ser rûyê avê diherike. Piştî ku ew û jina wî her yek parçeyekî dixwin, jina wî ducanî dibe. Mîrza Mihemed wek parçeyek goşt tê dinyayê (Pênase: rewşa destpêkê, nîşane α).

Beşên destpêkê yên çîrokan, ne fonksiyon in; di vê beşê da endamên malbatê têne nasandin, an jî navê leheng û rewşa wî tê vegotin (Propp 2001, r. 45). Di çîroka me da, di vê beşê da malbata leheng tê nasandin û çêbûna leheng tê vegotin.

2. Kur, ji bavê xwe dixwaze ku here keça paşê ji wî ra bixwaze, bav ji malê derdikeve û diçe qesra paşê (Pênase: dûrketin, nîşane β^1).

Ji ber ku ew figurê ku ji malê dûr dikeve bav e, ev beş bi guhertoya fonksiyonê "B¹" (Dûrketin, dikare ji hêla kesekî ji nîfşa mezinan ve jî pêk bê) ra têkildar e.

3. Bav diçe keçikê dixwaze, sê şertên ku paşê daniye ber wan tînin cî û keçikê distînin (Pênase: motîvasyon, nîşane Gdl).

4. Bavê Mîrza Mihemed ji keçikê ra dibêje ku kurê wî ne bi rastî kesek e, parçeyek goşt e. Heger ve yek ne bi dilê wê be, ew dikare vegere mala bavê xwe (Pênase: hêmanên girêdanê, nîşane $\S$).

5. Mîrza Mihemed, şeva dawetê ji keçikê dixwaze ku jê ra qehweyekê çêbike; lê belê şîretê lê dike ku dema qehwe çêkir divê nefûrîne. Ger yek çilkek jî jê bifûre wê tofanek were serê wan (Pênase: qedexe, nîşane γ).

Herçiqas, qedexe ji bo Mîrza Mihemed nebe jî di rewşa bînpêkirina qedexeyê da, berpirsyarê encama qedexeyê leheng bi xwe ye. Bi gotineke din ev qedexe, ji bo pêşîlêgirtina astengiyên ku dê derkevin pêşiya leheng hatine danîn. Tiştê hatiye qedexekirin, bi gelemperî pey hêmanên dûrketinê ye, lê ne pêwîst e ku bi hev ve têkildar bin. Ji ber vê yekê jî hêmanên dûrketinê bi temamî serbixwe ne (Propp 2001, r. 46). Wekî ku di çîroka me da jî tê dîtin, qedexe bi tevahî ji hêmana dûrbûnê serbixwe ye. Beriya hêmana qedexekirinê rewşeke dilxweşiyê heye. Ev rewş, nîşana ewrên tarî yên nexuyayî ye ku li ser serê malbatê cih digirin (Propp 2001, r. 46). Ji ber vê yekê qedexe, nîşana dawîlêhatina şadiya ku leheng bi dest xistiyê ye. Ev qedexe, di çîroka me da jî heye û di qonaxa berevajîkirina şadiya ku hatiye bi destxistin e. Fonksiyona qedexeyê û bînpêkirina qedexeyê, di çîrokan da bi hev ra hêmanên yekaheng pêk tîne.

6. Ji ber ku keçikê, Mîrza Mihemed wek parçeyek goşt dizanîbû, dema ew ji wî goştî û ji binê cil û bergan wek zilamekî pir qeşeng derdikeve keçik matmayî dimîne. Qehweyê difûrîne (Pênase: bînpêkirina qedexeyê, nîşane δ).

Di vê beşa çîrokan da kesekî êrîşkar an xerab derdikeve holê û erka wî ya sereke ew e ku aramiya malbatê xera bike an jî bêbextiyê bike. Bi gotineke din ev beş, beşa ku kesên êrîşkar tevî bûyerê dibin e (Propp 2001, r. 47). Di vî warî da ew, beşa çalakiyê ya çîrokê ye.

7. Keçik qehweyê difûrîne û dayika pêrî ku rola êrîşkar dilîze, derdikeve holê û Mîrza Mihemed direvîne (Pênase: revandina kesekî, nîşane A^1).

8. Dayika pêrî, Mîrza Mihemed dibe di şikeftê da hepis dike. (Pênase: Êrîş-

kar kesekî li cihekî kilît dike an zindan dike, nîşane A¹⁵).

9. Keçik, vedigere qesra bavê xwe, derbarê mêrê xwe da tiştê qewimiye yek bi yek ji bavê xwe ra dibêje. (Pênase: bi awayên cuda belavbûna nûçeyên xerabiyê, nîşane B⁴).

10. Keçik daxwaza çêkirina xanekê ya li ser devê heft rêya dike. Da ku ew ê ji kesên ku dê li vê xanê bimînin vegotina çîrokekê bixwaze. Keçik bi vê şewazê hêvî dike ku derheqê mêrê xwe da agahiyekê bi dest bixe. (Pênase: çalakiya dijber, nîşane C).

Herçiqas ev fonksiyon di bin “C” çalakiya dijber da were nirxandin jî em dikarin vê beşê di bin fonksiyona lêpîrsînê da jî nîşan bidin. Ya rast, di fonksiyona lêpîrsînê da êrîşkar ku agahdariya berhev dike. Lêbelê, Propp diyar dike ku carinan ev rewş berovajî bibe û dikare ji hêla kesên din ên navbeynkar an jî ji hêla mexdûr bixwe ve li dijî êrîşkar agahî werin berhevkirin (Propp 2001, r. 48). Di çîroka me da, ji bo ku mêrê xwe bibîne û ji destê pêriyê xilas bike ji aliyê keça paşa ve karê lêpîrsînê tê kirin. Ji ber vê yekê, em dikarin vê beşê di bin varyanta “ε³” da jî nîşan bidin. (Di hin rewşên cihêreng da, lêpîrsînê tê dîtin ku ji hêla kesên din ên navbeynkar ve tê kirin).

11. Xan, tê çêkirin û keça paşê -bi hêviya ku derheqê mêrê xwe da agahiyekê bi dest bixe- ji her kesê ku li xanê dimîne daxwaza gotina çîrokekê dike (Pênase: agahî berhevkirin, nîşane Ç).

Herçiqas fonksiyona berhevkirina agahdariya gelemperî bi rêbaza pîrs û bersivê be jî (Propp 2001, r. 48), ew di çîroka me da bi rengêkî cuda tê xuya kirin. Wusa xûye dike ku agahî piştî demeke nediyar ji nişka ve tên girtin. Di çîrokan da ya sereke ew e ku meriv bigihîje bersivê. Di çîroka me da jî agahdariya derheqê leheng da dê piştî demekê ji hêla zarokekî ve tê peyda kirin.

12. Zarokek, di mewlûdekê da piştî xwarina şor pir tî dibe. Dema ku berê xwe dide xanê di rê da rastî jinekê tê. Li ser milê jinikê meşka avê heye û qul e. Kurik, devê xwe dixwe meşke. Hem ava xwe vedixwe û hem jî dimeşe. Bi vî rengî tî ber devê şikeftê û bi dizîka dikeve şikeftê. Xwe li wir vedişêre (Pênase: hêmanê girêdane, nîşane Ş).

13. Zarok tî, xwe dixwe nav nivîna nûxaftî û xwe vedişêre. Bi şev, Mîrza Mihemed di şiklê kevokê da tî û li ser nivîna xwe dadikeve. Ew, wî zarokî dibîne û pîrsan jê dike. Dûra dibêje ku eger diya min te bibîne dê te ceza bike (Pênase: alîkar, silav dide leheng û pîrsa jê dike, nîşane D²).

Di çîroka me da ev fonksiyon, beravajî ye. Gor Propp, pîrsa alîkar dike; lê di çîroka me ne alîkar lê leheng ango Mîrza Mihemed, zarok dibîne û pîrsan jê dike. Ev fonksiyon, piştî ku êrîşkar cil û bergê xwe diguherîne û dikeve şiklekî nû dest pê dike (Propp 2001, r.49). Di çîroka me da jî di destpêka fonksiyonê da ne êrîşkar, leheng şiklê xwe diguherîne. Ew wek kevok tî nav şikeftê û bi zarokê ku di bin nivînê da veşartî ra rû bi rû dibe. Êrîşkar, di rewşa kesê ku tî xapandin da ye.

Zarok, dixwaze ji şikeftê derkeve. Mîrza Mihemed biryar dide ku bi dizî kurik ji şikeftê derxîne. (Pênase: girtî ji leheng dixwaze ku wî xilas bike, nîşane D⁴). Di

çîroka me da rewş berovajî rêgeza Propp e. Ne leheng (kesê/a girtî) lê alîkar hev-
ceyî alîkariyê ye.

14. Dema diya wî jê ra dibêje ku “ez bêhna mirovan distînim”, Mîrza Mihemed jî
dibêje ji ber ku tevahiya rojê di nava mirovan da ye bêhn ji wî tê (Pênase: xapandin,
nîşane η). Di çîroka me da êrişkar, leheng naxapîne. Berevajî vê yekê leheng, êrişkar
dixapîne.

15. Kurik, bi alîkariya Mîrza Mihemed ji şikeftê xilas dibe. Diçe xanê û tiştê ku
dîtiye ji paşê û keça wî ra dibêje (Pênase: leheng, girtî rizgar dike, kesên cihêreng bi
dilxwazî xizmeta leheng dike. Nîşane: F⁹ û nîşane E⁴).

16. Paşa û keça xwe zarok jî digrin ba xwe û tên şikeftê. Mîrza Mihemed bi dizî
ji şikeftê derdixin û dibin xanê (Pênase: çûyîn, nîşane ↑).

Propp, diyar dike ku rêwîtiya lehengê lêger û lehengê fedakar cuda ye û lehengê
fedakar bêtir were xurt kirin û bibe revîn (Propp 2001, r. 59). Di çîroka me da, lehen-
gê qurbanî bi wergirtina alîkariyê ji cihê ku lê girtî ye direve.

17. Keça paşê, Mîrza Mihemed jî şikeftê derdixe (Pênase: xilaskirina zindanî,
nîşane K¹⁰).

18. Mîrza Mihemed û jina xwe, digîhîjin hev û vedigerin mala xwe (Pênase: ve-
ger, nîşane ↵).

II. Zîncîreya Rûdanê ya Duyemîn

19. Dayika pêrî, ferq dike ku Mîrza Mihemed ji şikeftê reviyaye. Bi hêrs dikeve
pey wan. (Pênase: xirabî, nîşane A).

20. Mîrza Mihemed, dibîne ku diya wî li pey wan tê. Ew û keça paşê direvin.
(Pênase: çalakiya dijber, nîşane C).

21. Dema gustîla xwe çep û rast dizivirîne, du cin ji gustîla Mîrza Mihemed der-
dikevin (Pênase: yekemîn fonksiyona alîkar, nîşane D).

Gor rêbaza Propp, alîkar di nava çîrokê da dúbare dikare derkeve holê û carek
din jî alîkariya leheng bike. Di çîroka me da jî her cara ku Mîrza Mihemed ji diya xwe
direve, cinên alîkar ji gustîlê derdikevin û alîkariya wan dikin.

22. Cin, pirsan ji Mîrza Mihemed dikin û dibêjin “em ava bikin yan xera bikin?”
(Pênase: azmûn, nîşane D¹).

23. Mîrza Mihemed, dibêje “Ava bikin.” Ev bersiv, ji bo cina bersivek erênî ye.
(Pênase: azmûna serkeftî, nîşane E¹).

24. Dema Mîrza Mihemed bersiva rast ya pirsên cinan dide, cin du hespên ku
bi leza ba û birûskê ne didin wî. (Pênase: dîyarîkirina tiştêkî efsûnî ya ji bo leheng,
nîşane F).

25. Mîrza Mihemed û jina xwe li hespan siwar dibin. Hesp, wan difirînin û ji
xetereyê bi dûr dixin. (Pênase: li asîman firandin, nîşane G¹).

26. Dayika pêrî jî bi firîne pey wan dikeve û dixwaze wan bigire. (Pênase: pevçûn
bi kesên xirab ra, nîşane H).

27. Pey wan difire û dixwaze xwe bigîhîne wan. (Pênase: nobedar, pê wan difire, nîşane Pr¹).

28. Dayika pêrî, pey Mîrza Mihemed dikeve, dixwaze wî ji ber revîna ji malê (şikeftê) ceza bike, dîsa pê bigire û wî bîne şikeftê. (Pênase: nobedar yê sûcdar dixwaze, nîşane Pr²).

29. Mîrza Mihemed û jina xwe, ji bo ku ji dayika pêrî xilas bibin bi lez û bez difirin, ji wir dûr dikevin. (Pênase: reva bi lez, nîşane Rs¹).

30. Leheng ji bo ku ji êrîşkar birevin, şiklên tirî, rezvan, daran û maran digirin. (Pênase: dema leheng direve ji bo nênaskirin şiklê tiştê digire, sembol Rs³).

31. Dayika wî, ji bo wan bi dest bixe ji kesên derdorê dixwaze malûmatan belav bike (Pênase: êrîşkar derheqê qurbanî da agahî belav dike, nîşane Ç).

32. Diya wî ji Mîrza Mihemed ra dibêje, ger keçik jî bi qasî te bedew be, ew ê destwerdana wan neke, an na ewê herduyan jî ceza bike. (Pênase: karekî giran, nîşane M).

33. Mîrza Mihemed û jina xwe, ji nû ve dikevin şiklê mîrovan (Pênase: şikil guhertin, nîşane T).

34. Diya wî dibîne ku keçik jî bi qasî kurê wê bedew e, ji wan ra bextewariyê dixwaze (Pênase: bicîhanîna peywira giran, nîşane N).

35. Dayika pêrî, wan li wir dihêle û diçe şikefta xwe (Pênase: têkbirina êrîşkar, nîşane U).

36. Mîrza Mihemed û keçik bi kêfxweşî vedigerin qesra ku şeva dawetê terikan-dibûn. (Pênase: zewac, nîşane w^o).

Di vê çîrokê da bîyî fonksiyonên destpêkê 17 fonksiyon hatin tespîtîkirin. Wekî ku li jor hatiye behs kirin, dibe ku 31 fonksiyonên ku Propp destnîşan kirine di her çîrokê da neyên dîtin. Lê di çîrokan da rêza van fonksiyonan qet naguhere. Hemû fonksiyon di çîroka me de tune ne. Lê rêzên fonksiyonan -wekî ku Propp diyar kirine- nehatiye guhertin û her fonksiyon li gor rêbaza Propp rêz bûye. Sedema vê jî ew e ku weke ku di gelek çîrokên din da jî tê dîtin, dema ku leheng ji kesên ku li pey wî diçin xilas dibe, çîrok naqede. Êrîşkar cara duyemîn xuya dibe û xirabî dubare dibe. Ev yek, weke destpêka çîrokê, destpêka vegotîneke nû diafirîne.

Dema ku em rêza fonksiyonên çîroka xwe bi nîşaneyan tînin ba hev, rêzenîşanek weha derdikeve holê:

Zincîreya Rûdanê ya Yekemîn: $\alpha \beta^1 Gd1 \S \gamma \delta A1 A15 B4 C \zeta \S D2 D4 \eta E4 F9 \uparrow K^{10}$

Zincîreya Rûdanê ya Duyemîn: A C D D¹ E¹ F G H Rs¹ Pr¹ Pr2 Ç M T N U W⁰

Her heft qadên çalakîyê ji bilî sî û yek fonksiyonên ku ji hêla Propp ve wekî fonksiyonên hevpar hatine tespîtîkirin, dibe ku di her çîrokê da nebin. Lê belê, wusa xuya dike ku ev heft qadên çalakîyê jî di çîroka me de hene. Di çîroka me da çalakî wiha ne:

1. **Qada çalakîyê ya êrîşkar (an kesê xerab):** (A), (H), (Pr). Di çîroka me da du fiğurên êrîşkar derdikevin pêş me û fiğurê dayikê zêdetir derdikeve pêşîye. Çalakîya wê ya yekem ew e ku dema qehwe difûre ji pacê re dikeve hundir, Mîrza Mihemed di-

gire û dibe. Ev çalakî, di çîrokê da destpêka nebaşiyê ye. Di seran sera çîrokê da dike-ve navbera herdu evîndaran û nahêle ku ew bigihîjin hevûdu. Diya Mîrza Mihemed, wî dike şiklê kevokekî û di şikeftê da digire. Ew, seranserê çîrokê evîndaran dişopîne û hewl dide ku pêşî li hewildanên evîndaran bigire ku careke din negihîjin hevûdu. Kesê xerab ê duyemîn jî pîreka porspî ye ku şeva dawetê bi keçikê ra şandibûn qesrê. Ew, bi israr dixwaze zava (Mîrza Mihemed) bibîne. Lê Mîrza Mihemed jî diya xwe hişyar dike da ku nehêle pîreka porspî li wî binêre. Herçiqa zirara ku pîreka porspî dikare bike ne diyar e û nikare bigihîje armanca xwe jî, ew dîsa jî wekî figurê xerab a çîrokê tê hesibandin. Di çîrokan de, êrîşkar du caran tê dîtîn, û cara pêşî ew ji nişka ve xuya dike (Propp 2001, r. 111). Bi rastî jî di çîroka me da pêriya ku rola êrîşkar dilîze, di şeva dawetê da ji nişka ve derdikeve holê û leheng ji pacê direvîne.

2. Qada çalakiyê ya bexşkar (an pêşkêşvan): (D), (F). Di çîrokê da tiştê ku bi ef-sûn (sêhr) e gustîla Mîrza Mihemed e. Lê nayê zanîn ka ev tişt çawa hatiye bidestxis-tin. Dema hewce bike li ser tiliya leheng amade ye û gava çep û rast bizivire du cin jê derdikevin. Ev cin, bersivên ku li xweşiya wan diçe ji Mîrza Mihemed dibihîzin. Li ser vê yekê ji bo ku ew ji diya xwe bireve û xilas bibe du heb hespên ku di leza ba û birûskê ne didin leheng. Herdu cin, xwediyê xusûsiyetên erênî ne. Kesa din a di qada çalakiyê ya bexşkar -ango pêşkêşvan- da jî figura bi navê Sitîxan e. Ew, mijara pêkanî-na daxwazên (şert) bavê keçikê de ji leheng ra dibe alîkar. Piştê daxwaza bicihanîna her şertî, bavê Mîrza Mihemed diçe ser kaniyê û bang li Sitîxanê dike. Sitîxan jî her car qutiyekê bi rêya avê dişîne û bi vî awayî alîkariya leheng dike.

3. Qada çalakiya alîkar: (G), (Rs), (T) û (K). Dê û bavê Mîrza Mihemed û Sitîxan di çîroka me da kesên ku alîkar in. Bav, li ser daxwaza wî diçe keça paşê ji kurê xwe ra dixwaze, her carê şert û mercên ku dane Mîrza radigihîne û şertên ku hatine dayîn bi cî tîne. Cî hatina van şertan da rola giring ya Sitîxan'ê ye. Sitîxan, her car bi sandoqan şerta tîne cih.

4. Qada çalakiya keybanûyê (kesa ku dihat xwestin) û bavê wê: (C), (K) û (W). Piştî ku Mîrza Mihemed ji aliye diya xwe ya rastîn a ji dinyaya pêriyan ve hate revandin, keçik bi alîkariya bavê xwe li rêyekê digere da ku derbarê aqûbeta Mîrza Mihemed de agahiyekê bistîne. Bi vê mebestê ew -bi alîkariya bavê xwe- xanekê dide çekirin û dixwaze li serpêhatî û çîrokên mêvanên xanê nîşaneyekê ji şopa Mîrza Mihemed bibîne. Di çîroka me da bavê keçikê di du qadên çalakiyê da derdikeve pêş me. Paşa, berê şertên giran datîne ber zavayê misteqbel -Mîrza Mihemed- û piştê jî ji bo dîtina lehengê wînda (Mîrza Mihemed), daxwazên keça xwe bi cî tîne û jê ra dibe alîkar.

5. Qada çalakiya şander: (B). Di çîroka me da zarokê belengaz di nav qada çalakiya şander da ye. Piştî ku bi alîkariya Mîrza Mihemed ji şikeftê direve, diçe xanê û her tiştê ku dîtiye û bihîstiye ji paşa ra dibêje. Piştê ew, paşa û keça wî bi hev ra vedigerin û Mîrza Mihemed ji şikeftê -ku li wir dîlgirtiyê diya xwe ye- xilas dikin.

6. Qada çalakiya leheng: (C↑), (E), (G), (K), (M), (N) (U) û (W) Lehengê çîrokê, Mîrza Mihemed e. Hemû şert û mercên paşê pêk tîne û bi keça wî ra dizewice. De-

mekê ji neçarî ji jina xwe dûr dimîne. Lê piştê bi alîkariya cinan, ew dîsa digihîje evîndara xwe.

7. Qada çalakiya lehengê sextekar: Ji ber ku di çîroka me da lehengê sexte tune ye ev qada çalakiya lehengê sexte jî tune ye.

Encam

Li gorî rêbaza binyadgeriyê ya Propp, vekolîna çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê bi zelalî avahî û fonksiyonên çîrokê radixe ber çavan. Di çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê da, piraniya fonksiyonên ku Propp pênase kirine, bi heman rêzê têne dîtîn. Lêbelê, hin fonksiyonên ku Propp diyarkirine di çîroka me da nînin. Ev xebat dide xuyakirin ku di vê çîrokê da ji bilî fonksiyona amadekariyê ji 31 fonksiyonên ku Propp destnîşan kirine 17 fonksiyon hene. Hin ji van fonksiyonan di çîrokê da li gorî varyantên ku ji hêla Propp ve hatine destnîşan kirin jî hene. Gor rêbaza Propp, dibe ku di her çîrokê da fonksiyon ne temam bin, lê gor rêbaza wî rêza fonksiyonan qet naguherin. Di çîroka ku di vê lêkolînê da hatiye nirxandin da hat dîtîn ku du zincîreyên rûdanê hene. Ji xeynî hêmanên amadekariyê, her du zincîreyên rûdanê da jî fonksiyonên çîrokê, li gorî rêza ku ji hêla Propp ve hatiye destnîşankirin têne rêz kirin.

Ji ber ku çîroka me ji du zincîreyên rûdanê pêk tê, hin fonksiyonên navîn piştî heft fonksiyonên pêşîn kêmanê mane û hin fonksiyon jî hatine dubare kirin. Sedema vê dubarebûnê ew e ku leheng ji êrîşkar xilas dibe lê çîrok bi dawî nabe. Di çîrokê da êrîşkar, cara duyemîn derdikeve holê û dubare xerabiyên dike. Di vî warî da dúbarebûna xerabiyê bi heman rengî an jî bi regekî din di çîroka Mîrza Mihemed û Keça Paşê da xêzeke diafirîne. Çîrok li ser du zincîreyên rûdanê yê serbixwe pêş ketiye. Cudahiyên di navbera van her du rûdana da bi tevahî teza Propp ya di derbarê rêza fonksiyonan da piştrast dike. Rêzek diyar, di rêza fonksiyonan da hem di zincîreya rûdana yekem û hem jî ya duyem da bi zelalî têne dîtîn. Lê belê, herçiqas çîroka ku em dinirxînin ji du zincîreyên rûdanê pêk hatibe jî hemû fonksiyon têne da nayên dîtîn. Ev rewş, derdixe holê ku modela binyadgeriya Propp tewangî ye û ku çîrok li gorî şêwaza vegotina xwe dikarin bi rêzikên cihê pêş da biçin.

Di çîrokê da gelek motifên wek ducanîbûna bi rêya xwarina sêwa efsûnî, wek perçegostekî jidayikbûn, peyivîn û daxwaza zewacê ya zarokê nav pêçekê, sindoqa efsûnî, pêriya avê (Sitîxan), hesp, dîkê reş, qalikê gûzê, diya pêrî, pîreka porspî, kevok, gustîla efsûnî û cin hatine tespîtîkirin. Wekî din, ji ber ku zincîreya rûdana çîrokê ji pevçûnekê pêk tê, fonksiyonên “Leheng nîşanek taybetî distîne (I)” û “Êrîşkar têk diçe (J)” di çîrokê da cih nagirin. Di heman demê da ji ber ku çîrok bi gihîştina hev a lehengan diqede, di çîroka me da fonksiyona “lehengê derewîn ku îdîayên derew derdixe pêş (L)” tune ye.

Di dawîya çîrokê da leheng dîsa bi şeklê mirovan derdikeve pêşberî diya xwe û fonksiyona “pêkanîna karê dijwar (N)” tîne cih. Ji ber ku ev ceribandî, bi şerta eşke-rekirina nasnameya rastîn a leheng ve ne girêdayî ye, di çîrokê da fonksiyona “Qeh-reman tê naskirin (Q)” nayê dîtin. Wekî din, ji ber ku di çîrokê da lehengekî sexte tune ye, fonksiyona “Nasnameya rastîn a êrîşkar an kesên xerab diyar dibe. (Ex)” jî tune ye. Ev tespît hemû nîşan didin ku rêbaza morfolojîk a Propp xwedî rastbûneke giştî ye. Di vê çarçoveyê da dema ku me çîroka xwe di warê heft qadên çalakîyê ku ji aliyê Propp ve hatine tespîtîkirin ve nirxand, me dît ku di çîroka me da qada çalakîyê ya heftemîn tune ye. Piştî van tespîtan em dikarin bibêjin ku di çîrokên Kurdî, tevî hin taybetmendiyên çandî yên herêmî xwedîyê nirxên gerdûnî ne.

Çavkanî/References

- Akarşlan, T. (2015). “Vladimir Propp’un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde “El Bilmez Alelaaip Oyunu Masalı” Üzerine Bir İnceleme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 10/1, s. 283-297.
- Bars, M. E. (2014). “Vladimir Propp’un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde “Basat Depegözi Öldürdüğü Boy” Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 9 (3), rr. 257- 269.
- Boratav, P. N. (1988). “Masal ve Masalcı Üzerine”, *Masal Araştırmaları*, İstanbul: ART-SAN Yay. 31-41.
- Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2009). *Zaman Zaman İçinde*. Ankara: İmge Yayınları.
- Çıblak, N. (2005). V. Propp’un Masal Çözümleme Metodu. *Türk Dili*, 638, 127-140.
- Çiftçi, M. (2019). *Nimûneyên Çîrokên Derasayî Yên Çaldiranê Li Gorî Rêbaza Morfolojîyê Ya Vladîmîr Propp*. Teza Mastirê. Wan: Zanîngeha Yuzuncî Yil ya Wanê.
- Çifçi, T. (2020). Adıyaman Yöresinden Derlenen “Gurrî û Hûtê Kor” Masalının Rus Yapısalcı Metodu Çerçevesinde Analizi. *International Journal of Kurdish Studies*, 6 (2), rr. 187-201.
- Demir, B. (2022). Kürt ve Alman Masallarının Tip ve Motif Yönünden Karşılaştırılması. Teza Doktorayê. Amed: Zanîngeha Dîcleyê.
- Demir, R. (2023). *Mardin Masalları: İnceleme-Metin*. Teza Doktorayê. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- Duran, Y. (2019). *Li Gorî Rêbaza Vladîmîr Propp, Analîza Çend Çîrokên Herêma Colemêrgê*. Teza Mastirê. Mêrdîn: Mardin Artuklu Üniversitesi.
- Dündar, H. (2002). “Vladimir Propp ve Masalın Biçimbilimi”, *Millî Folklor*, Y. 7, S. 55, s. 115- 118.

- Elçin, Şükrü. (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, U. (1974). *Elazığ Masalları (İnceleme-Metin)*. Teza Doktorayê. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Günay, U. (1992). "Masal". *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Gürsu, S. (2017). Bingöl/Kiğı Yöresi Masal Örnekleri ve Tahlili (Teza Mastirê ya Neçapkirî). Bingöl: Bingöl Üniversitesi.
- Kardaş, C. (2015) "Derlenen Kürt Masalları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım" <https://www.k24kitap.org/derlenen-kurt-masallari-uzerine-elestirel-bir-yaklasim-273>.
- Keskin, N. (2019). *Folklor û Edebiyata Gelêrî*. İstanbul: Weşanên Avesta.
- Özçelik, M. (1993). *Afyonkarahisar Masalları Üzerine Bir Araştırma I-II*. (Teza Doktorayê). Konya: Selçuk Üniveristesi.
- Öztürk, A. (1986). *Türk Anonim Edebiyatı*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Pertev, R. (2017). Xebateke Giring Di Dîroka Folklorê Kurdî De: Kemal Fewzî û Berhevkarîya Çîrokên Kurdî. *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 2 (3) , 44-61
- Pertev, V. (2022). *Analîza Çîrokên Derasayî Yê Herêma Curnê Reş Li Gorî Rêbaza Vladîmîr Propp*. Teza Mastirê. Mûş: Zanîngeha Alparslan ya Mûşê.
- Propp, V. (2001). *Masalın Biçimbilimi: Olağanüstü Masalların Yapısı*. Çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat. İstanbul: Om Yayınevi.
- Sayar, S. (2013). Evrenselin Etnisiteye İndirgenmesi ya da Kürt Masalları, *Studies Of The Ottoman Doman*, 3 (4), rr. 29-40.
- Tanrıkulu, V. (2017). *Kürtçe Masallar ile Grimm Kardeşler Masallarının Motifler Açısından Karşılaştırılması*. Teza Mastirê. Amed: Zanîngeha Dicleyê.
- Yaş, E. (2013). *Çîrokên Kurdan*. İstanbul: Nûbîhar.
- Yuksekbag, A. (2021). *Gulçiçeka Dilan Çîrokên Herêma Xerzanê*. Amed: Weşanên payîz.

Extended Abstract

Fairy tales are important literary products that shaped the oral culture of human history before the invention of writing, reflecting social structures and individuals' perspectives on the world. These narratives reveal the common values, beliefs and social dynamics of societies that lived in different geographies and historical periods. Fairy tales, as a mirror of the intellectual and cultural structures of societies, offer various lessons on both individual and social levels. Therefore, fairy tales are not just entertaining stories, they convey the social and cultural codes of societies. The structure and themes of fairy tales show similarities regardless of time and place; it can be said that these similarities are connected to the common cultural memory of human history.

Vladîmîr Propp argues that fairy tales have a universal structure and are organized within certain patterns. By classifying this structure as fixed and variable elements, he demonstrates the structural universality of fairy tales and how social norms are shaped. The tale of "Mirza Mihemed" contains elements specific to Kurdish culture, while at the same time containing universal themes. The tale analyzed with Propp's methodology reveals how social values are transmitted and how cultural structures are constructed. This analysis emphasizes that fairy tales are not only entertainment, but also important tools that transmit social and cultural norms.

In the tale of "Mirza Mihemed", which we examined in light of Propp's structuralist approach, a significant portion of the basic functions and action areas in the structure of the tale are included. However, not all of the 31 functions mentioned by Propp in his work are present in this tale. The reason for this is related to the fact that the plot of the tale progresses in a one-way direction and towards a certain end. The tale ends with the hero getting rid of those who follow him. This can be seen as a narrative choice that leads to some of the functions in the tale being missing. However, the fact that a large portion of the functions specified by Propp are present confirms the structural integrity of the tale and the validity of Propp's theory.

Propp emphasized that not all functions may necessarily be present in tales, but that it is important to follow a certain order. The order of functions in tales can reveal similar themes and structures even in tales from different cultures and geographies. In this context, the presence of six of the seven main action areas defined by Propp in the tale of "Mirza Mihemed" shows the structural universality and traces of cultural accumulation in the tale. The main purpose of Propp's morphological approach is to reveal the common structural laws that fairy tales share, despite the elements that may vary between different societies and cultures. In this respect, it is possible to find similar common functions in other genres other than fairy tales that contain extraordinary elements and motifs.

The density of magical elements and extraordinary motifs in the tale is remarkable. These include becoming pregnant with a magical apple, a person being born

in a different shape, talking and wanting to get married as soon as he is born, a magic chest, a water fairy (Sitixan), a horse, a black rooster, a walnut shell, a fairy mother, a white-haired old woman, a dove, a magic ring and demons. These motifs show that the tale reflects both local cultural elements and universal themes. However, the presence of such a rich and diverse motif can sometimes complicate the narrative form of the tale.

While Propp's method helps us understand cultural codes and social norms by analyzing the basic structure of the tales, there are some points in the tale of *Mirza Mihemed* where this analysis can be strengthened. In the proposed analysis, a more detailed examination of the functions and motifs in the tale will reveal more clearly how the tale conveys social values. In addition, examining the place of the extraordinary elements in the tale in Kurdish culture and their relationship with the traditional beliefs of the society will contribute to our understanding of the social structure of the tale. Applying Propp's approach to a wider cultural spectrum could lead to a better understanding of the universal characteristics of fairy tales and deepen cultural interactions between different societies.

Analîza Pêwendîyên Desthilatdarên Kurdan û Dengbêjan di Çarçoveya Pergala Patronajê da

An Analyze on The Protection of The Dengbêjs By
The Kurdish Sovereigns Within The Framework of
The Patronage System

Mustafa ASLAN

Mustafa ASLAN | <https://orcid.org/0000-0002-1543-3154> | mustafaaslan@artuklu.edu.tr
Assoc. Prof. Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Türkiye, Kurdish
Language and Culture Department, Mardin, Türkiye

Citation:

Aslan, M. (2025). Analîza Pêwendîyên Desthilatdarên Kurdan û Dengbêjan di Çarçoveya
Pergala Patronajê da. *Nubihar Akademi* 23, 49-70. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1663296.

Submission Date	22.03.2025
Acceptance Date	12.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Puxte

Mijara vê xebatê hîmayekarîya dengbêjan a ji aliyê mîr û hakimên kurdan e di çarçoveya pergala hîmayekarîyê ango “patronajê” da. Li gelek herêmên dinyayê şah û siltanan li edîb û hunermendan xwedî derketine. Dengbêj jî ji wan hunermendan bûn ku ji aliyê van desthelatdaran hatine hîmayekirin. Wekî edîb û helbestvanan dengbêj tevgeriyane, berhemên pesindariyê derbarê hamiyên xwe û malbata wan de afirandine. Ev kevneşopîya hîmayekirina edîb û hunermendan ji aliyê mîrên kurdan ve jî hatiye şopandin. Di vê gotarê da li ser vê pergala hîmayekarîya mîrzade û beg û axayên kurdan a dengbêjan hate rawestandî Ji bo vê xebatê me bi gelemperî ji çavkanî û jêderên wekî nameyên akademîk (tezên lîsansa bilind û doktorayê), pirtûk û gotaran sûd wergirt. Di vê xebatê da pêşî pergala hîmayekarîyê bi gelemperî hate pênasakirin û nirxandin. Piştî nirxandina paşxaneyê dîrokî ya pergala hîmayekarîya dengbêjan û şeweya birêveçûna vê pergalê, derbarê çar dengbêjen navdar da agahî hatin dayîn. Wek encam derket holê ku pergala hîmayekarîya dengbêjan berdewamiya pergalê klasîk a hîmayekarîya edîb û hunermendan e ku ji aliyê desthilatdaran ve dihate şopandin. Encama duyem destnîşankirina xalên hevpar û yên cuda di navbera berhemên edebî yên nivîskî û yên devkî da.

Peyvên Sereke

Edîb, Hunermend, Dengbêj, Desthilatdar, Mîr, Beg, Hîmaye.

Abstract

The subject of this study is the care of the dengbêjs by the Kurdish mirs and rulers within the patronage system. In many regions of the world, the shahs and sultans took care of the men of letters and artists. The dengbêjs were also artists who were sponsored by their respective rulers. As the poets the dengbêjs also highlighted the high rank of these rulers, their generosity and their heroism. The study deals with this dengbêj patronage system of the Kurdish mirs and rulers. The main sources used for this study are the academic papers (master's and doctoral theses) and the published books and articles. In the first part of the study, the patronage system is defined and discussed. After an overview of the historical background of the dengbêj patronage system (patronage) and the functioning of this system, the information about the lives of four well-known dengbêjs is given. As conclusion, it was pointed out that the dengbêj patronage system is the continuation of the classical patronage system for literary writers and artists that was followed by the rulers. As a second conclusion, the similarities and differences between written literary works and oral literary works are demonstrated.

Keywords

Writer, Artist, Dengbêj, Sovereign, Mir, Beg, Patronage.

Destpêk

Heta serdema derketina çapxaneyê li erdnîgarîya Ewrûpayê û herêma rojhilatê Ewrûpayê (mînak erdnîgarîya Osmanî û Împeratorîya Îranî), bazara pûtepêdana berhemên edîb û helbestvanan, seray û dîwanên desthilatdaran bûn. Ev pergala hîmayekarîyê ku hîna di serdema navîn da hebû¹, tekane rê bû ji bo nivîskar û edîban. Lewre xwendin û nivîsandin di nava civakê da ne berbelav bû, pergaleka perwerdeyê wekî ya îroyîn tunebû û xwendevan kêmbûn. Bi gotineke din xwendin û nivîs para kesên bijarte û esîlzadeyan bû. Herweha edîb û nivîskar jî ne xwedî derfet bûn ku berhemên xwe belav bikin ango wan bigihînin berdestê xwîneran ku ji xwe hejmarek pir kêmbûn. Ji ber van sedeman dema edîb yan helbestvanekî bixwesta berhema wî bê xwendin û naskirin pêwîst bû berhemên xwe bigihîne ber destê desthilatdarekî. Bi vî awayî ji alîyê xwendevanan ve jî dihatin naskirin, nav û dengê wan belav dibû. Ger desthilatdar ji berhema / berhemên wî hez bikira, ew bi dirav û dîyarîyan xelat dikir. Ev diyarî û xelat çavkanîyên aborî yê edîb bûn. Carinan helbestvan dibûne xebatkar û şewirmendên desthilatdaran. Li ser vê pergala ku wekî “patronaj” ango “hîmayekarî” tê binavkirin gelek xebat hene. Ji van xebatan dîyar dibe ku heman hîmayekarî ji bo dengbêjan jî karîger bû. Wekî edîb û helbestvanan desthilatdar li dengbêjan jî xwedî derketine, ew li cem xwe hîmaye û xwedî kirine.

Gelek lêkolîn û xebat derbarê pergala patronajê da hatine kirin. Mînak di serê sedsala XX-an da civaknasê alman Max Weber derbarê vê pergale nîrxandinên berfireh kirine². Dîrokzanê tirk Halil İnalcık jî derbarê pergala patronajê li seraya osmanî da xebat kiriye³. Nîrxandinên wî derbarê vê pergale da gelek balkêş in. Derbarê hîmayekarîya sultanên osmanî ya edîb û helbestvanan da İnalcık gelek agahîyan dide û destnîşan dike bê çawa bi xêra vê pergale edîb û helbestvan binavûdeng bûne û derfet ji wan ra çêbûye ku berheman biafirînin. Bi heman şeweyî derbarê hîmayekirina dengbêjan li cîhanê di çarçoveya pergala patronajê da gelek xebat hatine kirin⁴. Ji van xebatan jî diyar dibe ku pergala hîmayekarîyê, ji Ewrûpayê ta Efrîqa û Hindê, li Erebistanê, li Îranê û erdnîgarîya Osmanî hebû.

Di vê çarçoveyê da gelo helwesta mîr û hakimên kurdan, ku wekî hemû desthilatdaran li edîb û helbestvanan xwedî derdiketin, li hember dengbêjî û dengbêjan

- 1 Ji bo agahîyên berfireh bnr. Hoorelbeke M. (2015). *Rhétorique du don: patronage, performance poétique et rétribution dans les premières décennies du califat abbasside Arabica* 62, 99-127; Hoorelbeke, M. (2016). “Rhétorique de la distance: comment le poète négocie sa place auprès du patron au début de l’époque abbasside”, *Al-Qantara* XXXVII(1), 7-37; Sharlet, J. (2011). *Patronage and Poetry in the Islamic World Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia*, London: I.B.Tauris.
- 2 Bnr. Weber, M. (1971). *Economie et Société*, Tome I, (wer. Freund, J. & all.), Paris: Plon.
- 3 Bnr. İnalcık, H. (2003). *Şair ve Patron*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- 4 Mînak bnr. Akinyemi, A. (2001). The Yorùbá Royal Bards: Their Work And Relevance in The Society, *Nordic Journal of African Studies* 10(1), 90-106; Ruth F. (2012). *Oral Literature in Africa*, Open Book Publishers; Zanetti, V. (1990). Le griot et le pouvoir: Une relation ambiguë, *Cahiers d’ethnomusicologie* 3, 161-172.

çawa bû? Wan dengbêj jî wekî helbestvanan xwedî kirine yan na? Derbarê mijara hîmayekarîya helbestvan, edîb û dengbêjan da hin xebat hatine kirin, wekî yên Zülkûf Ergün Zeki Gürür, Ayhan Tek û Yakup Aykaç⁵. Çi ji xebatên derbarê mijarê de hatine kirin, çi ji bîranînên dengbêjên dawîya sedsala 20an dîyar dibe ku mîr û desthilatdarên kurdan, bi taybetî di demên hêzdarîya xwe da, li dengbêjan xwedî derketine, ew hîmaye kirine. Mînak li gor agahîyên ku Dengbêj Kerem dane Mehmet Gültekin di wan deman da “mîran, hakimî dengbêj xweyî kirine. Li dîwana her mîrekî kurd dengbêj hebûn. Dengbêjan qewimandinên berê, her tiştê eşîran dizanîbûn, loma jî ew şêwirmend bûn. (...) Di heyamên berê da li rex mîrê herêmekê navê dengbêjê wî yê serdest jî dihat bibîranîn” (Gültekin, 2013, r. 21).

Di vê xebatê da bi sîdwerigirtina ji çavkanîyên nivîskî, ev pergala hîmayekirin û lêxwedîderketina dengbêjan, bi taybetî ya li bakurê Kurdistanê, wê bête analîz û gotûbêj kirin. Xebat ji du beşên sereke pêk tê. Di beşa yekem da em dê bi kurtasî li ser pergala patronajê ango hîmayekarîyê rawestin. Piştî pênasekirina têgehê em dê bi kurtasî danasîna pergale bikin. Wekî tê zanîn ji ber ku ev têgeh cara yekem ji alîyê civaknasê alman Max Weber ve hatiye bikaranîn, pênasekirina vê têgehê dê li gor nirxandina wî bête kirin. Piştî pênasekirina têgehî û nirxandina vê pergale, pergala hîmayekarîya mîrên kurdan wê bi kurtasî bête nirxandin û mînak ji demên ku mîr û hakimên kurdan xwedî hêz û desthilatdar bûn bêne dayîn.

Di beşa duyem da piştî analîza paşxaneyê dîrokî ya hîmayekarîya dengbêjîyê li cîhanê em dê li ser peywendên dengbêjî û desthilatdarîya mîrên kurd rawestin. Di berdewamîya vê beşê da wekî mînakên hîmayekarîya mîr û hakimên kurdan dê jiyana çar dengbêjên ji bakurê Kurdistanê bête analîzkirin. Sedemên bijartina van her çar dengbêjan yek jê ev e ku derbarê wan da agahî li ber dest hene. Lê ji vêya giringtir sedema duyem ev e ku di jiyana van her çar dengbêjan da mirov li guherînên di pergala hîmayekarîya mîr û hakimên kurdan da rast tê. Ev yek di şahidiyên dengbêjên nîveka duyem ya sedsala 20an da jî xuya dike, bê çawa ev guherîn qewimîne û bandorek çawa li ser jiyana û hunera dengbêjîyê kirine. Di encamê da bal hate kişandin ser xalên hevpar ên di navbera edebiyata kurdî ya klasîk û dengbêjîyê da û taybetmendîyên ku van her du cure huneran ji hevdu cuda dikin bi kurtasî hatin destnîşankirin.

1. Pergala Hîmayekarîyê (patronaj)

Pergala hîmayekarîyê ango patronajê bi gelemperî têkilîya navbera hîmayekerê xwedî hêz û yê ku tê hîmayekirin îfade dike. Li gor Weber sê cure desthilatdarîyên vê pergale hene: 1- desthilatdarîya rêveberî (îdarî) li gor pîşe û şiyankarîyê ye;

5 Ergün, Z. (2014). *Bajar Edebiyat û Cizîra Botan*, Nûbihar, 2014; Ergün, Z. (2017). Peywendîya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de”, *Mukaddime* 8(1), 153-170; Gürür, Z. (2014). *Dengbêjî di peywendîya patronajê de*. (Teza masterê ya neçapkirî). Zanîngeha Mardî Artuklu, 2014; Tek, A. (2010). Li Dor Behsa Patronajê, Mem û Zîna Ehmedî Xanî, *Mukaddime* 3, 41-60; Aykaç, Y. (2020). *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*, (Teza doktorayê ya neçapkirî). Zanîngeha Dicle.

2- deshilatdarîya kevneşopî ya li gor dab û nerîten “bavûkalan” û 3- deshilatdarîya karîzmatîk ku ji kesayetîya bêemsal û bêhempa ya destilatdar tê (Weber, 1971, r. 285-309). Lê di hin xebatan da têgeha patronajê ne di vê çarçoveyê da hatiye bikaranîn. Lewre li gor agahîyên ku nivîskarên van xebatan radigihînin, ne tenê şah û siltanan patronajî li edîb û hunermendan kirine. Jin û carîyeyên şah û mîrekan jî patronajî kirine. Mînak hinek carîye û jinên xelîfeyên musulman jî patronajî kirine, hunermend hîmaye kirine. Hinekan ji wan jî mizgeft ava kirine, mal ji bo nexweşan çê kirine⁶. Bi heman şeweyî jinên mîr û şahên ewropî jî wekî hevjinên xwe xwedî desthilata patronajê bûne.⁷

Li gor Halil İnalçık hîmayekarî “hem ji bo hamî hem ji bo zana û hunermendan pergaleke xwedî bandorek dualî ye” ango her du alî bi xêra vê pergale dibin xwedî navûdeng (İnalçık, 2003, r. 13). Suzanne Pinckney Stetkevych jî balê dikişîne ser vê xalê û dibêje ku ev têkilyeke “danûstandinê” ye. Ango, “helbestvan bi helbestên xwe pesindariya hamîyê xwe dide û diyar dike ku ew serê xwe li ber wî ditewîne; hamî jî ji bo vê pesindariyê wî xelat dike”, (Stetkevych, 2002, r. 18). Bi gotineke din di çarçoveya vê pêwendîya dualî ya danûstandinê da “piraniya helbestvan û edîban baş di bin hîmayeya hukumdarekî da bûn û bi saya vê berjewendîya du-alî, edîban berhemên heja li dû xwe dihiştin”, (Ergün, 2014, r. 135). Yakup Aykaç jî balê dikişîne ser vê xalê û dibêje ku di têkilîya navbera desthilatdar û hunermend da berjewendîyeke dualî heye: “li alîyekî desthilatdar digel alîkarîya maddî û manewî hunermend hîmaye dike û dihele ku navûdeng pê bikeve, li alîyekî din hunermend dibe sadiqekî jidil yê hîmayekarê xwe û bi rêya berhemên pesindarî ku îthafî wî dike navûdengê wî bi awayekî mayînde di nava civakê da belav dike. Ev jî nîşaneyê têkilyeke jênegar di navbera hunermend û hamî da ava dike û wan dike hewcedarên hev” (Aykaç, 2020, r. 27).

Herwekî Aykaç amaje pê dike, hunermend li gorî zîrektî û jêhatîbûna xwe û berhemên ku diafirîne li cem hîmayekar payebilind dibe. Ji ber vîna hunermendan her tim hewl dane berhemên wan ji alîyê desthelatdaran ve bîne hezkirin (Aykaç, 2020, r. 28). Lewra wekî İnalçık jî balê dikişîne ser berîya çapemenî derkeve û “derfeta xwendinê ji her kesî ra pêşkêş bike û di heman demê da derfeta aborî ji xwediyê berhemên edebî û zanistî ra çê bibe, zana û hunermend hewcedarên piştgirîya desthilatdar û çîna elît [bijarte] bûn” (İnalçık, 2003, r. 9). Bi gotineke din “bi xêra berhema ku diafirand û îthafî desthilatdar dikir, herçiqas ne baş bûya jî, piştî ku ji alîyê desthilatdar ve bihata erêkirin, hunermend yan helbestvan/edîb dibû kesekî muteber, xwedî navûdeng, mal û meqam. Ji vana giringtir ew bû ku hunermendê ji alîyê desthilatdar ve dihat hîmayekirin, bi xêra alîkarîya maddî û hîmayekarîyê derfeta wî çê

6 Ji bo agahîyên berfireh derbarê vê patronajîya jinên xelîfeyan bnr. Anderson G. D. (2012). *Concubines, Eunuchs and Patronage in Early Islamic Córdoba*, Martin T. (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture* Volume Two London: Brill, 633-669.

7 Bnr. Martin T. (2012). (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture* Volume Two, London: Brill.

dibû xwe bide karê xwe û berhemên serkeftîtir û qîmetgiran biafirîne” (Aykaç, 2020, r. 29). Wekî li jor amaje pê hat kirin, di wan deman da bazara edîb û hunermendan, dîwan û serayên şah, mîr û began bûn. Lewre ji xeynî mekanên navborî li tu cihekî din ne pêkan bû ku hunermendên wekî helbestvan û dengbêjan karîbûna hunera xwe pêşkêş bikirina û xwe bidana naskirin. Mirov dikare heman tiştî ji bo demên piştî mîrektîyan ku desthilatdar êdî axa û beg bûn jî bibêje. Dîwanên van desthilatdaran jî wekî yên şah û mîr û paşayan ji bo hunermendan cihê wê derfetê bûn ku hunera xwe bidin naskirin.

Wekî li her cihî di desthilatdariya xelîfeyên Emewî û Ebasî û împaratorîyên Îranî û Osmanî da tekane rêya ku hunermend yan helbestvan di bazara edebiyatê da bête naskirin, bidestxistina hîmayeya desthilatdar bû. Mînak di dema siltanên Osmanîyan da, “xewn û xeyala helbestvanan ew bû ku siltan wan vexwîne meclisa helbestvanan, [da ku] jê ra helbestekê (qasîdekê) pêşkêş bike û ji bo vê helbestê ji alîyê siltan ve layîqî xelatekê bête dîtin” (İnalçık, 2003, r. 15). Bi heman armancê “helbestvanên wekî Nalî û Şêx Riza Talebanî berhemên pesindarî îthaffî hamîyên xwe kirine” (Aykaç, 2020, r. 32). Di vê navberê da pêwist e bê destnîşan kirin ku di vê serdemê da “hinek zanyarên medreseyan bi mebesta teltîf û tewecuha hukumdarên û civakê di nav van edîbên serayê da cihên xwe girtin. Lewra di nav sîstema monarşîk a dewletên berê de tekane riya xwe gihandina pile û payeyên bilind ên civakî û dabînkirina jiyaneke baş, bidestxistina îltîfat û îhsana hukumdarên û çîna serdest bû.” (Ergün 2014, r. 135). Li gor agahîyên ku Aykaç dide di heman serdemê da xelîfeyên Emewî û Ebasî “mehane pere dane hinek ji helbestvanan ku wekî hunermend û xebatkarên serayê hatine qebûl kirin. Hinek ji wan bûne xwedîyê serwetên pir zêde. Mînak tê gotin ku helbestvan Selman el-Hasî piştî mirina xwe pêncî hezar dînar û sed hezar dirhem wekî mîrate li dû xwe hiştîye ku li gorî demê ev serweteke pir mezin tê qebûl kirin” (Aykaç, 2020, r. 41). Çi di dema Ebasîyan da çi di dema Sasanî û Osmanîyan da ji bo desthilatdaran jî pir giring bû ku navê wan di berhemên edebî da bi pesindarî derbas bibe. Lewre bi gotina Aykaç, ev hem tradisyonek bû hem jî amûrek bû ji bo meşrûkirina desthilatdariya hukumdar, ango helbestvanan bi pesindariyan mezinbûn û hêza desthilatdar di çavê civakê da pesend dikir (Aykaç, 2020, r. 239).

Pergala hîmayekarîyê ya mîrên kurdan li gor desthilatdariya kevneşopî hatîye damezirandin. Lewre di nava desthilatdariya kevneşopî û pergala hîmayekarîyê da peywendîyên xurt hene. Di desthilatdariya kevneşopî de desthilatdar li gor daxwaz û pêwistîyên xwe kesên li gel xwe wezîfedar dike, meqam dide wan yan wan xelat dike. Dema mirov li pergala hîmayekarîyê ya mîrên kurdan mêze dike dibîne ku mîrên kurdan jî, wekî ku Weber jî destnîşan kiriye, tevgerîyane ango li gor pîvanên xwe kesên derûdora xwe û bi taybetî jî edîb û helbestvan xelat kirine qencî bi wan kirine. Desthilatdar di bin bandora dab û nerîtan da li gor pergala patrîmonyal û pîvanên wekî têkilîyên xizmanî, sêdaqet, sertewandina li ber kesayetîya wî, pesendkirin û parastina desthilatdariya wî ji alîyê kesên ku hatine bijartin û hwd tevdi gere ango

hin kesan xelat dike, hinek kesan ji xwe dûr dike an dadirizîne. Ev kes carinan xizim, carinan cotkar, xizmetkar û kole, carinan jî nobedarên ber derîyê desthilatdar yan “şûrkêşen” wî ne (Weber, 1971, r. 303-306). Yakup Aykaç jî xwe dispêre van nirxandinan û pergala kurdî ya hîmayekarîyê wekî “sîstema patronajê”, ku li ser desthilatdariya kevneşopî hatîye avakirin, bi nav dike (Aykaç, 2020, r. 17-18). Zeki Gürür jî li ser heman nerînê ye û dibêje ku sîstema hîmayekarîya kurdî “di berhemdariya edebî û hunerî da li gor pergaleke tradîsyonel rû daye” (Gürür, 2014, r. 43).

Di çarçoveya vê pergala tradîsyonel da helbestvan û edîban wekî dengbêjan hîmayekarê xwe bi şeweyekî ewqas mubalexe pesinandine ku ew birine asta herî bilind. Mînak Qatranê Tebrîzî di helbesteke xwe da hamîyê xwe mîrê Şedadî Ebu'l-He-sen ‘Elî Leşkerî weha pesinandîye:

Ey yê ku hêja ye hukmê hemû padişahên dunyayê bike! Li cem şahekî her çi tişt hebin, Xwedê ew hemû dane te.

Li serayan çiqas heyv-rû yan jî saqî hebin, her li ku şahekî yan derwêşekî hebe hemû jî mêvanên te ne.

Leşkerên te li deştê wekî roja mehşerê qelebalix in, bajarên ku ketine destê te bi nimetên curbicur bûne wekî buhiştê.

(...)

Mulkê Îran ji roja ewil ve warê bav û kalên te bû, tu jî wekî bav û kalên xwe temamê mulkê Îranê dê bi dest bixî. (Aykaç, 2020, r. 212-213)⁸

Wekî Qetranê Tebrîzî, Melayê Cizîrî jî di helbesteke xwe da pesindariya mîrê xwe Mîr Şerefê Sêyem kiriye (Ergün, 2014, r. 144) û bi taybetmendîyên efsanewî ew şibandîye Noşîrevanê Adil, bi comerdîyê jî ew şibandiye Hatem. Mela desthilatdariya Xan Ebdal wekî ya Îskender û Cem û hêza wî wekî ya wan nirxandiye. Gotiye ku Xan wekî Îsa Pêxemberê ku karîbû miriyan ji goran rake û bi xêra wî mirov zindî û li ser piyan diman, xwedî mûcîzeyan e. Herweha Xan şibandiye Xoce yê Xizir û Nûh Pêxember û dua kiriye ku bi qasî Zulqarneyn temen dirêj be (Cizîrî, 1987, r. 212-214).

2. Pergala Patronajê di Dema Mîrektiyan da

Ji xebatên lêkolerên wekî Zülküf Ergün, Zeki Gürür û Yakup Aykaç dîyar dibe ku wekî siltan û padişahên Osmanî û îranî û herweha xelîfeyên Abbasîyan, mîrên kurdan jî li edîb û helbestvanan xwedî derketine, ew di dîwanên xwe da xwedî kirine, hîmaye kirine. Dîwana mîrên kurdan wekî seraya xelîfe û padişahan “navend û çavkanîya ronahî, feyz û îhsanê” bû, (Ergün, 2014, r. 137). Wekî li her dera cîhanê, “beriya ku îmkanên çapkirinê û nivîsê belav nebibû û karîgeriya çapxaneyê wekî nosyoneke kulturî, kedkarên edeb û hunerê dermale nedikirin, pêdivî bi mîr û patronekî hebû” (Gürür, 2014, r. 48). Ango wekî İnalçık amaje pê dike, “heta serdema

8 Ji bo wergera kurdî (kurmançî) ya vê helbestê spasdarê mamosta Yakup Aykaç im.

ku çapxane derket û derfeta xwendinê berbelav nebû û bi vî awayî derfeta aborî ji nivîskarên berhemên zanistî û edebî re peyda nebû pêwîstîya zana û hunermendan bi piştgirî û hîmayeya desthilatdar û çîna serdestan hebû” (Înalcık, 2003, 9). Mîrên kurdan jî, di serayên xwe da, “hamîtiya edîb û dengbêjan kirine û li ser kawdan û geşedana wê tradîsyonê roleke pirr mezin lîstine” (Gürür, 2014, r. 43). Li gorî Gürür ev pergala mîrektiyên kurdan ne “sîstemeke patrîmonyal wekî di literaturê de çêbû-yî [ye]. Ji ber ku mîrektiyên kurdan, xwedî hêzeke mezin nebûn û hukmê wan bi tenê di nav sînorê cihê ku îdareya wan lê xurt bû, derbas dibû” (Gürür, 2014, r. 44). Lê Aykaç ne di vê bawerîyê da ye, li gor wî di dema mîrektiyên kurdan da jî ev pergala hîmayekirinê hebû û bi rêkûpêkî dimeşîya.⁹ Aykaç derbarê mijarê da mînak dide û dibêje ku “helbestvanên wefakar yê wekî Ehmedê Xanî û Weda’î derbarê hamîyên ku ew hîmaye kirine bi mersiyezan hestên xwe anîne ziman. Helbestvan Salim û Mîstefa Beg qesîdeyên pesindariyê ji bo mîrektiyên xwe nivîsîne herwekî Selîmê Hîzanê û Harîsê Bidlîsî ku mesnewî îthafî mîrên xwe kirine” (Aykaç, 2020, r. 41). Ev mînak jî destnîşan dikin ku di dema mîrektiyên kurdan da jî pergaleka hîmayekarîyê hebû û mîrên kurdan jî li hunermend û helbestvanan xwedî derketine, derfet dane wan ku karibin berhemên edebî biafirînin. Lê di gel vêya hin caran hunermendan gilî û gazin kirine ku mîr qedrê wan nagirin. Derbarê vê xalê da mînak ku herî zêde hatîye rojevê û nîqaş li ser hatine kirin, ev beşa mesnewîya *Mem û Zîn* ye ku Ehmedê Xanî tê da gilî û gazinan dike:

*Rabit ji me jî cihanpenahek
Peyda bibitin me padişahêk*

*Şîrê hunera me bête danîn
Qedrê qelema me bête zanîn
(...)
Ger dê hebuwa me serferazek
Sahibkeremek suxennewazek*

*Neqdê me dibûye sikkemeskûk
Ned'ma wehe bê rewac û meşkûk* (Xanî, 2010, r. 36-37)

Ayhan Tek derbarê van gilî û gazinên Ehmedê Xanî da weha dibêje:

Li gor Xanî, eger ji kurdan siltanekî bazara rewacê û sîstema patronajê pêkîna da hingî şertên jiyana kurdan guherîban û dê Rûm û Ecem li ser kurdan nerabiban. Eger ne, mesele li vir ne patronaj ba, Xanî dê pêşiyê xweziya padîşehî kiriba ku ew ji destê Rûm û Eceman xilas kiriban paşî qedr û nirxa ‘ilm û zanîna dê danaba. Lê li gor Ehmedê Xanî rêya xilasiya milletê kurd yê li “çar-kenaran” çawa di destê wî padîşahî da ye her wisa rewac û bazara şairan jî di eynî destî da ye (Tek, 2010, r. 54).

9 Bnr. Aykaç 2020, 32; 208-256; 305-470.

Li gor Gürür jî di vê beşa mesnewîya *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî da, tunebûn yan lawazîya pergala hîmayekarîyê bi awayekî aşkera hatiye nîşandan. Nirxandina Gürür derbarê mijarê da weha ye:

Di vir da payenedana berhemên edîban, nemaze jî ya Xanî di helbestê da bûye egera gilî û gazinan. Lewma jî li gor wî, eger “cîhanpenahek” hebûya û padîshahekî hamîtiya wî bikira, dê “qedrê qelem” a edîbên wekî wî, bihata zanîn û “şîrê hunerê” jî bihata danîn. Anku mirov dikare bibêje ku, wekî li jor jî hatî dîyarkirin, paye û girîngiya berhemên edîban, bi pesnê hamiyan aşkera dibe. Qedrê qelemê û şîrê hunerê, bi hebûna cîhanpenahekî mimkun e. Dîyar e ku xwedîderneketina edîban, li gor dema xwe jî ji aliye edîban ve wekî arîşeyeke mezin dihate nirxandin. Di van beytên Xanî da jî dîyar e ku ev tişt di nav edîbên kurdan da bi awayekî zelal xuya ye. Di îfadeyên wekî “Derdê me bibînitin ‘elacê” û “ilmê me bibînitin rewacê” da bi awayekî balkêş û zelal, hîmayenekirin wekî derdekî tê terîfkirin û dermanê wî derdî û rewaca berhemdariya edebî jî xwe li ser hebûna patronajê aşkera dike. Eger patronajîya şairên kurdan bihata kirin, li gor Xanî ilmê wan, berhemdariya wan a kulturî, edebî û hunerî dê her zêdetir û hêjatir bûya. Dê gelek girîngî û qiymet bihata dayîn û ilm û berhemdariya wan di rewacê da bûye. (Gürür, 2014, r. 46-47)

Lê Aykaç dibêje “Xanî rewşa kurdan ku di şer û pevçûnên navbera Osmanî û Îranîyan da ne xwedî gotin bûn bi çavê karmendekî serayê mêze dike û li gor wî ji bo kurdan çareserî hebûna desthilatdarekî ji mîr bihêztir e. Ango digel ku her berhema xwe bi kurdî nivîsîye û wekî helbestvan hatiye hîmayekirin jî, tunebûna hamîyekî ji bo Xanî tê wateya tunebûna desthilatdarekî bihêztir û xwedî qudret” (Aykaç, 2020, r. 420). Ji nirxandinên Aykaç û Tek dîyar dibe ku wekî hemû desthilatdaran mîr û begên kurdan hunermend, edîb û dengbêj hîmayekirine, li wan xwedî derketine û ji alîyê aborî ve piştgiriya wan kirine.

Lê dîsa jî mimkun e bête gotin ku lêxwedîderketina edebiyata kurdan, hîmayekirina edîb û dengbêjan jî bi qasî hêza mîrektiyên kurdan ên siyasî encam daye. Ev têkilî bi awayekî sirûştî derketîye holê. Herçend şairên wekî Ehmedê Xanî, bo tunebûna vê pergalê, çênebûna pergaleka telîfê gelek bi gilî gazin bin jî, di seray û qonaxên mîrektiyên kurdan da, edîb û zana û ilmdar hatine parastin.

3. Pêwenda Desthilatdarî (Patronajî) û Dengbêjîyê

Pêwiste bête gotin ku herçiqas berhemên epîk ên dengbêjîyê di serî da pêşî girêdayî esilzadeyî û mîrîtiyê bin jî, berhemên lîrîk zêdetir aîdê gel bi xwe bûye. Hinekî jî ji ber vê dengbêj di nava gel da bi pêş ketine. Lê dîsa jî çend mînakên ber dest ku em dê li jêr amajê pê bikin dîyar dibe ku wekî têkilîya hunermend û mîran têkiliya mîr û dengbêjan jî gelekî bi hêz bûye. Her mîrekî di qesr û qonaxa xwe de dengbêj hewandine û xwedî kirine. Wekî Gürür jî destnîşan dike mîran “dengbêj bi xwe ra birine şer û cengan. Dengbêjan şervan motîve kirine û mîsyoneke wan a pedagojiyê hebûye. Dengbêj hem li dîwanxaneyan digel cimaeta li derdora mîr stran û destan û

çîrok gotine, hem jî car caran ji mîran re rûsipîtfî kirine û di geşt û gera wan da jî li gel mîr bûne” (Gürür, 2014, r. 50).

Giring e bête bibîrxistin ku hîmayekirina hunermendan bi giştî û ya dengbêjan bi taybetî di demên borî da li cîhanê pir berbelav bû. Ango ji çavkanîyên berdest xuya dibe ku kevneşopiya tradîsyona parastin / hamîtiya dengbêjan di nav gelek civakan de hebûye û li hin deverên erdnîgarîya Efrîqayê hîna jî berdewam e. Mînak di pergala rêveberiya rûsan da Knez (Kinyas) hebûn. Knezên rûsan kêr zêde dişibin mîrên kurdan. Di sedsala Xan û di serê sedsala Xian da di bingeha weqayînameyên wan da bi piranî vegotinên devkî, efsane û kilam hebûn. (...) Di nav artêşa Knezan da îcrakarên destanan yanî destanbêj hebûn (Sokolov, 2009, r. 43). Sokolov dibêje di weqayînameyekê da hatiye gotin ku destanbêjekî bi navê Mîtûs, ji ber ku nexwestiye xizmeta Knez bike lêdan xwarîye û paşê dest û lingên wî hatine girêdan û bi zorê ew birine Danil Galitskiyê. Dîsa li gorî Sokolov, knezan pir qîmet didan pesindanên hozanan. Piştî serfiraziyên şeran, di vegerê da kilam diavêtin ser wan. Destana Îgorê ku di nav gelê rûsî de pir bi navûdeng e, navên gelek Knezan tê da hene (Sokolov, 2009, r. 44).

Şahên hindî jî xwedî dengbêj bûn. Navûdengê wan bi xêra dengbêjan belav dibû. Ev belavbûn li gorî zîrektî û jêhatîbûna dengbêjên wan bûn. Ew peyamnêr, perwerdekarên taybetî, hozanên dîwanxanan, afirînerên asaletên binavûdeng û mêrxasên ku dadiketin qada şer bûn da ku pesindariya mêrxasiyê di şer da bikin. Beramberî karê wan şah yan began zevî, dewar û pez didan wan (Rewers, 2016, r. 4). Her şahekî yan begekî hindî ku bixwesta piştî mirinê navê wî li dinê bimîne pêwistbû dengbêjekî xwedî bike û her pêwistîyên wî bi cîh bîne. Beramberî wê dengbêj stran derbarê mêrxasî û comerdîya wî da diafirandin û bi vî awayî pesindariya wî dikir. Mînak şah Man Sing soza çar filan daye dengbêjê xwe ji bo di şahîya dawetê da pesindariya wî bike. Dengbêj bi awayekî weha pesindariya Man Sing kiriye ku ew gihandiye asta xwedayê hindî Vîşnû (Rewers, 2016, r. 1).

Heman tradîsyon li tevaya erdnîgarîya Efrîqayê jî heye. Weke mînak li Nijerya û Benînê (Efrîqaya Rojava) li qesra her mîrê herêmî dengbêj hebûn. Ev dengbêj ne tenê pesindariya mîrên xwe dikirin, herweha dema mêvanek dihat, li devê qesrê di rawestiyên û mêvan bi pesindarfî pêşwazî dikirin, qencyên wî bang dikirin (Smith, 1957, r. 31). Di van qesran da dengbêjên jin jî hebûn, lê ew wekî yên mîr dernediketin derve, ji ber ku ew wekî beşek ji malbata mîr dihatin qebûlkirin (Akinyemî, 2001, r. 96). Karê dengbêjan ne tenê pesindarfî yan jî pêşwazîkirina mêvanên mîr bû. Dengbêj di heman demê da emanetgeha bîra bavûkalên mîrê xwe bûn. Bi xêra wan mîr dîroka bavûkalên xwe, mêrxasiyên wan, comerdîya wan nas dikirin (Akinyemî, 2001, r. 106). Ev dengbêjên ku li Efrîqayê wekî *griot* têne binavkirin digel rola bîra civakê, navbercî bûn ku nakokî ji holê radikirin. Mît û hikayetên derbarê dîroka civakê da *griotan* di serê hişê xwe da qeyd dikirin. Herwekî deverên din ên Efrîqayê li Nijeryayê jî dengbêjan xwe bi mîrek yan begekî ve girê didan û stranên pesindariyê

derbarê mêrxasî û comerdiya wan da diafirandin (Zanetti, 1990, r. 161). Wekî li jor amaje pê hat kirin, heman helwest û tradîsyon li serayên Îran û Osmanî jî hebûn. Şahên îranî û siltanên osmanî helbestvanên herî zîrek li dora xwe dicivandin. Van helbestvanan jî di pîrozbahî û ziyafetên li serayê lidarxistî da hunera xwe pêşkêş dikirin: Bi helbestî pesindarî û mezinahîya şah yan siltan dikirin.¹⁰

Di demên ku li Kurdistanê desthilatiya siyasî xurt bûye û rewşeke aram dest pê kiriye, em dibînin ku wekî şair û nivîskaran jimareya dengbêjan jî zêde bûye. Gürür jî vîna pesend dike û dibêje “di dawiya sedsala XIXan da em rastî hin belgeyan tên ku têkiliya mîr û dengbêjan nîşan dide. (...) Îcrakarên hunera devkî, bi qasî edîb û şairên xwendewar, nedibûn nailê pûtepêdana patronan. Lê di hin çavkanî û berhemên dengbêjiyê da em dibînin ku têkiliyeke patron û dengbêjan a ku hîmayeya wan dike bi awayekî zelal aşkera dibe” (Gürür, 2014, r. 48-49).

4. Şopên Hîmayekariya Mîrzade û Axa û Hakimên Kurdan di Jiyana Çar Dengbêjan da

Ehmedê Xanî di *Mem û Zînê* da behsa zanayên temendirêj dike ku ihtîmaleke pir mezin ev kes dengbêj in.

Zanayê miemmerê kuhensal

Evrenge he go jibo me ehwal

Go: Adetê pêşiyê zemanan 102

Evbû li hemî cîyû mekanan” (Xanî, 1968, r. 102).

Eger mirov van risteyên Xanî bingeh bigire, mirov dikare bibêje ku qet nebe ji sedsala 17an û vir ve dengbêjî di nav kurdan da hebûye. Lê ji ber ku berhemên dengbêjan wekî yên helbestvan û edîban nehatine nivîsandin, ne pêkan e ku mirov tesbît bike ka ev berhem kengî û ji aliyê kîjan dengbêjan ve hatine afirandin û bi vîna kevnariya dengbêjiyê di nav kurdan da tesbît bike. Bêguman wekî wê li jêr amaje pê bête kirin, em îro dizanin ku dengbêjê navdar Evdalê Zeynikê dengbêjiya Surmelî Mehmed Paşa kiriye. Ehmedê Fermanê Kîkî li cem Reşid Begê Kîkî demeke dirêj dengbêjiya eşîra Kîkan kiriye. Herweha Karapetê Xaço ku bi eslê xwe ermen e, wî jî li cem Filîte Quto dengbêjiya eşîra Reşkotan kiriye. Li gor agahîyên ku Gültekin radigihîne Gulê Watê ku wekî Gula file jî tê binavkirin, dengbêja Mîrê Xamûrê bûye (Gültekin, 2013, r. 28).

Herweha wekî Zeki Gürür radigihîne ku “di seraya Îbrahîm Paşayê Milî da gelek dengbêj hatine hîmayekirin, çalakiyên kulturî û hunerî di bin desthilatiya wî da hatîye dermalekirin. Dengbêjekî bi navê Biroyê Şerqî jî hebû ku ew wekî dengbêjê wî (...) yê esil bû. (...) Biroyê Şerqî her tim digel Îbrahîm Paşa bûye, di qesra wî da her tim hunera xwe afirandiye û rûdanên derdora wî qewimîne, honandiye. Şer û seferên wî kiriye stran û têkiliya wî û dewleta osmanîyan di stranên xwe de kiriye babet”

10 Ji bo agahîyên berfireh bnr. İnalçık, 2003, r. 25-26.

(Gürür, 2014 r. 49-50). Xelîl Cindî, sala 1979an di rojnameya *Rewşenbirî Niwê* beşa Kelepûrî Netewî jimara 75an da li ser Biroyê Şerqî gotarekê dinivîse û wî wekî dengbêjê çira û mûma dîwanxaneyê Îbrahîm Paşayê Milî destnîşan dike. Li gor Xelîl Cindî, ji ber ku deng û awazê Biroyê Şerqî pir xweş bû ew bûbû dengbêjê Îbrahîm Paşa. Pîr Guroyê Şingalî ku di 70 salîya xwe da (sala 1934an yan jî 1935an) koça dawî kiriye, Biroyê Şerqî nas kirîye. Derbarê wî û dengbêjiya Biroyê Şerqî ya dîwanxaneyê da agahîyên balkêş dide. Li gor van agahîyan Biroyê Şerqî ji ber ku stranbêjê dîwanxaneyê Îbrahîm Paşa bû, gelek serpêhatiyên wî di nav tradîsyona dengbêjiyê da honandiye, bi terz û şêweya dengbêjiya xwe ew serpêhatiyên Îbrahîm Paşa di forma kilama epîk da hikayet kiriye. Biroyê Şerqî her tim digel Îbrahîm Paşa bûye, di qesra wî da hertim hunera xwe afirandiye û rûdanên derdora wî qewimîne, honandiye (Gürür, 2014, r. 49-50).

Herweha dengbêj Şêx Silê dengbêjê Taharxanê Qelenîyê bûye, herwekî Pero ku dengbêjiya Evla Begê kiriye (Gültekin, 2013, r. 28). Berayên Celîl derheqê Pero da hinek agahî ji dengbêjê ermenî Sargis Bozoyan girtine. Derbarê Pero da dengbêj Bozoyan weha dibêje:

Pero qîza azib bi dergistî bû. Wê payîzê gerek qelen temam bidana, dergistîya xwe bibirana. Nêzîkî payîzê Xwedê jê stand, bi xurya ket. Ku xurî derxistin, herdu çavên wê ji ber xurya kor bûn. Destgirtîyê wê nedixwest devjê berde digot, bextê mine bera bê. Lê dê bavê wî qayîl nebûn. Digotin hem evqas qelenê bidin hem bûka kor bînin mal? Çend cînanan jî lome kirin ku dest jê bikşîne. Lawik axir devjê berda. Pero bû aşîq ser xwe klam derxist û ber beglera, axa ber cime'etê tavê ser xwe, klam digotin heta bû dengbêj. Axa siwarekî xwe tevî hespekî vala dişandin dû Pero, tanîn ji bo ji wan re klama bêjê. Pero şevê du şeva ji wan ra distira, piştra dîse dişandin cihê wê" (Celîl & Celîl, 2016, r. 613).

Li jêr li gorî tarîx û demên jiyana wan kurtejiyana çar dengbêjan wekî mînakên hîmayekarîya dengbêjiyê û guherîna vê pergale, dê bête pêşkêşkirin.

4.1. Dengbêj Evdalê Zeynikê (1800-1913?)

Wekî tê zanîn li nav kurdan Evdalê Zeynikê dengbêjê herî naskirî ye. Herweha dengbêjê dawî ye ku di bin hîmayekarîya mîran da jîyaye. Ango jiyana wî şadabûna dawîya desthilatdarîya pergala mîrektîyên kurdan û bidawîbûna hîmayekarîya wan a hunermend û dengbêjan dike. Bi gotina Gültekin, gelek dengbêjan hîmayeya "alî-karên hunera xwe winda kiribûn. Bi vî awayî dema serdestîya hunera dengbêjiyê jî diqede, dengbêjên wekî Evdal êdî tenê mabûn û kesên xwedîderfet ên ku ew diparastin nemabûn" (Gültekin, 2013, r. 27).

Evdal li dor 1800î, li gundê Cemalwêrdî ku niha girêdayî bi Intabê/Dutaxa Agirî ve ye ji dayik bûye. Tê gotin ku 113 salan jiyaye. Hîna sê salî ye, bavê wî dimire û diya wî Zeynê wî mezin dike; ji ber vê jê re Evdalê Zeynê tê gotin. Tê îdiakirin ku Evdal heta 30 salîya xwe karê rêncberî û şivantîyê dikir û yek klam tenê jî nizanibû. Di sîh salîya xwe de xewnekê dibîne û piştî vê xewnê dibe dengbêjekî bi navûdeng. Lê

Mehmet Gültekin dibêje ev ne rast e: “Ev bawerî tenê wek qedirgirtina hunera wî ya ji aliyê civatê da dikare bê hesibandin. Evdal jî wek dengbêjên mayîn ji ekola vê hunerê tê, di dibistana dengbêjiyê da perwerde bûye û ji hostadên xwe bi sedan kilam û destan hîn bûye” (Gültekin, 2013, r. 25-26). Herweha Gültekin dibêje ku “Evdal ji salên 1850an heta 1865an dengbêjê serayê ye” (Gültekin, 2013, r. 27).

Evdalê Zeynikê wekî “pîrê dengbêjan” an “şahê dengbêjan” tê naskirin. Ji aliyê hin nivîskaran wekî “Homerosê kurdan” jî tê binavkirin. Îhsan Colemêrgî, Evdalê Zeynikê weke “pîrê dengbêjan” bi nav dike” (Vgz. Parilti, 2006, 87). Wî tradîsyonek ava kiriye. Surmeli Mehmet Paşa ewqasî hurmeta Evdal digirt ku bêtî wî “xwarin nedixwar. Dema mêvanê wî hebûna jî, piştî xwarina mêvanan Mehmet Paşa ji xizmetkarên xwe ra digot “xwarina min û Evdal bînin” (Kevirbirî, 2002, r. 48). Evdal “serpereştiya Surmeli kiriye, fikrên wî di nezera Surmeli da xwedî qedr û pûteyê bûne” (Gürür, 2014, r. 64).

Birayên Celîl derbarê Evdal da şadebûna dengbêjekî ermenî bi navê Sargis Bozoyan neqil dikin û dibêjin “wî Evdal diye û bavê wî Martîros Barêyan bi Evdal ra straye. Bi gotina Bozoyan Evdalê Zeynê mêrekî bejinbilind î qemer bûye. Dengbêj û sereskerê Surmeli Mehmed Paşa bûye. Dengbêjî ji Kor Huseyin Paşa ra kiriye. Bi Şêx Silê, dengbêjek ji Dîyarbekrê, ra straye. Gulê û Pero ra ketiye lecê. Ew bi şohreta strana xwe, bi kamilîya gotina xwe beramberî Evdalê Zeynê bûne” (Celîl & Celîl, 2016, r. 613). Li gor agahîyên ku Salihê Kevirbirî radigihîne, dengbêj Şêx Silê navê Evdalê Zeynikê dibihîze.

“Dîçe ku here leca wî bi klamgotinê. Dema ku Mehmet Paşa û Evdal xwarinê dixwin, Şêx Silê destpê dikê davêjê ber Evdal û bi klam dibêje gerek em sê roj û sê şevan klaman bibêjin. Dema ku Evdal dengê wî dikê kevçî ji destê wî dikeve û bersiva wî didê. Bi vî awayî destpê dikin, bi saetan davêjin ber hev. Dawîyê Şêx Silê diweste, dev ji klamgotinê berdide. Lê Evdal berdewam dike, sê rûj û sê şevan klaman dibêjê. Ji ber vê jî ava reş bi çavên wî de tê û li wir kor dibe” (Kevirbirî, 2002, r. 49).

Dengbêj Keremê Bazîdî ku Mehmet Gültekin derbarê dengbêjiyê da gelek agahî jê wergirtine, vê bûyerê bi awayekî din dibêje. Li gor gotina Kerem, Evdal xwestiye ku here leca Şêx Silê û wî çaxî Evdal kor bûye. Mehmet Gültekin vê bûyerê weha ji devê Kerem neqil dike:

Dîwanê da gelek stira, jê ra gotin: Evdal tu xweş distirêyî, xazila tu rojekê rastî Şêx Silê bihatayî çika tu zor î ya Şêx Silê. Ê, go, ew li Îranê, ez li Romê, destê me nagihêje hev. Wan jî xulamek danîn li bal Evdal, ew ji Elaşgirê birêket hatin (...) êvarekê bûn mêvanê Taharxan li Qelenîyê. (...) Xwarin hat, piştra sinî kişiyên. (...) Sinî kişiyên, cimaetê destê xwe şûştin. Taharxan go: Kuro gazî Şêx Silê bikin, bira warê gula me veke. Şandine pey, Şêx Silê hat. De dengbêjên berê li ser piya distiran, rûnediniştin, na. Yê wî axayî pişta xwe dida wî dîwarî, yê vî dida vî dîwarî. Waxta ku efendim hinekî Şêx Silê stira, Evdal jî diricife mîna şiva li nav avê, şair e, aşiq e. Taharxan go: Rêwiye min, kurkê mêvanê delal, ew hafiz çima ûsa dike? Go: Walle Xan, tu îzin bidî,

bira ewinga jî kilamekê bêje. Kurê min, go, dengbêj ba dengbêjê min nastirên, devê bavê ti dengbêjan neketiye li cem Şêx Silê bistirên. Ê go axa, xan, ew xulamê te me, em devdelçî nînin, nakevine qoşê, dilê wî dixwaze, bira ew jî yekê bibêje. Waxta ku ûsa go, Evdal rabû ser xwe, ê jê ra yekî bibêje, çika çi dibêje. (...) Şêx Silê go, Taharxan beg eva kî ye? Go, walle nizanîm, hafizek e hatîye vira, hêçika nan danê, nan jî naxwar. Xulam dibêje ku ew Evdalê Zeynikê ye. Taharxan dibêje: Peyî, ew dengbêjê Surmeli Memed Paşa ye, hatîye dîtina min. Zûkin jê ra pezekî serjêkin! Evdal dibe, Xan heta ez û dengbêjê te têr nevêjin berhev ez tiştêkî naxwim. Ûsa destpê kirine kilam avîtine ser hev. (Gültekin, 2013, r. 26-27).

Ev bûyer bi awayekî din jî, ji aliyê Ahmet Aras ve weha hatîye nivîsandin: Rojek ji Serhedê dengbêjek diçe Qelenîyê xwe wekî Evdalê Zeynikê dide nas kirin û bi Şêx Silê ra dikeve lecê, Şêx Silê zora wî dibe. Li ser vê Taharxan ji Surmeli Mehmed Paşa ra nameyekê dişênê û jêre dibe heyfe yekî wek te dengbêjên weha li cem xwe xweyî dike. Ev yek pir zora Mehmed Paşa diçe, gazî Evdal dike jêre dibê here bi dengbêjê Taharxan ra têkeve lecê. Rûspiyê xwe Emerê Hecî Îso û yekî din tevî Evdal dişênê. Evdal diçe li dîwana Taharxan li pêşberî wî û giregirên herêmê bi Şêx Silê ra dikevin lecê, heft roj û hef şevan bi hevra distirên. “Dawiyê da dengê Şêx Silê dikevê û Şêx Silê dest li ber Evdal datîne. Tarxanê Qelenîyê diqehire û li Şêx Silê hêrs dikeve. Evdal jê ra dibe, Mîrê min, hêrs nekeve, Şêx Silê dengbêjekî yektaye û şairekî mezin e. Bawer bike hetani niha tu kesî li pêşiya min ewqasî berxwe nedaye. Tu wîyayî bizanibe ku di şairîyê da Şêx Silê ji min zêdeye, kêminê” (Aras, 1996, r. 69-70; 74-75).

Li gor Abidin Parilti, Evdal bi vê jêhatîbûna xwe ya leca bi dengbêjan ra zora dengbêja jin ya ermen Gulê jî dibe û di cihê wê da dibê dengbêjê Surmeli Mehmed Paşa (Parilti, 2006, r. 113). Surmeli Mehmed Paşa nevîçîçirkê Îshaq Paşayê Bazîdê ye. Di 1865an de Evdal tevî Surmeli Mehmed Paşa ku li ser daxwaza siltanê Osmanî ji bo li hember Kozanoglu ku li derdora navçeya Kozan bajarê Edenê, li dij siltanê Osmanî serî hildaye, şer bike diçin herêma Edenê. Li wir Surmeli Mehmed Paşa digel artêşa Osmanî zora Kozanoglu dibin, piştê bi êşa kolerayê dikeve û li wir dimire, Evdal bê xwedî dimîne (Aras, 1996, r. 81-100). Rîwayet tê kirin ku Evdal klama Qulingo piştî korbûna xwe afirandiye û di vê klamê da xwe weke qulingê baskîkestî teswîr kiriye (Parilti, 2006, 120). Li ser rewşa Evdal ya piştî korbûna wî dengbêjan gelek kilam afirandine. Ji wana Ordîxanê Celîl û Celîlê Celîl 24 berhev kirine û di ansîklopedîya bi navê *Zargotina Kurda* cildê sisiyan da çap kirine.

4.2. Dengbêj Çingo (Sedsala 19an)

Dengbêjê duyem Çingo jî wekî Evdal dengbêjiya mîran kiriye. Derbarê dengbêj Çingo û malbata wî da zêde agahî nînin. Tenê Mehmet Gültekin di xebata xwe da cih daye hinek agahîyan derbarê malbata Çingo da ku ji devê dengbêj Kerem girtine. Li gor van agahîyan Çingo berîya Evdal jîyaye, lewra wî dengbêjiya Îshaq Paşayê Bazîdê kiriye. Bavê kalê Surmeli Mehmed Paşa ye. Li gor agahîyên ku Gültekin dide, piranîya dengbêjên navdar ên herêma Bazîdê di dawîya sedsala 18an û nivê yekemîn ê sedsa-

la 19an da ji malbata Çingo derketine. Malabata Çingo malbata dengbêja bûye. Kurê wî, Şerîfê Çingo dengbêjiya Behlûl Paşa, kurê Îshaq Paşa kiriye. Şerîfê Çingo xwedî dengê gelek xurt bû û herdem tev Behlûl Paşa beşdarî rêwîtiyên wî bûye. “Rojekê dema Şerîf tev Behlûl Paşa ji nêçîrê vedigere, ew ber bi êvarê digihîjin gundê Zengezor ê ku bi qasî 4-5 km ji qesrê dûr e. Hema di wê quntarê da paşa ji wî ra dibêje: “Şerîf hela kilamekê bistirê, em binihêrin çika dengê te digihîje kelê.” Şerîf dest bi kilamê dike û her diçe dengê xwe zêdetir dike. Piştî demeke kurt ji pencera qesra paşa îşqa fenereke ku diheje dîyar dibe. Paşa bi metelmayî û kêfxweşî dibêje: “Dilê te çi ji vê dinayê dixwaze bibêje!” Ji ber ku serê êvarê hewa hinekî sar bûye, Şerîf li kurkê paşa mêze dike û dibêje: “Ez kurkekî dixwazim.” Behlûl Paşa jî ji wî ra kurkekî pir giranbiha dide çêkirinê” (Gültekin, 2013, r. 21-22).

4.3. Dengbêj Ehmedê Fermanê Kîkî (1859-1951)¹¹

Ji tarîxa jidayîkbûna Ehmedê Fermanê Kîkî xuya dibe ku ew di dema Evdalê Zeynikê da hatîye dinyayê. Li gor agahiyên ku Celadet Alî Bedirxan di kovara *Hawarê* da dane Ehmed ji bavikê (birra) Necaran ê eşîra Kîkan e û di sala 1859an da li gundê Milebî yê bi ser navçeya Şemrexa Mêrdînê ji dayîk bûye. Di sala 1951ê da, mehek piştî mirina Celadet Bedirxan, wî jî li Şamê koça dawî kiriye. Li gor van tarîxan Ehmed 92 salan jîyaye. Dîsa li gor agahiyên di kovara *Hawarê* da, di sala 1929an da Celadet Bedirxan ji Şamê tê şînorê navbera Sûriye û Tirkiyeyê bi şev derbas dike û diçe gundê ku Ehmed lê dimînê ku nêzîkî bajarê Mêrdînê ye. Celadet wî razî dike ku pê re here Şamê. Ji roja ku pê ra diçe heta mirina xwe Ehmed li cem Celadet dimîne, ji wî û civata wî û mêhvanên wî ra stran û destanan dibêje. Celadet gelek berhemên dengbêj Ehmed di kovara *Hawarê* da çap kirine.

Celadet Bedirxan weha Ehmedê Fermanê Kîkî dide naskirin: niha 75 salî ye lê hîna jî pir li ser xwe ye, yek tayê spî di porê wî da tune ye. Wekî nixurîyê bavê xwe Ehmed di temenekî biçûk da dest bi şivantîyê kiriye. Bavê wî jê re bilûrek dikire ku li ber pez her tim lê dixist. Bi gotina wî hîna di wî temenê biçûk da bavê wî jê re şûrek û demançeyek “kurmançî” jî kirîye. Mehmed Uzun di berhema xwe ya bi navê *Dengbêjlerim* da dibêje “li gor agahiyên di kovara *Hawarê* da Ehmed ji bavê xwe ku dengbêj bû hînî dengbêjiyê bûye” (Uzun, 2006, r. 97). Lê ev agahî şaş e, di kovarê da agahîyeke bi vî awayî tune ye. Bi gotina Ehmed, ew ji zarotîya xwe ve beşdarî civata axa û mezinên eşîra xwe bûye û ji dengbêjên ku di van civatan da distran hînî dengbêjiyê bûye.

Piştî xortanîya xwe Ehmed dev ji mala bavê xwe berdide û diçe dibe dengbêjê Reşîd Beg, serokê eşîra Kîkan. Çend salan li cem Reşîd Beg dimîne, paşê navbera wî û Reşîd Beg nexweş dibe, Ehmed jê dixeyide, diçe Wêranşarê da ku bibe dengbêjê Îbrahîm Paşayê Milî. Bi guman ji ber vê agahiyê Uzun di berhema xwe ya navborî da dibêje ku Ehmed bûye dengbêjê Îbrahîm Paşa (Uzun, 2006, r. 98). Lê ev jî şaş e, dibe ji

11 Agahiyên derbarê Ehmedê Fermanê Kîkî ji vê çavkanîyê hatine girtin: Bedirxan C. A. (1934). *Hawar*, 24, r. 13-14; 25, r. 14.

ber ku agahîyên derbarê Ehmed ên *Hawarê* da bi fransî ne Uzun şaş fam kiribin, lewra agahîyeke bi vî rengî di kovarê nîne. Rast e wekî wî gotiye, Ehmed xwestîye bibe dengbêjê Îbrahîm Paşa lê berî ku bigihîje cem wî hin kes ji Îbrahîm Paşa re dibêjin ku Ehmed Kîkî ye û hatîye ji eşîra xwe re sîxurîyê bike. Li ser vîna Îbrahîm Paşa wî diavêje zindanê. Hevjîna Îbrahîm Paşa ya bi navê Xensa ku ew jî Kîkî ye, dibihîze ku yek ji eşîra wê di zindanê da ye. Bi dizî gazî dergevanê zindanê dike û jê dixwaze ku Ehmed berde. Bi vî awayî Ehmed ji zindanê derdikeve û careke din tê cem Reşîd Beg. Piştî çend salên din ku li cem Reşîd Beg dimîne, careke din navbera wan nexweş dibe, Ehmed dixeyide û diçe cem Emer Beg, serokê eşîra Dimilîyan ku li bakurê Mêrdînê nişteci bûn û dibe dengbêjê wî. Piştî çend salan Ehmed dev ji Emer Beg jî berdide û diçe cem Evdilqadir Paşa li bajarê Mêrdînê, bîst salan dengbêjiya wî dike. Evdilqadir paşa Ehmed dizewicîne. Piştî Ehmed ji Mêrdînê diçe Amedê û li wir jî bi qasî deh salan dimîne.

Ehmed wekî dengbêj û endamê eşîrê du caran beşdarî şerê navbera eşîra xwe Kîkan û Milan bûye. Ehmed berhema xwe ya bi navê *Delalê Berîyê* li ser van şeran afirandiye; bi gotina wî piştî afirandina vê berhemê Ehmed di nava civakê da dibe dengbêjekî bi “navûdeng”.

Herçiqas mirov nikaribe têkilîya Ehmedê Fermanê Kîkî û Mîr Celadet Bedirxan di çarçoveya pergala hîmayekarîyê (patronaj) da bi nirxîne jî, dîyar e ku Ehmed di 22 salên dawî yên jiyana xwe da ji aliyê Celadet Bedirxan ve hatîye hîmayekirin, di mala wî da wekî endamek ji malbatê jîyaye. Lê bi gotina Mehmed Uzun, piştî mirina Celadet Bedirxan pir nemaye, xuya ye ku gelek xema mîrê xwe xwarîye û koça dawî kirîye. Giring e bête gotin ku mirov nikare xwedîderketina Celadet wekî ya hamîyên demên borî binirxîne. Lewra herçiqas ew nevîyê Mîr Bedirxan be jî Celadet kesekî rewşenbîr û xwedî hişmendîya netewparêzîyê bû. Lewra ji ber vê hişmendîyê hatîye Ehmedê Fermanê Kîkî ji dora Mêrdînê birîye Şamê cem xwe da ku ji devê wî berhemên dengbêjiyê wergire û wan di kovara *Hawarê* da çap bike. Bi gotineke din Celadet ne tenê ji bo li dengê Ehmed û bilûra wî guhdar bike ew birîye Şamê, xwestîye berhemên ku Ehmed afirandibûn û distran ji windabûnê xelas bike. Bi xêra vê hişmendiya Celadet em îro ji jiyana dengbêj Ehmed û berhemên wî agahdar in.

4.4. Dengbêj Reso (1902-1983)

Dengbêj Reso ji gundê Gopala ye û bi navê Resoyê Gopala, Resoyê Mihacir, Resoyê Qilîwelo û Mîrê Dengbêjan tê naskirin (Beğik, 2015, 43). Di jiyana Reso da şivanî, gavanî û paleyî, yanî sê îşên bingeşîn hene ku hemû jî pêdiviyên koçerîyê ne. Malbata Reso di şerê Rûs û Osmanîyan da, ji dora çiyayê Elegezê tê û xwe berdide Deştê Îdirê. Ev tarîx tê piştî sala 1878an (Beğik, 2015, r. 36). Reso di jiyana xwe da li çend gundên Serhedê maye. Mînak, ji gundê Gopala bar kiriye gundê Xirgizê ku li ser qeza Kopê (Bulanix) ya Mûşê ye. Xirgiz gundê şêxan e. Li gor ku lêkoler Mehmûd Beğik neqil dike, şêxan ji Reso gelek hez dikirin. Ji xeynî dengbêjiyê Reso diçû ber pez û dewarên wan jî. Wekî ji van agahîyan dîyar e, şeweya hîmayekarîya dengbêjan hatîye

guhertin: li hin deveran şêx di cihê mîran da bûne desthilatdar û hîmayekarên hunermendan. Lê Reso digel ku şivantiya şêxên xwe dikir, bi gotina Beğik “tu civatek û dawetek ji destê xwe bernade û diçe wan. Reso di her civatê de gula civatê ye. Wisa dibe ku şêxên Xirgizê Şêx Nûreddînê Şêx Silêman û Şêx Bahaddînê Şêx Îsiv, zarokên xwe di şûna Reso da dişînin ber pez û dewaran da ku Reso ji wan û mêvanên wan ra kilam, beyt û destanan bibêje” (Beğik, 2015, r. 44).

Dengbêj Resoyê Gopala, wekî Ehmedê Fermanê Kîkî di dema Evdal de hatiye dinyayê û dema ku Evdal wefat kiriye, Reso 10 salî bûye. “Resoyê dengbêj heya çû ser dilovanîya Xwedê weka şagirtê Evdalê Zeynikê kilamên Evdal got û weka terzê kilamgotina Evdal jî, kilamên ku wî bi xwe afirandibû, digot” (Beğik, 2015, r. 25-26). Ji ber vîna Reso weke şagirtê Evdal tê naskirin. Reso, Evdal nediye, lê hevçerxa Evdal, Gula File dîtiye. Bavê Reso, Welo, bi xwe şagirtê ber destê Evdalê Zeynikê ye. Apekî Reso bi navê Evdo hebûye ku dengbêjekî gelek baş bûye û şagirtê Evdalê Zeynikê bûye. Reso jî ji bavê xwe, mam û birayê xwe fêrî dengbêjiyê bûye ku bingeha wî diçe ser terzê Evdal” (Beğik, 2015, r. 32-33). Bi gotineke din malbata Reso jî wekî ya Çingo malbatek dengbêj bûne. Derbarê rasthatina Reso û Gula dengbêj da Ahmet Aras van agahîyan dide:

Reso rojekî li dîwana Gula File, li bajarê Îdirê di temenekî gelek biçûk da, li ber Gulê kilam gotiye. Ahmet Aras ji devê Sadiqê kurê Reso, behsa vê bûyerê wiha dike: “Bavê min pirr bi hewes bûye, hê şeş-heft salî bûye dest bi stirînê kirîye. Wê demê diçe nav civatan, dengbêjan guhdarî dike. Bi texmîn 8-9 salî bûye, kirasekî dirêj lê bûye, diçe nav cemata Gula File. Ew Gula ku bi Evdalê Zeynikê ra ketiye lecê. Gulê êdî pîr bûye, salên wê li ser heştêyî bûne, lê strandina wê hêj baş bûye. Giregirên Îdirê li dorê kom bûne, ewê jî kilam gotine. Bavê min diçe li bilînga dîwanê rûdine, ji xwe re guhdarî dike. Demekî şûnda yek bavê min destnîşan dike û dibê, ‘Ev kurikê hanê jî kilaman dibêje.’ Gulê gazî bavê min dike, dibe kêleka xwe. Dibê: ‘Hela bistrê, çika tu çawa dibêji?’ Bavê min jî dest diavêje pelînga guhê xwe û distrê. Du, sê kilaman dibêje. Gulê dibê: ‘Bes e, bes e. Te perda guhê min qetand lawo!... Eferim ji te ra, wellex tu xweş dibêji, di paşerojê da tuyê bibî dengbêjekî yekta. (Aras, 2010, r. 18).

Li gor agahîyên ku Mehmûd Beğik bi dest xistine, dengbêj Reso ji Hecî Sînoyê dengbêj hînî dengbêjiyê bûye. Beğik weha dibêje:

Dema malbata Resoyê Gopala ji bajarê Îdirê koç dike û diçe gundê Mele Dawûda, li cem Hecî Sînoyê dengbêj dimîne. Hecî Sîno bi temenê xwe ji Reso mezintir bûye. Li gor Ahmet Aras Reso ji Hecî Sîno fêrî dengbêjiyê dibe. “Hecî Sîno dengbêjekî gelek zana, navdar û xwedî rûmeteka mezin e. Ew bixwe şagirtê Evdalê Zeynikê ye. Reso di wê xortaniya xwe da li ba Hecî Sîno dengbêjiya xwe bi pêş dixê û dikeve bin bandora Hecî Sîno. (Beğik, 2015, r. 34; 43).

Lê Evdîlkerîmê kurê wî, gotiye ku Reso ji Hecî Sîno fêrî kilaman nebûye. Ahmet Aras ji devê Evdîlkerîmê kurê Reso weha neqil dike:

Bavê min kilamên Evdalê Zeynikê jî digot. Ewî hem li Gula File guhdarî kiribû, hem jî şagirtên Evdêl ên din. Mala kurê Evdalê Zeynikê yê piçûk Mihê, li gundekî Milazgirê bûye. Rojekê ew û bavê min rastî hevdu tên. Mihê bi bavê min kilaman dide gotin. Di pey ra dibêje: Bawer bike tu jî bi qasî bavê min xweş dibêji. Helal be ji te ra, dengê te jî tesîrekî mezin li merivan dike. (Aras, 2010, r. 20).

Ahmet Aras dibêje “min di havîna sala 1966an de, li Qereyaziyê li Reso guhdarî kiriye. Wî ji me ra sê saetan stran got. Min jê pirsî Evdalê Zeynê kir. Min jê pirsî û got bi qene’eta te Evdalê Zeynikê dengbêjekî çawa bûye? Reso got ku Evdalê Zeynikê dengbêjek pir baş bûye. Lê ew tiştên ku hatîye serê wî, nehatine serê tu kesî. Lê ew dayina ku Xwedê daye wî jî, nedaye tu kesî. Reso şair û dengbêj bû. Wî gelek kilam afirandine. Ji wan kilamên wî gelek ji wan niha di nava gel de tên gotin. (...) Reso di eynî wextê de destanbêj bû. Destana *Memê Alan* (ya gelêrî) û ya Filîtê Quto, yên ku wî gotine, ew di arşîva min da ne. Min ji gelek dengbêj û destanbêjan van destanan guhdarî kiribûn, çend varyantên yên din jî di arşîva min da hene. Lê tu kes bi qasî Reso van destanan ewqas baş, ewqas xweş nabêje” (Aras, 2010, r. 20).

Resoyê dengbêj xwediyê gelek kilamên siyasî ye. Bi gotina Beğik, ew “di gelek civatan de rûniştiye û ji wan fêrî bûyerên di nava dîroka kurdan qewimî ne bûye. Di nava civatên ku Reso di wan de rûniştiye, civatên axa, began, şexan û mezinên eşîrên kurdan dene. Li gor pêzanîna me gelek caran di dîwana kurên Xalid Begê Cibrî, di dîwana Mehmûd Beg û Îbrahîm Beg de rûniştiye” (Beğik, 2015, r. 67).

Encam

Wekî encam mirov dikare bibêje ku pergala hîmayekarîya dengbêjan wekî berdewamîya pergala hîmayekarîya edîb û hunermendên edebiyata klasîk pêk hatîye. Di afirandina berhemên xwe da hem edîb û helbestvanan hem dengbêjan wêje wekî amûr bi kar anîne. Digel vê hevparîyê xaleka cuda ya bingeşîn heye ku hunermendyan helbestvanên edebiyata klasîk berhemên xwe nivîskî afirandine û yên dengbêjan hertim devkî mane. Ji ber vê sedemê jî derbarê dîroka dengbêjên ku ji aliyê mîr û hakimên kurdan ve hatine hîmayekirin de zêde çavkanî tunene. Mînak wekî li jor hat destnîşankirin, ji xeynî Evdalê Zeynikê ku dengbêjiya Surmeli Mehmed Paşa kirîye, derbarê dengbêjên bakur da agahî zêde li ber destê me tunene.

Mirov kare bêje ku erçiqas piştî jîholêrabûna desthilatdarîya mîrên kurdan pergala hîmayedarîya dengbêjan bi dawî bûbe jî heta şerê cîhanê yê yekemîn li Kurdistanê dengbêjî pir berbelav maye û dengbêjan li her derê hunera îcra kirine. Mînaka malbata Ûsivê Mihacirê vê yekê pesend dike: Ûsivê Mihacir û neviyê wî ku tevde dengbêj bûn, li nav welêt digeriyan û dengbêjî dikirin. Her weha dengbêjên wekî Reso jî şahidên bûyerên vê serdemê ne.

Xaleka din ya giring ku wekî encam hêjayî destnîşankirinê ye ku dengbêjan jî wekî edîb û helbestvanên klasîk bi mubalexe pesindariya hîmayekarê xwe kirine. Dema

mirov li berhemên edebiyata klasîk mêze dike ev hevparî aşkere derdikeve pêşberî me. Ji mînak helbestvan û edîbê Qatranê Tebrîzî dîyar dibe, yê ku hîmayekarê xwe mîrê Şedadî Ebu'l-Hesen 'Elî Leşkerî bi şeweya mubalexe pesinandiye. Edîb û nivîskarê îranî yê binavûdeng Firdewsî jî wekî dengbêjekî şahên îranî bi pesindariyên mubalexe teswîr kirine. Heta mirov dikare bibêje ku Firdewsî di van pesindariyên xwe da wekî dengbêjekî tevgerîyaye. Helbestvan û edîb Melayê Cizîrî heman rêbaz di afirandina berhemên pesindariyên derbarê hîmayekarê xwe da bi kar anîye.

Lê her çiqas edîb û helbestvanên klasîk bi rêbazek dengbêjî berhemên pesindariyê afirandibin jî çend xalên balkêş hene ku wan ji dengbêjan cuda dikin. Yek jê ew e ku berhemên edîban nivîskî ne û berî herkesî hîmayekar van berhemên dixwîne û pesend dike yan pesend nake. Ji ber vê berîya ku pêşkêşî hîmayekarê xwe bike hunermend çendîn car bixwaze dikare berhema xwe biguhere, yan ji nû de binivîse da ku şeweyê herî "serkeftî" bide berhema xwe. Lê piştî ku berhema xwe pêşkêş kir derfeta ji nû de nivîsandinê yan guhertina heman berhemê nedima. Herî zêde dikarîbû berhemek din binivîse.

Berevajî edîb û helbestvanan dengbêjan berhemên devkî afirandine û digel berhemên pesindariya hîmayekarên xwe, berhemên din jî derbarê mijarên curbicur wekî mirina kesên ku di ciwanîya xwe de mirin e, evîna ciwanên bêmîrad, şerên navbera eşîran û hwd afirandine, ji alîyê civakê ve hatine guhdarkirin û hezîkirin. Digel hîmayekarê xwe çûne qada şer û li wir stranên tije pesindariyê gotine da ku hestên şervanan û yên hîmayekarê xwe gur bikin, motîvasyona wan xurt bikin. Lê hunermendên edebiyata klasîk weha tevnegerîyane. Bi gelemperî di şevan an civînên îşretê û şahiyê da helbestvanan helbest gotine û di wan da pesindariya hîmayekarê xwe kirine.

Bêguman dengbêj jî wekî edîb û hunermendan berîya ku berhema xwe li pêş hîmayekarê xwe û civata wî îcra bike, wê amade dike, şewê didiyê û li ser dixebitê. Lê piştî amadekirinê ger di dema îcrayê da kêmasîyek derkeve yan rexne lê bîn kirin, ew dikare demildest van kêmasîyan telafî bike an jî bi dû ra bi varyanteke din berhema xwe îcra bike ku ji bo edîban ne pêkan e. Herweha devkîmayîna berhemên dengbêjîyê derfet daye / dide dengbêjan ku karibin berhemên afirandî biguherin, bi şeweyeke din îcra bikin, hinek beş yan riste, biwêj li wan zêde bikin yan jê derxin. Ev berhemên ku di dirêjahîya demê da dibin "anonîm" ji alîyê dengbêjên nîfşên nû bi varyantên nû tên îcrakirin. Bi gotineke din, berhemên ku dengbêj ji hîmayekarê xwe û dîwana wî ra îcra kirin, piştî bi varyantên curbicur ji alîyê dengbêjên din va tên îcrakirin. Lê di heman demê da ji ber ku devkî ne xetera windabûna van berhemên her tim heye û ihtîmal e ku gelek berhem wînda bûbin yan ji ber ku ji alîyê nîfşê dengbêjên nû va nehatine jiberkirin û îcrakirin ji bîr çûbin. Ev jî berovajî berhemên nivîskî yên edebî alîyê lawaz ê berhemên dengbêjîyê ye. Digel vê lawazîyê, ji berhemên berdest ku heta roja me hatine, dîyar dibe ku hunera dengbêjîyê pir zindî ye. Bêguman îcrakarên îroyîn ên vê hunerê ne wekî yên demên borî ne. Ew li gor şert û

mercên serdema xwe û bi sûdwegirtina ji mîrateya hunerî ya dengbêjên berî xwe, wekî Evdalê Zeynikê, Resoyê Gopala yan Çingo, karê xwe berdewam dikin. Hîmayekarê wan jî êdî bi gelemperî civak e û qada îcrayê jî cihên wekî TV û bernameyên wekî Youtubeê ne.

Çavkanî/References

Akinyemi, A. (2001). The Yorùbá Royal Bards: Their Work And Relevance in The Society, *Nordic Journal of African Studies* 10(1), 90-106.

Alan, R. (2015). Dengbêj(î) û Helbesta Gelêrî, *Wêje û Rexne*, 4, 9-21.

Anderson, G. D. (2012). Concubines, Eunuchs and Patronage in Early Islamic Córdoba, Martin, T. (ed.). *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture* Volume Two, London: Brill, 633-669.

Aras, A. (1996). *Şairê Kurda yê Efsanewî Evdalê Zeynikê*, İstanbul: Deng.

-----, (2010). Kilama Kurdî û Dengbêjiya Serhedê, *Bîr* 7 228-244.

Aykaç, Y. (2020). *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*, Teza doktorayê ya neçapkirî. Zanîngeha Dicle.

Bedirxan, C. A. (1934). *Hawar*, 24-25.

Beğik, M. (2015). *Dengbêj Resoyê Gopala (jiyan û berhem)* (Teza Mastirê ya neçapkirî), Zanîngeha Mardin Artuklu.

Celîl, O. & Celîl, C. (2016). *Zargotina Kurda*, Cild I, Wien: Înstîtûta Kurdzanîyê.

Cizîrî, M. (1987). *Dîwan* (wer. Kaya Z. & Bozarslan M. E.), Stocholm: Weşanên Roja Nû.

Ergün Z. (2014). *Bajar Edebiyat û Cizîra Botan*, İstanbul: Nûbihar.

Ergün Z. (2017). Peywendiya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de, *Mukaddime* 8(1), 153-170.

Gültekin, M. (2013). *Zargotina Kurdên Serhedê: Kilam û Destanên Epîk ên Dîrokî, Mêrxasî û Serhildan*, İstanbul: Avesta.

Gürür, Z. (2014). *Dengbêjî di peywenda patronajê de*, (Teza mastirê ya neçapkirî Zanîngeha Mardin Artuklu.

Hoorelbeke, M. (2015). Rhétorique du don: patronage, performance poétique et rétribution dans les premières décennies du califat abbasside, *Arabica* 62, 99-127.

----- (2016). Rhétorique de la distance: comment le poète négocie sa place auprès du patron au début de l'époque abbasside, *Al-Qantara* XXXVII(1), 7-37.

İnalcık, H. (2003). *Şair ve Patron*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Kevirbirî, S. (2002). *Bir Çığlığın Yüzyılı: Karapetê Xaço*, İstanbul: Sî.

Martin, T. (2012) (ed.). *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture* Volume Two, London: Brill

- Parlıtî, Abidin, *Dengbêjler (Sözün Yazgısı)*, İstanbul: İthak, 2006.
- Rewers, A. (2016). *The Bardic Tradition in Hinduism*,
<http://www.mahavidya.ca/2017/12/26/the-bardic-tradition-in-hinduism/>
Serlêdan 22 Sibat 2018.
- Ruth, F. (2012). *Oral Litterature in Africa*, Open Book Publishers.
- Sharlet, J. (2011). *Patronage and Poetry in the Islamic World Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia*, London: I.B.Tauris.
- Stetkevych, P. S. (2002). *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, M. G. (1957). The Social Functions and Meaning of Hausa Praise-Singing, *Africa* 27 27-45.
- Sokolov, M. Y. (2009). *Folklor: Tarih ve Kuram*, (wer. Özer, Y.) Ankara: Geleneksel.
- Tek, A. (2010). "Li Dor Behsa Patronajê, Mem û Zîna Ehmedî Xanî", *Mukaddime* 3, 41-60.
- Xanî, E. (1968). *Mem û Zîn* (Tîpguhêzî û wergera bo tirkî Bozarslan, M. E.), İstanbul: Gün Yayınları.
- Uzun, M. (2006). *Dengbêjlerim*, İstanbul: İthaki.
- Weber, M. (1971). *Economie et Société*, Tome I, (wer. Freund, J. & all.), Paris: Plon.
- Zanetti, V. (1990). Le griot et le pouvoir: Une relation ambiguë, *Cahiers d'ethnomusicologie* 3, 161-172.

Extended Abstract

The subject of this study is the patronage of dengbej by Kurdish mirs and rulers within the framework of the patronage system. Kurdish mirs supported writers and poets during the periods when their power was strong. Studies conducted on this subject have shown that the said rulers supported and patronized dengbej like artists and writers. As is known, before the printing press, kings, sultans, kaisers, shahs, mirs and beys ruling in various parts of the world supported poets and writers, invited them to their palaces and councils and asked them to present their best works. It is understood from the available sources that this tradition existed in Europe in the Middle Ages, and similarly, shahs, sultans and princes in regions such as Africa, Arabia and India, supported writers and artists and built houses for them. In the said regions the rulers also patronized dengbej in the same way. In order to gain the appreciation and love of the shahs and sultans, poets wrote poems praising them. Likewise, poets and writers sought recognition within society and in the literary market by delivering their most important works to be read, approved, and appreciated by sultans and kings. In other words, they displayed their skills by reciting poems at feasts and celebrations held in palaces in order to receive the favor of the sultans and shahs.

For the same purpose, the dengbejs, in the epic songs they performed for their patrons and families, praised their high rank, generosity and heroism and thus tried to gain their admiration and love. For this reason, in Kurdistan, when the political power of the mirs was strong and peace prevailed, the number of dengbejs increased as well as poets and writers. Every mir kept a dengbej in his mansion, fed him and took his dengbej with him even when he went to war or on a long journey.

The study analyzes this dengbej patronage system of the Kurdish mirs and other rulers. Within this framework, first the patronage system is analyzed and information is provided on the subject. The study consists of two main sections: As stated in the first section, the patronage system is defined and discussed in general. Then, the historical background of the dengbej patronage system and the way this system works is discussed and examples from around the world are given. Academic studies (master's and doctoral theses) and published books and articles on the subject are used for the study. In the second section, by using available written sources the information is given about the lives of four well-known dengbej. These are respectively Dengbej Evdalê Zeynikê, Dengbej Çingo, Dengbej Ehmedê Fermanê Kîkî and Dengbêj Reso. Since they constitute important examples of how Kurdish mirs and other rulers supported and protected dengbejs, the lives of these four persons are examined in detail and their relationships with their patrons are discussed.

In the conclusion, it was emphasized that the dengbej patronage system emerged as a continuation of the classical system of patronage of writers and artists followed by the rulers. Then, the common and different points between written literary works and oral literary works were briefly discussed. Finally, it was emphasized that after the end of the rule of the Kurdish emirates, the art of dengbej began to be practiced by the dengbej in different styles and new places and that it has survived to the present day.

Taybetîyên Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê*

Characteristics of The Formulaic Expressions of Diyarbekir

Eşref BURAN

Eşref BURAN | <https://orcid.org/0009-0004-1493-1719> | esrefkeydani@gmail.com
PhD. Candidate at Dicle University, Institute of Social Sciences, Department of Kurdish Language and Culture, Diyarbakır, Türkiye

Osman ASLANOĞLU

Osman ASLANOĞLU | <https://orcid.org/0000-0001-6534-3125> | aslanogluosman@gmail.com
Assoc. Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Literature, Department of Eastern Languages and Literatures, Diyarbakır, Türkiye

Citation:

Buran, E. & Aslanoğlu, O. (2025). Taybetîyên Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê. *Nubihar Akademi* 23, 71-99. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1678898.

Submission Date	18.04.2025
Acceptance Date	12.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

* Ev gotara han, ji teza Eşref Buran a doktorayê a netemambûyî ya bi serernavê “Derbiranên Qalibî Yên Devera Dîyarbekirê (Berhevîkirin-Polînkirin-Kargînî-Bikaranîn) hatiye hilberandin. Herweha DÛBAPê ji bo xebata sehayî, piştgirîya darayî kirîye û numreya projeya DÛBAPê, EDB.23.001 e.

Ji bo vê xebatê ji Lijneya Etîkê ya Zanistên Civakî ya Zanîngeha Dicleyê destûr hatiye wergirtin. Biryara destûrê di pêvekê de hatiye parvekirin (Research permission has been granted by Dicle University Social Sciences Ethics Committee to this paper. The committee's decision is given as Appendix.)

Beşdariya Osman Aslanoğlu yê ku endamê Lijneya Editoran a Nûbihar Akademî ye, di nixandina vê gotarê de çênebûye.

Tevkariya nivîskarên: Eşref Buran %70 ; Osman Aslanoğlu %30 e. / The author contribution: Eşref Buran 70% ; Osman Aslanoğlu 30%.

Puxte

Dîyarbekira ku xwedî dîrokeka dêrîn û çandeka qedîm e, xwedî ziman û zaravayên cuda ye jî. Dîyarbekirîyan piştî xwe dane kevîrên reş yê Bedenê û bi kurdî (kurmançî- kirmanckî) û tirkî êş, jan, kêf, zewq, boçûn û hizrên xwe; kirine bêje, îdyom, stran, çîrok û hin keresteyên din yê devkî. Ji van keresteyan yek jî derbiranên qalibî ne. Derbiranên qalibî ku di jîyanê da mişt in, gelek caran xelaskerên axiver û guhdaran in û bi wan axaftin û ragihandineka baş pêk tê, bi saya serê wan hest û helwest bêyî fikirîn tînin derbirîn. Derbiranên qalibî ku civak bi wan dizane; di navmalê da, li bazar û kolanê, di şîn û şahîyan da, di biwarên curbicur yê jîyanê da pirîya ku hatine gotin, bûne axaftinên klîşeyî. Ev gotinên malhazirî û klîşeyî li Dîyarbekirê jî zêde zêde hene. Di vê xebatê da, bi rêya hin derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê yê bi zaravayê kurmançî taybetîyên derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê hatine destnîşankirin. Herweha bi rêya rapirsîyê, encam û rêjeyên berbelavîya derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê, hatine eşkerekirin. Li gorî van daneyan, derbiranên Dîyarbekirê xwedî varyantên cuda ne. Piranîya van derbiranan di awayê risteyê da ne û rêjeya daxwazên başîyê ji yê xerabî û nebaşîyê zêdetir in. Herweha ji % 95ê derbiranan ji aliyê beşdarên rapirsîyê ve hatine zanîn.

Peyvên Sereke

Derbiranên qalibî, Dîyarbekir, taybetîyên derbiranan qalibî, ziman.

Abstract

Dîyarbekir, which has a long history and ancient culture, also has different languages and dialects. The people of Dîyarbekir have based on their backs on the black stones of the Beden and have turned their pain, suffering, joy, pleasure, sorrow and thoughts into sayings, idioms, prayers, songs, stories and other verbal tools in Kurdish (Kurmanji-Kirmanjki) and Turkish. One of these tools is formulaic expressions. Formulaic expressions that are common in life are often the saviors of speakers and listeners and through them good speech and communication is achieved, thanks to which feelings and attitudes are expressed without thinking. Formulaic expressions that society knows; in the home, in the market and on the street, in mourning and celebrations, in various fields of life, most of what is said has become cliched speech. These home-made and cliched words are also common in Dîyarbekir. In this study, the characteristics of Dîyarbekir's formulaic expressions have been determined through some formulaic expressions in the Kurmanji dialect of Dîyarbekir. In addition, in this study, the prevalence rates and results of Dîyarbekir formulaic expressions were explained through a survey. According to this data, Dîyarbekir expressions have different variants. Most of these formulaic expressions are in the form of rhymes and the percentage of good wishes is higher than bad and negative wishes. In addition, more than 95% of the formulaic expressions were known by the survey participants.

Keywords

Characteristics of formulaic expressions, *Dîyarbekir*, formulaic expressions, language.

Destpêk

Mirov, wekî jîndarekî bêyî ziman û axaftin nikarin jîyana xwe ya civakî saz bikin. Ku mirov li jîyaneka bêyî ziman û axaftin hûr bibe dê baş bibîne ku ziman amrazeka hingî bikêr e bêyî wî mirov ne dikare tiştekî bike ne jî dikare dinyayeka bêziman xeyal bike. Loma jî “ya ku mirovan dike mirov ziman e.” (Aksan, 1979, r. 64). Ev amraz yan jî hunerwerîya mirovan wekî ku Saussureyî jî gotîye “avahî û pergalek e” (vgz. Onan, 2012, r. 233) û sazûmankar e herweha dinya li ser wê pergal û avahîyê gihîştîye roja îroyîn. Ne-maze vê pergalê reh û rîşalên xwe bera nava hemû komên mirovan dane. Di vê pergalê -ziman- da jî, hin yeke hene, birra jî tam li pênasê Saussureyî tên. Ew yekeyên han di nava pergalê da bixwe jî xwedî pergaleka xweser in û hem jî mirovan li ser wê pergalê li hev kirine. Ev yekeyên zimanî ku em qal dikin, derbiranên qalibî ne.

Derbiranên qalibî; wekî gotinên pêşîyan, îdyom, stran û mamikan keresteyên du dîsîplînan in ku yek jê zimannasî ya din jî folklor e. Çimkî ev yekeyên han wekî ku Tor jî amaje pê dike, hem veguhezerên çandê ne hem jî parazvanên zimanî ne (2012, r. 784). Ev yekeyên zimanî, di heman demê da li gorî raporta UNESCOyê ya 2003yan dikevin nava Mîrateyên Çandî yê Razber. Li gorî xala duyem ya vê raportê, nerît û derbiranên devkî mîrateyên çandî yê razber in. Û divê ev mîrateyên çandî ji aliyê dewletên alîgir ve bên vekolan, tesbîtkirin, parastin û pêşxistin (url 1).

Derbiranên qalibî; di sazkirin û pêşxistina têkilîyên civakî, di nîşandana hest û helwestan da herweha di sazkirina gotinê bixwe da jî xwedî roleka giring û jênerger in. Axaftin û danûstandinên rojane bi rêya van qaliban tên kirin û domandin. Ne-maze di axaftina rojane da hinde karîger in Alwhan destnîşan dike ku Van-Lanker navê “axaftina otomatîk”ê li van gotinan kirîye (Alwhan, 2019, r. 25). Di dawet, şîn, şahî, oxirkirin, kirîn û firotinê da, li dikan, kuçe û bazaran, li mal û li der ve, li gund û bajaran derbiranên qalibî xwedî kargîniyeka belave ne. Ji zarokên deh dozdeh salî bigire heta ciwanan, ji navseran bigire heta kal û pîran hemû nivîşên mirovan di jîyana xwe ya rojane da bi awayekî leqayî van derbiranan tên. Yan wekî guhdar yan jî wekî bikarêner dibin şahidê van gotinên bikêr. Lê pîrî caran mirov hîç pê nahese ku ew di dev û guhê mirovî bixwe da ne. Encax dema mirov, bi baldarî bala xwe dide wan bi wan û bi kargîniya wan dihesê.

Amed/Amid yan jî Dîyarbekir/Dîyarbakir xwedî dîrokeka kevn e. Vê dîroka kevn bala lêkoleran zehf kêşaye û gelek lêkolîn û pirtûk derbarê vê babetê da hatine nivîsîn, lê zar û zimanê/n Dîyarbekirê û folklorê Dîyarbekirê zêde bala kesî nekêşaye. Nemaze jî kurdîya Dîyarbekirê -mebest jê sê zaravayên kurdî ne; kurmancî, kirmanckî, soranî- nebûye babeteka sereke ya lêkolînan. Ev xebata me, herçend bi temamî li ser zimanî nebe jî eleqedarê qada zimannasîyê ne.

Zimannasî û folklor du dîsîplînên cihê ne, lê her du jî neynik in û mirov bi xêra van neynikan raborîya gelan¹ bi xweşîkî dikare temaşe bike. Helbet ya ku rêya vê temaşekirinê jî vedike, keresteyên van her du dîsîplînan in. Dane yan jî keresteyên ku ji meydanê tên berhevkin, dibin amrazên bikêr û zanistî. Bi rêya van daneyan

1 Têgiha “gel”î di vê xebatê da, li gorî pênasê A. Dundesî ye (1998, r. 143).

jî teorî tî pêxistin, term û têgih tî pênasekirin, agahî tî polînkirin, nirxandin û hêlengandin.

Ji bo berhevkirina keresteyan me jî berê xwe da sehaya bajarê Dîyarbekirê û em ketin pey berhevkirina derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê. Mebesta me jî ev bû ku em bi rêya berhevkirina daneyan bikarin, derbiranên qalibî pênase bikin û herweha bikarin taybetîyên van yekeyên zimanî û folklorî raxin ber çavan. Wekî şênîyekî vî bajarî, me du salan li kolan, bazar, şîn, dawet û seremonîyên cûrbicûr yê vî bajarî guh da mirovan û me derbiranên qalibî ji wan kom kirin. Ji bo ku ev keresteyên han, bi giştî wekî daneyên zanistî bîn hêlengandin, pêdivî pê heye ku em bi kurtasî qala rêbaz, seha, sînorên gotarê û bidestxistina daneyan bikin. Hingê dê xebata me sû-dewar û zanistîtir bibe.

Bi giştî di zanistên civakî da sê rêbazên sereke hene; yek jê rêbaza çendanî, yek jê rêbaza çawanî yek jî rêbaza tîkel e. Di vî xebatê da, me rêbaza çawanîyê bi kar anîye û me keresteyên xwe bi rêya rêbaza çawanîyê hêlengandine. Baş, amaje pê dike ku di rêbaza çawanîyê da vekoler, daneyan şirove dike û dişayisîne. Herweha ji daneyên xwe dikare dest bi giştîkirineka sînordar bike (? , r. 12). Karataş jî balê dikişîne ser vî rêbazê û dibêje ku, “di rêbaza çawanîyê da, riwangeyeka hevpar ya navdîsîplînî heye” (2017, r. 71). Ji ber ku xebata me jî navdîsîplînî ye, ev rêbaz ji bo me guncan e.

Di berdewamîya gotarê da, ji bo rêjeya berbelavîya derbiranên qalibî bî zanîn û herweha kîjan derbiran zêde tî zanîn, kîjan kêmtî zanîn, me bi 88 kesan ra rapirsîyeka onlîne çêkir. Di rapirsîyê da, derbiranên ku bi rêya çavdêriyê hatibûn berhevkirin cih girtine. Rapirsîya me ya ku ji sê beşan pêk tê, bi rêya torên civakî hat belavkirin û di maweya 4 rojan da hat encamdan. Ji hêla modelê ve jî lêkolîna me ya qadê xwe dispêre modela “lêkolîna bûyerê.” Ango di vî modelê da bûyer, rewş yan jî problemek bi daneyên hevdiştin, çavênî û dokumentan bi hûrgulî tî analîzkirin û hêlengandin. “Amanca modela lêkolîna bûyerê ew e ku kitekitan vekole, pênase bike, şirove bike û hêlengîne.” (Kurt, 2020, r. 102).

Sehaya vî xebatê, bi sînorên xwe yê fermî yê îroyîn bajarê Dîyarbekirê ye. Ji bajarî jî mebest ew e ku, ne bi tenê nava bajarî bixwe ye, ligel nava bajarî, navçe û gundên Dîyarbekirê jî sehaya xebatê pêk tînin. Sînorên vî xebatê, kurmançîya Dîyarbekirê ye. Zaravayên din yê kurdî -kirmanckî û soranî- herweha zimanê tirkî jî derveyî sînorê xebata me ne. Lêkolîna me, bi tenê derbarê derbiranên kurmanckî da ye.

Rêbaza bidestxistin yan jî berhevkirina daneyan jî xaleka giring ya xebatekê ye. Divê lêkoler bi rêbazeka guncan û bikêr daneyan bi dest bixe. Creswell ji Yinî vediguheze ku lêkolerek di modela lêkolîna bûyer/rewşê da dikare bi şeş awayan daneyan bi dest bixe: a) belge b) qeydên arşîvan c) hevdiştin b) çavênîya rasterast d) çavênîya beşdarî e) keresteyên fizîkî (vgz. Creswell, 2023, r. 102). Di vî xebatê da, me daneyên xwe bi rêbaza çavênîyê bi dest xistine. Li kuçe, kolan, dibistan, bazar, otobûsên navbajêr; di şîn, şahî, dawet, oxirkirin, civat û mêvandarîyan da wekî nişte-cîyekî vî bajarî me guh daye dengê kurmanckîaxivên vî bajarî û derbiranên ku wan bi kar anîne di nava deqbanda wan da ew qeyd kirine û dane piştî tomarkirinê derbasî kompîturê hatine kirin.

1. Pênaseya Derbiranên Qalibî

Bikarênerên zimanekî, xwedî zanîneka pragmatîk in û di pratîkê da bi awayekî hostane zimanê xwe bi kar tînin (König, 1991, r. 59). Ev hostayên han, -hemû axiver- di axaftina xwe da, dema ku peyamekê ji ya/ê hember ra dişînin, çî bi zanabûn çî bê zanabûn, mohra xwe li peyama xwe dixin. Lê di hinek bikaranînan da ji mohr û şopên kesekî bêtir şop û mohrên çand, ziman, gel, netewe û dînekî dixuyên. Di van bikaranînan da ji afirandina şexsî bêtir, afirandina hevpar ya gelî heye. Ev bikaranînen han yekeyên zimanî ne û qalibî ne. Di zimanekî da yekeyên qalibî yê curbicur hene û ew bi hev ra dikevin bin têgiha “zimanê qalibî”yê. Îdyom, gotinên pêşîyan, dirûşm, derbiranên qalibî, hadîs, peyvên duyîne hinek ji wan yekeyan in (Gökdayı, 2020, r. 33-34; Teberoğlu, 2022, r. 109; Weinert vgz. Zavialova, 2015, r. 7). Ev yekeyên han, di zimanî da wekî qaliban bi cih bûne û mîna yekeyekê mîamele dibînin. Ev yekeyên zimanê qalibî, herçend xwedî hinek taybetîyên hevpar bin jî, her yek bi serê xwe xwedî hinek taybetîyên curbicur in jî. Lê ji ber ku mijara me nemaze derbiranên qalibî ne, em dê bi giştî qala manendî û cudatîyên yekeyên zimanê qalibî nekin, em dê berê xwe bidin derbiranên qalibî.

Berîya ku em derbasî pênaseya derbiranên qalibî bibin, hewce ye mirov bi kurtasî behsa navlêkirina vê têgihê jî bike. Ji ber ku berîya vê xebatê, li gorî lêkolîn û pirsyarîyên xwe, em rastî xebateka din nehatine hem di warê navlêkirin hem jî di warê pênasekirinê da ji neçarî me rêya xwe bi xwe danî. Helbet, di vî warî da dibe ku şaşî yan jî kêmasîyên me çêbibin. Dema ku em li ser xebatên babetê hûr bûn, me dît ku gelek navên cuda li vî cureyî hatine kirin. Wray & Perkîns balê dikişînin ser ku 42 navên cuda ji bo vê têgihê hatine emilandin (vgz. Wood, 2015, r. 36-37). Çil û du navên ku Wray & Perkînsî behs kirine di piraniya wan da manaya qalibî, qalibbûnê hene; loma me jî di kurdîya kurmancî da, peyva “qalib”ê bi awayê hevalnavê -qalibî-emiland. Lê divê peyveka din jî bihata balê û manaya têgihê tam zelal bikira. Dîsa li gorî xwendin û lêkolînên xwe, me dît ku di lîteratura babetê da, sê peyv derketine pêş: ziman, gotin, derbiran. Têgiha zimanê qalibî, me da alîyekî, çimkî di rûpelên pêş da me pê amaje kiribû ku, zimanê qalibî têgiheka berfirehtir e û di bin banê zimanê qalibî da gelek yekeyên dîtir yê qalibî hene. Herweha derbiranên qalibî wekî yekeyekê binbeşeka zimanê qalibî ne.² Ji têgihên “gotinên qalibî” û “derbiranên qalibî” jî me têgiha derbiranên qalibî bijart. Du sedemên vê yekê hebûn, yek jê di kurmancî da “gelek manayên peyva ‘gotinê hene” (Farqînî, 2004, r. 712-716). Me nexwest em manayeka dîtir ya zimanzanîyê jî lê bar bikin. Sedema duyem jî ev bû ku, li gorî hizra me peyva derbirînê, ji peyva gotinê xweştir rûdine û ji sedî sed beramberî “ifade”ya tirkî û “expression”a îngilîzî ye (Farqînî, 2004, r. 469). Loma jî me têgiha “derbiranên qalibî” rasttir û guncantir dît û me ev têgih bi kar anî.

Derbiranên qalibî, mijareka nû ye di dîsîplîna folklor û zimannasîyê da. Emrê wê hîn nebûye, nîv sedsalek jî. Helbet ev emirkinî ji bo babetekê, dide xuyakirin ku di wî

2 Ji bo agahîyên berfirehtir, binêrin: (Gökdayı, 2020, r. 33-34; Teberoğlu, 2022, r. 109; Weinert vgz. Zavialova, 2015, r. 7).

warî da hîn pêname, polînkirin û teorî di nava sergêjîyekê da ne û niqaşên babetê hîn germ in. Niqaş û kêşeya sereke ya nava vê babetê ew e ku, mirov dikare çawa pênameya derbiranên qalibî bike. Bayraktar (2019, r. 67) jî balê dikişîne ser ku ji ber pircuretî û sedemên curbicur yên bikaranînê pênamekirina derbiranên qalibî zehmet e.

Hebûna zehmetîyan rast e lê ev jî balkêş e ku ev babeta nûciwan di van çend salên dawîn da bûye mijareka populer jî, loma jî divê ji nava sergêjî û niqaşan em pênameya wê bişêyin derînin û sînorên wê destnîşan bikin. Baranî hewl daye ku derbiranên qalibî pêname bike û wî gotîye; “derbiranên qalibî, klîşe ne û bi saya bikaranîna zêde bûne qalib (2018, r. 39). Li gorî Ünsalê jî derbiranê qalibî; aîdê civak û çanda civakê ne û ew di nava dem, rewş, şert û deqbandeka dîyar da tên bikaranîn (2013, r. 1384). Bulut jî di xebata xwe ya derbarê babetê da dadixuyîne ku “Derbiranên qalibî, mîrateya civakê ya destlênedayî ne. Ew; taybetî, têkilî û fama dînî ya xelkê wê civakê, nîşan didin.” (2012, r. 1). Tor di gotareka xwe da derbiranên qalibî weha pêname dike; “Di nava mirovên civakê da ji bo pêkanîna ragihandinê hin gotinên hazir hene ku bikaranîna wan di dem û rewşên dîyar da bûye nerît, ji wan ra gotinên qalibî yan jî gotinên têkilîyê tê gotin.” (2012, r. 767).

Di van hewldanên jorîn yên pênamekirinê da em ji pênameyê bêtir taybetî, rol û giringîya derbiranên qalibî dibînin. Loma jî ew ji pênameyeka tekûz hinekî dûr in. Li gorî Erolê (2017, r. 17) pênameya derbiranên qalibî weha ye: “Ew cure gotin in ku ew rengvedana çanda civakê, hûrgulîyên têkilîyên mirovan, erf û edetên civakê ne.” Erolê jî di pênamekirina xwe da, bi tu awayî bala xwe nedaye deqband û avahîya cureyî. Herweha wekî Erolê, Bekdaş & Delenî jî di pênameya xwe da behsa avahîya vî cureyî nekirine. Li gorî Bekdaş & Delenî jî derbiranên qalibî; ew gotinên komî yên klîşe ne ku di zimanî da li gorî pêdivî, şertan tên gotin û bikaranîneka wan ya zêde û berbelav di zimanî da heye (2024, r. 118). Wray jî dema pênameya derbiranên qalibî dike ji pênameyeka stabîl xwe dide alî û bi taybetîyên sereke yên cureyî pênameya xwe pêşkeş dike. Li gorî wî; “derbiranên qalibî, ji hêla rêgezên rêzimanê ve nehatine çêkirin, ew wekî yek yekeyekê tên depokirin, yekser [bêyî hizirîn] wekî yekeyekê tên bîranîn û bikaranîn.” (vgz. Çukurlu & Erdem, 2023, r. 851). Bayraktar jî di pênameya xwe da, dadixuyîne ku derbiranên qalibî; mifteya ragihandineka zelal û zû; kargîn-sazên hevbandorîya civakî, organîzasyona gotin û xwederbirînê ne; herweha ew di heman şertên deqbandê da xwedî bikaranîneka hevpar û nerîtî ne û bi destê civakê teşegirtî ne; herî kêr du bêje ne ji bo bergind û parastina manayekê hatine ba hev û bûne qalib û tên derbirîn (2022, r. 27).

Pişti xwendina van hizir û boçûnan, tê famkirin ku ji bo ku pênameyeka baş ya derbiranên qalibî bê kirin wekî ku Gökdayı (2020, r. 92) jî balê dikişîne ser di pênameyê da hewce ye ku mirov rêjeya bikaranînê, deqband, kargînî, avahî û manayê, ango pênc hêmanan berçav bigire. Loma jî mirov dikare pênameyeka weha bike ji bo vî cureyî: Derbiranên qalibî; ew keresteyên folklorîk û zimanî yên kurt, qalibî, nerîtî, hazir, kêmgüher û gelêrî ne ku civak wan bi amanca vesazkirina gotinê, pêkanîna têkilîyên civakî, nîşandana hest û helwestan di deqbandeka guncav da bi manayeka taybet û bi awayekî berbelav bi kar tîne.

2. Taybetîyên Derbiranên Qalibî

Derbiranên qalibî, ligel cure/yekeyên din yê zimanê qalibî di jîyana rojane, ragihandinadevkî û nivîskî da xwedî rol û kargîniyeka zêde ne. Herweha roleka wan ya mezîn di hînbûna zimanê duyem da jî heye. Lê mixabin, vî cureyî wekî îdyom, gotinên pêşîyan, dirûşm û peyvên duyîne zêde bala lêkolerên zimannasî û folklorê nekêşaye. Taybetîyên sereke yê vî cureyî ev in:

i. Piranîya derbiranên qalibî, herî kêr ji du bêjeyan pêk tên (Gökdayı, 2020, r. 78). Lê ligel vê derbiranên qalibî yê yekbêjeyî jî hene.

ii. Di derbiranên qalibî da, ji xeynî cihnavên kesî û paşgirên kesî guherînên zehf zêde tune ne (Şahin, 2019, r. 42). Di derbiranan da eger bêjeyek yekser guherîbe, ew her yek wekî derbiranên cuda tên hesibandin.

iii. Piranîya derbiranên qalibî, di awayê ravek û risteyan da ne (Gökdayı, 2020, r. 74). Herçend bi piranî di awayê risteyan da bin jî dema derbiranên risteyî tên dabeşkirin û hêlengandin, di nava xwe da ew jî dibin çend beşên cuda.

iv. Derbiranên qalibî, bi awayekî qalibî tên jiberkirin û bi awayekî qalibî tên veanîn û bikaranîn (Wray & Perkins, 2000, r. 1). Ew wekî yekeyeka/hêmaneka qeşagirtî, miamele dibînin.

v. Derbiranên qalibî, herçend manayên curbicur bigirin jî, bêjeyên derbiranên qalibî ji manaya xwe ya esasî dûr nakevin (Gökdayı, 2020, r. 79).

vi. Derbiranên qalibî di hînbûna zimanê zikmakî da xwedî roleka giring in. Zarok bi wan hîn zimanî dibin (Jiang, 2021, r. 2; Wood, 2002, r. 4). Ligel vê rola wan di hînbûna zimanê duyem da jî zêde ye. Loma jî di planên hînbûna zimanî û amadekirina materyalên hînbûna zimanî da; derbiranên qalibî xwedî cihekî berbiçav in.

vii. Derbiranên qalibî, di zimên da sexberîyê pêk tînin (Sinclair vgz. Kecskes, 2017, r. 7). Ji ber ku ziman tim û tim rêya kurt û ekonomîk tercîh dike, derbiranên qalibî wekî xelaskerekî, xwe digihînin hawara axiverê/î û wê/î ji zehmetîya hizirînê xelas dikin.

viii. Derbiranên qalibî, di hin rewşên taybet û dîyar da tên bikaranîn (Bulut: 2012, r. 1).

ix. Derbiranên qalibî; axaftina dualî zelal, fambar, hêsan û kontrol dikin. Hem guhdar hem jî axiver bi saya wan di ragihandinê da hest û helwesta xwe bê arîşe nîşan didin (Şahin, 2019, r. 42; Lu, 2023, r. 17; Wood, 2015, r. 6-7).

x. Di derbiranên qalibî da nîşaneyên çand, ziman û dînî hene, (Toklu, 1995, r. 139). Bi rêya wan mirov derbarê civaka bikarêner da dibe xwedî gelek agahîyên giring û pêwîst.

xi. Hinek derbiranên ku di ragihandinê da tên bikaranîn, hewceyî bersivê ne (Ersoy, 2011, r. 12). Eger bersiv neyê dayîn, dê ragihandin têk here yan jî pêk neyê.

xii. Derbiranên qalibî ji aliyê piranîya bikarênerên zimanî ve tên zanîn. Loma jî ew di bikaranîna wan da serwest in (Rammell & Sidtis & Pisoni, 2017, r. 235).

3. Taybetîyên Derbiranên Qalibî yê Dîyarbekirê

Derbiranên qalibî dikarin ji alîyê kargînî, deqband, binyad, mana û rêjeya bika-ranînê ve bi giştî bên analîzkirin û polînkirin. Her xaleka vê babetê bi serê xwe mija-ra gotarên dirêj e. Loma jî em dê di vê beşê da bi mînakên ku me ji sehayê berhev ki-rine, taybetîyên derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê derxin pêş. Herweha bi mînakên ji sehayê dê mijar hinekî din jî zelal bibe. Di nivîsîna derbiranan da me ev xalên han li ber çavan girtin:

i. Di deşîfeya derbiranan da, me kurmancîya axiveran esas girt.

ii. Di nivîsîna hêmanên derbiranê da guvaşa hevokê û bilêvkirina axiverê/î li ber çavan hatine girtin. Ligel vê derbiranên ku bi awayên yekjimar û pirjimar tîk bikanînan wekî guhertoyên hev me bi xêzexwarê li ber hev nivîsîn.

iii. Cihnavên derbiranan qalibî mezin hatine nivîsîn. Manayê vê jî ew e ku ev cihnav li gorî deqbandê dikarin bi hev biguherin. Ango derbirana “Xwedê TE bêli” dikare bikeve halê “Xwedê WÊ/WÎ/WAN bêli.”

iv. Di nivîsîna derbiranan da me du nîşanên taybet bi kar anîne. Nîşana dabirê (‘) nîşana dengê eynê ye. Nîşana kevanbinê (,) jî îşaret pê dike ku gotinbêjê/î ew her du bêje di bêhnekê da gotine, anga wê/î her du bêje wekî bêjeyekê bi lîv kirine.

v. Ev bîr û boçûnên me xwe dispêrin 150 derbiranên ku me berhev kirine. Lîsteya tekûz ya derbiranan bi awayê rêza herfan di tabloya rapirsîyê -tabloya 2.- da ye.

Bi giştî yekeyên zimanê qalibî hemû kurt in, derbiranên qalibî jî wekî ku Gökdayı (2020, r. 78) amaje pê dike kurt in û ji du sê peyvyan pêk tîk. Herçend Gökdayı bêt-jeyên derbiranan bi hejmarên du û sêyê sînordar kiribe jî, bi raya me, mesele kurt-bûna derbiranan e. Dema mirov li derbiranên mînak yê Dîyarbekirê dinêre dibîne ku yê ku ji du bêt-jeyan jî pêk hatine hene yê ji sê bêt-jeyan jî pêk hatine hene. Hinek nîmûneyên me qeydkirî bi vî awayî ne:

“Bawer ki-Berxudar bî-Dûrî hazira-Halla halla-Hindik mawû-Îşê Xwedê-Qismet be-Rica dikim-Sihet xweş-Teqdira Xwedê-Xwedê neki-Zehmet newi” (2 bêtje)

“Bêtarê bêtara heni-De ‘edet i-Dûrî ometa Miheme-‘Eyb i ‘eyb-Hayat û bîla-Ji ke-remaxwe-Ji MI gotin-N’alet li şeytîn-Ser serê mi-Xwedê ‘ef biki-Xwedê kerîm i-Yarbî ti zani” (3 bêtje)

Ji xeynî derbiranên du sê peyvî gelek derbiran jî hene ku çar pênc şeş peyvî ne. Nemaze di kurdî da hebûna pêşdaçêk û paşdaçêkan herweha cudanivîsîna qertafên kesane jî hejmara bêt-jeyên derbiranên qalibî zêde kirîye. Derbiranên jêrîn mînakên derbiranên çar, pênc, şeş peyvî ne.

“Çi serê TE bêşnim-Ji Xwedê pêxember bitirsi-Karê Xwedê qedandin i-Qûna kê tazî ye-Xwedê berketa xu tê xê/kê-Xwedê canê sax bide-Xwedê ji bêtara bistrîne” (4 bêtje)

“Dest, û lingê TE sax bi/bin-Destê Xwedê, l ser TE be-Rehme, l gora mirîyê TE bi-Xwe-

*dê bela xu bidi TE-Xwedê ewladkî salih bidi TE-Zêdeyîya WE bi xêr bi” (5 bêje)*³

“Bi xêr herî, bi xweşî vegerî-Di qismetê ME da çi hebe-Me kêr Xwedê zêde ki-Xwedê TE,j serê ME kêr neki-Xwedê yekA şîrhelal rastê TE bîni-Xwedê,b dê û bav mezin bike” (6 bêje)

Dema mirov bi giştî li derbiranên berhevkirî dinêre dibîne ku hejmara bêjeyên derbiranên kurmancî yê Dîyarbekirê, bi piranî 3-4 in. Meyla giştî li ser sê çar bêjeyan e. Lê ligel van herwekî me gotî, derbiranên 5-6-7 bêjeyî jî hene. Hinek derbiran jî hene ku bi tenê yekbêjeyî ne. Derbiranên *“Amîn-Bêmane-Bênezêr-‘Eferim-E-lawekîl-Ne‘ûzûbila”* yê mînakên we yekê ne.

Taybetîyeka dîtir ya derbiranan jî ew e ku derbiran ji ber ku qalib in, ne guherbar in, yan jî kêmguherbar in. Helbet mebesta me ji guhertinê ew e ku, dema mirov wan bi kar tîne dikare li gorî zayend û mêjerê wan biguncîne, lê wan li gorî deman naguncîne. Mesela derbirana destûrxwestinê *“TI îzna MI bidî”* li gorî mêjerê xwe diguhere û dikeve halê *“HÛN îzna ME bidin”*ê. Lê ev her du jî heman derbiran in. Guhertina li vir guhertineka mêjerî ye. Mesele mirov nikare vê derbiranê di dema borî û bê da bi kar bîne.

Derbiranên Dîyarbekirê *“Elawekîl”*⁴ û *“Xwedê wekîl”* ji aliyê mana, kargînî, deq-bendê ve beramberî hev tên. Lê ji ber ku ji aliyê binyadê ve û rêjeyê ve ne heman tişt in, ew du derbiranên cuda ne. Çawa ku me got, di derbiranan da mirov nikare li gorî xwe guherînekê bike, qalibê wan rê nade. Bêjeyên *“Reb, Ellah, Xwedê”* herçend hevmana yan jî nêzmanan bin jî li sehayê Dîyarbekirê me hîç nedît ku kesî derbiraneka wekî *“Reb wekîl”*ê bi kar anî.

Dîsa derbirana dîrxistina bêyomîyan *“Dûrî van deran”* li Dîyarbekirê bi sê awayên cuda derket pêşîya me. Di navbera varyantên derbirana 1. da cudatîyên fonolojîk û îdyolektê hene, di navbera derbirana 1. û her du derbiranên din da cudatîyên manayî hene, loma jî sê derbiranên cuda tên qebûlîkirin.

“Dûrî van deran/Dûrî vara/Dûrî va dera (Derbirana 1.)

Dûrî hazira (Derbirana 2.)

Dûrî ME/Dûrî ME bi” (Derbirana 3.)

Derbiranên qalibî, ji aliyê ristesazîyê ve bi çend awayên curbicur derdikevin pêşberî me. Jixwe yê yekbêjeyî, ew wekî bêje tên qebûlîkirin. Lê heçî ji du bêjeyan zêdetir in, di awayên fraz, ravek û risteyan da derdikevin hemberî me. Ev derbiranên han yê berhevkirî, *“Can bira can-Can can-Hek neheq-Halla halla-Heyat û bîla-Ser sera, ser çava-Tu û Xwedê-Xwedê hebîna”* derbiranên frazî ne. Derbiranên *“Bi gotina gotincîya-‘Eyba reş-Ji bo xatirê MIN-Saxîya canê TE-Ser çavê mi-Ser ronîya mi-Ser serê*

3 Ev derbiranên han di folklorê da wekî beşeka sereke ya edebîyata gelêrî tên hesabandin û bi navê duayan tên zanîn. Lê di zimannasîyê da, dua bi serê xwe ne cureyeka cuda ne, beşek in ji derbiranên qalibî.

4 Herçend ev derbirana qalibî ji du bêjeyan –Ellah+wekîl- pêk hatibe jî, me bi awayê ji hev cuda tên gotin qeyd nekirîye li sehayê. Di qeydên me da, her wekî yek bêjeyê hatîye gotin, loma me nîşana kevanbinê (,) nexist navbera her du peyvyan.

mi” jî derbiranên ravekî ne. Ji van derbiranên ravekî hinek ravekên navdêran, hinek jî ravekên daçekî ne.

Helbet hejmara derbiranên yekbêjeyî, ravekî û frazî di ber hejmara derbiranên risteyî da zehf kêr e. Di daneyên qadê da jî ev yek berçav e. Bi awayekî giştî mirov dikare bibêje ku, ji pêncê çarên derbiranan, derbiranên risteyî ne. Derbiranên risteyî di xwe da darazekê dihevin, hest yan jî helwestekê nîşan didin. Dema mirov derbirana risteyî *“Ji pirsê eyb nebi”* yê dixwîne, di hişê mirovî da hizrek; dema derbirana *“Tu, b xêr û xweşî xerc kî”* yê dixwîne hestek bi zelalî dîyar dibe. Hinek derbiranên risteyî yê Dîyarbekirê ev in: *“Berketa Xelilîbram tê kevê-Bi xêr herî, bi xweşî vegeirî-Çavê min TE nebîne-Çi serê TE bêşînim-Hezar carî ser xêrê be-Ji Xwedê yi-Nav li dinê be-Neyê serê bisilmana-Rehme, l gora mirîyê TE bi-Solên TE, l ber derê ME kevn bûne-Xêra Xwedê li TE be-Xwedê nedi dijîmi mi-Xwedê nîşan nede”*

Lê di hinek derbiranên risteyî da ji ber sexberîya zimanî (Bayraktar, 2019, r. 10) pêveberên risteyan jê ketine û derbiran bi awayê bêpêveber tên bikaranîn. Mesela derbiranên *“Bênezer-Çavê TE ronî-Hemd ji Xwedê ra-Ji MI waqa-N’alet li şeytîn-Sihet xweş-Teqdîra Xwedê-Xwedê çi gotibi-Xwedê wekîl”* ji wan risteyan in ku pêvebera wan ketîye. Lê ji deqbandê mirov fam dike ku pêvebera wan heye. Di tabloya jêrîn da halê pêveber ketî û pêveber heyî hatine nîşandan.

Tabloya 1. Berawirdiya derbiranên bi pêveber û bê pêveber	
Halê pêveber ketî	Halê pêveber heyî
<i>Bênezer</i>	<i>Bênezer [be]</i>
<i>Çavê TE ronî</i>	<i>Çavê/[n] TE ronî [be/bin]</i>
<i>Hemd ji Xwedê ra</i>	<i>Hemd ji Xwedê ra [be]</i>
<i>Ji MI waqa</i>	<i>Ji MI waqa [ye]</i>
<i>N’alet li şeytîn</i>	<i>N’alet li şeytîn [be/bê]</i>
<i>Sihet xweş</i>	<i>Sihet xweş [be]</i>
<i>Teqdîra Xwedê</i>	<i>Teqdîra Xwedê [ye/bû]</i>
<i>Xwedê çi gotibi</i>	<i>Xwedê çi gotibi [ew e]</i>
<i>Xwedê wekîl</i>	<i>Xwedê wekîl [e]</i>

Manaya derbiranên qalibî girêdayî lihevkerina endamên civakê ye. Heke endamên civakê li ser manaya wan li hev nekirina dê ev qalib di çarçoveyeka teng da bihatina zanîn û bikaranîn. Endamê/a civakê di jîyana rojane da di kîjan deqbandê da liqayî wê derbiranê hatibe, bêtî hemdê xwe, derbiran û deqbandê bi hev ra qeydê bîra xwe dike û di kêlîya pêwist da, wê derbiranê ji bîra xwe vetîne û bi kar tîne. Vê yekê bêhemdê xwe dike, zûzûka dike. Axiver dema derbirana *“Xwedê, j TE razî be”* yê bi kar tîne hîç li ser nafikire. Lê halbûkî dikare peyveka derbiranê li gorî xwe biguherîne bibêje; *“Xwedê, j te xweş be/Xwedê ji te memnûn be”* Ziman rê dide vê yekê. Lê belê Dîyarbekirîyên kurmancîaxiv bala xwe nadin vê yekê, li ser nahizirin. Ev awa, bi hev

ve kelijîye bûye wekî yekeyekê. Helbet mirov vê xalê nikare bi mînakên xweşikî îzeh bike, lê li sehayê ev xal pir baş xuya dike. Gelek kurmancên ku di bikaranîna zimanê xwe da neşareza jî, bi hêsanî hin derbiranên sereke di mêjîyê xwe da qeyd kirine û di yek derbê da wan jî bîra xwe vetînin û bi kar tînin.

Bêjeyên ku derbiranên qalibî pêk tînin, ligel hev herçend manayeka taybet destnîşan bikin jî bêjeyên derbiranan zû bi zû ji manaya xwe ya bingehîn dûr nakevin. Ji vî alîyê ve Gökdayî derbiranên qalibî teqez ji îdyoman cudatir dike. Çimkî îdyom piranî di manaya mecazî da ne, lê derbiranên qalibî piranî xwedî manaya bingehîn in (2020, r. 40-44). Derbirana *“Ne îşê êqil î”* ji çar bêjeyan pêk tê, bêjeya serî û dawî wesfeka wan manayî tune ye di vê risteyê da, heçî bêjeyên mayî îş û aqil her du jî di manaya bingehîn da hatine bikaranîn. Ango derbiran tê vê manayê, heke aqil hebûya îşekî weha -ew îş, îşekî neyînî yan zîyankar e- nedikir. Dîsa derbirana *“Bi Xwedê yi”* tê wê manayê ku ev tiştê bûyî/hatî ji alîyê Xwedayî ve hatîye kirin, loma bêje li wir jî xwedî manayeka bingehîn e. Hinek derbiranên Dîyarbekirê ku manaya bingehîn di hewînî ev in: *“TI bi xêr û xweşî bixwî/bixwin-Qedera WÊ va bû-Xwedê derda ne-de-Xwedê star biki-Xwedê, l gor dilê TE bide-Xwedê sa’ata sax bide”*

Ligel derbiranên manaya bingehîn kêm be jî hin derbiranên Dîyarbekirê hene ku xwedî manaya mecazî ne. Mesela dema derbirana *“Xwedê yeka TE bike hezar”* mirov fam dike ku, bêjeya “hezar”ê ji manaya xwe hejmartîyê zêdetir manaya piranîyê dide der. Herweha ji derbirana *“Gunê TE, l histîyê TE”* yê jî fam dibe ku di vê derbiranê da, ne bêjeya “guneh”ê ne jî bêjeya “stû (histî)” yê di manaya bingehîn da ne, her du bêjeyan jî manaya xwe ya esasî wenda kirine. Manaya guneh li wir sûc e, manaya stû jî kes e, her du dibin yek û derbiran manaya berpirsyarîya vî sûcî, vê kîrînê li wî kesî bixwe ye, ne kesekî din e. Wekî van derbiranan hin derbiranên dîtir jî hene ku ew jî xwedî manaya mecazî ne: *“Çavê te, l ser gula-Canê TE sax be-Çavê TE ronî-Marê WÊ tîn TE-Neyê serê kafira-Xwedê, b TE ra be”*

Derbiranên Dîyarbekirê wekî hemû derbiranan em dizanin ku hem di hînbûna zimanan da -çî zimanê zikmakî çî zimanê duyem- hem jî di axaftinê da -pêkanîna sexberîya zimanî, zelalî û famdarîya axaftinê, xelasîya ji gengeşîya hizirînê- xwedî kargîniyeka zêde ne, lê ji ber ku li sehayê me xebateka bi vî rengî nekirîye, em dê gotinê dirêj nekin û pûş nekutin. Çimkî bi rêya çavdêrîyê tespîtîkirina van her sê xalan (vi-vii-ix) hinekî zehmet e.

Li gorî Çakirî “mana ancax bi deqbandê dikare hebe” (2004, r. 248). Ango mirov deqbandê li ber çavan negire, manaya bêjeyê tune ye. Gencay, jî di heman fikrê da ye û ew jî dadixuyîne ku, derbiranên qalibî bêtî deqband nikarin pêk bên (2012, r. 5). Ev rêgez jî bo derbiranên qalibî jî sedî sed rast e. Di kêlîya axaftina axiver û guhdarê/î da heke deqbandeka guncan tune be, mirov nikare derbiranê bibêje. Derbiran di mêjîyê da bi halê xwe yê qalibî -hem binyad, hem mana, hem jî deqband- di xewê da ye, li bendê ye ku deqbenda guncan rû bide û ew jî mêjîyê vebê û dakeve ser ziman û bi lêv bibe.

Li sehaya xebatê em rastî pir nimûneyên balkêş hatin ku, hin kes -zarokên biçûk, zarokên nîvziman,⁵ ciwan û navsereyên ku bisteyê zimanê xwe nebin- derbirana qalibî ezber kirine û di hişê xwe da bi cih kirine, manaya wê jî dizanin, lê guncanbûna deqbandê yan baş qeyd nekirine yan jî xelet qeyd kirine. Ji ber ku di pêlika sêyem da dilikumin, derbiranê di wexteka çewt/neguncan da dibêjin. Bulut jî destnîşan dike ku nezanîna rewşa taybet ya derbiranan (2012, r. 1) mirov ditengijîne. Ji derbiranên Dîyarbekirê yên ku di deqbandeka şaş da tên gotin, yên sereke ev in: *"Oxir be-Bi xatirê TE"*. Li gorî mantiqa kurmançî divê kesê biçê, bibêje *"Bi xatirê TE"* yê mayî jî bibêje *"Oxir be"* lê mixabin di axaftina rojane da pir caran em rast lê hatine ku, kesê biçê dibêje, *"Oxir be."* Ji ber vê çendê jî di wê kêliyê da ragihandin û têkilî qut dibe. Derbiranên din yên ku di deqbandeka neguncan tên gotin, *"Serê te sax be"* û *"Xwedê rehma xwe lê ke"* ne. Ev her du derbiran jî li şînê, ji xwedîya/ê şînê ra tên gotin. Lê nuansek heye di navbera wan da. Mirov derbirana *"Serê te sax be"* yê ji bo li ber dil mayîyan sebr rû bide, dilê wê/î xweş bibe dibêje; lê derbirana *"Xwedê rehma xwe lê ke"* yê daxwaz ji Xwedayê diloan e ku rehmê li mirîyê/î bike. Axiver bi vê yekê nîşanî şîngiran dide ku ew ji bo mirîyê/î ji Xwedayî daxwaza rehmê dike. Li Dîyarbekirê piştî rûdana van gotinan me ji çend bikarêneran pirsî ku wan ferqa wan nedizanîn.

Di vê xalê da, tiştêkî din yê balkêş jî ew e ku heta deqbandê rê nede, mirov nikare derbiranê bi kar bîne. Ango heta mirov li Dîyarbekirê behsa mirîyekê/î neke yan jî neçe şînekê nikare bibêje *"Xwedê rehma xwe lê ke"*. Ango ji bo ev derbiran bê gotin, lazim e yan mirineka birra hebe yan jî behsa wê bê kirin. Heta zarokê yekî çênebe, nikare bibêje *"Bi dê, w bav bi"*, heta rastî keseka/î berzewac neyê nikare bibêje *"Xwedê TE rastê rasta bîni"*. Ango şerta pêşîn ya bikaranîna derbiranan peyda bûna deqbandeka guncan e. Dibe ku derbiranek di deqbandên cuda cuda da bê gotin jî, lê esil ew e ku teqez deqbanda her derbirana qalibî heye.

Derbiranên qalibî edet, nerît û bawerîya civakekê, bi kurtasî çanda civakekê bi xweşikî nîşan didin (Gencay 2012, r. 5). Bi saya serê derbiranan mirov hal û ehwalê civakê dikare baş fam bike. Dema mirov li ser derbirana Dîyarbekirê *"Di rîya WÊ, da va hewû"* yê difikire, tê derdixe ku ev derbiran di nava civakeka bawermend/qederparêz da dijî. Çimkî ev derbiran di manaya, me çi bikira jî dê ev tiştê nexweş biqewimîya, tê gotin. Ango yê dîyarker Xweda ye, yên bêçare em in, ji hêza xwe bawer nekirin jî nîşaneyê civakeka bawermend e. Dîyarbekirîyên kurmançîaxiv derbiran ligel nîşandana hest û helwestan, di kargîniya vesazkirina gotin/axaftinê da jî bi kar anîne. Çimkî derbirana *"Çi serê TE bêşînim"*ê ne hestekê, ne jî helwestekê nîşan dide; ew nîşan dide ku axiver dixwaze axaftina xwe hêdî hêdî ber bi dawîyê bîne. Ev bixwe jî cureyekî qedirdayîna kesên hember e.

5 Zarokên nîvziman: Ew zarokên ku di her du zimanan da jî bi giştî ne serkeftî. / Nîvzimanî: Duzimanîya sînordar. Cureyekî duzimanîyê ye ku bikarênera/ê zimanî di şîyanên her du zimanan da tam serkeftî nîn e (Süverdem & Ertek, 2020, r. 184). Li Dîyarbekirê piranîya zarokên kurd îro nîvziman in.

Derbiranên Dîyarbekirê, derbarê civaka bajêr da ev agahîyên jêrîn dan me ku me xal bi xal nivîsîn.

i. Di gelek derbiranan da, bêjeya “Xweda>Xwedê⁶ heye. Dîyarbekirîyên kurmançîxav nexwe civakeka zêde bawermend e. Ev derbiranên han jî delîlên wê yekê ne: “*Bi navê Xwedê-Destê Xwedê, l ser TE be-Ji bo Xwedê-Me kêr Xwedê zêde ki-TU ji Xwedê natirsî/natirsin-Xêra xwedê li TE be-Xwedê derda nede-Xwedê heye ...-Xwedê, b TE ra be-Xwedê, j TE ra bihêli*” Ji nava 150 derbiranan di 56 derbiranan da, peyva “Xwedê” heye û di peyvekê da peyva “Ela” heye. Wekî yekûn di 57 peyvyan da ev têgih heye, rêjeya vê peyvê, di derbiranan da ji %î 38 e.

ii. Di çend derbiranên Dîyarbekirê da, nîşaneyên kevnebawerîyan hene. Ev kevnebawerîyên han didin nîşan dan ku civak herçend oldar be jî, kiryar û gotinên derdîni di nava civakê da hîn jî zindî ne. Mesela dema derbirana “*Destê Xwedê, l ser TE be*” tê gotin, Dîyarbekirîyên bawermend Xweda wekî însanekî hizir kirine, çimkî dest endamê laşê mirovan e. Hin derbiranên Dîyarbekir ku bêhna kevnebawerîyan ji wan tê ev in: “*Dil bijîya+çav rijîya-Marê WÊ tên TE-Şeytanê para TE bikute-Xwedê gotibi çi ...-Xwedê jê hez kir nekir ber desta*”

iii. Di nava civaka Dîyarbekirîyên kurmançîxav da, rojên giring yên wekî welidîn, dawet, cejn û mirinê da mirovan pirsar hev kirine, çûnhatin hebûye; em vê jî ji wê yekê fam dikin ku derbarê van babetan da derbiran afirandine. Hin derbiranên van seremonîyan ev in: “*Dest, û lingê TE sax bi/bin-‘Eyda WE bimbarekî bi-Serê te sax be-Xwedê miradê wa bike-Xwedê rehma xwe lê ke-Zêdeyîya WE, b dê, w bav bi*”

iv. Derbiranên qalibî, piştî ceribîn û pêvajoyên curbicur darijîne. Ji ber ku ceribîn û serborîyên civakan ji hev cuda ne, hinek derbiranên qalibî bi tenê di zimanê wê civakê da pêş ketine (Şahin, 2019, r. i). Civaka Dîyarbekirîyên kurmançîxav jî ji ceribîn, serborî û zanyarîyên xwe, hin derbiran afirandine ku em di nav miletê cîran da nabînin. Ev derbiranên han jê ra mînakên xurt in: “*Ar, û av disekini EW nasekini-Bixu nanê tisî, qûnê bike kursî-Hezar carî ser xêrê be-Bêmane-Av ronikî yi*”

v. Awayê fikirîna civakê, di derbiranan da xweş dixuyê. Dîyarbekirîyên kurmançîxav ji di axaftina rojane da xweşbîn û daxwazkarên qencî û başîyê ne. Di gelek derbiranên Dîyarbekirê da nîşanên vê yekê tînin. Mesela dema kesek xwarinê li mala yekî bixwe yan jî xwarinê ji kîsê yekî bixwe derbirana “*Xwedê berketa xu tê xê/kê*”yê bi kar tîne. Di vê derbiranê da axiver ji bo guhdarê/î bereketê dixwaze. Herweha dema dibêje “*Xwedê kerîm i*” hingê jî axiver hêvîyê dide guhdar, ev jî bi serê xwe nîşana fikirîna xweşbîn e. Ev derbiranên han, nimûneyên xweşbînî û daxwazên başîyê ne: “*Berxudar bî-Kerem ke/bike-Rehme, l BAVO-TI destê xu bavê çi bibi zêr-Xwedê fedîkar neki-Xwedê mera neki ber desta-Xwedê sona ME çê ki-Xwedê TE, j serê ME kêr neki*”

6 Xwedê, halê tewîyayî yê bêjeya “Xweda”yî ye.

7 Ev “ê”ya han, ne ya tewangê ye. Jixwe şeytan nêr e û tewanga bêjeyê, “î” ye; ev gireya dema bê “dê/wê/ê” ye.

Ligel xweşbînî û daxwazên baş, Dîyarbekirîyên kurmancîaxiv carna derbiranên reşbîn jî bi kar tînin û daxwazên nebaş jî dikin. Ev derbiranên han bi giştî bi navê nifiran tên zanîn. Wekî ku dibêjin, “*Xwedê ruhê TE bîri-Xwedê li TE xi*” hingê bi mirovan ra hesteka neyînî dîyar dibe. Lê bi giştî wekî rêje mirov bibêje, bi hesanî dikare bê gotin, ku li Dîyarbekirê xweşbînî û daxwazên baş zêdetir in, ji reşbînî û daxwazên nebaş. Ev her sê derbiran jî “*Îşê TE pê neketîye-Serê TE bixwi-TU ji me kêmbûy*” mînakên reşbînî û neyînî ne.

Derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê, di ragihandina devkî û pêşxistina têkilîyên rojane da xwedî mîsyon in. Ji ber ku ragihandina devkî û têkilîyên rojane li ser hebûna du alîyan pêş dikevin, gelek derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê jî hewceyî bersivê ne. Ango ragihêner derbiranekê bi kar tîne, guhdar jî bêhemdê xwe, bi awayekî otomatîk bi derbiranekê bersivê dide ragihênerê/î. Ev derbiranên han, girêdayî hev in, bê hev nikarin bihên bikaranîn. Wekî;

Ragihêner: *Xêr hatî/hatin (Derbirana yekem)*

Guhdar: *Nav xêrê da bî/bin (Derbirana duyem)*

Derbirana duyem bêtî derbirana yekem nikare hebe, ji bo ku ew bê bikaranîn, hewceyî bikaranîna derbirana yekem e. Her du derbiran, bi hev ra dibin rêzederbiran. Wekî rêzên zîncîrekê li pey hev tên û bi hev ve bestandî ne. Dema ku ragihêner li cem kesekî yan komekê derbirana “*Xwedê sona^a ME çê ki*”yê bi kar bîne, lazim e ku guhdar jî bi derbirana “*Amîn*”ê bersiv bide. Helbet di vê derbirana bersivê da -Amîn-mecburîyetek heye. Ku guhdar bi vê derbiranê bersivê nede, ragihandin dilikume. Axiver/ragihêner dê bikeve şikê ku çima guhdar amîntî nedaya daxwaza wê/î ya baş. Çimkî axiver daxwaza başîyê dike, heke bersiv ji ya/ê hember neyê, teqez dê guman çêbe. Ji ber ku bikaranîna wê derbiranê bûye “axaftineka nerîtî” (Baderneh, 2020, r.151) bikarneanîna wê jî wê nerîtê xera dike. Ev mînakên jêrîn hin mînakên sereke yên Dîyarbekirê ne ku bestandîyê hev in:

A: *Xwedê.j TE razî be*

B: *Xwedê.j TE jî razî be*

A: *Destê TE sax bi*

B: *‘Efîyet be/Noşîcan be/Şîfa be*

A: *Silamû ‘eleykim*

B: *‘Eleykî miselam*

4. Pêzanîn û Bikaranîna Derbiranên Qalibî yên Dîyarbekirê

Derbiranên qalibî yên zîmanekî yên ku bi giştî tên zanîn jî hene, yên ku li gundekî, deverekê, herêmekê tên zanîn jî hene. Helbet xebata me ji ber ku bi Dîyarbekirê ra sînordar e, em dê derbarê kurmancîaxên Dîyarbekirê da hizrên xwe eşkere bikin. Derbiranên ku me di vê gotarê da wekî dane bi kar anîn, 150 derbiran in. Îcar helbet me bi awayekî giştî xebateka îstatîstîkî li sehayê pêk neanîye û rêjeya zanîna van derbiranan dernexistîye. Lê me bi komeka biçûk ya kurmancîaxivan -88 kes- ra taqîkirineka onlîne çê kir. Agahî û encamên taqîkirinê bi vî awayî ne:

8 Ev bêje -son- ji tirkî derbasî kurmancî bûye, tê manaya “dawî”yê.

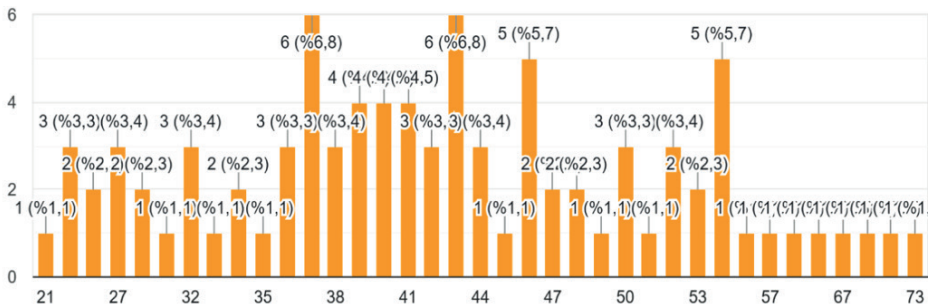
➤ Rapirsîna me di navbera 10-13.04.2025an da bi rêya onlîne hat kirin. Bi rêya nas û dostan li ser aplîkasyona WhatsAppê hat belavkirin û rapirsîya me çar rojan domîya.

➤ Rapirsîna me ji sê beşan pêk dihat, di beşa yekem da agahîyên derbarê rapirsînê da bi kurmancî û tirkî hatin eşkerakirin. Di beşa duyem da agahîyên şexsî hebûn -nav&paşnav, temen, dever, zayend, asta perwerdehîyê- û di beşa sêyem da jî 150 pirs hebûn. Dê beşdar yan vebijêrka “dizanim”ê bitikîne yan jî vebijêrka “nizanim”ê. Bersiva her pirsê puanek e, lê beşdar nizanin ku her pirs puanê tîne, nexwe ji bo puanê zêde dê meyla wan biçûya ser qutîya “dizanim”ê.

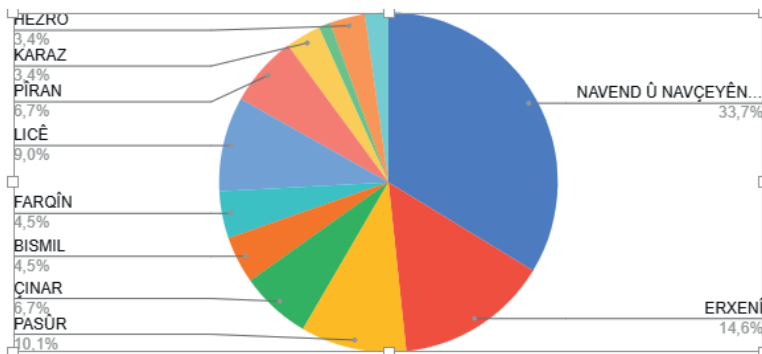
➤ Hinek kesên niyetbaş beyî ku agahîyên giring yê destpêkê bixwînin ji bo ku alîkarîya me bikin beşdarî rapirsîyê bûbûn -hinek ji wan kirmancên Dîyarbekirê bûn, hinek jî ne ji Dîyarbekirê bûn- lê me bersivên wan ji rapirsîyê derxistin. Herweha me bersivên malbata xwe û qebîleya xwe jî jê derxistin çimkî di derbiranên me nivîsî da jixwe bandora wan heye.

➤ Rêje û agahîyên beşdaran bi vî awayî ne:

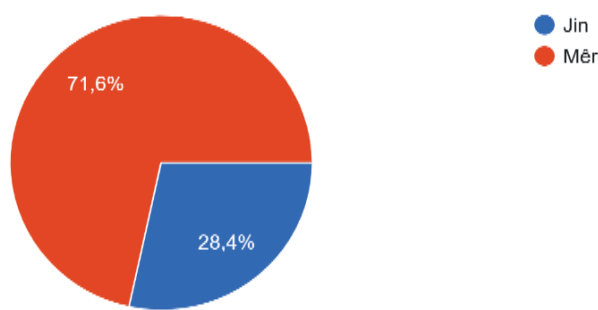
Grafîka 1. Temenê beşdaran



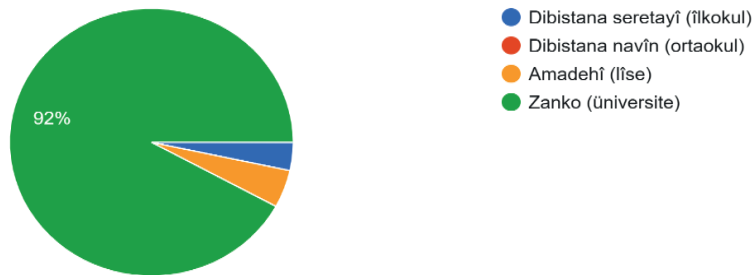
Grafîka 2. Devera beşdaran



Grafika 3. Zayenda beşdaran



Grafika 4. Perwerdehîya beşdaran⁹



9 Ji ber ku rapirsîya me onlîne bû gelek kesên nexwende yan jî kêmxwende nekarîn beşdarî rapirsînê bibin. Loma jî rêjeya zankoyê ewçend bilind e. Herweha ji ber ku rapirsîya me bi kurmancî bû, gelek kesên xwendeyên tirkî lê nexwendeyên kurdî jî dûrî xebatê man.

Tabloya 2. Zanîna derbiranê li gorî beşdaran						
Kod	Devera beşdarê/î	Temenê beşdarê/î	Perwerdehiya beşdarê/î	Zayenda beşdarê/î	Derbiranên dizane	Derbiranên nizane
B1 ¹⁰	Navend&Nav. Navendî	39	Zanko	Mêr	133	17
B2	Navend&Nav. Navendî	50	Zanko	Mêr	150	0
B3	Erxenî	46	Zanko	Mêr	143	7
B4	Pasûr	37	Zanko	Mêr	128	22
B5	Çinar	41	Amadehî	Mêr	149	1
B6	Navend&Nav. Navendî	23	Zanko	Jin	143	7
B7	Navend&Nav. Navendî	34	Zanko	Jin	150	0
B8	Erxenî	49	Zanko	Mêr	116	34
B9	Bismil	45	Zanko	Mêr	96	54
B10	Erxenî	39	Zanko	Jin	125	25
B11	Erxenî	39	Zanko	Jin	147	3
B12	Navend&Nav. Navendî	37	Zanko	Mêr	150	0
B13	Farqîn	32	Zanko	Mêr	145	5
B14	Licê	43	Zanko	Mêr	114	36
B15	Pasûr	42	Zanko	Mêr	143	7
B16	Farqîn	43	Zanko	Mêr	139	11
B17	Navend&Nav. Navendî	46	Zanko	Mêr	134	16
B18	Pîran	52	Zanko	Mêr	134	16
B19	Navend&Nav. Navendî	54	Zanko	Jin	117	33
B20	Pîran	40	Zanko	Mêr	131	19
B21	Pasûr	50	Zanko	Mêr	135	15
B22	Çinar	34	Amadehî	Jin	128	22
B23	Çinar	41	Zanko	Mêr	120	30
B24	Pasûr	37	Zanko	Jin	144	6
B25	Pasûr	73	Dibistana seretayî	Mêr	134	16
B26	Navend&Nav. Navendî	46	Zanko	Mêr	143	7
B27	Karaz	43	Zanko	Jin	144	6
B28	Erxenî	68	Dibistana seretayî	Jin	133	17
B29	Licê	23	Zanko	Mêr	124	26
B30	Karaz	38	Zanko	Mêr	136	14
B31	Erxenî	44	Zanko	Mêr	141	9
B32	Hênê	37	Zanko	Mêr	133	17

10 Koda beşdarê/î li gorî rêza wê/î ya beşdarîya rapirsîyê ye.

B33	Navend&Nav. Navendî	44	Zanko	Jin	105	45
B34	Navend&Nav. Navendî	42	Zanko	Mêr	128	22
B35	Hezro	25	Zanko	Mêr	147	3
B36	Pîran	47	Zanko	Mêr	129	21
B37	Erxenî	46	Zanko	Mêr	148	2
B38	Navend&Nav. Navendî	25	Zanko	Mêr	135	5
B39	Çinar	54	Zanko	Mêr	149	1
B40	Licê	47	Zanko	Mêr	131	19
B41	Navend&Nav. Navendî	36	Zanko	Mêr	144	6
B42	Pasûr	67	Zanko	Mêr	133	17
B43	Hezro	40	Zanko	Jin	148	2
B44	Erxenî	59	Zanko	Mêr	145	5
B45	Navend&Nav. Navendî	54	Zanko	Mêr	141	9
B46	Pasûr	32	Zanko	Jin	118	32
B47	Erxenî	44	Zanko	Jin	148	2
B48	Bismil	38	Zanko	Jin	127	23
B49	Navend&Nav. Navendî	27	Zanko	Jin	146	4
B50	Erxenî	60	Zanko	Mêr	143	7
B51	Navend&Nav. Navendî	32	Zanko	Mêr	132	18
B52	Navend&Nav. Navendî	54	Zanko	Mêr	140	10
B53	Navend&Nav. Navendî	39	Zanko	Jin	134	16
B54	Navend&Nav. Navendî	52	Zanko	Mêr	150	0
B55	Erxenî	42	Zanko	Mêr	144	6
B56	Licê	53	Zanko	Mêr	144	6
B57	Licê	51	Zanko	Mêr	98	52
B58	Navend&Nav. Navendî	48	Zanko	Mêr	144	6
B59	Pîran	53	Zanko	Jin	136	14
B60	Erxenî	54	Zanko	Jin	132	18
B61	Licê	55	Zanko	Mêr	146	4
B62	Farqîn	28	Zanko	Jin	130	20
B63	Çinar	33	Dibistana seretayî	Mêr	146	4
B64	Navend&Nav. Navendî	43	Amadehî	Mêr	126	24
B65	Çêrmûg	46	Zanko	Mêr	145	5
B66	Navend&Nav. Navendî	37	Zanko	Mêr	99	51
B67	Licê	40	Zanko	Jin	114	36
B68	Karaz	52	Zanko	Mêr	148	2
B69	Bismil	43	Zanko	Mêr	81	69
B70	Navend&Nav. Navendî	35	Zanko	Jin	127	23
B71	Pîran	36	Zanko	Mêr	147	3
B72	Navend&Nav. Navendî	27	Zanko	Jin	126	24
B73	Pasûr	43	Zanko	Jin	138	12
B74	Çinar	57	Zanko	Jin	142	8
B75	Navend&Nav. Navendî	50	Zanko	Mêr	128	22
B76	Çêrmûg	21	Zanko	Mêr	125	25
B77	Pîran	27	Zanko	Mêr	135	15

B78	Farqîn	41	Zanko	Mêr	133	17
B79	Pasûr	36	Zanko	Mêr	126	24
B80	Navend&Nav. Navendî	37	Zanko	Mêr	146	4
B81	Navend&Nav. Navendî	30	Zanko	Jin	114	36
B82	Licê	23	Zanko	Mêr	119	31
B83	Bismil	28	Amadehî	Mêr	127	23
B84	Navend&Nav. Navendî	43	Zanko	Mêr	143	7
B85	Hezro	48	Zanko	Mêr	132	18
B86	Navend&Nav. Navendî	40	Zanko	Mêr	146	4
B87	Navend&Nav. Navendî	38	Zanko	Mêr	138	12
B88	Erxenî	41	Zanko	Mêr	132	18

Li gorî agahîyên rapirsîyê beşdarê me yê herî ciwan 21 salî, beşdarê me yê herî mezin jî 73 salî ye. Piranîyê beşdaran navsere ne. Herweha rêjeya mêran sê carî beşdarbûna jinan e. Di rêjeya deveran da jî Navend û Erxenî li pêş in. Di asta xwendinê da beşdarbûna asta zankoyê ji %î92 ye.

4 beşdaran di navbera 80 û 100î da puan girtine, 8 beşdaran di navbera 100 û 120î da puan girtine, 38 beşdaran jî di navbera 120 û 140î da puan girtine, 38 beşdarên din jî di navbera 140 û 150yî da puan girtine. Nîvekîya zanabûna derbiranên qalibî 133.91 e. Ev jî tê wê manayê ku piranîya derbiranên qalibî ji alîyê beşdaran ve tên zanîn. Di ser sedî ra rêjeya zanîna derbiranên qalibî, ji %î 88.666 e. Ev jî rêjeyeka gelek bilind e. Beşdarê herî kêr derbiranan dizane jî bi 81 derbiranê zanîye, bi 69 derbiranan nezanîye. Dîsa jî rêjeya zanîna wî ji %î 54 e. Di rapirsîya me da 4 beşdaran destnîşan kirîye ku ew bi hemû derbiranan dizanin rêjeya zanîna wan ji %î 100 e. Ligel van kesên ku derbiranek, du derbiran, sê derbiran nezanî jî gelek in. Ev yek j nîşanî me didin ku derbiranên qalibî yê Dîyarbekirê, di nav Dîyarbekirîyan da bi berbelavî tên zanîn.

Tabloya 3. Rêjeya zanîn û nezanîna derbiranên qalibî

	Yên dizanin	Rêjeya zanînê ¹¹	Yên nizanin	Rêjeya nezanînê
1. Amîn	82	%93	6	%7
2. Ar.û av disekini EW nasekini	77	%87	11	%13
3. Av ronikî yi	58	%65	30	%37
4. Bawer ki	82	%98	2	%2
5. Bêmane	69	%78	19	%22
6. Bênezer	84	%95	4	%5
7. Berketa Xelîlîbram tê kevê	69	%78	19	%22

11 Di nivîsîna rêjeyan da, me hejmarên piştî xalan (wekî 82.85) nîşan nedane û heke hejmar 5 û jê zêdetir be, me temamî hejmara jorîn kirîye, heke 4 û jêtir be, me temamî hejmara jêrîn kirîye.

8. Berxudar bî	79	%90	9	%10
9. Bêtarê bêtara heni	61	%69	27	%31
10. Bi dê,w bav bi	72	%82	16	%18
11. Bi gotina gotincîya	44	%50	44	%50
12. Bi navê Xwedê	86	%98	2	%2
13. Bi xatirê TE	85	%97	3	%3
14. Bi xêr herî, bi xweşî vegerî	78	%88	10	%12
15. Bi Xwedê yi	80	%91	8	%9
16. Bixu nanê tisî, qûnê bike kursî	41	%47	47	%53
17. Can bira can	58	%66	30	%34
18. Can can	72	%82	16	%18
19. Canê TE sax be	86	%98	2	%2
20. Çavê min TE nebîne	87	%99	1	%1
21. Çavê MI birjê	84	%95	4	%5
22. Çavê TE ronî	88	%100	0	%0
23. Çavê te,l ser gula	66	%75	22	%25
24. Çi serê TE bêşînim	85	%97	3	%3
25. De ‘edet i	52	%59	36	%41
26. Destê TE sax bi	88	%100	0	%0
27. Destê Xwedê,l ser TE be	78	%89	10	%11
28. Dest,û lingê TE sax bi/bin	84	%95	4	%5
29. Di qismetê ME da çi hebe	84	%95	4	%5
30. Di rîya WÊ,da va hewû	52	%59	36	%41
31. Dil bijîya+çav rijîya	67	%76	21	%24
32. Dûrî hazira	78	%89	10	%11
33. Dûrî ME/Dûrî ME bi	79	%90	9	%10
34. Dûrî ometa Miheme	85	%97	3	%3
35. Dûrî van deran/Dûrî vara/Dûrî va dera	84	%96	4	%4
36. ‘Eferim	86	%98	2	%2
37. ‘Efîyet be	88	%100	0	%0
38. ‘Eleykî miselam	80	%91	8	%9
39. ‘Ey b i ‘eyb	84	%97	4	%3
40. ‘Eyba reş	85	%97	3	%3
41. ‘Eyda WE bimbarekî bi	88	%100	0	%0
42. Elawekîl	83	%94	5	%6
43. Gunê TE,l histîyê TE	77	%88	11	%12
44. Hela lê mêzi	75	%85	13	%15
45. Halla halla	86	%98	2	%2
46. Hek neheq	77	%88	11	%12
47. Hemd ji Xwedê ra	86	%98	2	%2

48. Her roya Xwedê	80	%91	8	%9
49. Heyat û bîla	40	%45	48	%55
50. Hezar carî ser xêrê be	87	%99	1	%1
51. Hindik mawû	84	%96	4	%4
52. Îşê TE pê neketîye	86	%98	2	%2
53. Îşê Xwedê	86	%98	2	%2
54. Ji bo xatirê MIN	87	%99	1	%1
55. Ji bo Xwedê	87	%99	1	%1
56. Ji kerema xwe	84	%96	4	%4
57. Ji MI gotin	82	%93	6	%7
58. Ji MI waqa	45	%51	43	%49
59. Ji pirsê eyb nebi	75	%85	13	%15
60. Ji Xwedê pêxember bitirsi	83	%94	5	%6
61. Ji Xwedê yi	71	%81	17	%19
62. Ji Xwedê ve 'eyan i	73	%83	15	%17
63. Karê Xwedê qedandin i	64	%73	24	%27
64. Kerem ke/bike	87	%99	1	%1
65. Marê WÊ tên TE	72	%82	16	%18
66. Me kêr kir Xwedê zêde ki	84	%96	4	%4
67. Mîna Xwedê diwi	64	%73	24	%27
68. N'alet li şeytîn	86	%98	2	%2
69. Nav li dinê be	53	%60	35	%40
70. Nav xêrê da bî/bin	83	%94	5	%6
71. Ne îşê êqil i	78	%89	11	%11
72. Ne'ûzûbila	69	%78	19	%22
73. Neyê serê bisilmana	80	%90	8	%10
74. Neyê serê kafira	83	%94	5	%6
75. Noşîcan be	78	%89	10	%11
76. Oxir be	87	%99	1	%1
77. Qedera WÊ va bû	85	%97	3	%3
78. Qismet be	87	%99	1	%1
79. Qûna kê tazî ye	74	%84	14	%16
80. Rehme,l BAVO	81	%92	7	%8
81. Rehme,l gora mirîyê TE bi	87	%99	1	%1
82. Rica dikim	81	%92	7	%8
83. Saxîya canê TE	88	%100	0	%0
84. Ser çavê mi	87	%99	1	%1
85. Ser ronîya mi	70	%80	18	%20
86. Ser sera, ser çava	88	%100	0	%0
87. Ser serê mi	87	%99	1	%1

88. Serê TE bixwi	82	%93	6	%7
89. Serê te sax be	87	%99	1	%1
90. Sihet xweş	87	%99	1	%1
91. Silamû 'eleykim	86	%98	2	%2
92. Solên TE_l ber derê ME kevn bûne	65	%72	25	%28
93. Şeytan_ê para TE bikute	45	%51	43	%49
94. Şîfa be	85	%97	3	%3
95. TE dinê nedîyi	83	%94	5	%6
96. Teqdîra Xwedê	80	%90	8	%10
97. TI bi xêr û xweşî bixwî/bixwin	81	%92	7	%8
98. TI destê xu bavê çi bibi zêr	74	%84	14	%16
99. TI îzna MI bidî/bidin	84	%96	4	%4
100. TI sax EZ silamet	87	%99	1	%1
101. TU ji me kêmbûy	80	%90	8	%10
102. TU ji Xwedê natirsî/natir-sin	86	%98	2	%2
103. Tu û Xwedê	85	%97	3	%3
104. Tu_b xêr û xweşî xerc kî	80	%90	8	%10
105. Xêr be însela	85	%97	3	%3
106. Xêr hatî/hatin	86	%98	2	%2
107. Xêra Xwedê li TE be	84	%96	4	%4
108. Xwedê bela xu bidi TE	83	%94	5	%6
109. Xwedê berketa xu tê xê/kê	82	%93	6	%7
110. Xwedê biki	84	%96	4	%4
111. Xwedê canê sax bide	85	%97	3	%3
112. Xwedê çi gotibi	80	%90	8	%10
113. Xwedê derda nede	86	%98	2	%2
114. Xwedê 'ef biki	85	%97	3	%3
115. Xwedê ewladkî salih bidi TE	85	%97	3	%3
116. Xwedê fedîkar neki	75	%85	13	%15
117. Xwedê gotibi çi	82	%93	6	%7
118. Xwedê hebîna/hebini	55	%63	33	%37
119. Xwedê heye	86	%98	2	%2
120. Xwedê jê hez kir nekir ber desta	75	%85	13	%15
121. Xwedê ji bêtara bistrîne	78	%88	10	%12
122. Xwedê kerîm i	83	%94	5	%6
123. Xwedê li TE xi	75	%85	13	%15
124. Xwedê_l rîyê TE mêze kiriya	77	%88	11	%12
125. Xwedê mera neki ber desta	85	%97	3	%3
126. Xwedê miradê wa bike	88	%100	0	%0
127. Xwedê nedi dijmini mi	83	%94	5	%6

128.	Xwedê neki	85	%97	3	%3
129.	Xwedê nîşan nede	79	%90	9	%10
130.	Xwedê rehma xwe lê ke	86	%98	2	%2
131.	Xwedê ruhê TE bîri	69	%78	19	%22
132.	Xwedê sa'ata sax bide	79	%90	9	%10
133.	Xwedê sona ME çê ki	78	%88	10	%12
134.	Xwedê star biki	86	%98	2	%2
135.	Xwedê TE bêli	79	%90	9	%10
136.	Xwedê TE rastê rasta bîni	72	%82	16	%18
137.	Xwedê TE,j serê ME kêr neki	85	%97	3	%3
138.	Xwedê wekîl	86	%98	2	%2
139.	Xwedê yeka şîrhelal rastê TE bîni	84	%96	4	%4
140.	Xwedê yeka TE bike hezar	85	%97	3	%3
141.	Xwedê,b dê û bav mezin bike	84	%96	4	%4
142.	Xwedê,b TE ra be	80	%91	8	%9
143.	Xwedê,j TE jî razî be	88	%100	0	%0
144.	Xwedê,j TE ra bihêli	80	%91	8	%9
145.	Xwedê,j TE razî be	88	%100	0	%0
146.	Xwedê,l gor dilê TE bide	83	%94	5	%6
147.	Yarbî ti zanî	77	%88	11	%12
148.	Zêdeyîya WE bi xêr bi	61	%70	27	%30
149.	Zêdeyîya WE,b dê,w bav bi	58	%66	30	%34
150.	Zehmet newî	85	%97	3	%3

Çawa ku di encamên vê rapirsîyê da jî xuya dikin, derbiranên qalibî ji alîyê piranîya xelkê ve tên zanîn. Li gorî encamên rapirsîyê, 9 derbiranên me ji alîyê 88 kesan ve hatine zanîn, rêjeya zanîna wan ji % 100î e. Derbiranên *“Çavê TE ronî-Destê TE sax bi-‘Efîyet be-‘Eyda WE bimbarekî bi-Saxîya canê TE-Ser sera, ser çawa-Xwedê miradê wa bike-Xwedê,j TE jî razî be-Xwedê,j TE razî be”* derbiranên herî berbelav yên vê rapirsîyê ne. Piştî van derbiranan 13 derbiranên me jî hene ku tenê ji alîyê kesekî ve nehatine zanîn û rêjeya zanîna wan jî ji %î 99 e. Li gorî beşdarên Dîyarbekirî derbiranên *“Çavê min TE nebîne-Hezar carî ser xêrê be-Ji bo xatirê MIN-Ji bo Xwedê-Kerem ke/bike-Oxir be-Qismet be-Rehme,l gora mirîyê TE bi-Ser çavê mi-Ser serê mi-Serê te sax be-Sihet xweş-TI sax EZ silamet”* jî dîsa derbiranên zehf berbelav in.

Rapirsîya me çawa ku derbarê derbiranên berbelav da me agahdar dike herweha derbarê yên neberbelav da jî me agahdar dike. Li gorî rapirsîya me bi tenê du derbiranên me hene ku ji nîvê beşdaran bêtir pê nezanîne. Derbiranên *“Heyat û bîla- Bixu nanê tisî, qûnê bike kursî”* piranîya beşdaran nezanîne, yan jî li derdora xwe nebihîstine. Rêjeya zanîn û nezanîna derbirana *“Bi gotina gotincîya”* yê jî nîvenîv e. Di listeya jêrîn da li gorî rêjeya nezanînê deh derbiranên neberbelav hatine rêzkirin.

Tabloya 4. Derbiranên herî zêde nayên zanîn

	Yên dizanin	Rêjeya zanînê	Yên nizanin	Rêjeya nezanînê
1. Heyat û bîla	40	%45	48	%55
2. Bixu nanê tisî, qûnê bike kursî	41	%47	47	%53
3. Bi gotina gotincîya	44	%50	44	%50
4. Ji Mî waqa	45	%51	43	%49
5. Şeytan,ê para TE bikute	45	%51	43	%49
6. De ‘edet i	52	%59	36	%41
7. Di rîya WÊ,da va hewû	52	%59	36	%41
8. Nav li dinê be	53	%60	35	%40
9. Av ronikî yi	58	%65	30	%37
10. Xwedê hebîna/hebini	55	%63	33	%37

Encam

Derbiranên qalibî wekî yekeyeka zimanê qalibî xwedî kargînî û taybetîyên balkêş in, lê mixabin ku van keresteyên zimanî û folklorî, ne bi têra xwe bala zimannasan kêşaye ne jî ya folklornasan. Di van çend salên dawîn da, zimannasên ku berê xwe dane zimannasîya civakî û rêbazên nû yên hînbûna zimanî, fam kirine ku derbiranên qalibî çiqas giring in ji bo ziman, çand, folklor û neteweyekê. Me jî di vê xebatê da, bi giştî berê xwe da derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê û me bi mînakan taybetîyên derbiranên Dîyarbekirê eşkere kirin. Herweha bi rapirsîyê jî me derbarê berbelavîya derbiranan da bi dane û rêjeyên derbiranan, giringîya vê babetê raxist ber çavan.

Derbiranên Dîyarbekirê yên bi zaravayê kurmancî derbarê awayê hizirîn, ziman û çanda gelê Dîyarbekirê da me agahdar dike û destnîşan dike ku gelî meyla xwe daye ser çî û jî çî jî xwe daye alî. Dixuyê ku gelê Dîyarbekirê di jîyana rojane da girin-gîyeka zêde daye nezaket, edeb û rewîştê.

Di derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê da rêjeya bikaranîna daxwazên başîyê û hestên xweşbînî ji bikaranîna yên xirabîyê û reşbînîyê zêdetir e. Derbiranên Dîyarbekirê xwedî varyantên cuda ne, derbiranek bi guherîna cihê guvaşê, ketina pêveberê diguhere û dikeve awayekî din û dibe varyanta derbiranê. Di derbiranên qalibî yên Dîyarbekirê da bandora dînî gelek zêde ye, nemaze bêjeya “Xweda”yî gelek belave ye. Ligel vê di hin derbiranên qalibî da jî nîşaneyên bawerîyên gelêrî jî hene. Piranîya derbiranên qalibî di awayê risteyê da ne, di hinek derbiranan da pêveber ketibe jî ji manayê tê derxistin ku ew pêveber heye. Çawa ku zanîn û bikaranîna derbiranên qalibî têkilîyan baştir; hest û helwestan çêtir nîşan bide jî nezanîn, bikarneanîn yan jî bikaranîna wan ya şaş jî dibe sedema alozî, gengeşe û qutbûna têkilîyan.

Xweş xuya kir ku piranîya derbiranan Dîyarbekirê, ji alîyê piranîya vê civakê ve tê zanîn. Temen, asta perwerdeyê, zayend û devera bikarêneran ji hev cuda be jî, berbelavîya derbiranan li gorî van pîveran naguhere, bi tenê hin derbiranên qalibî

zêde berbelav in û hin jî kêr berbelav in. Zanîna derbiranên Dîyarbekirê jî li gelek deverên bajarî û di nava nivşên cuda da jî nîşan dide ku, ji van 150 derbiranan yên ku zêde ne belave, 7 heb in û rêjeya wan jî ji %î 5 e.

Çavkanî/References

Alwhan, H. S. (2019). An Overall Study of Formulaic Expressions (di nav) *International Journal of Applied Linguistics & English Literature*. 8/3 (24-30).

Aksan, D. (1979). *Her Yönuyle Dil* (1. Cilt) (2. Baskı). Ankara: TDK Yayınları.

Badarneh, M. (2020). Formulaic Expressions of Politeness in Jordanian Arabic Social Interactions. (di nav) *In Formulaic Language and New Data: Theoretical and Methodological Implications*, 151-170. Berlin: De Gruyter Mouton.

Baran, B. (2018). *Rêzimana Kurmancî* (Çapa duyem). Amed: Weşanên Wardozê.

Bayraktar, S. (2019). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Bir Kültür Aktarım Aracı Olarak Kalıp Sözcükler*. Teza Doktorayê ya Çapnebûyî. Ankara: Hacettepe Üniv. Türiyat Araştırmaları Enstitüsü.

----- (2022). *Kalıp Sözcükler Özellikleri, Sınıflandırılması, Kültürel Göstergeleri, Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri*. Ankara: TDK Yayınları.

Bekdaş, M. & Delen, M. (2024). Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kültürel Aktarım Bağlamında Kalıp İfadelerin Oyunlarla Öğretimi: (D)ilim Oyunu Örneği. (di nav) *Çocuk Edebiyat ve Dil Eğitimi Dergisi*. 7(2). 117-133.

Bulut, S. (2012). *Anadolu Ağzlarında Kalıp Sözcükler ve Kullanım Özellikleri*. Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî. Ordu: Ordu Üniv. SBE.

Creswell, W. J. (2023). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (7. Baskı). M. Bütün & S. B. Demir (wer.). Ankara: Siyasal Kitapevi.

Çakır, C. (2004). Anlamların Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Ar-tanlambilim (di nav) *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 3. 245-255.

Çukurlu, Ö. & Erdem, G. (2023). Pre-Service English Teachers' Awareness of For-mulaic Language Use: Implications for Language Instruction. *Dokuz Eylül Üniversite-si Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*(56), 849-861.

Dundes, A. (1998). *Halk Kimdir. M. Ekici* (wer.) (di nav) Milli Folklor. Sayı: 37 (139-153).

Erol, Ç. (2007). *Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözcükler Üzerine Bir İnceleme*. Teza Lîsan-sa Bilind ya Çapnebûyî. İstanbul: İstanbul Üniv. SBE.

Ersoy, H. Y. (2011). *Başkurt Türkçesinde Kalıp Sözcükler* (di nav) *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (30) (1-54).

Farqînî, Z. (2004). *Ferhenga Kurdî-Tirkî*. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

Gencay, N. (2012). *Kuzey Kıbrıs Türk Ağızlarında Kalıp Sözler*. Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Ün. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Gökdayı, H. (2020). *Türkçede Kalıp Sözler* (3. Baskı). İstanbul: Kriter Yayınevi.

Jiang, S. (2021). *How Does Modification Affect The Processing Of Formulaic Language? Evidence From L1 And L2 Speakers Of Chinese*. Teza Doktorayê ya Çapnebûyî. Wellington: Victoria University. Applied Linguistics.

Karataş, Z. (2017). Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi. (di nav) *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*. 1(1). 68-86.

Kecskes, I. (2017). Deliberate Creativity and Formulaic Language Use. K. Allan & A. Capone & I. Kecskes (ed.) (di nav) *Pragmemes and Theories of Language Use*. Volume 9 (3-20).

König, Ç. G. (1991). Toplumdilbilim Açısından Dil ve Dil Türleri Kavramları Üzerine (di nav) *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*. 59-71.

Kurt, Ş. (2020). *Türkiyede Kürtçe Öğretim Deneyiminin İncelenmesi (1968-2018)*. Teza Doktorayê ya Çapnebûyî. Diyarbakır: Dicle Ün. SBE.

Lu, X. (2023). *Chunking Grammar Learning: The Study of Formulaic Expressions in Chinese as a Second Language*. Teza Doktorayê ya Çapnebûyî. Zanîngeha Arîzonayê.

Onan, B. (2012). Dil Eğitiminin Bilimsel Temelleri: Ferdinand De Saussure'ün Genel Dilbilim Kuramında Dil Eğitimiyle İlgili Bulgular. (di nav) *MKÜ SBE. Dergisi*. Cilt: 9 Sayı: 17. (2019-243).

Rammell, S. C. & Sittis, L. V. D. & Pisoni, B. D (2017). Perception of formulaic and novel expressions under acoustic degradation (di nav) *The Mental Lexicon* 12:2. 234-262.

Süverdem, F. B. ve Ertek, B. (2020). İki Dillilik ve İki Kültürlülük: Göç, Kimlik ve Aidiyet. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences*, 6(2), 183-207.

Şahin, S. (2019). *Türkmen Türkçesinde Kalıp Sözler*. Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî. Denizli: Pamukkale Ün. SBE.

Teberoğlu, D. (2022). İslam Türkay'ın Şiirlerinde Kalıplaşmış Dil Öğeleri (di nav) *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*. 73 (Haziran), 109-149.

Toklu, O. (1995). Türkçe ve Almancada Kalıp Sözler (di nav) *Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 3. Sayı: 2. (113-140). Ankara: Ankara Ün. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Tor, G. (2012). Mersin'den Birkaç Kalıp Söz (İlişki Sözü) Üzerine (di nav) *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) (766-786)*.

url 1. <https://ich.unesco.org/en/convention>. Dîroka sûdwegirtinê: 19/01/2025.

Ünsal, G. (2013). Dil Öğretiminde Kalıp Sözler ve Çevirisi (di nav) *Turkish Studies*. Volume 8/8 (1383-1394).

Wray, A. & Perkins, R. M. (2000). The function of formulaic language: an integrated model (di nav) *Language & Communication*. 20 (1-28).

Wood, D. (2002). Formulaic language acquisition and production: Implications for teaching. *TESL Canada Journal*, 20(1), 1-15.

----- (2015). *Fundamentals of Formulaic Language*. ?. Bloomsbury Publishing.

Zavialova, A. (2015). *Explicit Instruction of Formulaic Expressions and Second Language Pragmatic Competence: A Collective Case Study*. Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî. Ottawa: Carleton Universty: Applied Linguistics and Discourse Studies.

Notên Dersan

Baş, H (?). *Araştırma-Nitel Araştırma (Sunu-Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri)*. Dîroka sîdwergirtinê: 05/03/2025. <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=72601>.

Extended Abstract

Ancient cities like *Dîyarbekir* provide researchers with a lot of material in current social sciences as well as historical studies. Formulaic expressions, which are the subjects of two social sciences such as linguistics and folklore, are a current issue in both disciplines. In this study, we intended to conduct a two-year field study on formulaic expressions used in *Dîyarbekir* kurmanjî and share the findings.

In the introduction part of the study; brief information about language, linguistics, folklore, formulaic expressions and *Dîyarbekir* was given. In the continuation, information about the study method and the study area was given and the limits of the study were specified. In addition, the methods of obtaining the data were explained. In this study, which was limited to the *Dîyarbekir* area, the event research model was preferred using the qualitative method. In order to measure the prevalence of the data, an electronic survey was conducted with 88 participants. In the first part of the study, the difficulties of defining formulaic expressions were emphasized and the definition of formulaic expressions was made. It was stated that criteria such as meaning, function, structure, context and prevalence should be taken into consideration when defining formulaic expressions. In the second part of the study, the features of formulaic expressions were given in order and references were made to the studies of expert researchers in the field.

In the introduction of the third part, which forms the basis of the study, information was given about the compilation, deciphering and writing of 150 formulaic expressions that we used as examples in our study. It was emphasized that the expressi-

on forms of the speakers were taken as basis in the deciphering of the compilations and that care was taken to transfer the spoken language into writing rather than the standard language. In the continuation of the section, the features seen in *Dîyarbekir* formulaic expressions were explained with examples collected from the field. It was seen that *Dîyarbekir* formulaic expressions were mostly seen in sentence form in terms of structure; and in terms of the number of words, the formulaic expressions at hand consisted of 3 or 4 words. It was determined that the feature of semantic and structural stereotyping was also seen in *Dîyarbekir* formulaic expressions. It was stated that most of the compiled formulaic expressions had real meanings as a general feature of formulaic expressions. It was also stated that, contrary to the widespread knowledge of formulaic expressions and their use in the correct context, there was a situation of using formulaic expressions in the wrong context, especially seen in some semi-lingual children.

In the fourth part of study it was stated that *Dîyarbekir* formulaic expressions reflect the perspective of the people of *Dîyarbekir* and that there are mandatory answers in some formulaic expressions. An electronic survey was conducted with 88 people in order to measure the prevalence of *Dîyarbekir* formulaic expressions. As a result of the survey consisting of 150 questions from 88 Kurmanc speakers from *Dîyarbekir*, it was seen that the formulaic expressions were known by participants of different genders, ages and regions.

This study showed us that *Dîyarbekir* formulaic expressions, like formulaic expressions in other languages, are similar in terms of structure, context, meaning, function and prevalence. It was also seen that underlying this general similarity are formulaic expressions that reflect the perspective of the people of *Dîyarbekir*. As field studies and analytical data studies increase, the language culture and perspective of the people of *Dîyarbekir* on life will be better understood.

Pêvek 1. (Destûra Etîkê)

Evrak Tarih ve Sayısı: 04/01/2023-424211

**T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Hukuk Müşavirliği**Sayı : E-14679147-663.05-424211
Konu : İnceleme (Projenin Değerlendirilmesi)

04/01/2023

Sayın EŞREF BURAN

"Diyarbakır Yöresinde Kalıp Sözler" başlıklı çalışmanız Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Çalışma ve Yayın Etiği Yönergesi uyarınca Üniversitemiz Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığı tarafından değerlendirilmiş olup söz konusu çalışmanın bilimsel etik açısından uygun olduğuna ilişkin Üniversitemiz Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığı kararı Üniversitemiz Rektörlük Makamının 04.01.2023 tarih ve 422697 sayılı Olur'u ile uygun görülmüştür.

Bilgilerini rica ederim.

Av. Rengin AVCI
Hukuk Müşaviri V.

Ek: İlgili Belgeler(1 sayfa)

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu :BSEZK4FYUY Pin Kodu :30613

Belge Takip Adresi :
<https://turkiye.gov.tr/ebd?cK=5539&cD=BSEZK4FYUY&cS=424211>Adres:Dicle Üniversitesi Rektörlüğü, 21280-Diyarbakır
Telefon:+90 412 241 10 00 Faks:+90 412 241 10 56
e-Posta:gensek@dicle.edu.tr Elektronik Ağ:http://www.dicle.edu.tr
Kep Adresi: dicleuniversitesi@hs01.kep.trBilgi için: Erkan Seyrek
Unvan: Büro Personeli

Tel No: 2237

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Destan û Hikayeyên Gelêrî: Niqaş û Nirxandinek Li Ser Cureyên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî

Epos and Folk-romance: A Discussion and
Evaluation of the Genres of Kurdish Folk Literature

Necat KESKÎN

Necat KESKÎN | <https://orcid.org/0000-0003-0884-1309> | necatkeskin@gmail.com
Assoc. Prof. Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Türkiye, Kurdish
Language and Culture Department, Mardin, Türkiye

Citation:

Keskin, N. (2025). Destan û Hikayeyên Gelêrî: Niqaş û Nirxandinek Li Ser Cureyên Edebiyata Kurdî ya Gelêrî. *Nubihar Akademi* 23, 101-122. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1698482..

Submission Date	13.05.2025
Acceptance Date	27.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Puxte

Mijara vê gotarê di çarçoveya niqaşên derbarê cureyê de nixandina gengeşiya binavkirina “hikayeyên gelêrî” û “destan”ê ye di edebiyata kurdî ya gelêrî de. Mijara cureyan û binavkirina wan di nav xebatên folklorê de mijareke giring e. Hîna di destpêka xebatên folklorê yê sed sala 19mîn de, di kongreyan de ev mijar tîni niqaşkirin û ceribandîni polînkirinan jî tîni dîtin. Li ser berhevkariyên berfireh ên cîhanê û bi nêrîni teorîk ên nû, di salên 1950î û vir de û bi taybetî jî di salên 70yî de ev niqaş berfireh dibin, gotar û pirtûk tîni weşandin. Ev xebat û nêrîni folklorasên navnetewî ji bo yê kurdî jî dê sîdewer bin. Herçiqas dîroka xebatên folklor û edebiyata kurdî ya gelêrî bigihije destpêka sed sala 20emîn jî û di vê navberê de berhevkari bê kirin jî, niqaşên derbarê mijara cureyê de zêde xuya nakin. Li hêla din, li Tirkîyeyê bi avakirina beşên Ziman û Edebiyat/Ziman û Çanda Kurdî re xebaten akademîk ên tînkildarî folklor û edebiyata kurdî ya gelêrî jî zêde dibin û di vê çarçoveyê de jî hewldan û ceribandîni binavkirin û polînkirina cureyan jî xuya dibin. Di van xebatan de bi taybetî mijara binavkirin û polînkirina destan û hikayeyên gelêrî serdest e. Di vê xebatê de pêşî me bi giştî berê xwe da niqaşên derbarê cureyê di qada folklorê de. Piştî jî me tînkildarî mijarê rewşa edebiyata kurdî ya gelêrî bi kurtasî nixand. Hewldan û ceribandina binavkirin û polînkirina vegêranên gelêrî û bi taybetî ya destan û hikayeyên gelêrî di vê çarçoveyê de hatine nixandin. Dîsa di vê çarçoveyê de bi sîdwergirtina ji xebatên folklorasên cîhanê û gelên cîran em li ser gengeşiya binavkirina “destan” û “hikayeyên gelêrî” rawestiyan, me xebatên vê dawiyê yê tînkildarî mijarê nixandin û herweha nêrîni xwe anîni zimên. Di dawî de jî ji bo proseya binavkirin û polînkirina cureyên edebiyata kurdî ya gelêrî me pêşniyazên xwe rêz kirin.

Peyvên Sereke

Folklor, cure, Edebiyata Kurdî ya Gelêrî, destan, hikayeyên gelêrî.

Abstract

The subject of this article is to evaluate the controversy over the des of “folk-romance” and “epos” in Kurdish folk literature within the context of the debates about genre. The issue of genres and their naming is an important issue in folklore studies. Even at the beginning of folklore studies in the 19th century, these issues were discussed in congresses and attempts of classifications were also seen. Based on extensive collections from around the world and with new theoretical perspectives, in the 1950s and especially in the 1970s, these discussions expanded, and articles and books were published. These works and views of international folklorists will also be beneficial for Kurdish folklorists. Although the history of Kurdish folklore and folk literature studies reaches back to the beginning of the 20th century and collections have been made during this period, discussions on the subject of genre do not appear much. On the other hand, with the establishment of the Departments of Language and Literature/Kurdish Language and Culture in Turkey, academic works related to Kurdish folklore and folk literature have been also increasing, and in this context, attempts and experiments to name and classify genres are also appearing. In these works, the topic of naming and classifying folk-romances (hikaye) and epos (destan) is particularly dominant. In this work, we first turned to the discussions about the genre in the field of folklore in general. Then, we briefly evaluated the situation of Kurdish folk literature in relation to the subject. The attempts and experiments to name and classify folk-romance and epos in particular have been evaluated in this context. Again, in this context,

by benefiting from the works of folklorists from around the world and close-by, we focused on the controversy over the naming of “folk-romance” and “epos”, we evaluated recent works on the subject, and also expressed our own views. Finally, we have listed our proposals for the process of naming and classifying the types of Kurdish folk literature.

Keywords

Folklore, genre, Kurdish Folk Literature, epos, folk romance

Destpêk

Li Tirkîyeyê, damezirandina Enstîtuyên Zimanên Zindî û vekirina beşên Ziman û Edebiyat /Ziman û Çanda Kurdî rê vekir ku li van saziyan ziman, edebiyat û çanda kurdî di asteke zanistî û teorîk de jî bê vekolan.¹ Yek ji van qadan jî xebatên folklorê kurdî ye û ji wê demê heya niha xebatên curbicur hatine kirin.² Bêguman wekî her qadeke zanistî di vê qadê de jî niqaş û nêrînên curbicur derdikevin û herweha pirs-girêkên têkildarî qadê jî xuya dibin. Ji bo xebatên folklorê kurdî ev pirs-girêk li cihekî din wekî a) pirs-girêkên akademîk b) pirs-girêkên têkildarî sazîbûnê û c) pirs-girêkên sepanî hatibûn polînkirin (bnr. Keskin, 2022). Di nav pirs-girêkên akademîk de jî yek ji yên sereke binavkirina cureyên edebiyata gelêrî ye. Ji ber rewşa kurdan û statuya wan a gelemperî avabûn û geşbûna akademiya kurdî jî bi derengî ketiye. Bi vê yekê re têkildar, di nav xebatên kurdî de derbarê bikaranîna “têgeh” an û bi mijara me re eleqedar derbarê binavkirina cureyên edebiyata gelêrî lihevhatineke gelem-perî pêk nehatiye. Herweha ev yek ji aliyê din ve têkildarî pirnavbûna cureyan e ku li herêmên cuda yên kurdan tên bikaranîn. Ji bo heman vegotin/vegêranê carinan binavkirinên cuda wekî çîrok, xeberoşk, mesele, hikayet tên bikaranîn. Ev yek di nav gel de û di bikaranîna rojane de dibe ku asayî be, lê ji bo xebatên akademîk û bi tay-betî jî yên berawirdkirinê pirs-girêkan bi xwe re dertîne.

Edebiyata gelêrî beşeke sereke ya qada folklorê ye. Heta gelek caran folklor û edebiyata gelêrî wekî heman qadê hatine nirxandin û îro hîn jî carinan ji dêvla hevdu ve tên bikaranîn. Ev yek jî tiştekî bi dîroka “folklor”ê bi xwe ve girêdayî ye, ji ber ku xebatên têkildarê folklorê berî her tiştî bi lêkolîn û berhevkerinên cureyên edebiyata gelêrî dest pê kirin. Birayên Grimm ên Elman berî her tiştî berê xwe dan edebiyata gelêrî ya Elmanan da ku wî “rihê gel” ku Herder teorîze kiribû, bibînin.³

- 1 Ev pêvajoyê di çarçoveya “akademiya kurdî” de bûbû mijara xebateke din (bnr. Keskin, 2018a). Dîsa xebatên bibliyografîk ên tez û gotarên di vê maweyê de li van beşan hatine kirin jî girîng in ku bi rêya wan mirov dikare vê geşadanê bibîne. Ji bo hinek ji van xebatan bnr. Aykaç, Y., Güzel, Ş., & Çakar, S. (2019); Ertekin, M. Z., & Güzel, Ş. (2019); Yıldırımçakar, Z., Güzel, Ş., & Çakar, S. (2021). Herweha ji bo sazî û dezgehên têkildarî folklorê jî bnr. Subaşı (2022).
- 2 Xebatên folklorê kurdî xwedî dîrokeke dirêj e û mijareke berfireh e ku çarçoveya gotarê derbas dike. Lê ev mijar bi berfirehî di xebatên din de hatiye nirxandin, lewma me pêwîstî nedît careke din dubare bikin. Ji bo agahiyên berfireh derbarê mijarê de bnr. Pertev (2018); Keskin (2019); Subaşı (2022a).
- 3 Ji bo fikrên Herder û têkiliya wan bi folklor û netewebûnê re bnr. Wilson (1973); van der Bergh (2018); Zengin (2020).

Piştî binavkirina qada “folk-lore” jî dîsa giranî li ser edebiyata devkî ye ku di nav kom û gundên ji bajaran dûr de didome. Herçiqas bi demê re ev nêrîn biguhere û qada folklorê berfirehtir bibe jî dîsa edebiyata gelêrî cihekî sereke û giring di nav vê qadê de digire.⁴ Berfirehbûna qadê bi xwe re niqaşên nû jî tîne ku vê yekê mirov dikare di nêrîn an jî teoriyên folklorê de jî bibîne. Pê re jî xebat û niqaşên derbarê “cure” (genre) dest pê dikin.

Lê careke din bal bêhtir li ser edebiyata gelêrî û cureyên têkildarî wê ne. Mirov dibîne ku careke din li wir folklore bêhtir di wateya edebiyata gelêrî de hatiye bika-ranîn, an jî bal bêhtir li ser wê ye. Wekî nimûne navê xebata Ben-Amos *Folklore Genres* (Cureyên Folklorê) bû, lê dîsa jî dikare bê gotin ku wateya folklorê ya pêşî careke din “edebiyata gelêrî” bû. Di vir de niqaşên derbarê “cure” (genre) dest pê kirin.

Dikare bê gotin ku niqaşên derbarê “cure” û “cureyên folklorê” di salên 60î û 70yî de zêde dibin. Di van deman de, wekî Ben-Amos jî dibêje, “têgeha cureyê di folklorê de pozisyoneke navendî digire” (1976a, r. x). Ev yek bi berfirehbûna xebatên folklorê û herweha bi damezirandina beşên folklorê li zaningehên Emerîkayê ve jî girêdayî xuya dike. Dîsa di heman cihî de Ben-Amos dibêje ku baldayina li ser “cure” yan di weşanên folklorê de berdehamiya rasterast ya asta herî pêşî- karê berhevkerinê- ya lêkolînê ye.

Li gorî vê yekê û li gorî xebatên heyî dikare bê gotin ku folklorê kurdî jî hin bi hin ji asta berhevkeriyê derdikeve û ber bi asta niqaşên teorîk ve diçe. Lê xebatên ku her diçe zêde dibin pewîstiyê bi niqaşên teorîk, binavkirin û polînkirina keres-teyên hatine berhevkerin jî derdixe meydanê. Ji aliyekî ve karên berhevkerinê divê bênavber bidomin, lê li aliyê din xebatên têkildar ên wekî binavkirin, pênasekirin, polînkirin jî werin kirin da rêya xebatên berfirehtir vebe.

Di vê gotarê de em dê hewl bidin ku di vê derbarê de niqaşa li ser li ser hinek cureyên edebiyata gelêrî, destan û hikayeyên gelêrî, berdeham bikin. Pêşî em ê bi giştî behsa niqaşên li ser cureyê di nav xebatên folklorê de bikin û piştê di derbarê mijarê de bi kurtasî li rewşa edebiyata kurdî ya gelêrî binêrin. Paşê jî xebatên dawî yên derbarê binavkirina “cure”yên edebiyata kurdî ya gelêrî binirxînin û di dawiyê de jî li ser gengeşiya derbarê “destan” û “hikayeya gelêrî” de fikrên xwe bibêjin.⁵

4 Wekî mînak xebata William Boscom a bi navê “The Forms of Folklore: Prose Narrative” (Formên Folklorê: Vegêranên Pexşankî) dikare bê dayîn (bnr. Bascom, 1965). Herweha, xebata bi navê “Folklore Genres” (cureyên folklorê) ku Ben-Amos editoriya wê kiriye bi tevahî berê xwe dide nêrîn û niqaşên têkildarî edebiyata gelêrî (Bnr. Ben-Amos, 1976).

5 Li vir bi kurtasî behsa paşxaneya vê gotarê jî divê em bikin da ku mebest û armanc û hedefa gotarê baş bê famkirin û zelal bibe. Ev mijar berî xebata bi navê “Folklor û Edebiyata Gelêrî” wekî reşnivîs hatibû amadekirin, lê ji ber ku di xebata navborî de me nêrînên xwe -bi kurtasî jî be- parve kiribûn, wekî reşnivîs ma. Piştî wê, niqaşên din yên derbarê mijarê de hatin weşandin (Kaplan, 2022; Subaşı, 2024a; Atti, 2024; 2025). Lewma pêwîstî çêbû ku em wê reşnivîsê wekî gotar careke din binivîsin û beşdarî niqaşan bibin.

Di vê çarçoveyê de jî em ê ji xebatên folklorên gelên cîran, ji ber mijarê bi taybetî yên Tirkî-⁶ û yên navneteweyî sûd wergirin û herweha rexne, nirxandin û nêrînên xwe yên derbarê xebatên dawî, yên Kaplan (2022) û Subaşı (2024a), jî bînin ziman.

Di nav xebatên folklorê de nîqaşa li ser cureyan

Binavkirin û diyarkirina cureyan berî her tiştî ji bo polînkirin û famkirina ke-resteyên folklorê û bi taybetî jî ji bo yên nimuneyên edebiyata gelêrî gelekî giring e. Herweha ji bo xebatên berawerdî jî ev yek giring e, ji ber ku tiştên xwedî heman taybetiyan dikarin bînin berawirdkirin.

Polînkirin ji bo famkirinê ye, ji bo vekolînê kûrtir e. Wekî mînak li muzeyêkê, an jî li pirtûkxaneyekê pirtûk an jî heyberên li muzeyê, li gor naverok, şêwe, form û hin- nek taybetiyên xwe li cem hev kom dibin. Ji bo yekî ne di nav vî karî de dibe ku hemû tevde “pirtûk” bin, lê ji bo yekî di nav kar de, her yek ji wan “pol”ekê ava dike. Cure jî di edebiyata gelêrî de xwedî heman bandor û encamê ye. Binavkirin an jî pênase- kirina cureyan bi tevahî ji bo qada folklorê jî giring e wekî Dundes îfade dike; “Heya hemû cure an formên folklorê bi teqezî neyên ravekirin [binavkirin], folklor wekî disîplînekê dî bi awayekî bêkêmasî neyê pênasekirin” (Dundes, 1980, r. 20).

Navên ku cureyan pênase dikin bêguman ew peyv in ku di nav ziman de cih digi- rin, di zimanê rojane de tên bikaranîn. Mît, efsane, destan, çîrok hwd. lê bi geşedanên teorîk û berfirehbûna qada folklorê re her yek ji wan bû termeke zanistî ku çarçove û sînorên wan kêm zêde diyarkirî ne. Jixwe “cure” ew e ku hinek taybetiyan di nav xwe de dihevine û di qada xwe ya zanistî de wateya wê zelal e (Ben-Amos, 1976a, r. xiii).

Ligel vê baldayînê dîsa jî wekî Alan Dundes (1980) dibêje pênasekirina *cureyê* karekî gelekî zehmet e. Lêbelê, herçiqas zehmet be jî diyarkirina wan/polînkirina wan di bin navekî de, dîsa jî pêwîstiya qadê rê dide ku li gorî taybetiyan ew di bin banê hinek navên “analîtîk” de bînin polînkirin. Bascom di gotara xwe de gelek mî- nakên ji gelên cuda dide ku ji bo vegêranên cuda navên cuda bi kar tînin, lê dîsa jî li gorî wî, herçiqas nav cuda bin jî ew dikarin di bin banê têgehên analîtîk de bînin polînkirin (bnr. Bascom, 1965).

6 Bi taybetî yên Tirkî, ji ber ku yên di vê babetê de nêrînên teorîk pêşkêş kirine ew in. Zêdeyî sed sal e ku bi rêya saziyan xebatên berhevkarîyê kirine, beş damezirandine, kovar derxistine, têkildarî folklorê xebatên wergerê kirine û nêrînên teorîk pêşkêş kirine. Têgehên wan jî dikare bê gotin ku ji bingeha hevpar e; wekî hikaye/hikayet, destan, masal/ mesel û hwd. Sedemêke din jî ew e ku mînakê folklorên Tirkî ên navborî ji derdoreke hevpar e ku kurd û tirk bi hevdu re an jî nêzî hev dijîn. Li aliyê din, di nav cîhana erebî de jî navên wekî Hasan El-Shamy û Saad A. Sowayan hene. El-Shamy bêtir bi xebatên xwe yên derbarê motîfan navdar e (1995) û Sowayan jî derbarê vegêranên devkî yên erebî xebitiye (1992). Herweha wekî El-Shamy jî dibêje “li cîhana erebî heya niha [2017] beşeke serbixwe ya folklorê tune ye” (El-Shamy, 2017). Ji aliyê din ve, mijara li vir tê nîqaşkirin di nav xebatên wan de zêde cih nagire, lê behsa hinek cureyên din dikin wekî, sirah, siyer, malhamah... (bnr. El-Shamy, 2018). Lewma jî ji aliyê mijara me ve mînak û nêrînên folklorên Tirkî bêtir guncav e.

Niqaşên derbarê *cureyê* (genre-janr) di tevahiya dîroka folklorê de dikare bê dîtin. Hîna di destpêka xebatên folklorê de em rastî hewldana pênase û polînkirina vegêranên gelêrî ya Birayên Grimm tên. Xebatên wan ên sereke yên bi navê Deutsche Mythologie- Mîtolojiya Elman (1835); Deutsche Sagen- Efsaneyên Elman (1816-1818); û Kinder- und Hausmarchen- Çîrokên Malê û Zarokan (1812-1815) bi awayekî hewldana binavkirin û polînkirina cureyên edebiyata gelêrî ne û di heman demê de nêrîna wan a derbarê curebûna vegêranên gelêrî jî nîşan dide (bnr. Bascom, 1965).

Herweha, di metnên kongreyên pêşî yên folklorê de jî niqaş û hewldana dabeşkirina van cureyan hebû. Di salên 1950î de bi taybetî xebata André Jolles a bi navê “Einfache Formen” (Formen Basît) jî hewldaneke bi vî rengî ye. Lê dikare bê gotin ku di salên 60-70yî de berbelav bû û wekî Ben-Amos dibêje têgeha cure êdî cihekî navendî bi dest dixê, nifuzî perwerde, weşan û lêkolînan dike (Ben-Amos, 1976a, r. x).

Li gorî Ben-Amos (1976a, r. xv), ji destpêka xebatên folklorê ve cure (janr-genre) di çar wateyan de hatiye bikaranîn;

1-Kategoriyên dabeşker

Di destpêka xebatên pêşî yên folklorê de ji bo ji rewşa kaotîk bikarin pergalekê ava bikin folklornas ketin pey dabeşkirinê û di vê çarçoveyê de jî xwestin cureyên heyî di bin hinek kategoriyên “îdeal” de dabeş bikin. Ben-Amos, Stith Thompson, Carl W. Sydow û Vladimir Propp wekî sê zanyarên sereke yên sedsala bîstan dinirxîne ku hewl dane pergaleke dabeşkirinê ava bikin (r. xvi).

2-Formên domdar

Bêhtir zanyarên parêzgerê teoriyên peresendparezî, fonksiyonî, û binyadî dibêjin ku “cure” di folklorê de kategoriyeke domdar e. Malinowski di nav teoriya xwe ya fonksiyonî de cureyan wekî hebûnên aktîf dibîne. Cure jî wekî hêmanên din ên di nav çandê de hevkarîya hebûn û berdwamiya koma civakî dikin. Mît, efsane, çîrok bi giştî amûr in ku pêwîstiyên civakî û rûhî bi cih tînin (veg. Ben-Amos, 1976a, r. xxiv).

Nêzîkaiya binyadî-morfolojîk jî bawer dike ku cure di nav tradîsyona devkî de hene. Armanca vê nêrînê ew e ku taybetiyên cuda yên her cureyekê, têkiliyên wan bi hevdu re û kapasîteya wan ya cudaker di nava tradîsyona devkî de derxe meydana.

Yek ji alîgirê vê nêrînê Alan Dundes dibêje ku “wekî zanistekê pêwîstiya sereke ya folklorê şayesandina (teswîrkirin) binyadî ya hemû cureyên folklorê ye” (veg. Ben-Amos, 1976a, r. xxvi). Û tevî Robert Georges dibêje ku “armanca yekser ya tehlîla binyadî ya folklorê pênasekirina cureyên folklorê ye”. Dibêjin ku carekê ev cure hatin pênasekirin, vê gavê dê pîrsgirêkên fonksiyonên şeweyên folklorê di nav çandên taybet de jî bêhtir werin famkirin. (r. xxvi).

3-Formên vediguherin

Li gor nêzîkaiya dîroka şaristaniyê cure jî diguherin û ji formên sade ber bi formên tevlihev (complex) her di nav guherînekê de ne. Andre Jolles wekî nunerê vê

nêrînê tê dîtîn. Jolles teoriya xwe ya teşegirtin û veguherînê li ser sê fikrên bingeîn dadimezrîne;

-Ziman di bin şert û mercên diyar de xwedî qebiliyeta veguhartina peyvvan bi forman e. Ev pêvajoya bingeha çalakiyên zihnî ye.

-Peyv teşe digirin ku dibin navenda wateya qadekê.

- Cure vediguheze şêweyeke nû ya tevlihev.

Li gor hinek nunerên vê nêrînê cure di nav şert û mercên jiyanê de û di nava demê de vediguhezin formeke nû. Mît an jî destan, efsane bi demê re li gor şert û mercên civakî dikarin veguhezin çîrokan (Märchen).

Di vê veguherînê de stranên jiberkirî yên di salonên qralan de tînin dibin lorîkên di odeyên zarokan de. Bard vediguherin pîrejin an jî kesên ku lorîkan dibêjin. (veg. ji Jolles 1965, Ben-Amos, 1976a, r. xxviii).

4-Formên dîskursê

Li gor vê nêrînê her cureyek xwedî taybetiyên xwe yên retorîk, ferheng, meyl (tebîet), zimanekî teswîrê, karakter, û wateyeke sembolîk e ku wê di nav tradîsyona devkî de wekî şêweyeke diskursê ya cuda nîşan dike (r. xxx).

Ev nêrînên derbarê cure (genre-janr), nêrînên akademîk in ku hewldana pênasîkirina cureyên folklor û edebiyata gelêrî ne di çarçoveya avakirina hinek kategoriyan analîtîk. Wekî, dîsa di gotara xwe ya li ser *Kategoriyan Analîtîk û Cureyên Etnîkî* de Ben-Amos dibêje ku hewldanên akademîk ên ji bo xebatên folklorê li ser bingehekan zanistî ava bikin çar rê şopandine; tematîk, holîstîk, arketîpî, û fonksiyonî û her yek ji wan jî bi hêviya pênasîkirina cureyê di dawîya rêya xwe de hewl daye (Ben-Amos, 1976b, r. 216). Lê di vê rêyê de divê binavkirinên xwecihî û zimanî jî neyên paşguhistin.

Di vê çarçoveyê de hêja ye mirov gotara Şeref Boyraz a bi navê *Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler* (Nêrînên Derbarê Berdewambariya Vegotinên Devkî) bibîr bîne ku li gorî wî vegotinên gelêrî bê navber dewam dikin, lê bi demê re û li gorî şert û mercên çandî-civakî bi nav, şêwe û naverokên din (Boyraz, 2008). Ev nêrîn hem di çarçoveya “formên domdar” û hem jî di çarçoveya “formên vediguherin” de dikare bê nirxandin. Li gorî Boyraz, vegêranên gelêrî wekî mît, efsane, destan, hikayeyên gelêrî, menqibe li gorî şert û mercên çandî-civakî yên mirovahiyê derketine holê. Vê yekê mirov dikare di çarçoveya pêwîstiyên civakî de jî binirxîne.

Di vê navberê de berî ku em derbasî niqaşên derbarê cureyên kurdî bibin, em yê tirkî jî bi kurtasî bi bîr bînin ku tîkildarî heman kaniya rojhilata navîn in. Xebatên akademîk ên folklorê tirkî, li ser berhevkarîyên berfireh hîna di salên 1930î de niqaşên derbarê cure û polînkirina edebiyata tirkî ya gelêrî dest pê dikin (bnr. Jansen, 1961) û herweha bi saya folklorên di qada navneteweyî de navdar ên wekî Pertev Naili Boratav û İlhan Başgöz jî kêmkirina zêde konsensusê ava dibe. Di vê çarçoveyê de xebatên Boratav yê derbarê edebiyata tirkî ya gelêrî û bi taybetî jî ya

bi navê *Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği (Hikayeyên Gelêrî û Hikayebêjiya Gelêrî)* ku di sala 1946an de hatibû weşandin xwedî roleke sereke ye di avabûna vê konsensusê de.⁷ Beşên folklor û edebiyata gelêrî yên Tirkiyeyê dikare bê gotin ku li pey vê konsensusê xebatên xwe dewam dikin. Herweha ji salên 1990î ve jî bi rêya tevgera wergerên xebatên folklorê yên biyaniyan jî xebatên xwe bi pêş ve dibin.⁸

Hewldan û niqaşên polînkirina edebiyata kurdî ya gelêrî

Xebatên edebiyata gelêrî yên kurdî ji zû de ye tîr kirin, yên Qafqasan, yên li Şamê, yên Kurdistanê Iraqê û yên Îranê gelek in. Di nav wan de bi taybetî niqaşên li ser cureyan tune bin jî ji polînkirina mînakên mirov wê hewldana wan tê derdixe. Ev hewldan hîna di nav rûpelên *Hawarê* (bnr. Pertev, 2017) û piştî jî di nav rûpelên *Roja Nû* de dikarin bîr dîtin (bnr. Keskin, 2018).

Ji aliyê din ve hewldana Celîlê Celîl û Ordîxanê Celîl jî divê bê bibîranîn ku di xebatê bi navê *Zargotina Kurdan* de kirine. Birayên Celîl berhevkerinên xwe di bin hinek sernavan de dabeş kirine ku vê yekê mirov wekî hewldaneke polînkirinê jî dikare binirxîne (Celîl & Celîl, 1978/2013).

Ji aliyê din akademîsyenên kurdên Kurdistanê Iraqê û Îranê wekî Resul (2010) û Qazî (2007) jî li gorî xwe hinek xebat kirine û hewldaneke polînkirinê li cem wan jî xuya dibe (bnr. Subaşı, 2024a).

Li Tirkiyeyê ji 2009an û pê de li zanîngehan beşên kurdî hatin vekirin. Di bin banê Enstîtuyên Zimanên Zindî de Şaxên Makezanista Ziman û Çanda Kurdî û di bin banê Fakulteyên Edebiyatê de jî beşên Ziman û Edebiyata Kurdî hatin vekirin ku berê xebatên akademîk ên kurdî vekir. Bi vê yekê re xebatên akademîk ên folklorê kurdî û di nav wan de hewldanên pênasakirin û polînkirina folklorê û cureyên edebiyata gelêrî jî geş bûn. Yek ji wan jî xebatê me ya bi navê *Folklor û Edebiyata Gelêrî* ye ku di nav de ji aliyê ceribandineke dabeşkirina beşên folklorê bi giştî û ji aliyê din ve jî polînkirineke edebiyata gelêrî û cureyên edebiyata gelêrî cih digire. Di vê xebatê de edebiyata kurdî ya gelêrî li ser mînakên ku berê hatine kirin û li ser mînakên derdorê – û yên tirkî- bi giştî wekî a) vegotinên gelêrî b) helbesta gelêrî c) cureyên derveyî wan hatibû dabeşkirin ku di bin her serenavekî de jî cureyên edebiyata gelêrî hatibûn tesnîfkirin (Bnr. Keskin, 2019, bi taybetî beşa 3yem û 4em). Xebatên Kaplan

7 Piştî ku ji ber sedemên polîtîk mecbûr dimîne derdikeve derve, xebatên xwe li derveyî Tirkiyeyê jî dewam dike. Herweha xwendekarê wî İlhan Başgöz jî li pey şopa Boratav li ser heman mijaran, "hikayeyên gelêrî" dixebite. Ew jî ji ber sedemên polîtîk di salên 1960î de derdikeve derveyî Tirkiyeyê û li wir xebatên xwe yên derbarê folklorê dewam dike. Li ser berhevkarîyên xwe yên li derdora Erzurum û Qersê, li Zanîngeha Indiana ya Emerîkayê li ser "struktura hikayeyên gelêrî" dixebite. Ji bo hinek agahyan bnr. Beylerbeyi (2008). Herweha kovara Folklor/Edebiyat li ser navê wî di 2019an de hejmareke taybet derdixe. bnr. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe/issue/50278> (06.05.2025).

8 Di vê çarçoveyê de kovara Milli Folklor ku di sala 1989an de dest bi weşanê dike cihekî giring digire di vê geşadanê de. Ji bo kovar û arşîva kovarê bnr. <https://www.millifolklor.org.tr/> (06.05.2025).

(2019; 2022) û ya Subaşı ya vê dawiyê (2024a) jî di vê çarçoveya ceribandina binavkirin û polînkirina cureyan de dikarin bîn nirxandin.⁹ Bi taybetî jî derbarê mijara *hikaye û destanan* de ku mijara vê gotarê ye jî. Lewma jî ev gotar wekî rexne, nirxandin û bersivdayîneke li beramberî van xebatan û bi taybetî jî -ji ber ku ji aliyê binavkirin û polînkirinê ve ya herî dawî ye- ya Subaşı (2024a) jî ye.¹⁰

Niqaşêk li ser Cureyan: Hikaye an Destan?

Wekî li jor jî amaje pê hate kirin, li Tirkîyeyê heya salên dawî derbarê binavkirin û polînkirina cureyên edebiyata gelêrî de niqaşên berfireh ên akademîk tune bûn û bi giştî vegêran/vegotinên gelêrî yên kurdî, ji bilî çîrokan, di bin navê “destanên kurdî” de dihatin çapkirin û belavkirin (wekî mînak bnr. Berbir, 2013). Meyla kurdan li ser bikaranîna “destan”ê bû ji ber ku hesteke romantîk jî di vê bikaranînê de heye. Di heman çarçoveyê de xebatên akademîk jî tînin dîtin (Filiz, 2014).¹¹ Dibe ku di vê meylê de bandora xebatên biyaniyan jî hebe, ji ber ku wê demê hinek vegotin wekî “epîk” hatine tomarkirin. Wekî mînak di berhevoka Mann de (1906) hemû berhemên helbestkî an jî helbest-çîrokî tîkel di bin banê “epische gesange” hatine tomarkirin.

Wekî tê zanîn di Folklor û Edebiyata Gelêrî de li ser bingehe nêrînên folklor-nasên biyanî û lîteraturê wekî Oinas, Boratav, Başgöz, Chyet, û Ordîxanê Celîl *hikayeyên gelêrî û destan* wekî du cureyên cuda hatibûn nirxandin û polînkirin (bnr. Keskin, 2019, r. 177-200). Di vê çarçoveyê de vegotinên ku bi piranî menzûm, li ser qehremanî û nasnameyeke netewî ava bûne; ango şerê “em” û “yên” din vedibêjin wekî *destan* (epos); yên piranî tîkel (helbest-çîrokî), û çî evîni çî qehremanî çîrokan “nav-civakê” vedibêjin wekî hikayeyên gelêrî hatibûn binavkirin. Ji bo vê cudakirinê jî pênameya Chyet a destanê (epic) wekî referans hatibû dayîn;

Epîk, ji komek vegotinên tîkildarî dîroka gelekî, ji destpêkê heta wextekî diyar in. Epîk di nav xwe de mît û efsaneyan jî vedihewînin (...) Di epîkê de temaya ku tê dubarekirin ew şer e ku ji hêla lehengê netewî li dijî dijminên derve tê kirin (Chyet, 1991, r. 77).

Herweha ji bo cudakirina van cureyan jî Chyet analîza binyadî ya Başgöz (1989) ku ji bo yên “tirkî” pêşniyaz kiribû û ceribandibû, li ser 18 varyantên cuda yên Mem û Zînê tetbîq dike. Ev analîza binyadî ya Başgöz ku Chyet adapteyî *Mem û Zînê* kiribû ji 3 ast û 6 mijarên sereke pêk tê û bi kurtasî wiha ye:

9 Arîşeya pîrnabûna cureyan di kurdî de bûye mijara xebateke din jî. Bnr. Subaşı (2022b).

10 Xebatên Atlî (2024; 2025) ji ber ku bi taybetî ne li ser binavkirin û polînkirinê ne, li derveyî çarçoveya nirxandina vê gotarê dimînin û lewma jî li vir nehatine nirxandin. Herweha divê li vir bê gotin ku ev xebaten navborî tev, bi hewldana pênasekirin, binavkirin û polînkirina cureyan gelekî bi qedr û qiymet in ji bo geşedana xebatên folklorê kurdî. Rexne û nirxandinên me jî di vê çarçoveyê de ne.

11 Ev xebata teza masterê piştî bi navê *Destana Dewrêşê Evdî Pênase Dîrok Motîf* wekî pirtûk jî hat çapkirin. Bnr. Filiz (2021).

A) Asta destpêkê (Belavbûna malbatê)

Mijara sereke 1: Qeyran

Mijara sereke 2: Veguherîn

B) Asta navîn (Têkoşîna ji bo malbatake nû)

Mijara sereke 3: Lêgerîn

Mijara sereke 4: Astengî

Mijara sereke 5: Çareserî

C) Asta dawî: (Avakirina malbateke nû)

Mijara sereke 6: Yekbûn-gihaştina hev (bi mirinê) (Chyet, 1991, r. 96-99).

Ev struktur ku me bi kurtasî daye di nav xwe de li gorî vegotinê xalên din jî di hewîne û li gorî me dikare li cureyên din ên kurdî yên bi vî rengî bê tetbîqkirin û yên li vê binyadê tên jî wekî “hikayeyên gelêrî” dikarin bên binavkirin.

Ligel vê yekê, Kaplan di xebata xwe de (2022) ji bo van cureyên vegotinên gelêrî binavkirin û polînkirinek din wekî “epos, beyt û vegêranên strankî” pêşniyaz dike. Herî dawî jî Subaşî (2024a) “destan”ê wekî sîwana cureyên vegêranên gelêrî dinirxîne û li gorî wê jî ceribandineke polînkirineke din dike. Di her du gotaran de jî bêyî ku bê binavkirin hinek rexne li ser xebata me ya navborî xuya dibin û lewma jî niha em ê berê xwe bidin van gotaran û derbarê wan de rexne û nirxandinên xwe bikin.

Di gotara Kaplan de em dikarin bibêjin ku hinek kêmasiyên xwendina lîteratura giştî ya navnetewî xuya dibin. Wekî mînak “pênaseyên folklorî” û “pênaseyên meydanî” di lîteratura giştî de wekî “kategoriyên analîtîk” û “yên xwecihî” ji zu ve hatine binavkirin (Bnr. Bascom, 1965; Ban-Amos, 1976a; 1976b). Ew kategoriyên *analîtîk* ne tenê yên *folklorê* ne, lê di heman demê de yên zanistên din jî ne ku li ser vegêranên gelêrî dixebitin.

Rexneyeke din a giştî li ser gotarê jî em wisa dikarin îfade bikin ku Kaplan gelek mijarên berfireh anîne cem hev û ew kirine mijara yek gotarê. *Ji aliyê weznê ve; ji aliyê motifan ve; ji aliyê naverokê ve û ji aliyê “hewza çandî” ve* nirxandina vegêranên gelêrî bi serê xwe mijarên nîqaş û nirxandinên berfireh in. Tenê em vê yekê bibêjin ku mebesta me bê famkirin; tiştê ku Kaplan wekî “Hewza Çandî” îfade dike, teoriyeke têkildarî “difûzyonê” ye di nav xebatên antropolojiyê de ku bi awayê “kulturkreis” tê binavkirin (Bnr. Gentry, 2006). Di xebata me de (Keskin, 2019, r. 162) ev têgeh wekî “hawîrdora çandî” hatibû wergerandin. Piştî vê kurte-rexneyê eger em werin ser binavkirin û pêşniyazên Kaplan ên derbarê vegêranên gelêrî ku ew wekî “destan”, “beyt” û “vegêranên strankî” bi nav dike, em dikarin nêrîn-rexne û nirxandinên xwe wisa îfade bikin.

Em dikarin bibêjin ku li ser cureya “destan”ê nêrînên Kaplan wekî yên me ne ku di *Folklor û Edebiyata Gelêrî* de bi berfirehî hatibûn îfadekirin.¹² Lê ji bo “beyt” û “vegêranên strankî” hinek rexneyên me dê hebin. Wisa xuya dibe ku Kaplan *beytê* wekî cureyeke serbixwe ku tenê helbestkî ye dinirxîne û *vegêranên strankî* jî ji bo *folk romance-halk hikayeleri* û hikayeyên gelêrî ya me pêşniyaz dike.¹³ Li vir, herçiqas Kaplan binavkirina hikayeyên gelêrî (û tesnîfkirina wan) wekî bi bandora tesnîfa cureyên folklorê tirkî hatibûn kirin rexne bike jî, divê em bibêjin ku binavkirina “vegêranên strankî” rasterast pêşniyaz û binavkirina “Türkülü Halk Hikayeleri” ya folklorênasê Tirk İlhan Başgöz (2012) tîne bîra mirov. Herweha di gotarê de meseleya beyt û vegêranên strankî jî ne zelal e.

Kaplan li ser bikaranîna peyva beytê li herêmen Kurdan bi referansdayîna Cihanî dibêje ku; “Em di berhevokên folklorî yên li Qafqasê û taybetî deqa Mem û Zînê ya Oscar Mann li Rûhayê di sala 1906an da tomar kirî rastî peyva beytê tîne” (Kaplan, 2022).

Rast e Oscar Mann (1906) di nav berhevoka xwe de di bin sernavê *epische gesang-stranen epik* cih dide hinek “beyt”an, lê gava mirov li wan dinêre her yek ji ya din cuda xuya dike. Wekî mînak; beyta Zembîlfroş pexşan-helbest tîkel e, anga wekî folk romance an jî hikayeyên gelêrî; *Beyta Bapîrê Agahî Mangur, bavê Hemze Axa*, bi tevahî helbest e, anga stran e; û Beyta Abdurahman Paşa Baba jî dîsa bi tevahî helbest e, anga strankî ye. Li ser vê yekê, herçiqas li ser mijarê nêrînên cuda hebin jî (bnr. Hassanpour, 1989; Qazî, 2009) em dikarin bibêjin ku dîsa di encamê de “beyt” referansî helbestê ye û li vir jî di wateya xwe ya erebî de ye. Lewma jî li gorî vê yekê dema bê gotin ku; *Di folklorê kurdî da ji alîyê naverokê ve beyt û vegêranên strankî mijarên cûrbicûr vedigirin* nakokiyek derdikeve, ji ber ku wekî me ji Mann jî mînak da, ji bo naverokên cuda tenê “beyt” hatiye bikaranîn. Di vê mijarê de hişyariyên Ben-Amos (1976b, r. 216) ên derbarê binavkirinên xwecihî (etnîk) de em li vir bi bîr bînin ku dibêje;

12 Li vir divê em şaşnirxandineke/şaşfamkirineke Kaplan a li ser xebata me jî rast bikin; Kaplan di beşa “Pênaseya Destan, Beyt û Vegeranên Strankî” de dibêje ku “*Mesela di gelek berhevok û xebatên li ser destanên kurdî da hema hema her cure çîroka menzûm an jî beyt û heketên gelêrî wekî destan hatine binavkirin*” (Keskin, 2019, r. 178, 188, 195-197). Lêbelê di xebata me de wekî li jor jî hatibû îfadekirin “hikayeyên gelêrî” û “destan” wekî du cureyên cuda hatibûn polînkirin. Û li cihên ku Kaplan referans dide jî dîsa tevliheviya binavkirinê û ew cudabûna cureyan hatiye îfadekirin. Herweha *vegotinên gelêrî* jî di xebata me de ne ji bo *hikayeyên gelêrî* ku Kaplan îfade dike, lê wekî banêkî hemû vegêranên gelêrî hatibû bikaranîn. Bnr. Keskin (2019, r. 150;154). Hikeyeyên gelêrî jî cureyek e di nav vegotinên gelêrî de.

13 Herweha bi referansa Hassanpour beytan wekî balladan dinirxîne. Lê *Ballada* di lîteraturê de tevî stranên gelêrî-folk songs (bnr. bnr. Oring, 1989, Beşa VII) tîne nirxandin, anga tîkildarî helbesta gelêrî.

Ji hêla dîrokî û erdnîgarî ve, dibe ku heman nav di heman zimanî de di serdemên cuda û di zaravayên herêmî yên cuda de wateyên cuda bidin. Berovajî du peyvên cuda dibe ku di demên cuda de heman wateyê bigirin ser xwe.

Li aliyê din, mînakên ku hem bi helbestkî û hem jî wekî helbest-çîrokî hatine vegotin em ê çawa bi nav bikin? Wekî mînak, Siyamend û Xecê ku li gorî me “hikayeya gelêrî” ye, hem bi awayê xwerû helbest, hem bi awayê helbest-çîrokî û hem jî mînakên ku ligel sazê (tembûr) tên vegotin jî hene.¹⁴ Gelo em ê ya xwerû helbest wekî beyt; ya têkel wekî vegêranên strankî bi nav bikin? Ya ligel tembûrê wê çawa bê tesnîfkirin? Diyar e li vir aloziyeke mezin dê derkeve meydana.

Gava mirov li tesnîfa Kaplan a li ser beyt û vegêranên strankî ji aliyê naverokê ve dinêre jî heman nakokî derdikeve meydana. Ji ber ku naveroka beytan jî “evînî” û “qehremanî” ye ligel yên din û ya “vegêranên strankî” jî dîsa “evînî” û “qehremanî” ye. Lewma jî li gorî me ev cudakirin û binavkirin ne di cih de ne; ji dêvla saffikirinê ve aloziyê zêdetir dikan.¹⁵

Xebata Subaşı (2024a) bi armanca “saffikirin”a vê aloziyê hatiye nivîsandin û li ser vê yekê pêşniyaz dike ku “destan” wekî “çemkeke sîwan” bê bikaranîn û yên din ango beyt û hikayet jî di bin vê çemkê de bên senifandin. Di xebatê de ligel pêşniyaz û senifandinê, rexneyên xebatên berê jî cih digirin.

Subaşı di destpêkê de –tenê- bi referansdayîna Kaplan (2020; 2022) û xwe (Subaşı 2022) dibêje ku; Bi taybetî vegêranên ku wekî destan, hîkayet û beyt tên binavkirin ji hev nehatine saffikirin û sedemên vê yekê tevî rexneyên xwe wisa îfade dike;

Helbet çend sebebên vê nezelaîyê hene. Yek jê xebata li ser vegêrana gelêrî ya Kurdî bi nêrîna bîyanî û xisûsen Tirkan pêk tê. Dema ku xebat bi tenê li ser esasên xebatên folklorîstên bîyanî teşe digirin, dînamîkên vegêrana gelêrî yên Kurdî ji hêla folklorîstên Kurdan ve tên jîbîrkirin. Loma ev nêrîn neguncîn û tevlihevîyê bi xwe ra tîne. Bo nimûne dema meriv senifandina Pertev Naili Boratav (2011, 15-38), İlhan Başgöz (2012, 11-29) û M. Öcal Oğuz (2008) a ji bo destanên evînî yên mêjûyî/hîkayetên gelêrî (halk hikâyeleri) yên Kurdî esas bigire mimkûn e meriv di çend cihan da bixelite. Berî her tiştî di navbera îcrakeran da ferq heye. Dengbêj bê enst-ruman distrên û vedigêrin, aşiq bi saz û tembûrê distrên. Herçiqa weku îcraker hozan û aşiq di Kurdî da hebin jî dengbêj di nav Tirkî da tunene. Weku din piranîya halk hikâyeleri/hîkayetên gelêrî yên Tirkî bi gihîştina hev a evîndaran bi dawî dibe (...) lê di destanên evînî yên mêjûyî yên Kurdî da bi piranî bi negihîştina hev û mirinê bi dawî dibe. Herwiha digel

14 Ji bo mînaka ligel tembûrê bnr. https://www.youtube.com/watch?v=iQoVWR_Pd_M Ji aliyê Pîr Êzdîn (birayê Hozan Dilgêş) tê gotin ku ji malbata Pîrê Êzîdîyan ên herêma Torê ye.

15 Wekî din, cureyeke din jî heye ku ne Kaplan ne jî Subaşı amaje pê kiriye. Ew jî “şer” in ku bi awayekî strankî (helbest) û carina jî helbest-çîrokî/pexşan têkel ji aliyê mitirb û sazband, tembûrvanan ve tên vegotin û ji aliyê naverokê ve jî qehremaniya lehengekî “dîrokî” vedibêjin. Ji bo du mînakên vê “cure”yê bnr. Keskin (2021, r. 236-242).

ku di piranîya hîkayetên tirkî da şopên lehengîyê/destanê yan epîkê kêr bûye yan ji holê rabûbe jî di destanên evînî yê mêjûyî yê Kurdî da hîn şopên lehengîyê/epîkê eşkere û zindî ne. Helbet digel van ferqan gelek motif û binyatên hevpar jî hene di navbera van hîkayetên mîletên cuda da. Lê ev nayê wê manayê ku di senifandin û pênaseyê da divê em yek bi yek yê bîyanî texlît bikin. Em dikarin li ser binyata nerîta Kurdî ya devkî esasekê daîn.

Cihên kirpandî ku ji aliyê me ve hatiye kirin rexneyên Subaşı ne ku em ê berê xwe bidin û derbarê wan de nêrînên xwe îfade bikin.

Berî her tiştî divê bê gotin ku Folklor qadeke zanistî ye –ku ji hêla **biyanîyan** ve bingeheên wê hatine dayîn- û ji dawîya sedsala 19mîn ve bi kongre û kovarên navnetewî çarçoveya wê ya zanistî hatiye danîn û bi van çalakîyên zanistî bûye disîplînek. Ji aliyê din ev niqaşên ku di qada kurdî de îro tên kirin, di van kongre û kovarên navnetewî de û di salên 1960-70yî de jî dîsa ji hêla van biyanîyan ve hatine kirin.¹⁶ Lewma, qada folklorê kurdî jî divê ji vê lîteratura berfireh û van niqaş û encaman sûd wergire. Bêyî vê yekê em dê nikaribin wekî disîplîneke zanistî qala folklorê kurdî bikin. Di nav vê lîteratura berfireh de xebatên akademîyên cîran- û xîsusen ên tirk- jî cih digirin. Boratav û Başgöz mînakên herî sereke ne ku di nav lîteratura folklorê cîhanê de cihê xwe girtine. Ji aliyê din wekî li jor jî amaje pê hate kirin, xebatên folklorê tirkî hîna di destpêka sedsala 20mîn de dest pê kirine û ji salên 1930î û pê de jî li ser bingeheên berhevkarîyeke gelekî berfireh niqaşên teorîk meşandine û çarçoveyeke teorîk ava kirine.

Ji aliyê din ve cureyên ku Boratav û Başgöz li ser wan xebitîne û nêrînên xwe wekî teorîk ava kirine, ne tenê cureyên girêdayî tirkî û tirkan bi xwe ne. Herweha erdnîgariya ku Boratav û Başgöz piranî xebatên berhevkarîyê kirine û ev cure (hikaye) lê tê vegêran jî bi piranî li gorî nexşeya fermî ya Komara Tirkîyeyê “Doğu Anadolu” (Rojhilatê Anatoliyayê) ve “Güneydoğu Anadolu” (Başûr-Rohjilatê Anatoliyayê) ne, erdnîgariyeke ku kurd û tirk bi hev du re dijîn; an jî cûn û hatinên wan ên çandî û civakî pir zêde ne.¹⁷ Bi gotîneke din ew di nav heman *Kulturkreis*ê (Hawirdora Çandî)

16 Mînakê berbiçav xebata bi navê “Folklore Genres” e ku Dan Ben-Amos editoriya wê kiriye (Ben-Amos, 1976). Ji agahiyên destpêkê tê famkirin ku gotarên di berhevokê berê di kovara bi navê Genre de jî hatine weşandin. Xebata Oring (1989) jî dîsa ji gotarên ku ji salên 1970î û wir de li ser mijarê hatine nivîsandin pêk te. Sempozyuma li ser efsaneyan jî mîna keke din e ji bo rewşa niqaşên wê demê nîşan bide (Hand, 1971). Herweha xebata Trudier Harris a bi navê Genre jî (1995) li ser mijara “cure”yê û cihê wê û serboriya di nav xebatên folklorê de nîşan dide.

17 Ji bo agahiyên berfireh derbarê xebatên wan û hinek mînakên bnr. Boratav (1946); Eberhard (2002); Şaul (2010). Bi taybetî îfadeyên Eberhard ên di encama xebatê de cih digirin, ji bo niqaşên me giring in. Eberhard van îfadeyan bi kar tîne: *Hikayeyên gelêrî, hîna jî parçeyekî zindî yê çanda gelê li herêma Başûr-Rohjilat û Rohjilatê Anatoliyayê ne. Ew tu carî nebûne mexsûsê Rojavayê Anatoliyayê* (2002, r. 98).

de ne ku Kaplan wekî “hewzeya çandî” bi nav kiriye. Ew tê wê wateyê ku di nav wan de vegotin û cureyên hevpar jî hene û peyda dibin. Mînak, wekî ku Boratav ji George Dumezil neqil dike, *Köroğlu* di nav gelên Qevqaz, tirk û îranî de mewcûd e (Boratav, 2012, r. 134). Herweha *Tahir û Zuhre*, *Şah İsmail*, *Elî İzzed Beg û Senem Xanim*, *Aşiq Xerîb* jî çend ji wan hikayeyên din in ku hevpar in. Bi gotineke din, ne hikaye peyveke têkildarî tirkî ye û ne wekî cure tenê têkildarî edebiyata gelêrî ya tirkî ye. Hebûna vê peyvê di nav pirtûkên berhevkarîyê de yên wekî Emînê Evdal, Heciyê Cindî û herweha bikaranîna wê ji aliyên vebêjerên ku haya wan ji “termînolojî”yê tune ye jî vê nêrîna me dûpat dike. Wekî mînak, di xebata berhevkarîyê ya Subaşı (2024b) de jî îcraker di gelek deveran de, ji bo cureyên ji hev cuda jî peyva “hikayet”ê bi kar tîne. Herçiqas wekî “tercîh” Subaşı ew mînak di nav sernavên cureyên din de bi kar anîbin jî, gotin û binavkirina îcraker tişteki din e.

Rexneya Subaşı ya derbarê îcrakêran ji aliyê dengbêjan ve rast e. Lê divê mirov ji bîr neke ku di erdnîgariya kurdan û kurdî de jî îcraker tenê ne dengbêj in; Ligel dengbêjan aşiq/aşûq; motreb/mitirb; xoreçir/şahnamexwan; çîrokbêj hwd. jî hene. Herweha, wekî me li jor jî mînakek dabû, yên ku kilam, stran û hikayeyan ligel sazê (tenbûr, kemançe, blûr û hwd.) vedibêjin jî hene. Lewma tenê li ser berawerdkirina “aşiq” û “dengbêj” nêrînên xwe em nikarin ava bikin.

Mijara ku yên tirkî bi **gihiştina hev** û yên kurdî bi **negihiştina hev an jî bi mirinê bi dawî dibin** jî cihê nîqaşê ye. Li gorî Başgöz halê kevin ên gelek hikayeyên ku aşiq vedibêjin bi xemgîn û bi mirina evîndaran bi dawî dibin.

Dawîya xemgîn a hikayeyê jî li gorî kevneşopiyên hikayeyên Rojhilata Navîn ên kevin e, lê Başgöz destnîşan dike ku di sedsala bîstan de, gelek guhdarên li Rojhilatê Anadoluyê dawiyên kêfxweş tercîh dikirin û di vî warî de zext li vebêjer/aşıqan dikirin, û ji ber vê yekê di kevneşopîya devkî de pêşveçûneke bidawîkirina hikayeyê ya bi vî rengî çêbû (Şaul, 2010, r. 22).

Vê yekê Boratav ji hevpeyvînên xwe yên sehayê hîna di 1946an de jî îfade dike:

Heya berî niha bi 140 salî, 1800î de, di dema ku Tuccarî¹⁸ hîna sax bû, gelek hikayeyên me bi mirina evîndaran berî ku bigihîjin miradên xwe bi dawî dibûn; ev hikayeyên mîna Kerem û Aslî û Leyla û Mecnûn ên edebiyata dîvanê bûn. Li gelek gund û bajaran axayên Yenîçerîyan û qebedayiyên gundan hebûn ku li aşiqên ku evîndar nedigihandin hev digeriyan, li wan dixistin û gulebaran dikirin. Piştî, aşiqên Qers û derdora wê li hev civiyan û biryar dan ku dawîya hemû hikayeyan bi awayekî biguherînin ku evîndaran bigihînin hev û miradên wan bînin cih (Boratav, 2012, r. 68-69).

Dîsa di heman cihê de çend anekdotên din jî hene û di yekê ji wan de axayek dibêje ku; *Eger aşiq Kerem û Aslî bigihîne hev, ez ê 100 lîrayî bidimê, lê eger [wekî yên din]*

18 Tuccarî navê aşiqekî ye ku di salên 1800î de jiya ye (nîşeya nivîskarê gotarê-nk).

wan bikuje, ez ê guleyekê berdim serê wî (r. 69). Lewma ev ne cudahiyeke bingehîn e di navbera yên tirkî û kurdî de. Dîsa wekî me li jor jî amaje pê kir ev tişteki têkildarî avxwerina ji heman kaniyê ye, bi gotineke din di heman hawirdora çandî de cih digirin. Boratav jî vê yekê qebûl dike gava dibêje ku; *Em dizanin ku hin ji hikayeyên me yên ku bi mijarên evînê ve mijûl dibin, hikayeyên ji edebiyata erebî û farisî gihîştine me* (r. 68). Lewma dikare bê gotin ku yên tirkî, ji ber rewşa wan a giştî ya civakî, çandî û polîtîk bêhtir di nav kevneşopîyeke berdehambar de hatine vegêran û bi heman bandora civakî jî guherîne. Mijara ku **di yên tirkî de şopên lehengiyê kêrme bûye û di yên kurdî de hîna şopên lehengiyê zindî ye** jî bi nêrîna me têkildariya vê yekê ye. Yên kurdî ji ber heman rewşa wan a civakî û polîtîk negihîştine asteke hevpar, lê li herêmên cuda di nav tradîsyonên cuda de hatine vegotin ku belkî jî pirsgrîka vê binavkirina zêde jî ji vê yekê tê.

Di vê çarçoveyê de li ser gotina Subaşi binavkirin û senifandina vegotinên kurdî bêguman divê ne **yek bi yek** li ser **texlît**kirina yên biyanî [tirkî] bê kirin, lê em dikarin ji wan sûd wergirin û wan bi yên kurdî re berawird bikin û wekî Chyet, di çarçoveya teorîk a ku wan pêşniyaz kiriye de binirxînin.

Ji aliyê din ve, divê bê gotin ku herçiqas Kaplan û Subaşi xebatên berê hatine kirin wekî **zêde di bin bandora yên biyanî û tirkî de mayînê de** rexne bikin jî û bixwazin xwe ji “nêrînên” biyaniyan dûr bixin jî, di senifandin û binavkirinên wan de em rastî van “nêrînên biyanî” tên, çawa ku di meseleya “vegeranên strankî” (bnr. û brw. bi *Türkülü Halk Hikayeleri* yên Başgöz, 2012) de em dibînin. Li vir divê em bibêjin ku muzîk û helbest ji demên pêşî yên mirovahiyê ve ji bo jiberkirin û veguhastina vegêranên gelêrî têkildarî hev in. Ev yek wekî “bard, griot, mitirb, dengbêj, aşiq, gosan” de dikare bê dîtin, ku bîra civakê bi alîkariya muzîk û melodyê gihandine nîşên din. Lewma jî helbesta gelêrî ya kurdî di vê çarçoveyê de ji aliyê me ve hatibû niqaşkirin û ceribandineke polînkirinê jî hatibû kirin (bnr. Keskin 2019, r. 260-292). Dîsa di binavkirin û senifandina cureyên din ên wekî *menaqibname*, *zafername*, *futuhatname* de jî heman tiştî em dikarin bibêjin ku bi heman binavkirinê di nav yên tirkî de jî hene û gelek xebat jî li ser van hatine kirin.

Di vê çarçoveyê de pêşniyaz û bikaranîna Subaşi ya ji bo bikaranîna “destan”ê ji bo cureyên “epîk” di cih de ye ku berî wê ji aliyê me ve jî hatibû vegotin, lê bi cudahiyeke wekî ku “epîk” ew vegêranên têkildarî nasnameya etnîk in. Û herweha ne wekî *sîwan*, lê wekî cureyek ji vegotin/vegêranên gelêrî.

Ji aliyê din ve pêşniyaza Subaşi bi hinek awayan ne zelal e, ji ber ku ji aliyekî ve “destan” wekî “sîwan” a vegêranên epîk tê pêşniyazkirin û li hêla din cureyeke din bi nav dike; “destanên evînî yên mêjûyî”. Di xebatê de mixabin pênaseya vê cureyê cih nagire! Lê wekî me li jor di jêrenotê de (bnr. jr. 15) îfade kir, cureyeke din a bi navê “şer” jî heye di nav edebiyata gelêrî ya kurdî de ku piranî bi helbestkî; carina helbest-çirokî têkel û ligel saz an jî tembûrê û ribab/kemançeyê tên vegotin, bi taybetî li herêma Torê.

Bi vî rengî encama Subaşı ku dibêje; *binavkirina destanê* [û wekî sîwanê bikaranîna wê] *li vegêranên jorîn di serî da tevlihevîya binavkirina van vegêranan safî dike* jî li gorî me bi problem e ji ber ku ji aliyekî ve pirsgirêka me ya binavkirin û senifandinê safî nake; û ji aliyê din ve jî eger armanc **safîkirin** be, mirov dikare hemûyan di bin banê çîrokê de; an mesele; an hikayetê de jî bi nav bike ku her yek ji wan jî dikarin problema me ya *binavkirinê* û *sîwanê* safî bikin. Mebesta me wekî folklornas/lêkolînerên di qada folklorê kurdî de dixebitin ew e/divê ew be ku ne tenê li ser bingeheên binavkirinê herêmi, lêbelê di heman demê de li gorî pîvan û nêrînên qadê, nêrînên cuda yên folklornasên cîran û cîhanê hewl bidin “cure”yan bi nav bikin û wan polîn bikin.

Nirxandin û encam

Erdnîgariya ku kurd li serê dijîn berfireh e û ji ber şertên heyî yên- bi taybetî yên sedsala dawî- civak(ên) kurdan ji hev dûr in. Ji aliyê din bi civakên tirk, ereb, faris û ermanan re di nav têkiliyê de bûne. Van şert û mercên heyî -û bêguman gelek sedemên din jî dikarin bîrêzîkirin- bi xwe re “pircurebûneke” (di warê binavkirinê de) zêde berfireh di qada folklor û edebiyata gelêrî de derxistiye holê. Ev yek di mijara binavkirin û polînkirinê de zehmetiyan ji lêkolînerên qadê re derdixe meydanê. Li gel vê yekê, bi taybetî jî van salên dawî, ji bo çareserkirina van zehmetiyan derbarê mijara binavkirin û polînkirinê de xebatên hêja tên kirin. Pêwîstiya qada folklorê kurdî bi hewldan û ceribandîna wisa cuda heye ku ji bo lêkolîner, xwendekar û bi giştî jî qada folklorê kurdî bi pêş dixê. Lê bêguman hîna jî pêwîstî bi nîqaş û xebatên berfirehtir heye, ji ber ku qada folklorê kurdî ji aliyê akademîk ve hîna di asteke destpêkê de ye. Ev xebatên di vê gotarê de hatine nirxandin jî di vê çarçoveyê de ne.

Yek ji mijarên ku li ser nîqaşê tên kirin vegotinên/vegêranên gelêrî ne û di nav wan de jî bi taybetî mijara pênasekirina *destan* û *hikayeyên gelêrî* ye. Di vê çarçoveyê de li jor bi dirêjahî û berfirehi li ser mijara “cure” hatiye rawestîn û xebatên vê dawiyê hatine kirin jî ji hinek hêlan ve hatine nirxandin.

Di serî de divê em qebûl bikin ku folklor qadeke zanistî ya navnetewî ye û ji dawîya sedsala 19mîn û vir de gelek xebatên berfireh hatine kirin, li ser van xebatan teorî hatine avakirin û derbarê van teoriyan de gelek nîqaşên berfireh hatine kirin. Lewma jî berî her tiştî divê lêkolînerên qada folklorê kurdî berê xwe bidin van nîqaş û teoriyan da ku xebat û analîzên wan hêsantir bikin. Di nav vê qada navneteweyî de xebatên folklornasên cîran- bi taybetî yên tirk- jî hene ku dîsa ji bo yên kurdî dê sûdewer bin ji ber ku; a) gelek xebatên sehayî yên berfireh kirine b) xebatên ku kirine li ser berhevkarîyên ji heman hawîrdora çandî (hewza çandî) ne.

Tê dîtin ku rezerveke hinek lêkolînerên kurd li hember bikaranîna hikayê û hikayeyên gelêrî heye. Dibe ku sedemên vê yekê bikaranîna wê ya di tirkî de be an jî ji ber ku peyv ne “kurdî” ye naxwazin bi kar bînin û ji ber vê yekê jî dikare bê gotin ku

meyil bêhtir li ser bikaranîna “destan”ê ye. Lê ne hikaye tenê di nav edebiyata gelêrî ya tirkî de cureyek e, û ne jî peyv bi tirkî ye. Lewma jî bi raya me di bikaranîna wê de tu pirsgirêk tune.

Lewma, li gorî me ew cureyên vegotinê /vegêranê ku piştî destanan derketine û ji aliyê naverokê ve mijarên civakî ne, ango ne rengekî neteweyî ne, dikarin wekî *hikayeyên gelêrî (folk romance)* bînin binavkirin. Piraniya wan helbest-çîrokî (pexşan) têkel bin jî dibe ku li gorî îcraker biguherin, lêbelê yek ev “hikayebûna” wan ji holê ranake. Di vê mijarê de analîza binyadî ya Chyet ku ji ya Başgöz adapteyî yên kurdî kiriye hîna jî sûdewer e. Ji aliyê civakî ve hikayeyên gelêrî ew vegotin/vegêran in ku bêhtir li ser bûyerên “di nav civakê” de qewimîne vedibêjin. Li vir herçiqas carina qehremaniyek derkeve pêş jî ew qehremenî ne li dijî “yên din” e; ne li dijî civakeke din an jî nasnameyeke din e, lê di nav civakê de, di nav heman nasnameya etnîk de bûyer diqewimin û bêhtir di paşxaneyê de bûyereke romantîk heye wekî Mem û Zîn; Siyabend û Xecê; Zembîlfiroş; Sîfî û Ferx û hwd.

Li hêla din destan (epîk-epos), li gorî nêrînên lîteraturê, ew cure ye ku bi piranî –û di eslê xwe de – menzûm û dirêj in; netewî ne; hestên netewî di nav xwe de di-hewînin û wan hestan bilind dikin. Di vegêranê de ligel hêmanên mitolojîk, bal li ser şerê “di navbera civakan” de ye, ango di navbera du nasnameyên etnîk ên cuda de; di navbera “em” û “yên din” de ye. Herweha, li ser hebûn/tûnebûna “destan”ên kurdî di çarçoveya “vegêranên menzûm ên dirêj”, “kevinbûn” û “hebûna tradîsyoneke eposê” de (ligel nêrînên Bakhtin û Dumezil) divê em hinekî bifikirin, lê heya wê demê yên ku dişibihin “epos”ê em dikarin wekî *destan* bi nav bikin.

Ji aliyê din, wekî Kaplan jî di xebata xwe de îfade dike, li seranserê erdnîgariya kurdan ji bo beyt û vegêranên strankî *çîrok, serhatî, hekayet, qiset û heta stran, kilam an jî lawje bi rehetî têne bikarînan*. Lewma ji aliyêkî ve dikare bê gotin ku hîlbijartina navekî ji bo cureyekê li ser “tercîh”a lêkolîner dimîne; lê divê ev tercîh ne jixweber, li ser hîmên bingehîn ên analîza metnan û nêrînên cuda yên qada folklorê bînin kirin. Ji binavkirinê xweçihî bêguman dê sûd bê girtin, lê di heman demê de jî divê bal li ser lêgerîn û avakirina kategoriyên analîtîk be.

Ji bo vê yekê jî;

- Ev binavkirin (beyt, destan, hikayet, mesele û yên din) li ku, li kîjan herêman tînin bikaranîn, rêjeya wan a belavbûnê çawa ye û di kîjan kontekstê de (beyt, destan, hikayet, çîrok, mesele hwd.) tînin vegotin.

- Ji aliyê teşe û naverokê ve çawa ne?

- Ji hêla kê/kî ve tînin gotin û çi nav li îcrakeran tê kirin?

Bi vî rengî û li ser berhevkariyeke berfireh pêkan e ku kategoriyên analîtîk ên edebiyata gelêrî bi awayên din bînin binavkirin, an jî ji bo her herêmeke kurdnişîn kategoriyên cuda bînin dîtin.

Wekî encam dikare bê gotin ku îro pêwîstiya qada folklorê kurdî bi hewldan û ceribandîna wisa cuda heye ku aso û nêrîna lêkolîner, xwendekar firehtir dîkin û bi gîştî jî qada folklorê kurdî bi pêş dixin. Ev xebat û xebatên li vir hatine nîrxandin jî di vê çarçoveyê de ne ku pêşîya nîqaşên berfirehtir di qada folklorê kurdî de vedikin.

Çavkanî/References

Atlı, H. (2024). Destanên Kurdî ji Alîyê Taybetmendîyên Dirûvî ve. *Şarkiyat* 16/1, r. 488-501. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1437047>.

Atlı, H. (2025). Destanên Kurdî Ji Alîyê Tema û Mijarên Xwe ve. *International Journal of Kurdish Studies, Volume 11 (1)*, 399-422, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1595895>

Aykaç, Y., Güzel, Ş., & Çakar, S. (2019). Bîbliyografyaya Tezên Masterê yên Beşên Ziman û Edebiyata Kurdî û Ziman û Çanda Kurdî (2011-2018). *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 1007-1043. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.581438>.

Bascom, W. (1965). The Forms of Folklore: Prose Narratives. *The Journal of American Folklore*, Jan. - Mar., 1965, Vol. 78, No. 307 (Jan. - Mar., 1965), pp. 3-20. <https://www.jstor.org/stable/538099>

Ben-Amos, D. (1976a). Introduction. Di nav *Folklore Genres* (ed. D. Ben-Amos). Austin & London: University of Texas Press, r. ix-xxv.

Ben-Amos, D. (1976b). Analytical Categories and Ethnic Genres. Di nav *Folklore Genres* (ed. D. Ben-Amos). Austin & London: University of Texas Press, r. 215-242.

Berbir, H. (Brh.) (2013). Destanên Kurdî. Weşanên Şaredariya Kayapınar

Başgöz, İ. (1989). The Structure of Turkish Romances. Di nav *Folk Groups and Folklore Genres- A Reader* (ed. E. Öring). Logan & Utah: Utah University Press, r. 197-208.

Başgöz, İ. (2012). Türküli Aşk Hikayeleri Bir Gösterim Olarak. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Boratav, P. N. (1946). Doğu Anadolu'da Folklor Derlemeleri. *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 4(1), 85-95. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dtcfdergisi/issue/66705/1043411>

Boybeyi, S. (2008). Prof. Dr. İlhan Başgöz ile Söyleşi- Portre-Söyleşi. *Toplum ve Demokrasi*, 2 (3), Mayıs-Ağustos, 2008, s. 285-290. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/211025>

Boyras, Ş. (2008). Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler. *Folklor / Edebiyat*, hj: 54, r.105-118.

Boratav, P. N. (2012). Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği (Çapa 3yem). İstanbul: Tarih Vakfı yayınları

Celil, C. & Celil, O. (2013). Zargotina Kurda I-II (çapa 3yem). İstanbul: Aram

Chyet, M. L. (1991). (1991). "And a Thornbush Sprang Up Between Them": Studies on "Mem û Zîn", A Kurdish Romance Vol-I-II. Berkeley: University of California (Teza çapnebûyî ya doktorayê).

Eberhard, W. (2002). Güneydoğu Anadolu'dan Aşık Hikayeleri (çev. M. Kocaoğlu Van der Hoeven). Ankara: TDK

Dundes, A. (1980). Text, Texture, Context. Di nav *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press. r. 20-32.

El-Shamy, H. (1995). Folk Traditions of the Arab World- A Guide to Motif Classification. (2 cîld). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press

El- Shamy, H. (2018). Folklore of the Arab World. *Humanities*, 7/3. r. 2-57. <https://doi.org/10.3390/h7030067>

Ertekin, M. Z., & Güzel, Ş. (2019). Xebatên Kurdoloyîyê li Zanîngeha Bîngolê (2014-2018). *Mukaddime*, 10(1), 161-193. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.508828>

Filiz, M. Ş. (2014). Xebatek Li Ser Destana Derwêşê Evdî. Mêrdîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî Yên Li Tirkîyeyê (Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî).

Filiz, Mehmet Ş. (2021) Destana Dewrêşê Evdî Pênase Dîrok Motîf, Wan: Peywend.

Gentry, K. M. (2006). Kulturkreise. Di nav *Encyclopedia of Anthropology* (ed. H. James Birx), London & New Delhi: Sage, r. 1387-88.

Hand, Wayland D. (ed.) (1971). American Folk Legend: A Symposium. Berkeley: University of California Press.

Harris, T. (1995). Genre. *The Journal of American Folklore*. 108/430. r. 509-527. <https://www.jstor.org/stable/541658>

Hassanpour, A. (1989). Bayt. *Encyclopedia Iranica*. (Dîtin: 02.05.2022), <https://www.iranicaonline.org/articles/bayt-folk-art>

Jansen, W. H. (1961). Turkish Folklore: An Introduction. *The Journal of American Folklore*, Oct. - Dec., 1961, Vol. 74, No. 294, Folklore Research around the World: A North American Point of View (Oct. - Dec., 1961), pp. 354-361. <https://www.jstor.org/stable/538258>

Jolles, A. (1965). Einfache Formen. Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Kaplan, Y. (2022). Helsengandinek li ser Cureyên Vegêranê yên di Folklorê Kurdî da (Destan, Beyt û Vegêranên Strankî). *International Journal of Kurdish Studies*, 8/2, r. 273-292. <https://doi.org/10.21600/ijoks.1144690>

Keskin, N. (2018a). Rewşa Akademiya Kurdî Li Tirkîyeyê û Pirsgirêkên wê-Türkiyede Kürtçe Akdeminin Durumu ve Sorunları. *Şarkiyat*, 10(1), 471-485.

Keskin, N. (2018b). Roja Nû û Edebiyata Kurdî ya Gelêrî-1. İstanbul: Avesta

Keskin, N. (2019). Folklor û Edebiyata Gelêrî. İstanbul: Avesta

Keskin, N. (2021). Roja Nû û Edebiyata Kurdî ya Gelêrî-2. İstanbul: Avesta

Keskin, N. (2022). Folklorê Kurdî di Sedsala 21emîn de: Pirsgirêk û Derfet. *Folklorê Kurdî- Wêje, Ziman, Mêjû, Civak û Kelepor (Berga Dûyê)*. (ed. H.G Tewfîq; H. O. Ebdulrehman; E. N. Ebdullah; N. E. Hesên). Zakho University.

Mann, O. (1906). *Kurdisch-Persische Forschungen*. Berlin

Oring, E. (1989)(ed.). *Folk Groups and Folklore Genres- A Reader*. Logan & Utah: Utah University Press.

Pertev, R. (2017). Celadet Alî Bedir-Xan: Danerê Termînolojiya (Zaravenasiya) Folklorê Kurdî. *The Journal of Mesopotamian Studies*, C:2/1, Zivistan 2017, r. 17-31. <http://jms.artuklu.edu.tr/en/download/article-file/279004>

Pertev, R. (2018). *Folklor û Nasnameya Kurdî ya Neteweyî (1898-1946)*. İstanbul: Avesta

Qazî, Q. F. (2009). *Sê beytî folklorîk: Mem û Zîn, Xec û Sîyamend, Ehmedî Şeng*. Hewlêr: Çapxaney Aras.

Sowayan, S.A. (1992). *The Arabian Oral Historical Narrative- An Ethnographic and Linguistic Analysis*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz

Subaşı, K. (2022a). Weku Sazî û Dezgeh Xebatên Li Ser Folklorê Kurdî. Di nav Ekoller ve Kurumlar (ed. M. N. Doru & K. Gökdağ). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, r. 205-232.

Subaşı, K. (2022b). Pirnaviya Cureyên Vegêrana Gelêrî û Nestandartbûna Wan di Kurdî de. *Folklorê Kurdî- Wêje, Ziman, Mêjû, Civak û Kelepor (Berga Dûyê)*. (ed. H.G Tewfîq; H. O. Ebdulrehman; E. N. Ebdullah; N. E. Hesên). Zakho University.

Subaşı, K. (2024a). Ji Mîtolojiyê Ber Bi Tarîxê û Ji Lehengîyê Ber Bi Evînê- Destan Weku Çemkeke Sîwan Di Vegêrana Gelî Da. *Şarkiyat*, 16/1, r. 104-116. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1425264>.

Subaşı, K. (2024b). Zargotina Çiyayê Sîpanê. Destan/Çîrok/Meselok. İstanbul: Nûbihar.

Saul, M. (2010). İlhan Başgöz'ün Halk Edebiyatı Araştırmalarına Katkısı. *Millî Folklor*, 22/85, r. 19-25.

van den Bergh, G.van B. (2018). Herder and the Idea of a Nation. *Human Figurations*, 7/1. <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0007.103>

Yıldırımçakar, Z., Güzel, Ş., & Çakar, S. (2021). Bîbliyografyaya Tezên Master û Doktorayê yên Beşên Ziman û Edebiyata Kurdî û Ziman û Çanda Kurdî (2011-2020). *Kurdiyat*(3), 67-99. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kurdiyat/issue/62774/910283>

Zengin, E. (2020). Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası. *Millî Folklor* 126, r. 18-26. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1188006>

Extended Abstract

Folk literature is a major part of the field of folklore, and within it, the issue of genre is very important. Naming and defining genres is, above all, very important for the classification and understanding of folklore materials, and especially of folk literature samples. It is also important for comparative studies, because things with the same characteristics can be compared.

On the other hand, naming or defining genres is also important for the field of folklore as a whole, so that it can be defined as a discipline. That is why we come across this issue in the early works in the field. The works of the Brothers Grimm on Mythology, Legends and Folktales can be evaluated as attempts to define and classify folk narratives. In addition, these issues are also present in the debates and presentations in the first congresses at the end of the 19th century. However, since the 1950s and especially in the 1960s and 1970s, these discussions have increased and the concept of genre has taken a central place in folklore. This seems to be related to the expansion of folklore studies and the establishment of folklore departments in American universities. Articles and books are published on the subject of genre based on the theoretical views of the time.

According to Ben-Amos, since the beginning of folklore studies, genre has been considered at least in four meanings, such as; 1- Classificatory categories 2- Permanent forms 3- Evolving forms 4-Forms of discourse. Also, in another place, he considers them as “analytical categories” and “ethnic types”. In the same context, Bascom talks about the analytical classification and local denominations and emphasizes the importance of the consensus on the analytical classifications. From the 1930s onwards, the debates and experiments of Turkish folklorists are also important for our discussion.

Studies on Kurdish folklore and folk literature also date back to the beginning of the 20th century, many collections have been made, but discussions on the subject of genre do not appear. In Türkiye, with the establishment of the Departments of Language and Literature/Kurdish Language and Culture, academic studies on Kurdish folklore and folk literature have also increased, and in this context, attempts and experiments on naming and classifying genres have also emerged. In these studies, the discussion on naming and classifying epos (destan) and folk romances (hikaye) is particularly dominant.

In this study, in addition to the topic of genre, recent works on the subject, especially those of Kaplan (2022) and Subaşı (2024), are reviewed. Both criticize previous naming and classifications as being too influenced by foreign and “specifically” Turkish ones. On this basis, Kaplan proposes the terms *destan* (epos), *beyt* (bayt) and *vegêranên strankî* (narrative with song) for the types of Kurdish folk narratives, while Subaşı proposes the term *destan* as the umbrella term for folk narratives and classifies others under this naming.

In our opinion, folklore is a scientific field with its more than 150 years of history, with its different views and theories and its own methodology. In a general sense, it is like a global pool that includes all the work of different individuals. A work to be done should first of all turn to this pool, in other words, benefit from the views, theories and examples of this field. Therefore, Kurdish researchers in this field should not be deprived of them and, in addition to the theoretical views and examples of world folklorists, should also look at the works of Turkish folklorists. Since they also worked on the same examples of the same cultural environment (*kulturkreise*), their works can also be benefited from for the description and classification of Kurdish folk narratives. Because the main goal is to reach analytical categories through regional descriptions.

In this context, in our opinion, as Chyet has also tried in his work, the suggestions made by folklorists such as Boratav and Başgöz are also suitable for Kurdish folklorists today. In this way, *hikaye* (folk romance) are a type of narrative that took place “within society” and are mostly retold in a poetic-narrative form. On the other hand, *destan* (epos) are a type of narrative that is mostly poetic in form; and also has a national character in terms of content and heroes. In other words, they focus on the opposition of “different societies” and in this sense, the events do not happen “among society”, but rather “between societies”.

On the other hand, another fact is that due to the general situation of the Kurds, different denominations are used in different Kurdish-populated regions for same or different narrative types, and some of them may even be independent types. To clarify this;

- Where and in which regions are these denominations (*beyt*, *destan*, *hikaye*, *çîrok*, *mesele* etc.) used, what is their distribution rate, and in what context (verses, epics, stories, cases, etc.) are they told?
- What are they like in terms of form and content?
- By whom are they told and what names are given to the performers?

In this way, and based on a broad comparison, it is possible to name the analytical categories of folk literature, or to –maybe– find different categories for each Kurdish-populated region.

Arîşeya Navbera Bav û Kur di Vegêrana Gelêrî de: Analîzek li ser Çîroka Hesên, Şêrhesên û Gulperîyê

Father-Son Conflict in Folk Narrative: An Analysis of
the Folktale of Hesên, Şêrhesên and Gulperî

Sami ÇELİKTAŞ

Sami ÇELİKTAŞ | 0009-0005-3190-7179 | samiceliktas030@gmail.com
Dr., TR Ministry of National Education, Van, Türkiye

Citation:

Çeliktaş, S. (2025). Arîşeya Navbera Bav û Kur di Vegêrana Gelêrî de: Analîzek li ser Çîroka Hesên, Şêrhesên û Gulperîyê. *Nubihar Akademi* 23, 123-138. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1691601

Submission Date	04.05.2025
Acceptance Date	20.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Puxte

Yek ji temayên bingeîn ên vegêranên gelêrî arîşeya navbera bav û kur e ku di cureyên mîna mîtos, destan, efsane û çîrokên gelêrî de xuya dibe. Bav û kur wekî du karakterên dijber li ser nakokî û tengejeyekê di nav çîroksaziya berhemê de dikevin nav rikberiyê. Di encama vê arîşeyê de astengiya ku bav çê dike bi awayekî ji holê radibe û kur dikemile û şûna bav digire. Arîşeya navbera bav û kur di nav teorî û pênasayên mîtologan de jî cih girtiye, û kesên mîna Otto Rank, Lord Raglan û Joseph Campbell ev tema di şiroveyên xwe yê derbarê leheng de bi kar anîne. Di nav vegêranên gelêrî yê Kurdî de destan û çîrokên ku li dora vê temayê hatine honandin hene û çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* jî nimûneyek ji wan çîrokan e. Di vê xebatê de me analîza vê çîrokê li dor nêrînên mîtologên navborî pêk anî û arîşeya bav û kur a di çîrokê de şirove kir. Di encamê de ji me re diyar bû ku di nav vegêranên Kurdî û yê cihanê de ji hêla temaya arîşeya bav û kur ve hevsengiyê naverokî heye û çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* jî kêliyê ve hevsengiyê ye.

Peyvên Sereke

Vegêranên gelêrî, arîşeya bav û kur, Otto Rank, Lord Raglan, Joseph Campbell, çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî*.

Abstract

One of the basic themes of folktales is the father-son conflict, which we encounter in genres such as myth, epic, legend and folktale. As two opposing characters, the father and son compete for a conflict and tension within the narrative of the work. As a result of this problem, the obstacle created by the father is somehow removed and the son matures and takes the father's place. The problem between father and son has also found its way into the theories and definitions of mythologists, and people such as Otto Rank, Lord Raglan and Joseph Campbell have used this theme in their interpretations of the hero. There are also epics and stories that deal with this theme in Kurdish folk tales; the story of *Hesen, Şêrhesen and Gulperî* is an example of this. In this study, we analysed the story in question on the basis of the views of the mythologists concerned and explained the father-son relationship in the story. As a result, it became clear to us that there is a content equivalence between Kurdish and world narratives in the context of the theme of father-son conflict, and that the story of *Hesen, Şêrhesen and Gulperî* is one of the examples that reflect this equivalence.

Keywords

Folk narratives, Father-son conflict, Otto Rank, Lord Raglan, Joseph Campbell, the folktale of *Hesen, Şêrhesen and Gulperî*.

Destpêk

Arîşeya navbera bav û kur di vegêrana gelêrî de temayeke bingeîn e û bi sedem û awayên cur bi cur xuya dibe. Bav û kur di vegêranên gelêrî yê mîna mîtos, destan û çîrokan de ji ber daxwaz û armancên xwe yê dijber, ji ber nîrxên xwe yê xweser an jî ji ber xasîyetên xwe yê kesayetî dibin reqîbên hev. Diyar e ku têkiliya navbera bav û kur hem di nav malbatê de û hem jî di nav civakê de timî giring bûye û lewma

jî wekî nîşaneyeke çandî ya hişmendiya gel di nav berhemên gelêrî de ji xwe re cih dîtiye. Dundes (2007, r. 64) folklorê wekî sêwiraneke kolektîf pênase dike ku ji nêzik ve girêdayî sistema sembolîk a çanda gel e. Di vê çarçoveyê de, nîrxên çandî yên gel û kêşeyên sereke yên civakê gelek caran di ser pêwendiya malbatê re tên ravekirin ku arîşeya navbera bav û kur jî yek ji wan e.

Vegêranên gelêrî, bi taybetî jî cureyê epîkê, bi serpêhatiya lehengekî ve tên vegotin. Zayenda nêr di vegêranên gelêrî de wekî bav yan jî kur diyar dibe û di hin mînakên de jî çîroka lehengê wan vegêranan di ser tengejeya navbera bav û kur re teşe digire. Her ku piraniya destan û çîrokên gel di ser çalakîyên lehengan re hatine honandin, pisporên wê qadê di nav fikir, teorî û pênaseyên xwe de cih dane tîpolojîyên zayenda nêr ku wekî bav yan jî kur bi fonksîyona leheng di nav berheman de bûne xwedî temsîl. Lord Raglan di nav pênaseya xwe ya derbarê “lehengê kevneşopiyê” de cih dide arîşeya bav û kur jî. Li gor ravekirina wî, leheng dema tê dinyayê hewldanek çê dibe ji bo kuştina wî û yê ku hewla kuştinê dike jî bi gelemperî bav leheng e. Lêbelê leheng ji qesta kuştinê rizgar dibe û li welatekî din ji hêla malbatekê ve tê xwedîkirin (Raglan, 1956, r. 174-175). Di teoriya “Monomit” a Joseph Campbell de ji hevdeh qonaxên serpêhatiya leheng yek jî têkiliya bi bav re ye. Campbell (1949, r. 120) qonaxa nehem wekî “lihevhatina bi bav re” bi nav dike. Di vê qonaxê de leheng (kur) tê hemberî jêderka hêzê û ew jêderk jî bav e. Di vê rasthatina bav û kur de leheng (kur) divê têbikoşe û serkeftî be da ku karibe hêzê fam bike û vê bi dest bixe. Herwisa di vê qonaxê de kur ji bo ku xwe ji egoya bav biparêze gelek caran xwe dispêre arketîpa mê.

Arîşeya navbera bav û kur wekî tema di nav xebatên teorîsyenên ekola psîkanalîst de, bi taybetî di nêrîn û analîzên S. Freud û O. Rank de xwedî cihêkî giring e. Freud (bnr. 2005), yek ji danerên vê ekolê, bi têgehên mîna fantaziya malbatê, qonaxên zarokatiyê û qedexeya ensestê têkiliya bav û kur dinirxîne û di ser çîroka Rex Oedipus re jî nêrînên xwe şênber dike. Herwekî Hîkmet (2016, r. 51) jî destnîşan dike, Freud jêdera mît, çîrokên periyan û pêkenokan bi fanteziyên seksuel ên veşartî ve têkildar dike û ev yek di qada vegêranên gelêrî de jî qîmeteke referansê dide nêrînên wî. Teoriya “Mîta Jidayikbûna Leheng” a Otto Rank jî yek ji wan teoriyên sereke yên ekola psîkanalîst e ku giringiyeke taybetî dide arîşeya navbera bav û kur. Di teoriya Rank de (1914, r. 14-64) kêşeya sereke girêdayî jidayikbûna leheng e û bi mînakên Keysar Sargonê Babîloniyayê, Mûsa û Îbrahîm pêxember, jidayikbûna lehengê hindî Karna, Keysar Darabê Îranî, Parîsê kurê Qral Priamê Troyê, çîroka Kîrûsê neviyê Astyagesê Medî û yên din angaştên xwe şirove dike. Di wan mînakên de nîvenga analîz û şiroveyên Rank jidayikbûn û zarokatiya lehengên navborî ye û bivê nevê arîşeya navbera bav û kur jî dibe hêmaneke giring a angaştên wî. Li gor pênaseya Rank (1914, r. 66) leheng zarokên kesên bijarte ne, piranî jî kurên keysaran in. Hêj di zikên dayikên xwe de ji bo desthilata keysêr mîna zarokên (kurikên) xeternak tên pêşbînîkirin, anku ew dê pergala heyî têk bibin. Ev pêşbînî jî bi rêya şiroveya xewnê çê dibe. Dema jida-

yikbûnê nîşaneyên xirab bi dêûbavan xuya dibin. Ji bo ku ji kuştinê bîn rizgarkirin dema tîn dinyayê wan bi dûr dixin. Ji hêla ajalekê yan jî mirovên ji rêzê ve tîn xudan-kirin. Piştî ku mezin dibin dêûbavên xwe peyda dikin, tola xwe distînin, û axiriyê jî rêz û payeyeke bilind bi dest dixin.

Arîşeya navbera bav û kur bi pêwendiya teorîk a ku me li jor bi kurtî behs kir di nimûneyên vegêranên gelêrî yên Kurdî de jî peyda dibin û çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* jî yek ji wan e. Herwekî Alakom (2002, r. 13) destnîşan dike, di piraniya çîrokên gelêrî de jin mîna xelata serkeftinê ya lehengê mîr hatiye pênasekirin. Mîr ji bo zewacê xwe davêjin nav agirên mezin, tirs û xofê diavêjin alîyekî. Di vê çîrokê de jî armanca sereke ya lehengê çîrokê Hesen bidestxistina keçekê ye, bes armanca wî û ya bavê wî bi awayekî rasthatinî li hev diqelibin. Ev tengejeya navbera bav û kur di tevahiya çîrokê de xwe dide kifşê û bi vî awayî jî berhemê dike hêjayî analîzê ya li gor temaya me ya navborî. Ji bilî diyarkirina lîteratura heyî ku tê de arîşeya bav kur hatiye şirovekirin, di vê xebatê de pêwîst bû ku em ninûmeyên ji edebiyata cîhanê jî bidin û rengvedana arîşeya navbera bav û kur binirxînin. Piştî ku me di beşên yekem û duyem de nimûneyên vegêranên cîhanê û yên Kurdî û angaştên sereke yên arîşeya navbera bav û kur şirove kir, em dê analîza çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* bikin da ku em pêwendiya vê vegêrana Kurdî bi nimûneyên giştî û lîteratura heyî re çê bikin.

1. Arîşeya Bav û Kur di Edebiyata Cîhanê de

Nimûneyên ji edebiyata cîhanê ku dijberiya bav û kur dikin mijar, pir qedîm in û ji hêla hejmarê ve jî zêde ne, lewma em dê hin mînakên temsîlî bidin ku di vegêranên gelêrî de timî dubare bûne. Nimûneyên temaya arîşeya bav û kur ji mîtosan bigire heya cureyên mîna efsane, destan û çîrokên gel diyar dibin ku bi piranî wekî formên guhertî yên mîtosan in. Folkloras û mîtolog ên mîna Rank, Raglan û Campbell ku me li jor til-nîşan kirin, vê temayê bi piranî di ser tîpolojîya lehengên mîtosan re şirove dikin, ji ber vê çendê jî referansên tîkildarî çîrokên lehengên mîtolojîk û efsaneyî bi awayekî giştî ji bo cureyên mîna çîrokên gelêrî jî guncawiyekê berdest dikin. Ji bilî vê yekê, temaya arîşeya bav û kur rasterast girêdayî taybetmendiyên cureya metnê nîne, berevajî vê, ev tema bi rêya analîza ser karakter û kiryarên wan tê nirxandin ku di piraniya vegêranên gelêrî de bi xasîyetên hevpar xuya dibin. Keskin (2019, r. 175) jî diyar dike ku hemû vegotinên gelêrî bi hev ve girêdayî ne, ji ber vê çendê jî mît, efsane, destan, çîrokên gelêrî û yên din bi saya vê bingeha hevpar xwedî motîfên hevpar in.

Di mîtolojiya Grekîyan de Kronus bavê xwe Uranus dixesîne û wê tîk dibe. Qe-dera Kronus jî wekî ya bavê xwe ye, lewre kurê wî Zeus li hember wî serî radike, wî dîl digire û li şûna wî dibe desthilatdar (Rosenberg, 2003, r. 31-41). Ev mîtos nimû-neyeke seretayî ye ku di encamê de kur bavê xwe dîkuje û bûyer jî dibe destpêkeke nû ji bo gerdûnê. Arîşeya bav û kur di mîtosan de piranî wekî nakokî û dijberî be jî, nimûneyên mîna ya Osiris û Horus jî hene ku tê de kur tola bavê xwe yê kuştî hildide (Rosenberg, 2003, r. 255-270). Dîsa jî, Horus kujerê bavê xwe, anku apê xwe yezdan

Set dikuje ku ew jî temsîleke bav e ji bo kur.

Mînakeke arîşeya bav û kur a ku sedema wê hinekî cuda jî çîroka qral Yayati û her çar kurên wî ye ku di Mahabharatayê de tê qalkirin (Rajagopalachari, 2005, r. 17-19). Yayati ji ber ku xirabî li jina xwe kiriye zû kal dibe û ciwantiyê ji her çar kurên xwe dixwaze. Her sê kurên wî daxwaza wî qebûl nakin lê kurê biçûk Puru razî dibe û ciwantiya xwe dide bavê xwe. Di dawîya çîrokê de Yayati textê xwe ji kurê xwe yê biçûk re dihêle wekî xelat û kurên mezin jî ji welatê xwe def dide. Di nav efsaneyên keyaniyên Îranî de jî nimûneyên arîşeya bav û kur hene ku yek ji wan di navbera Ferîdûn û her sê kurên wî de diqewime (Ferdowsi, 2000, r. 22-48). Di vê nimûneyê de Ferîdûn dixwaze jîrbûn û cesareta her sê kurên xwe biciribîne û ji bo vê yekê jî peywirekê û ezmûnekê dide pêş wan. Di dawiyê de jî li gor helwesta wan a di ezmûnê de derbarê wan biryarekê dide. Herwekî Subaşı (2022a, r. 87-89) destnîşan dike, bav di nimûneyên bi vî rengî de temsîla padîşahên mîtolojîk in, çavkaniya hêzê ne û dixwazin kurên xwe, piranî sê kur, di ezmûneke dijiwar de biciribînin. Bi vî awayî, arîşeya navbera bavê padîşah û kurên wî li ser daxwaza ceribandîne ya bav û ber-tekên cuda yên kuran saz dibe.

Di vegêrana gelêrî de temaya arîşeya bav û kur zêdetir di ser mînaka arketîpî ya Rex Oedipus re cih girtiye. Ev nimûne tevna arîşeya navbera bav û kur radixîne û wekî kompleksa Oedipus tê zanîn ku Freud (2005, r. 256-272) li ser şiroveyên xwe yên derbarê trajediya Sopochnes a bi navê Rex Oedipus saz kiriye. Angaşt sereke ya nêrîna wî ev e ku takekes bi rêya civakîbûnê dizanin bê ka çawa dê xwestek û zewqên xwe tepeser bikin, lê ji hêla din ve jî zordariya xwestekên wan a li ser wan didome û lewma jî takekes bi rêya fantezî û xewnrojkan hewl didin xwe ji wê rewşê rizgar bi-kin. Csapo (2005, r. 93) derbarê vê rewşê de dibêje ku tepeserkirin navgîneke çandê ye û li ser esasê rastiya civakî teşe digire; fantezî jî girêdanbûna takekes a bi rêgeza zewqê îfade dike. Mît û huner jî girêdayî warê fanteziya kolektîf e ku her duyan li hev tîne. Johnson û Williams (1996, r. 3) di pênaseya xwe ya çîrokên Oedipal de destnîşan dikin ku ev cure çîrok di wateya xwe ya teng de behsa kuştina kur a bavê xwe û zewi-candina bi dayika xwe re dikin, lêbelê di wateya fireh de çîrokên Oedipal behsa dijiberî û reqabeta mirovekî ciwan û mirovekî temen-mezin ê di rola bav de dikin.

Gelek caran jî tengejeya navbera bav û kur ji ber daxwaz û pêwîstiya kur a afi-randina kesayetî û nasnameyeke serbixwe derdikeve holê. Li nav çanda gelên cîhanê nimûneyên wan çîrokan gelek in ku tê de xortek ji bo ku jiyanêke serbixwe ava bike bi awayekî ji bav vediqete û piştî serboriyên cihê dibe xwedî tecrîbe û dikemile. Arî-şeya navbera bav û kur dibe ku bi tengejeyeke eşkere xuya bibe, yan jî dibe ku wekî nakokiyê veşartî û bêyî bûyereke şênber xuya bibe. Di hin mînakên de kur hîn dibe ku bavê wî jê re xayîntî kiriye û ev rewş vê arîşeyê derdixe holê. Dibe ku tengeje ji ber reqabeteke dostane ya navbera bav kur çê bibe. Di hin mînakên de kur êdî mezin dibe û wekî mêrekî gihîştî derdikeve hember bavê xwe. Rewşa herî tund jî ev e ku kur dixwaze bav têk bibe yan jî bikuje.

Di arîşeya bav û kur de, bav hem temsîla desthilatê û hem jî ya parastinê ye, bi vî awayî jî bandorên cihê li ser kiryar û kesayetiya kur dike. Ji hêlekê ve desthilatdarî û zora bav daxwaza dijderketin û serkêşiyê di helwesta kur de çê dike, dibe sedema tirs û fikarê û jidûrketinê. Ji hêla din ve jî bav dibe şewirmend û parastvanê kur bi şertê ku kur vê fonksiyona bav bipejirîne. Di rewşên weha de, piştî ku arîşeya bav û kur çareser dibe, kur şûna bav digire, ji bav hez dike û rûmeta wî digire. Mîna keke arîşeya navdar a navbera bav û kur di lîstika Sophocles ya bi navê Antigone de xuya dibe ku di edebiyata cîhanê de wekî prototîpeke navdar hatiye şixulandin. Creon û Haemon li ser qedera Antigoneyê li hev nakin û lihevnekirina wan dibe nimûneyeke temsîlî ya fikirên bav û kur ên cuda. Haemon ji bavê xwe daxwaz dike ku biryara xwe biguhere û jê re dibêje ku biryara wî dê encamên xirab derxîne holê. Creon jî wekî bavekî edetî yê rikdar û qure di fikir û bawerîya xwe de pêkolyê dike (Sophocles, 2010, r. 6-11). Ev mînak daxwaza ji bo guhertina sazûmanê ya kur û îrada parastina tiştên heyî ya bav temsîl dike û di gelek berhemên edebî de bi naverokên cihê diyar dibe.

Di hin mînakên vegotinan de tunebûna bav a ji ber sedemên wekî mirin, koçberî yan jî beşdarbûna şerekî di geşedana kesayetiya kur de dibe faktoreke giring. Di destana Odyssey de Telemachusê kurê Odysseus wisa difikire ku bavê wî ew û dayika wî terk kirine. Wekî êtîmekî ji piştgirî û şîretên bav bêpar maye û di destpêka destanê de mîna kesayetîyeke bêbiryar û lawaz xuya dibe. Di mînaka Çîroka Aladîn de bavê Aladîn ji bo kurê xwe yê har û nerihet aciz dibe û piştî demekê jî dimire. Mirina bav a di temenê zû de Aladîn û dayika wî tenê dihêle û bandorê li ser geşedana kesayetîya wî dike (bnr. Binbir Gece Masalları, 2004, r. 2165-2266). Di çîroka Aladîn de sêrbazê Fasî xwe wekî mamê wî dide naskirin û hewl dide wî bixapîne û bikuje. Sêrbaz, herçiqas bav yan jî mamê bîyolojîk nebe jî, ji hêla çîroksaziyê ve fonksiyona bavê dijberê kur bi cih tîne. Di destana Beowulf de bavê lehengê sereke Beowulf yê bi navê Ecgþeow berî ku kurê wî mezin bibe dimire û tu bandoreke wî ya rasterast li ser kurê wî çê nabe. Di gel vê yekê jî, Ecgþeow di heyama jiyana xwe de beşdarî gelek şeran dibe, gelek kuştinan dike û bi vî awayî jî dibe yekî navdar û mîraseke navûdengiyê û neyartiyê dihêle ji kurê xwe re (Gwara, 2008, r. 17). Di vê nimûneyê de tê dîtin ku di hin vegêranan de hebûna fizîkî nebe jî, bav bi mîrasa xwe ya civakî û efsaneyî rêyekê dide pêş kurê xwe û kur jî mecbûr dimîne tercîhekê bike.

2. Nimûneyên di Vegêranên Kurdî de

Arîşeya navbera bav û kur di vegêranên Kurdî de, bi taybetî di nav destanan de wekî hêmaneke tematîk diyar dibe. Ji bilî destanan, di nav çîrokên gelêrî yên Kurdî de jî em rastî vê temayê tên. Hin nimûneyên çîrokên gelêrî hene ku wekî mijar û tema arîşeya Oedipus dihewînin. Çîroka bi navê *Qeder* a Zazakî ji hêla naverokê û karakteran ve dişibe trajediya Sophocles ku tê de kurê paşayekî bavê xwe dike û bi dayika xwe re dizewice (Aldatmaz, 2021, r. 9-23). Mîna keke din a Kurmançî heye ku li Midyadê hatiye tomarkirin û ji bilî hin hûrgiliyan çîroksaziya wê bi giştî mîna

Oedipusa Yewnanî ye (Aslan, 2020, r. 9-34). Ev nimûneyên Kurdî jî herwekî çîrokên din ên ku di nav çanda gelên cîhanê de peyda dibin (bnr. Johnson û Williams: 1996) di ser navê Oedipus re tên senifandin.

Di guhertoyên destana Rustemê Zal de lehengî wekî mîras e ku ji bavan bo kuran dimîne û herwisa li gor mantiqa vegotinê timî ji kur tê hêvîkirin ku karibe lehengî û hêza xwe ya hevsengê bavê xwe îspat bike. (bnr. Vali, 2022). Subaşî (2022a, r. 148-150) jî balê dikişîne ser mîrasê lehengiyê ku bav ji bo kur û neviyên xwe dihêle û cihê vê mîrasê ya di edebiyata gelêrî de destnîşan dike. Lehengiya ku bav ji kur û neviyên xwe re dihêlin dibe mijara çîrok û destanan û heta di nav gotinên pêşiyên de jî diyar dibin. Mîrasa lehengiyê ya Rustem ji kurên wî Felemez, Sohrab û Cîhangîr re û ji neviyên wî Birzo, Bêcan, Têmûr û Cîhanbexş re dimîne. Di têkiliya navbera Rustem û kurê wî Sohrab de arîşeyeke arketîpî heye ku ew jî tirsê bav a derbarê têkçûna bi destê kurê xwe de ye. Beşa ku Rustem û Sohrab dikevin nav şerekî giran, bêtî ku bizanin bav û kur in, rewşeke temsîlî ya azweriya binhişî ye ku daxwaza têkberî û reqabetê dide kifşê (Solhdoost, 2010, r. 4-5). Di çîroka Siyaweş û Keykawus de arîşeya bav û kur li destpêkê bi dek û dolabên jinekê saz dibe. Jina Keykawus a bi navê Sudabe hewl dide navbera Siyaweş û bavê wî xirab bike. Piştî jî arîşe li ser lihevnekirina bav û kur a di biryara şer û aştîyê de ava dibe. Di dawîya çîrokê de jî arîşeyek navbera Siyaweş û Efrasiyabê xezûrê wî (wekî bavê temsîlî) rû dide ku di encamê de Siyaweş tê kuştin (Ferdowsi, 2000, r. 249-285). Arîşeya bav û kur di destana Memê Alan de jî xuya dibe (bnr. Lescot, 1996) û tê de hem tengejeyek navbera kur û bavê bîyolojîk (Elî beg/Al-Paşa) û hem jî ya navbera kur û bavê temsîlî (Mîr Ezîn) balê dikişîne. Li destpêka çîrokê, dema ku Mem biryara terkdayîna malbatê dide, li hember qayde û daxwaza bav derdikeve. Lêbelê ev dijderketin di çîroksaziya destanê de cihêkî navendî nagire. Li şûna wî dijberiya navbera Memê Alan û Mîr dibe arîşeyeke esasî ya kur û bavê temsîlî.

Di mînakên Kerr û Kulik û Siyabend de kur navûdengî yan jî hebûna jibîrbûyî ya bav vedijînin. Fonksiyona bikeran û serpêhatiyên wan ew e ku hêza bavê mirî/têkçûyî dîsa jîndar bikin. Di van her du destanan de mirina bav zû diqewime û li şûna bav kesayetiyên din dibin dijberên wan. Di Kerr û Kulik de Emer Axa temsîla bavê dijber e û valahiya nebûna bavê bîyolojîk tijî dike. Her du bira, Kerr û Kulik, di temenên biçûk de bavê wan dimire û herwekî di rewşa Telemachusê kurê Odysseus de nebûna bav di wan de dibe bingeha kêmasiyekê (Destanên Kurdî, 1996, r. 7-53). Her çî kêmasiyekê fîzîkî yan jî kêmasiyekê cesaret û şîyanê be, divê her du bira bi kiryarên xwe yê lehengî vê kêmasiyê ji holê rakin. Emer Axayê ku peywirekê dide pêş wan li şûna bavê bîyolojîk digire. Li gor Atlı (2025, r. 408) Siyabend lehengekî îdeal nîne, lewre di lehengiya wî de wateya exlaqî peyda nabe. Siyabend di temenê biçûk de bê dê û bav dimîne, li mala apê xwe mezin dibe û zordariyê li kesên derûdorê dike. Di vê pêwendiyê de, zordariya Siyabend wekî bertekek veşartî ya li hember rewşa bêbavbûnê û li hember apê serwer dibe bê şirovekirin.

Di çîrokên gelêrî de herçiqaş bûyer û çîroksazî cihêreng bin jî, arîşeya navbera bav û kur bi gelemperî wekî hev e û li ser qalibên hevpar rû dide. Ev manendî di şexsê karakterên de, di daxwaz, motîvasyon û armancên wan karakteran de wekî temayeke hevpar a vegêrana gelêrî xwe dide kifşê û dibe pêwendiya nirxandineke hevgirtî. Bav di hin çîrokan de bavê bîyolojîk e, di hin nimûneyan de mamê kur yan jî mêrekî biyanî ye ku fonksîyona bav bi cih tîne. Di hin mînakên de bavê keçîka ku leheng jê hez dike dibe dijberê kur û nakokî navbera kur û bavê evîndara wî çê dibe. Di çîroka Xelîl Beg û Gewrê de arîşeya bav û kur wekî dijberiya navbera leheng û bavê hezkirîya wî rû dide (Subaşî, 2023, r. 155-158) Di piraniya çîrokên gelêrî de, wekî qalibeke vegêranî, bav li ber mirinê ye û wesîyetê li kurekî xwe yan jî li kurên xwe dike ku piştî mirina wî li ser sozekê bimînin yan jî peywirekê pêk bînin. Wekî nimûne, di nav koleksiyona Hikyatêd Cimeta Kurda de çîrokên bi navê Mîr Mehmed û Kraszêrîn (Cindî, 2005, r. 81-87), Ebûzêd (Cindî, 2005, r. 48-54), Silto (Cindî, 2005, r. 168-169) li ser têkiliya bav û kur saz bûne. Ji aliyekî ve, bav rêyekê datînin pêş kuran, bi ezmûnekê wan diceribînin, yan jî bi wesîyeteke xwe rêya serpêhatîyeke aloz ji wan re vedikin û ji aliyê din ve jî kur hewl didin ku çarenûsa xwe ji wê çarçoveya ku bavê wan sînordar kiriye bi wêdetir de diyar bikin. Ev eger û armancên gelemperî di cureyên vegêrana gelêrî de dibin hokarên tematîk û derfetê çê dikin ku karakterên mîna bav û kur li dor arîşeyekê bibin mijara nirxandinê. Çîroka bi navê *Şah Îsmayîl* jî nimûneyeke din a arîşeya bav û kur e ku tê de rikeberiya bav û kur li ser jinekê çê dibe. Ev çîrok ji hêla naverokê ve jî dişibe çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* ku em di vê gotarê de analîz dikin. Evdirehman Paşa dibe dildarê bûka xwe Gulîzerê ku kurê wî Şah Îsmayîl ew ji warê Mîrê Ereban ji xwe re aniye. Evdirehman Paşa hewl dide bi destê celadan kurê xwe bide kuştin lê kurê wî Şah Îsmayîl ji vê yekê rizgar dibe û di dawiyê de bavê xwe dîkuje û dikeve şûna wî.

3. Tengejeya Domdar a Navbera Bav û Kur di Çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* de

Me çîroka *Hesen, Şêrhesen û Gulperî* ji pirtûka bi navê *Çîrokên Kurdî Senem Xanim* wergirt ku ji aliyê Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê ve hatiye çapkirin. Berhevkarekê çîrokê H. Akyol ev çîrok ji herêma Bismîlê tomar kiriye û bi awayê devokî weşandiye. Lehengê çîrokê Hesen dibe evîndarê keçîkekê ku wêneya wê di odeyeke veşartî ya bavê xwe de dibîne, bi vî awayî jî şêweyeke fantaziya malbatî dibe pêwendiya çîrokê. Karakterên nav çîrokê –padîşah wekî bav, Hesen û Şêrhesen temsîla kurên ku reqîbê bav in û Gulperî jî objeya daxwazê û xelata leheng– tev wekî hêmanên sembolîk ji bo şirovekirina arîşeya navbera bav û kur daneyan berdest dikin. Arîşeya sereke di ser karakterê Padîşah re saz dibe ku di rola bav de ye. Bav xewna kuştina xwe ya bi destê kurê xwe ve dibîne. Xewna destpêka çîrokê, arîşeya ku bi jidayikbûna zarokê ve tê destnîşankirin, têkilhevbûna daxwaz û azweriyên karakterên nav çîrokê û unsûrên derasayî yên ku wekî aîdî cîhana binhişî xuya dikin tev dikarin

wekî diyardeyên derûnî yê çîrokî bîn şirovekirin. Di navenda wan diyardeyan de jî tengejeya domdar a navbera bav û kur heye ku bandora xwe li ser bûyerên tevahiya çîrokê nîşan dide.

3.1. Kurteya Çîrokê

Padîşahêk di xewna xwe de dibîne ku kurê gavanekî wî dikuje. Şivan û gavanên welatê xwe tev kom dike û pê dizane ku gavanekê di demeke nêzik de bibe bav. Jê dixwaze ku wextê zarok hat dinyayê wî bîne qesrê. Kurik tê dinyayê û bavê gavan wî dibe cem Padîşah. Padîşah bi bedêla zêran zarokê jê distîne û piştî jî fermanê dide celadên xwe da ku wî bibin çolê û bikujin. Celad tîr rehmê û zarok dihelîn nav daristanê û şûna xwîna wî jî xwîna ajalekê li kirêş disûn û dibin bo Padîşah. Zarok jê hêla dêleşêrekê ve tê xudankirin. Sal di ser re derbas dibin û rojekê seydvana şêrekê û du çêlikên wê li daristanê dorpêç dikin û xeberê dişînin ji Padîşah re. Ew heman şêrê ku zarok xudan kiriye, vêca bi her du çêlikên xwe rizgar dibe lê zarokê xudankirî di cih de dimîne. Padîşah vê zarokê jî bi xwe re dibe û mîna bavekî lê xwedî derdikeve bêtî ku bizane ew zaroka berê yê gavan e.

Kurêkî Padîşah hebûye bi navê Hesen, wî kurikî jî wekî Şêrhesen bi nav dike. Hesen û Şêrhesen bi hev re mezin dibin. Rojekê Hesen û Şêrhesen mifteya bavê xwe ji berîkê derdixin û dikevin nav çil odayên wî. Hesen li odekê wêneya keçîkekê dibîne û demildest dibe evîndarê wê. Hesen pir li ber xwe dikeve û axiriyê jî terka welatê xwe dide, diçe deverên dûr. Şêrhesen jî li pey wî dikeve û di rê de gelek bûyer di serê wan re derbas dibin. Hesen û Şêrhesen tîr digihîjin bajarê bavê Gulperiyê –ew keçîka ku resma wê di odeya bavê wan de hilawistî. Hesen li xanê dimîne û Şêrhesen ji dizî ve bêtî agahdarkirina Hesen diçe nav bajêr û li ser textê xwazginiyê rûdine. Wî dibin hizûra Padîşah, anku cem bavê Gulperiyê. Padîşah hin şertên giran dide pêş wî, dîsa jî Şêrhesen bi alîkariya wan destkeftiyên ku di serboriya xwe de bi dest xistiye ji hemû ceribandinan derbas dibe û keçîkê ji birayê xwe re distîne.

Piştî Hesen û Şêrhesen Dêwê Canpola dikujin û Gulperiyê rizgar dikin, ew her sê destûrê ji bavê Gulperiyê dixwazin da ku vegerin welatê bavê xwe. Di rêya vegerê de Şêrhesen jî keçîka ku li destpêka serpêhatiyê ji dêw rizgar kiribû ji xwe re tîne û dibin çar kes. Du kevok li ser darê ku ew her çar raketine bi hev re diaxivin û hin tiştên nepen eşkera dikin. Şêrhesen wan dibihîze û pê dizane ku Padîşahê bavê wan Gulperiyê ji xwe re dixwaze û ew dê Hesen bide kuştinê. Kevok pîlana Padîşah a ji sê sêran pêk tê jê re dibêjin û wî hişyar dikin ku heya dawiyê wan sêran neyane ser zimanê xwe, heke na ew dê bibe kevîr. Her ku nêzikî qesrê dibin, rastî pîlanên bisêr tîne. Cara yekem Padîşah caniyê hespê dişîne pêşîya wan da ku Hesen lê suwar be lê Şêrhesen derbeke şûr li caniyê dide û agir bi caniyê dikeve. Cara duyem kaniyek derdikeve pêş wan û xulamê Padîşah ji Hesen re dibêjin ku bavê wî xwestiyê Hesen ava vê kaniyê bixwe, lê Şêrhesen palekê li Hesen dide û nahêle ew vexwe û ava kaniyê jî tev dibe jehr. Hesen di her du bûyeran de jî Şêrhesen tawanbar dike lê ew tiştêkî nabêje. Cara sêyem, dema radikevin ejdîhayekê tîr Hesen vede, dîsa Şêrhesen bi hewariyê de tê û

serê ejdîha difirîne. Axiriyê Şêrhesen mecbûr dimîne û behsa wan sêran dike, wekî encam jî dibe kevir û di cih de dimîne. Hesên ji bo ku çareyekê bibîne li çolê dikeve. Rastî wan her du kevokan tê û ew jî sira xirabkirina sêrê dibêjinê, anku jê dixwazin ku xwîna zaroka sava ya Gulperiyê birijînin ser Şêrhesen. Hesên jî bêyî haydarkirina Gulperiyê vê yekê dike û di encamê de Şêrhesen vediguhere ser halê xwe yê berê û tiştê jî nayê serê zaroka Gulperiyê. Dawiyê jî li ser daxwaza Hesên, Şêrhesen Padîşahê bavê Hesên dîkuje û çîrok bi dawî dibe.

3.2. Rengvedana Arîşeya Bav û Kur di Çîrokê de

Çîrok bi vê gotinê dest pê dike: “Padîşakî xewekî dî, di xewa xwu da lay gavanekî qetil kir” (Akyol, 2000, r. 169). Li destpêka çîrokê pêşbîniya zarokekî tê kirin ku bûyîna wî dê bibe sedemê arîşeyan. Pêşbîniyeke weha di şiroveyên Rank (1914) û Raglan (1956) de jî cihekî esasî digire. Di çîrokên bi vî rengî de bi piranî zarokê ku tê dinyayê bavê xwe dîkuje yan jî bobelatekê bi xwe re tîne, lewma jî bav hewl dide ku bûyîna wî zarokî asteng bike. Di çîroka *Hesên, Şêrhesen û Gulperî* de, Padîşah di xewna xwe de kuştina xwe ya bi destê lawikê gavên dibîne. Xewn di vegêranên gelêrî de motîfeke sereke ye ku kehanetê dide kifşê (Thompson, 1955, r. 1969) û di gelek mînakên de hînbûna bav a xetereyê bi rêya xewnê çê dibe.

Di vê çîrokê de jî Padîşah kuştina zarokê wekî tekane çareserî dibîne. Ev yek li şiroveya Raglan (1956, r. 173-174) a derbarê *lehengê kevneşopiyê* digunce, anku hewl danek çê dibe ji bo kuştina wî lê ew ji wê qesta kuştinê rizgar dibe: “Winê herin, vî sebiyê ku no biye, bibin li serê çiya winê wî bukjin, şerjêkin, dismala min di xwuna wî da bigevizînin, ji min ra bînin, werin” (Akyol, 2000, r. 169).

Kesên ku zarokê ji bo kuştinê dibin cihekî dût, tîr rehmê û zarokê şûnde dihelin û vedigerin. Ev rewş jî motîfeke binas e, lewre divê lehengê paşerojê bijî û çîrok berdewam bike. Zarokê ku li çolê bi tena serê xwe dimîne ji hêla ajelêkê ve tê xudankirin. Rank (1914, r. 66) mînakên ajalên mîna dêleşêr, teyrê sîmirx, dêlegur yan jî çêlekê dide. Di serpêhatiya Zal de jî ev yek tê dîtin lewre Zal ji hêla Teyrê Sîmir ve tê xudankirin. Di vê çîroka me de ajela ku zarokê xwedî dike dêleşêr e.

Evan her du celatçiya wî sebî girtin birin û çûn, li serê çiya danîn, rehm kete qelbê wan. Go:

- Sebiyê ku no Xwedê daye emê çawa wî bukjin? Emê li ber kevir, di nava çiya da deynin. Ewê şî xwu bimre... (Akyol, 2000, r. 169-170).

Mifteya çil odeyan û tiştên nav wan çil odeyan, bi taybetî jî wêneya keçikê, tev dikarin wekî binhişa takekesî ya Padîşahê bavê wan bê şirovekirin.

Hesên û Şêrhesen ketine cêba bavê xwu. Çil kilîtî wî hebûn... Wan çil kilîta ji cêba wî derxistino ketine wî xaniyê wî... Derîkî vekirin jê, hesên pêşî dakete hundir o bi ser serî da zivirî rismekî way li ser derî dalqandiye, rismê qîzikekê ye... (Akyol, 2000, r. 171).

Bi vî awayî, Hesên dibe evîndarê resma keçikê ku di odeya veşartî ya bavê wî de daliqandî ye. Cirlot (1962, r. 248) destnîşan dike ku di qesrên keysaran de timî

odeyên veşartî hene ku wekî sembola binhişê tîen qebûlîkin. Eger em odeya veşartî wekî binhişê bav şirove bikin, vê çaxê em dikarin bibêjin ku azweriyên bav û kur di binhişê de tûşî hev bûne û ew heman azwerî serboriya wan a nav çîrokê diyar dike. Azweriya bav û kur a ji bo zayenda mê di şexsê Gulperîyê de wekî problema sereke ya ku psîkanalîst dest nîşan dikin tê dîtin. Di şiroveyên psîkanalîstan de nakokîya bav û kur li ser dayikê derdikeve holê bes di vê çîrokê de Gulperî li şûna rola dayikê wekî keçika hezkirî xuya dibe.

Rewşa ku Rank (1914, r. 67-68) wekî veqetîna kurê gihîştî ya ji desthilatiya dêûbavê xwe terfî dike di şexsê Hesen de pêk tê. Hesen dikeve bin bandora resma li odeya veşartî hilawistî û gelek li ber xwe dikeve. Bavê wî lêpirsîna sedema vê yekê dike û heta şika wî diçe ser tehdaya Şêrhesen û ji wî dipirse bê ka ew heqaretê li birayê xwe dike. Hesen bi rêya terkdana welatê xwe ji vê tengjeyê xilas dibe:

Rojekî Hesen ji birê xwu ra go:

- Ti here mektebê ez way tîmê. Ewî defterê xwu, kitêbê xwu girt û çû mektebê. Birê wî jî siwarê hespê xwe bû; bi rê ket, kete rê çû (Akyol, 2000, r. 171).

Beşa destpêkê ya çîrokê bi vî awayî bi çareserkirina demborî ya arîşeya navbera bav û kur diqede. Di pey re jî nakokîya bav a li hember kur/kuran bi dîrketina wan, bi serpêhatiyên wan û bi rasthatina li gel bavekî din dewam dike.

Çûna Hesen, Gulperî û Şêrhesen a nav baxçeyê bavê Gulperiyê jî dikare wekî daketîneke ber bi binhişê bav bê şirovekirin. Li destpêka çîrokê Hesen û Şêrhesen dikevin nav odeyên bavê xwe yê padîşah û rastî resma Gulperiyê tîen; di vê beşê de jî li şûna odeya bav, baxçeyê wî heye û li şûna resma jinekê vê carê jî cinawirekî nêr heye. Xudanê baxçe bav e, bes bavê keçikê ye, û di binhiş/baxçe de cinawirek heye ku qesta revandina keça wî kiriye.

Ew û Hesenê zîlamê wê, Şêrhesenê tiyê wê her sî şî xwa derin nava bexçe. Dêwê Canpola jî heye li wê derê. Hatiye ji bûy Gulperiyê ra aşîqê Gulperiyê bûye. Padişa wî girtiye bi zencila di nava bexçe da wî girêdaye (Akyol, 2000, r. 182).

Dêwê Canpola yê ku qesta Gulperiyê kiriye û ji hêla bav ve hatiye zîncirkirin, wekî semboleke arketîpî ya azweriya tarîtiyê dikare bê diyarkirin. Di vir de çîroka cinawirê bi navê Minotaur (Bulfinch, 1993, r. 187-189) tê hişê mirov, ku fonksîyona wî û ya Dêwê Canpola hevpar e. Minotaur jî bûye daxwazker û paşê jî di labîrenta Dadalus de hatiye girtin. Binavkirina dêwan di vegerana Kurdî de bi pêwendiyên sirûştî, bi heyîn û erwahên sirûştî yê wekî hesin, pola û yê din çê bûye (Subaşı, 2022b, r. 96) ku “canpola” mîna keke vê binavkirinê ye. Dêwê Canpola bi awayekî jî dişibe Dêwê Spî yê ku di xana heftem a *Heft Xana Rustemê Zal* de diyar dibe (Vali, 2021, r. 164-162). Ew dêw sembola parêzvaniya xezîneya madî û manewî ye û li nav şikefteke tarî dijî. Di çîrokê de bav hêza tarî, anku Dêwê Canpola, zîncîr kiriye ta ku Hesen wî serbest dihêle. Ew serbesthiştin jî xuya ye ku rêya rizgarbûna yekcar a ji wê cinawirê tarîtiyê vedike. Lewre dêwê zîncîrkirî hîn jî xetereyek e û divê serbest

bê berdan da ku ji hêla leheng ve bê kuştin, lê lehengê ku wê di kuje Hesên nîne, bes Şêrhesên e. Ev bûyer bi awayekî jî li şîroveya Campbell (1949, r. 120) tê ku di qonaxa nehem a serpêhatiya leheng de behsa lihevhatina leheng a bi bav re dike. Hesênê ku di jberê bavê bîyolojîk e, piştî ezmûnên nav çîrokê bi bavê Gulperiyê re li hev dike û çavkaniya hêzê nas dike.

Di rêya vegerê de, dema li binê darekê radikevin du kevok tên û di axaftina navbera xwe de pîlana bavê wan êşkere dîkin ji Şêrhesên re:

Evana Hesên û Şêrhesên in, lay padîşay ne. Çûne Gulperiyê hanîne. Go: bavê wan kir nekir, nekaribû baniyana. Nîvê malê xwu li ser da bi zor rismê wê peyda kir. Go vana way çûn şî xwu ra hanîn. Go tenê, ê bavê wan pîlanekî li wan çêke. Serê Hesên begê lay xwu hun dake, Gulperiyê ew mêr ke (Akyol, 2000, r. 191).

Kevok pîlanên bisêr ên Padîşahê bavê wan êşkere dîkin. Bav kuştina kur bi rêya sêran tesewir dike, ji ber ku hişmendiya gel rêya kuştina kur a ji destê bav digire. Bandora hişmendiya civakê a li ser geşedana bûyerên çîrokan ji hêla teorisyenên fonksiyonî ve jî hatiye kirpandin. Dorson (2017, r. 62) nêrîna Ruth Benedict radigihîne û dibêje ku çîrok dibe ku bi çanda heyî ve lihevhatî be yan jî lihevhatî nebe. Her bi çî awayî be jî, tengejeyên tepeserkirî yên li nav civakê di wêjeya devkî de xwe diyar dîkin. Di vê mînakê de, daxwaza bav a kuştina kurê xwe, ku di normalê de civak vê daxwazê tepeser dike, bi rêya fantazî û sêrê li rastiya çanda gel hatiye guncandin. Herwisa di vê kêliya çîroksaziyê de sêr wekî navgîn û çareseriyê binhişî tê hawara bavê ku dixwaze kurê xwe bîkujê û tiştê nav destê wî jê bistîne.

Kuştina bav pêk tê. Ne bi destê kurê xwe yê rastî Hesên, lêbelê li ser daxwaza Hesên bi destê Şêrhesên ev kuştin pêk tê û ev encam jî li gor pergala civakê ye:

-Wele ê min bavê min e, axreta min e nabe. Ew zanin ku ew ne lay wan e. Dibê heqê min e min wî bikuştana, hema tê herî wî bukjî. Şûr dide destê Şêrhesên, Şêrhesên dere padîşa dukje" (Akyol, 2000, r. 196).

Di vir de tê dîtin ku ji bo qetla bav rêyek hatiye peydakirin. Çawa ku bav nikare bi şiklekî êşkere kurê xwe bîkujê, ji ber ku di çanda civakî de kuştina kur tiştêkî ne rewşa ye, bi heman awayî jî di dawîya çîrokê de kur (Hesên) bi destê Şêrhesên-ê ku kurê Padîşahê rastî nîne- bavî dide kuştin.

Di navbera Hesên û Şêrhesên de reqabeteke hemzayendî di temamê çîrokê de tê dîtin, her du destbirak hevûdin wekî reqîb dibînin di serpêhatiya bidestxistina armancên xwe de, lêbelê her du di heman demê de dibin alîkarên hev jî. Bi vî awayî, li kêleka reqabeta bav û kur, reqabeta du birayan jî di çîrokê de dîtin û ew jî derfetên çîrokê ji bo analîza psîkanalîst berfirehtir dike. Reqabeta Hesên û Şêrhesên wekî nîmûneya reqabeta du mêran a ji bo bidestxistina evîndara pêşerojê di çîrokê de wekî niqteyekê din a tengejeyê xuya dibe. Lê ew reqabet di honaka bûyeran de cih bi cih wekî hevkarî jî diyar dibe. Reqabeta wan çîrokê bi pêş de dibe ta ku her du kur/ bira bi rêyên cuda digihîjin armancên xwe û bi kuştina bav jî armanca wan a hevpar

pêk tê. Di qonaxa dawî ya çîrokê de Hesen bi xelata xwe, anku bi dotmîrê vedigere warê bavê xwe, û piştî çend ceribandînên li dijî bavê xwe, Hesen bi alîkariya Şêrhesen bavê xwe têk dibe û arezûyên wî yên li hember hezkirîya xwe ditemirîne û digihîje encama armanckirî.

Encam

Di vê xebata me de hat dîtin ku problema sereke ya çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperî* bi xetereya têkildarî jidayikbûnê saz bûye, lewma jî nimûneyeke guncaw bû ji bo şiroveya bi teoriya Rank a ku balê dikişîne ser arîşeya jidayikbûna leheng. Çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperî* bi awayekî gelemperî bi problema nav malbatê dest pê dike, anku pirsgirêka sereke lihevketina xwestinên bav û kur e û di encama vê lihevketinê de kur ji warê bav tê bidûrxistin yan jî bi xwesteka xwe ji wir bi dûr dikeve. Çîrok bi dûrketina kur/leheng û bi serpêhatiyên wî didome ta ku kur ji bo tolhildanê vedigere. Di dawiyê de jî kur bavê xwe têk dibe, arezûyên wî dikuje û li şûna wî digire. Li destpêka çîrokê bi rêya xewnê bav xetereya li pêşerojê dibîne. Xewn, wekî navgîneke xurt a derpêşkirina rastiyan roleke giring di vê çîrokê de jî dibîne. Fantaziya malbatê di vê çîrokê de bi têkilhevbûna daxwaz û azweriyên endamên malbatê xwe dide diyarkirin. Bavê Hesen ê padîşah di odeya xwe ya veşartî de resma keçikekê vedişêre, Hesen vê resmê dibîne û dibe evîndarê wê, û Şêrhesen jî ji bo bidestxistina keçikê –bes ji bo destbirakê xwe– dikeve nav serpêhatîyan. Hewldana sê mêran a li dor hebûneke mê motîvasyona tîp û karakterên nav çîrokê saz dike.

Di encama vê xebatê de ji me re eyan bû ku navbera destan û çîrokan cîhanê û yên Kurdî de ji hêla temaya arîşeya bav û kur ve hevsengiyek heye. Reng e ku ji ber temasa dîrokî û domdar a nav gelên cîhanê tema û motîfên gelêrî têkilî hev bûne û nimûneyên vegêranên Kurdî jî bûne parçeyeke çanda gerdûnî. Temayên hevpar ên gerdûnî yên vegêrana gelêrî bi çîroksaziyên cihê û bi gelek nimûneyan di vegêranên Kurdî de jî berdest in. Herwisa me dît ku, yekser nebe jî, teoriyên derbarê leheng ên mîtolog û folklornasên wekî Rank, Raglan û Campbell di nirxandin û dahûrandina berhemên têkildar de sîdewer in û daneyên şênber berdest dikin. Di mînaka çîroka *Hesen*, *Şêrhesen* û *Gulperî* de, nêrînên Rank ji bo şiroveyê bêtir kargîn bûn. Temaya sereke ya çîrokê, anku arîşeya navbera bav kur, ji bo şirovekirinê zêdetir bi bergeheke psîkanalîst digunce ji ber ku di vê êkolê de fokûsa lêkolînê li ser daxwazên dijber û tepeserkirî yên takekesan e ku di vegêranên gelêrî de ev takekes bi piranî wekî bav û kur xuya dibin. Ev xebat bi mijar, rêbaz û encamên xwe ve ji bo lêkolîn û nîqaşên wehareng dê bibe referanseke rexneyê û lêkolînên nû yên pêşerojê. Dahûrandina çîrokeke Kurdî ya gelêrî ya bi temayeke şênber û li dor çarçoveyê teorîk û bi pêwendiyê gerdûnî bivê nevē dê rêya lêkolîn û nîqaşên dîtir veke.

Çavkanî/References

- Akyol, H. (2000). *Çîrokên Kurdî, Senem Xanim*. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Alakom, R. (2002). *Folklor û jinên Kurd*. Stockholm: Weşanên Nefel.
- Aldatmaz, N. G. (2021). Varyantê qral Oîdîpusî yê kîrmanckî û sînorê nasnameyê kulturî. *Folklor û Ziman*, 2(1). 9-28.
- Aslan, M. (2020). Analîz û berawirdkirina varyanta kurdî ya çîroka Odîpusî ligel çend varyantên din. *Folklor û Ziman*, 1(1). 9-34.
- Atlı, H. (2025). Kurdish Epics In Terms of Topical and Thematic Features. *International Journal of Kurdish Studies*, 11(1), 399-422. <https://doi.org/10.21600/ijoks.1595895>
- Binbir Gece Masalları / II. Cild*. (2004). Fransızcadan Çeviren: Alim Şerif Onaran. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulfinch, T. (1993), *The Golden Age of Myth & Legend*. Wordsworth Reference, Hertfordshire.
- Campbell, J. (1949). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton And Oxford: Princeton University Press.
- Cindî, H. (2005). *Hikyatêd Cimeta Kurda*. Kitêba VI. Yêrêvan: Weşanxana Asoxîk.
- Cirlot, J. E. (1962). *A Dictionary of Symbols*. Translated from Spanish by Jack Sage. Routledge & Kegan Paul. London.
- Csapo, E. (2005). *Theories of Mythology*. Blackwell Publishing.
- Destanên Kurdî ji Zargotina Kurdî*. (1996). Tekst: Reşo Zîlan, Serdar Roşan. Weqfa Kurdî ya Kulturî li Stockholmê.
- Dorson, Richard M. (2017). *Folklor û Teoriyên Folklorê yên Îroyîn*. Wergera ji Îngilîzî: Necat Keskin. Stenbol: Weşanxaneya Avesta.
- Dundes, A. (2007). *The Meaning of Folklore*. Utah: Utah State University Press.
- Ferdowsi. (2000). *The Epic of Kings or Shahname*. Translated by Helen Zimmerman. Ames, Iowa: Omphaloskepsis.
- Freud, S. (1913/2005). *The Interpretation of Dreams*. Translated by A. A. Brill. New York :Barnes & Noble Classics.
- Gwara, S. (2008). *Heroic Identity in the World of Beowulf*. Leiden, Boston: Brill Publication.
- Hikmet, B. (2005). *Teoriyên Folklorê*. Amed: Weşanxaneya Lîs.
- Îşler, Î. (2014). *Mîrza Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban*. Wan: Weşanxaneya Sîtav.
- Johnson, A. W.; Williams, R. P. (1996). *The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Keskin, N. (2019). *Folklor û Edebiyata Gelêrî*. Stenbol: Weşanxaneya Avesta.

- Lescot, R. (1996). *Memê Alan*. Stenbol: Weşanxaneyê Orfeus.
- Raglan, L. (1956). *The Hero, A Study in Myth, Tradition and Drama*. New York: Vintage Books.
- Rajagopalachari, C. (2005). *Mahabharata*. Edited by Jay Mazo, International Gita Society.
- Rank, O. (1914). *The Myth of The Birth of The Hero*. Translated by Drs. F. Robbins and Smith Ely Jelliffe. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi, Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Solhdoost, M. (2010). *Father-Son Conflict From Mythological and Archetypal Perspectives in Rostam and Sohrab and Oedipus Rex*. Submitted to the School of Graduate Studies, Universiti Putra Malaysia for the degree of Master of Arts, October 2010.
- Sophocles. (2010). *Antigone*. Forgotten Books. www.forgottenbooks.org.
- Subaşı, K. (2022a). Kesayetên Mîtolojîk û Rengvedanên Wan di Edebiyata Gelêrî ya Kurdî de. Li nav *Mîtos û Edebiyat: Mîtên Kurdo-Îranî di Edebiyata Kurdî de*. Edîtor: Shahab Vali & Kenan Subaşı. Stenbol: Weşanxaneyê Nûbihar. r. 83-164.
- Subaşı, K. (2022b). Dêw û Formên Wan di Folklorê Kurdî de. *Nubihar Akademi*, 5(17), 71-100. <https://doi.org/10.55253/2022.nubihar.1100092>
- Subaşı, K. (2023). Fesad û Bêbext di Trajediya Evînê da: Weku Nimûne Destanên Evîna Mêjûyî. *Mukaddime*, 14(1), 148-176. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1243035>.
- Thompson, S. (1955). *Motif-Index of Folk-Literature, Revised and Enlarged Edition (A to Z)*. USA: Indiana University Press.
- Vali, S. (2022). *Şahnameya Kurdî: Rustemê Zal û Heft Xana Wî*. Stenbol: Weşanxaneyê Avesta.

Extended Abstract

Father-son conflict is a common theme in folk literature, manifesting in diverse forms and for a variety of reasons. In the domain of world literature, instances of conflict between fathers and their offspring are abundant and well-documented. Consequently, this study will provide illustrative examples drawn from folk narratives, with a focus on recurring themes. Examples of this theme range from myths to genres such as legends, epics and folk tales, which are mostly modified forms of myths. Within the context of folklore, tales encompassing myths, legends and stories frequently depict the dynamic between fathers and sons as one of enmity. This antagonism is often rooted in the divergent aspirations, objectives and personal attributes of the respective characters. It is evident that the relationship between father and son has always been of significance, both within the family unit and in the broader societal context. Consequently, it is a prominent feature of folk art, serving as a cultural symbol of folk consciousness. The prevailing tendency in the field of folklore has been to focus on the actions of heroes in tales and stories. Consequently, experts in this field have included male hero typologies in their ideas, theories and models, and have attempted to interpret the function of heroes represented as fathers or sons in works.

The theme of conflict between fathers and their offspring is also evident in Kurdish folk tales. A notable example of this is the narrative of *Hesen, Şerhesen and Gulperi*. In this narrative, the protagonist, Hesen, is motivated by a desire to pursue a romantic relationship with a particular female figure. However, his aspirations align with those of his father, thereby creating a dichotomy between personal and familial objectives. The interplay between these two figures is a fundamental element of the narrative, and it is this tension that renders the work worthy of close analysis in the context of the overarching theme. In addition to determining the extant literature on the father-son relationship, the present study aims to evaluate the depiction of the father-son relationship by presenting examples from world literature.

In this study, the fundamental theoretical arguments and examples of world and Kurdish folk narratives regarding the father-son issue are presented in the first and second sections. The story under discussion is then analysed based on the views of the aforementioned mythology experts, and the father-son issue in the story is explained. Consequently, it became evident that there is a balance of content between Kurdish and universal narratives in the context of the theme of father-son conflict, with the story of *Hesen, Şerhesen and Gulperi* serving as a link to this common feature. The presence of universal themes and motifs in Kurdish patterns is attributable to historical and continuous contact between peoples worldwide. The common universal themes of folk tales, with their varied narrative structures, are also evident in numerous examples of Kurdish tales. Furthermore, it was evident that the theories developed by mythologists and folklorists, including Rank, Raglan and Campbell, concerning the subject of heroes, while not entirely applicable in every instance, proved to be functional in the evaluation and analysis of the relevant works, thereby providing concrete data for further study. In the context of the narrative analysis of *Hesen, Şerhesen and Gulperi*, Rank's theoretical perspectives proved to be particularly instrumental in the interpretation of the story. The central theme of the narrative, the conflict between the father and son, lends itself more effectively to psychoanalytic interpretation. This study will serve as a reference for criticism and new research on various research and discussions with its subject, method and results. The analysis of the Kurdish folk tale around a concrete theme and within a theoretical framework with a universal connection will contribute to further research and discussion.

Hikayeta Ferx û Stî û Berawirdkirina Wê bi Çend Vegêranên Olî re*

The Folk Romance of the Ferx and Stî and Its Comparison with some Religious Narratives

Yahya YAVUZ

Yahya YAVUZ <https://orcid.org/0000-0003-1628-1970> | yehyaomeri@msn.com
PhD. Candidate at Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Türkiye,
Department of Kurdish Language and Culture, Mardin, Türkiye

Necat KESKİN

Necat KESKİN | <https://orcid.org/0000-0003-0884-1309> | necatkeskin@gmail.com
Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Türkiye, Department
of Kurdish Language and Culture, Mardin, Türkiye

Citation:

Yavuz, Y. & Keskin, N. (2025). Hikayeta Ferx û Stî û Berawirdkirina Wê bi Çend Vegêranên Olî re. *Nubihar Akademi* 23, 139-157. DOI: 10.55253/2025.nubihar.1698024.

Submission Date	12.05.2025
Acceptance Date	26.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Researchb Article
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

* Tevkariya niviskaran: Yahya Yavuz %50 - Necat Keskin %50. / The author contribution: Yahya Yavuz 50% - Necat Keskin 50%.

Puxte

Hikayetên gelêrî beşek ji cureyên vegêranê yê edebiyata gelêrî ne ku heta niha li ser wan kêr xebat hatine kirin. Wekî cure hikayetên gelêrî vegêranên dirêj in û bi piranî bo mezinan, li dîwan û odeyan tên vegêran. Hikayeta gelêrî ji aliyê vegêrana serpêhatî û bûyeran ve nêzîkî cureyên wek çîrok, destan û efsaneyan dibe. Lê ji hêla din ve xwedî taybetiyên xwe yên xweser e jî. Li gor lêkolînerên vê qadê hikayetên gelêrî wekî cure piştî destanan derketine holê û wekî form tîkel in bi pexşan-helbestê. Herwiha hikayet li gorî rewşa civakî-çandî ji vegêranên din jî û ji yên olî jî hinek hêmanan werdigirin. An jî ji aliyê lehengan ve bi vegêranên olî re tîkel dibin. Hikayeta *Ferx û Stî* yek ji wan hikayetan e ku di nav kurdan de tê vegêran, gelekî tê hezkirin û di erdnîgariyeke fireh de em rastî varyant û versiyonên wê yên ji hev cihê tên. Hikayet bi motîfên xwe yên derasayî û olî cuda dibe ji hikayetên din ên bi vî rengî. Em dê di vê xebatê de bi nimûneya hikayeta *Ferx û Stî* li ser hikayetên gelêrî bisekinin. Herwiha em dê hikayeta *Ferx û Stî* ji aliyê leheng û hêmanên tîkildarî leheng ve bi hindek vegêranên olî re berawird bikin ku tevî hikayetê bûne.

Peyvên Sereke

Edebiyata kurdî ya gelêrî, hikayetên gelêrî, vegêranên olî, *Ferx û Stî*.

Abstract

Folk romances are a part of the narrative genres of folk literature that have received little research so far. As a type of folk romance, they are long narratives and are mostly told for adults and older people, in courts and chambers. The folk romance is close to genres such as folktale, epics and legends in terms of retelling experiences and events. However, it also has its own unique characteristics. According to researchers in this field, folk romances emerged as a genre after epics and are related to prose-poetry as a form. In addition, these narratives receive some elements from other genres and religious ones depending on the socio-cultural situation. Or they are mixed with religious narratives, especially in terms of characters. The folk romance of *Ferx and Stî* is one of the stories that is told among the Kurds, is very loved, and we come across its different variants and versions in a wide geography. The romance is distinguished from other folk stories of this kind by its supernatural and religious motifs. In this study, we will focus on folk romances using the example of the story of *Ferx and Stî*. We will also compare the folk romance *Ferx and Stî* with some religious narratives in terms of the hero and the elements related to the hero that are included in the romance.

Keywords

Kurdish folk literature, folk romance, religious narratives, *Ferx and Stî*.

Destpêk

Folklor kurdî li gel berhevkarîya zêde ku van salên dawî ji ber xema jidestçûna wan a heta hetayê, birêkûpêktir bûye, dîsa di van salên dawî de dibe mijara lêkolînên zanistî jî. Li zanîngehan, di bin beşên ziman û çanda kurdî de di vê qadê de semînerên tîn pêşkêşkirin, gotarên tîn nivîsandin û tezên amadekirin. Wekî destkeftiyên van xebatan gelek hêlên folklor kurdî tîn nîqaşkirin, di vê qadê de kulliyateke biçûk çê dibe ku gelekî bi nîrx e. Herwiha bi van xebatan re senifandina beş û binbeşên folklorê jî tê kirin. Girêdayî vê yekê derbarê pîrsgirêka binavkirina cureyên folklor û edebiyata gelêrî de jî nîqaş û pêşniyaz tîn kirin (wek mînak bnr. Keskin, 2019; Kaplan, 2022; Subaşı, 2022). Yek ji wan jî dikare bê gotin ku hikayeya (hikayeta) gelêrî (folk romance) ye.¹

Hikayetên Gelêrî yek ji cureyên herî giring yê edebiyata gelêrî ne ku pêdivî bi gelek xebat û lêkolînan dibînin. Bi vî navî di nav lêkolînên edebiyata tirkî ya gelêrî de xebatên berfireh û bingeîn hatine kirin wekî Boratav (1946/2012) û Başgöz (1993; 2012). Hikayetên gelêrî yê kurdî jî di heman erdnîgariya hevpar de, li erdnîgariyeke fireh tîn vegêran ku kurd lê dijîn. Lêbelê, wekî gelek beşên folklor û edebiyata gelêrî kêma xebat li ser hikayetên gelêrî yê kurdî hatine kirin. Lêkolînerên ku li ser vî cureyî xebitîne jî ew wekî destanan nîrxandine û bingeha xebatên xwe li gor vê danîne.

Li aliyekî din ji bilî çend nimûneyên berbelav û yê ku ji teref birayên Celîlan û Heciyê Cindî ve hatine berhevkirin, berhevkarî baş nehatiye kirin.² Beşek giring yê hikayetên gelêrî wekî qeydên dengî li ser bantên teyiban hatine qeydkirin ku van demên dawî li ser qadên dijîtal tîn belavkirin. Ji bo xebatên birêkûpêktir yê li ser hikayetên gelêrî pêdivî bi deşîfrekirina van qeydan heye. Ancax piştî xebateke wisa mirov bikare nimûne û taybetmendiyan hikayetên gelêrî yê kurdî baş nas bike.

Hikayetên gelêrî bi taybetmendiya xwe ya tîkel bi helbest-pexşanê, bi naveroka xwe ya dewlemend pêdivî bi gelek lêkolînan dibîne. Xebatên ku li ser vî cureyî bînin kirin dê tevkarîyê li xebatên cureyên wekî destan, çîrok, efsane û menqîbeyan jî bike. Lew di navbera van cureyan de tîkiliyeke xurt heye, lêkolîn û nîqaşa li ser van tîkiliyan dê bersiva gelek pîrsên derheqê wan de bide. Em dê di vê gotarê de bi nimûneya *Ferx û Stîyê* ji hêla leheng û hêmanên tîkildarî leheng ve li tîkiliya hikayetên gelêrî û vegêranên olî yê wekî efsane û menqîbeyan binêrin.

- 1 Herçiqasî derbarê binavkirina vî cureyî de di demên dawî de nîqaşên curbicur hatibin nivîsandin jî, em ê di vê xebatê de xwe ji van nîqaşan dûr bixin û pêşniyaza binavkirina Keskin (2019) a wek "hikayeya gelêrî" bi kar bînin. Li hin deran "hikaye", "hikayet" hatibe bikaranîn jî qesd dîsa "hikayeya gelêrî" (folk romance) ye. Ji bo nîqaşên vê dawiyê jî bnr. Kaplan (2022); Subaşı (2024a).
- 2 Van dawîyan xebatek çap bû ku bi taybet nimûneyên hikayetên gelêrî li xwe digire. Pirtûka ku bi navê *Senem Xanimê* ji nav weşanên Weqfa Mezopotamyayê derketiye ji hikayetên wekî, Xelo û Xelîl Beg, Senem Xanim, Çîl Osman, Sedûl û Hekarî û Mehmed Paşa pêk tê ku ji teref Cemîl Çelîk ve hatine berhevkirin. Bo agahiyên zêdetir. Bnr.: Çelîk (2022). Dîsa xebata ku ji aliyê Kenan Subaşı (2024b, r. 37-133) ve hatiye amadekirin bi navê *Zargotina Çiyayê Sîpanê* di xwe de hikayetên wekî Xelîl Beg, Kerr û Kulik, Siyahmed û Xecê, Çîl Osman dihevin.

1. Hikayetên Gelêrî

Wekî li jor jî amaje pê hate kirin li ser vê mijarê folklornasên tirk xebatên giring kirine û herwiha ji aliyê strukturê ve jî ew vekolane (Başgöz, 1993). Lêbelê, li vir divê bê gotin ku hikaye hem wek peyv û hem jî wek vegêran ne tenê di nav tirkî de, lê di nav erdnîgariya rojhilata navîn de jî berbelav e. Hikayetên gelêrî cureyekî nû ye ku piştî destanan derketiye holê û têkel e bi pexşan û helbestê (Boratav, 2012, r. 35-36). Di hikayetan de beşên çîrokî wekî pexşan û beşên ku serlehang di nav hev de diaxivin jî helbest e. Di beşên helbestî de em rastî fikr û hest û xemên lehengan tên. Helbet karakterên din ên ku di hikayetan de xwedî rolên giring in jî bi helbestkî diaxivin. Li gor İlhan Başgöz hikayetên gelêrî ew vegêranên pexşanî ne ku car caran helbest têkelî wan dibin (Başgöz, 2012, r. 70).

Pênaseyeke din a vî cureyî jî wiha ye: Vegêranên ku ji berhemên pêşî yên derbasbûna ji koçberiyê bo niştecihbûnê ne ku mijarên wan evîn, qehremanî û hwd. in, çavkaniya wan tirk, ereb-îslam, hind-îran e û bi piranî ji teref aşiq û meddahan ve tên vegêran (vgz. ji Alptekin, Alptekin, 2016, r. 18). Çavkaniyên ku Alptekin amaje bi wan dide kê-m-zêde bo hikayetên gelêrî yên kurdî jî derbasdar in. Lêbelê çavkaniya herî mezin û berfireh dîrok, çand û jiyana kurdan e ku ev ji bo gelên din jî derbasdar e.

Hikayetên gelêrî di nava xwe de cih dide cureyên wekî efsane, biwêj, gotinên pêşyan, dua û nifiran ku efsane, dua û nifir di hikayetan de xwedî fonksiyonên taybet in. Lew her wekî ku em dê di mînaka *Ferx û Stiyê* de jî bibînin ew tesîrê hem li sazûna hikayetê dikin hem jî tesîrê li pêşveçûna bûyeran dikin. Wekî li jor hate diyarkirin taybetmendiya sereke ya hikayetên gelêrî hebûna beşên helbest/stranê ye di nav pexşanê de. Bes ew nayê wê manayê ku hemû hikaye wekî diruv pexşan-helbest in. Di nav pirtûkên berhevkarî yên edebiyata gelêrî ya kurdî de em rastî hindek hikayetan tên ku bi temamî pexşan in. Di berhevoka *Senem Xanim* de ya ku ji teref Hilmi Akyol ve hatiye berhevkirin em rastî hikayetên bi vî rengî tên (Akyol, 2000, r. 89-104). Herwiha di hindek xebatên Celîlê Celîl & Ordîxanê Celîl û Heciyê Cindî de jî nimûneyên sade pexşan yên hikayetên gelêrî hene (Cindî, 2014, r. 113-177). Li aliyê din hikayetên gelêrî yên bi temamî helbestî jî hene ku em dê li jêr navê çend heban ji wan bidin.

Wisa diyar e hebûna beşên helbestî bi şiyana vegêr re eleqedar e. Em dikarin vê angaştê bi du mînakên xurt bikin. Hikayeta *Sêva Haciya* yek ji wan hikayetên navdar û hezîrî ye di nav kurdan de ku tenê Celîlê Celîl û Ordîxanê Celîl di pirtûka xwe ya bi navê *Zargotina Kurdan* de cih dane 4 şaxên wê. Gava em li her 4 şaxan dinêrin em dibînin ku 3 şax ji hêla dirûvî ve helbest-pexşan in, lê yek ji wan bi giştî helbest e (Celîl & Celîl, 2013, r. 123-153).³ Herwiha varyanta *Keja Mîrê Palo* û *Salihê Kurê Mîrê Berêz* ya

3 Varyanteke vê hikayetê bi navê “Sêvoka Hecî” jî di nav rûpelên *Roja Nû* de tê dîtin ku Kamiran Bedirxan ew di bin navê “strana kurdî” de bi cih kiriye û di çar hejmaran de li dûv hev weşandiye. Ev varyant jî helbest-pexşan têkel e. Herçiqasî di nirxandina Keskin (2018) de wek “Stran-çîrok” hatibe binavkirin jî ji aliyê şiklî “hikayeya gelêrî” ye. Ji bo jinûveçapkirin û nirxandinê bnr. Keskin 2018.

dengbêj Şakiro bi giştî menzûm e (Şahin & Güneş, 2019, r. 572-598). Lêbelê varyanteke din ya vê hikayetê ku ji teref Sidîqê Karliovayê tê vegêran pexşan û helbest têkel e.⁴

Di nav kurdan de hikaye ji teref kesên pispor ve ku pîrî caran ew dengbêj û mitirb bûn tê vegêran. Hikaye li dîwanên beg û axayan an jî odeyên gundan tî vegêran. Ji ber giringiya xwe ya zêde û populerîteya xwe ya di nava gel de gelek hikayetên gelêrî li ser bantên teyîban hatine dagirtin. Di roja îro de gelekên van bantan hatine dijîtalîzekirin û ji teref kesên eleqedar ve li ser youtubeyê hatine parvekirin.⁵

Hikayetên gelêrî yê kurdî axlebe wekî berhemên çanda koçeriyê dixuyên ku ji vê hêlê ve ji yê tirkî cuda dibin.⁶ Nimûneyên kurdî yê vî cureyî li gel hebûna bajaran, bi piranî li zozanan derbas dibe. Ev yek normal e, lew heta demeke nêzîk beşek ji kurdan koçber bûn. Heta di hindek hikayetan de şer li ser mêrg û zozanan tî kirin. Hikayeta *Osê Zerî* mînakê vê yekê ye (Aslan, 2019, r. 135-161). Dîsa di hikayetên wekî *Çeleng Evdal*, *Cembeliyê Kurê Mîrê Hekarî*, *Siyabend û Xecê*, *Ebdurehman Axayê Zorbaşî û Kerr û Kulik* de hikaye di nav çandeke koçber de rû didin.

Mijarên hikayetên gelêrî bi piranî evîn, şer, koçberî, berberiya di navbera malbat û eşîran de ye. Hikaye axlebe li dor du sê kesan biqewime jî ji hêla kadroya şexsan ve dewlemend û rengîn in. Herwiha berovajî destan û çîrokan hikaye li ser zemîneke rast diqewime. Jîyan û têkiliyên ku di wan de tê vegêran nêzî rastiye ne, lewre jî hikayetên gelêrî bo sosyolojiyê daneyên giring di nava xwe de dihevin. Mekanên ku hikaye lê derbas dibin jî mekanên rasteqîn in wekî, Cizîrê, Bilîsê, Amûdê, Diyarbekirê, Mêrdînê, Bexdayê.

Wekî ku li jor jî amaje pê hate kirin, hikaye di nav xwe de mînakên cureyên din ên edebiyata gelêrî dihevin. Efsane û menqibe jî ew cure ne ku bi baweriya gelêrî re têkildar in û wek vegêranên olî di nav hikayeyên gelêrî de cih digirin.

2. Efsane û Menqibe Wek Vegêranên Olî

Efsane cureyekî edebiyata gelêrî ye ku têkiliyeke xurt bi olê re heye. Ev têkilî ji ber wê yekê ye jî ku efsane di heman demê de wekî beşeke baweriya gelêrî ye û her ji ber vê yekê di peywenda baweriya gelêrî de li ser efsaneyan gelek xebat hatine kirin. Di ferhenga mîtoloji û folklorê de (Leach & Fried 1972, r. 612), di tesnîfa Boscom (1965) û herwiha di nav xebatên din ên folklorê de jî (Georges 1971; Boratav 2014) ev têkiliya efsane û baweriyê hatiye îfadekirin. Cureyekî giring e di nav xebatên folklorê de ku wekî ya li Budapeşteyê di sala 1963an de bûye mijara kongreyên serbixwe jî (bnr. Sakaoğlu, 2013, r. 30-31).

4 Me awayê deşîfrekirî yê vê varyantê nedît. Hikaye li ser youtubeyê barkirî ye: <https://www.youtube.com/watch?v=OPX3pnUcw2Y>

5 Gava mirov li hejmara temaşekirin/guhdarkirina van hikayetên li ser youtubeyê barkirî dinêre, bi awayekî balkêş dixuyê ku çanda gelêrî çawa dikare li ser qadên dijîtal bi şiklekî berdewamiya xwe dabîn bike. Lew gelek ji van hikayetan bi hezaran, deh hezaran hatiye guhdarkirin.

6 Wekî li jor, di pênaseya Alptekin de jî dixuyê beşek ji folklornasên tirk, hikayetên gelêrî wekî berhemên çanda niştעיhbûnê dibînin.

Di kurdî de ji bo vegotinên efsanewî di nav gel de bêhtir binavkirinên wek çîrok, hikaye, mesele tîn bikaranîn. Ji aliyê din ve peyva keramet û kerametên ewliyayan jî dikare di vê çarçoveyê de û di nav cureyê efsaneyê de bê nixxandin (Keskin, 2019, r. 168). Li deverên ku tirbeyên şêx û eshab lê hene mirov dikare rastî efsane û menqibeyên wan were ku axlebe vegêranên kerametên wan in.

Herwiha, efsane cureyekî vegêranê ye ku bi hestiyarî, exlaq, objektîvî, zeman û demê ve girêdayî ye (Luthi, 2003, r. 315). Ev hemû xalên Luthi diyar kirine taybetmendiyên herî sereke yê efsaneyê dinimîn.

Wekî li jor jî amaje pê hate kirin, li gorî Boratav taybetmendiya sereke ya efsaneyê ew e ku mijara baweriyê ye; tiştên ku ew vedigêre rast û weke qewimînên rastîn tîn qebûlkin. Bi vê taybetmendiya xwe, efsane ji çîrokê vediqete, nêzî hikaye û destanê dibe. Taybetmendiyeke wê ya din jî ev e ku ew bi zimanê rasterast yê axaftinê, û bêyî xema her cure şêwazê, vegêraneke kurt e ku cih nade qalibên amade (Boratav, 2014, r. 98).

Di vê çaroveyê de Keskin (2019, r. 169) jî çend taybetiyên efsaneyan wiha rêz dike;

- Efsane li gor vebêjer di wextekî dîrokî de derketiye.
- Bi şexsekî (rast an xeyalî) ve hatiye girêdan.
- Efsane li gor vebêjer li cihekî rast derketiye û hikayeyeke rast e (Keskin, 2019, r. 169).

Di efsaneyan de berovajî cureyên wekî hikayeya gelêrî û destanan xemeke hunerî, estetîkî ne di pêş de ye. Ji vê hêlê ve wek cureyekî gelekî organîze dixuye da ku rasterast peyva û hêviya vegêr bigihîne kesên miqabil. Di efsaneyan de xala bingehîn dersdan û hînkin e loma wek şikil jî taybetmendiyeke xwe ya xweser nîne.

Ji aliyê din ve menqibe, bêhtir serpêhatiyên ewliya, şêx û sofîyan in ku kerametên wan vedigêrin û ji vî alî ve li gorî tesnîfa kongreya 1963an dikarin di nav efsaneyên dînî de bînin bicihkirin (bnr. Sakaoğlu, 2013, r. 33). Li gorî Alptekin jî ji ber ku ew girêdayî şexsan in ji cureyên din ên efsaneyê cuda dibin (2014, r. 15).

Menqibe li gel kerametên ewliyayan, mucîzeyên pêxemberan jî di hewînên ku ji hêla pêbaweriyê ve di asta herî jor de ne. Her ji ber vê yekê dibe yek ji baweriyên gelêrî ku bi şiklekî beşdariyê li sazûn û belavbûna komên heterodoks dîkin. An wan nêzî baweriya serdest dîkin an jî dibin sedem ku jê bi dûr kevin. Bo nimûne menqibeyên ku li dor Şêx Evdîlqadîrê Geylanî tînin vegêran, tesîr li baweriya pêgirên vê terîqetê jî kiriye.

Li hêlêke din menqibe jî wekî efsaneyan dikarin zû kiras biguherin û ji baweriyekê derbasî yeka din bibin. Di nava elewî û êzidiyan de em rastî hindek efsane û menqibeyên bi vî rengî tînin ku heman menqibe bi guherînên têkildarî baweriyê jî bo kesên cuda tînin vegêran. Ev yek wek *qeîdeya adaptebûnê* jî tê binavkirin (vgz. ji Raoul Rosière, Sakaoğlu, 2013, r. 24).

3. Têkiliya Hikayetên Gelêrî bi Vegêranên Olî re

Wek vegêranên din ên gelêrî di navbera van herdu cureyan de jî cûnûhatinek heye; carinan hêmanên bingeîn ên efsane an jî menqibeyekê bi demê re û li gorî şert û mercên çandî-civakî derbasî cureyên dirêjtir wekî hikayeyan dibin; carinan jî hinek hikayeyên gelêrî di destpêkê de wek menqibe hatine neqilîkirin. Di hikayeyên wekî *Zembîlfroş*, *Mîr Mih* an jî *Yusiv û Binyamîn* de em rastî menqibeyan tînin ku bi texmîna me bi demê re û bi beşdariya gelek hêmanên cuda ji çîrok û vegêranên din gihane halê xwe yê îro. Prensê ku dev ji tac û textê xwe berdide û dest bi jiyîneke derwêşî dike dibe mijareke menaqibê, an jî yekî ku bi heman şiklî dikeve pey nemi-riyê dîsa nimûneya efsaneyê ye, lêbelê di heman demê de ew dibin kakilên hikayetên gelêrî jî. Bi tevkarîya gelek epîzot û motîfên din ên bo hikayetê ji aliyê vegêrên pîspor û ne pîspor ve kompoze dibin.

Helbet ev angaşt bo hikayetên gelêrî yê olî ne, bes di wan hikayetan de jî ku mijarên wan evîna û şer e, em rastî efsane û menqibeyan tînin. Hebûna van vegêranan di hikayetên gelêrî de tesîrê li bawerdêriya wan jî dike bêguman. Her ji ber vê yekê ye ku bo wan û li ser navên wan li herêmên cuda cuda qebr hatine çêkirin ku pîrî wan wekî ziyaret in û ji teref gel ve bi sedemên curbicur tînin ziyaretîkirin.

Di çarçoveya vê tîkiliyê de em ê berê xwe bidin hikayeta *Ferx û Stîyê* û wê ji aliyê leheng û hêmanên tîkildarî leheng ve li gel hindek vegêranên olî berawird bikin.

4. Berawirdkirina Hikayeta *Ferx û Stî* bi Vegêranên Olî re

Hikayeta *Ferx û Stî* yek ji wan vegêranên herî balkêş ê edebiyata gelêrî ya kurdî ye. Balkêşiya wê ji motîfên wê yê derasayî tînin ku em dî li jêr li ser wan bisekinin û wê bi hindek vegêranên olî re berawird bikin ku bi dîtina me van vegêranan karîgerîyeke mezin li vê hikayeyê kiriye û bi vî şiklî rengê xweser dane wê. Bes beriya em derbasî naveroka vê berhemê bibin pêdivî pê heye ku em varyantên wê û xebatên li ser wê hatine kirin, bidin naskirin.

Ev hikaye cara pêşîn ji hêla rojhilatnasê swîsreyî Albert Socin û Eugen Prym ve li gel gelek hikaye, çîrok û stranên din hate berhevîkirin û di sala 1890an de li Petersburgê çap bû (Socin & Prym, 2025, r. 8.). Di vê berhevokê de varyanteke destana *Dimdimê* û hikayetên wekî *Mem û Zînê*, *Zembîlfroş*, *Qewlê Hespê Reş*, *Ristemê Zal û Yusiv û Zuleyxayê* heye ku bo lêkolînên folklorê kurdî gelekî giring in.⁷

Varyanta duyem û yek ji wan varyantên herî tekûz di sala 1907an de li herêma Mukriyanê ji teref rojhilatnasê elman Oskar Mann ve hate berhevîkirin. Mann xeyn ji vê *Dimdim* û *Mem û Zîn* jî di nav de gelek berhemên edebiyata gelêrî berhev kirin ku gelekî bi qedr in. Di berhevoka Mann de *Ferx û Stî* piştî *Mem û Zînê* metna herî dirêj e (Mann, 2019, r. 7).

7 Ev xebat vê dawiyê ji hêla Mustafa Aslan û Faroq Îsmail ve hatiye latînzekirin û çapîkirin. Bnr. Aslan & Îsmail (2025).

Folklornas û berhevkarê mezin Heciyê Cindî di sala 1957an de li Yerîvanê pirtûkeke bi navê *Folklor Kurmanciyê* çap kir li gel hikayetên wekî *Mem û Zîn*, *Binefşa Narîn* û *Sêva Hecî* cih da varyanteke *Ferx û Stî jî* (Cindî, 2016, r. 115-138). Cindî di nav xebata xwe ya bi navê *Hikyatêd Cimeata Kurda* de jî cih daye varyanteke vê hikayetê ku bi temamî pexşan e û jî vê hêlê ve cudatir e ji varyantên din.⁸

Sadiq Bahaeddîn Amêdî di sala 1972an de li Zaxoyê varyanteke vê hîkayeyê ji devê zarbêj Seîdê Pîroy qeyd kiriye û di pirtûka xwe ya bi navê *Folklor Kurdi* de çap kiriye. Ev varyanta kurmançî yek ji varyantên herî tekûz yê vê hikayetê ye. Di vê berhevokê de li gel çend varyantên destana *Dimdimê*, gelek hikayetên gelêrî û çîrok jî cih digrin ku beşek ji wan ji teref Cegerxwîn ve hatine berhevkirin (Amêdî, 2013, r. 52-83).

Di sala 1978an de Celîlê Celîl û Ordîxanê Celîl xebateke du cildî çap kirin bi navê *Zargotina Kurdan* ku tê de hema bibêje hemû cureyên edebiyata gelêrî bi gelek nimûneyên xwe cih digirin. Di vê xebata giranbuha de tevî hindek varyantên wekî *Mem û Zîn*, *Siyabend û Xecê*, *Elo Şêxanî* varyanteke *Ferx û Stî jî* heye (Celîl & Celîl, 2013, r. 183-192).

Yaşar Kaplan di xebata xwe ya bi navê *Beyt û Destanên Kurdi* de li gel varyanteke tekûz a destana *Dimdimê* cih da varyanteke tekûz a vê hikayeyê ku ji hêla motifê û epîzotan ve dewlemend e û her wekî ya Amêdî gelekî tekûz e ku me jî ji bo xebata xwe ev varyant esas girt (Kaplan, 2019, r. 224-260).

Dîsa, di sala 2020an de Yûsif Hêşetî di pirtûka xwe ya bi navê *Memê Alan: Destan, Çîrok û Xebroşkên Colemanêgê* de li gel varyanteke *Memê Alan*, *Cembeliyê Kurê Mîrê Hekaryan û Binefşa Narîn*, *Yusiv û Binyamîn û Hespê Reş*, cih daye varyanteke vê hikayetê (Hêşetî, 2020, r. 13-103).

Herwiha Qadir Fetahî Qazî, di pirtûka xwe ya bi navê *Gencîney Beytî Kurdi* de li gel çend hikayetên gelêrî yên wekî Seîd û Mîr Seyfeddîn Beg, Baram û Gulindam, Las û Xezalê, varyanteke *Ferx û Stîyê* çap dike. Berhemên vê berhevokê tev bi soranî ne (Qazî, 2007, r. 637-680).

Ji bilî van agahiyên li ser xebatên berkevîkirina *Ferx û Stîyê*, kême be jî hindek xebat li ser naveroka wê bixwe jî hatine kirin û hikaye ji çend hêlan ve bûye mijara lêkolînê ku em dê li jêr behsa wan bikin. M. Zahir Kayan yek ji wan kesên pêşîn e ku balê dikişîne ser hikayeta *Ferx û Stîyê*. Kayan di nivîseke xwe de ku bo rojnameya *Özgür Ülkeyê* nivîsî li ser *Ferx û şairiya wî* disekine (Kayan, 2002, r. 511-512).

Herwiha, Mehmed Şirin Filiz jî di teza xwe ya bi navê *Xebatek li ser Destana Derwêşê Evdî de*, -ku wek pirtûk jî çap bûye- vê hikayetê jî di kategoriya destanên kurdî de dinirxîne û piştî ku kurteya wê dide, di derbarê naveroka wê û taybetmendiyên wê de jî çend nirxandinan dike (Filiz, 2014, r. 74-78).⁹

Wekî din, Kenan Colemergî jî di rojnameya *Xwebûnê* de bi navê *Ferx û Gilgamîş* rêzenivîsekê dinivîse û di wê nivîsê de *Ferx û lehengê destana Gilgamêşa sumerîyan*,

8 Ev varyant di cilda 6an a vê berhevokê de bi navê *Stîya Al û Ferxê* cih digire ku ji hêla weşanên *Rûpelê* ve bi tîpên latînî hatiye çapkirin. Bnr. (Cindî, 2015, r. 163-172.)

9 Ev xebat di 2021an de bi navê *Destana Dewrêşê Evdî Pênase Dîrok Motîf* wek pirtûk jî çap bûye. Bnr. Filiz (2021).

Gilgamêş berawird dike. Colemergî di nivîseke din de vê carê Ferx bi lehengê destana hindî Mahabaratayê re berawird dike (Colemergî, 2021).

Wekî li jor jî hatibû gotin, hikayeta *Ferx û Stîyê* bi motîf û mijarên di xwe de di-hewîne yek ji wan hikayetên herî balkêş e. Hikaye berovajî hikayetên din bi zêde-bûna hêmanên derasayî jî ji hikayetên din vediqete. Belê dîsa jî hem ji hêla forma xwe ve hem jî ji hêla binemaya xwe ev hikayeteke gelêrî ye. Li gor ku em ji Ehmed Resul Pişderî dizanin hikayet bingeha xwe ji rastiyekekê digire û bûyer li gundê Dawidê qewimiye ku ev gund bi ser navçeya Pişderê ve ye.

Hêmin Mukriyanî gava *Tuhfey Muzeferiyey* Oskar Mann bo çapê amade dike ji Resul Pişderî rica dike ku zanînen xwe yên li ser *Ferx û Stîyê* bi çend rûpelan binivîse. Ji nivîsa Pişderî wisa dixuye ku wî ev daxwaz bo çapa pêşî negihandiye lê di çapa di dest me de piştî pêşgotina Mukriyanî nivîsa Pişderî ya bi sernavê “Şêx Ferx le Çend Dêrêk da” di pirtûkê de cih digire. Pişderî di derbarê hikayetê û baweriyên ku li dor wê çêbûne agahiyên gelek balkêş dide. Li gor ku em jê dizanin li gundê Dawidiyê xeyn ji qebra Şêx Ferx, Kaniya Stîyê heye ku Qeladizeyî ava xwe ya vexwarinê ji wê kaniyê dabîn dikin. Wekî din ji bo Şêx Ferx, biharan seyraneke tê çêkirin ku wê rojê kes li mal namîne û ji navçe û bajarên derdorê jî xelk tîn beşdarî seyraneke dibin. Piştî seyraneke jin diçin ziyareta Şêx Ferx û bo xwe duayan dikin. Herwiha li dor Şêx Ferx û kerametên wî hindek bawerî jî çêbûne ku hin ji wan wiha ne:

- Xelkê Dawidê bawer dikin ku Şêx Ferx weliyekî aşiq e, xwedî keramet e.
- Li gorî baweriyên gundiyan Şêx Ferx nemiriye û hay ji her tiştî heye.
- Dibêjn ku mehra Şêx Ferx û Stîyê hêj di roja ezelê de hatiye birîn (Pişderî, 2017, r. 129-131)

Gava em li hikayetê bixwe jî dinêrin em rastî kerametên Şêx Ferx tîn û herwiha dema em li erdnîgariya ku ev hikaye lê belav bûye jî dinêrin em dibînin ku hikaye di nav beşeke mezin a kurdan de tî zanîn û tî hezkirin. Hikayeta ku ji gundê Dawidê derketiye xwe gihandiye heta Behdînan, Hekarî, Mukriyan, Botan û Herêma Serhedê. Pêwîst e bê gotin ku vegêranên her heremekê bi awayekî normal hin cudahiyan nîşan didin.

Destpêka hikayetê wekî gelek hikayetên evîni ye ku di *Memê Alan û Tahar û Zuhreyê* de jî em rastî wê tî. Li bajarê Xumaroyê du bira hene bi navê Hadî û Xelîfe ku her duyan jî çî kur nînin ku li ser mal û milkê wan, text û tacê wan rûnin. Yê Xelîfe du keçên wî hene û heçî Hadî ye bi giştî bê zarok e. Rojê dema li nêçîrê ne derwêşek derdikeve pêşiya wan û sêvekê dide her yekî ku divê bi jina xwe re bixwin û piştî wê xwedê dê li wan were rehmê. Her du zarok bi vî awayî çê dibin. Stî di neh mehê temam de, Ferx di neh meh û neh rojan de çê dibe ku di varyanteke Memê Alan de jî ev yek wisa ye û Memê Alan piştî sêvxwarina dê û bavê wî, bi neh meh, neh roj û neh deqîqeyan ji dayik dibe. Ji vir û pê de hikayet rengê xwe yê xweser nîşan dide û gava jinikên ku bi hawara dêya Ferx ve hatine û dê navika wî bibirin û bişon, bi xeberdana Ferx re ditirsîn û dibêjin hebe nebe ev şeytan e. Ferx jî nahêle ew karê xwe bikin bi sedema ku dê destnimêja wî bişkînin. Bi vî şiklî ew bixwe navika xwe dibire. Ferx di seva pêşî ya meha remezanê de çê dibe.

Gelek motif û epîzotên bi vî rengî nîşanî me didin ku Ferx hê ji destpêkê ve wek lehengekî pîroz û derasayî xuya dibe. Belê li gel van jî Ferx tevî ku hinde caran em rastî başî, qencî û zîrekiya wî tên jî ber bi dawiya hikayeyê ve ev yek diguhere û Ferx wekî lehengên mêr ên gelek hikayetên gelêrî yên kurdî safikiya xwe nîşan dide û herî dawî bi nîfirên xwe hindek zarokên bajêr dikuje. Di derbarê qenciya wî de mîna keke balkêş wiha ye; gava Ferx ji tîrsa ku apê wî dê wî bikuje diçe cem xalê xwe Ehmed Axayê Xanî û halê xwe jê re diyar dike, xalê wî bi çend rûspiyên xwe ve dixwaze here cem apê wî, wan li hev bîne û Stiyê ji Ferx re bixwaze. Lêbelê, şeytan di dilqê qasidekî de dihere cem Xelîfe û dibêje ku Ehmed Axa bo şer hatiye ser te. Xelîfe miqabilê vê yekê leşkerên xwe kom dike û diçe ku şerê Ehmed Axa bike. Stî bi rêya nameyekê Ferx ji rewşê agahdar dike, xalê wî jî biryar dide ku leşkerên xwe kom bike û biçe şer lê Ferx nahêle û bi şiklê helbestê vê duayê dixwîne:

Hîvya min ji Xudayê rehmanî

Di mabeyna mamê min û xalê min Ehmed Axayê Xanî

Xişek negehîte giyanê çî busilmanî (Kaplan, 2019, r. 247).

Xalê wî bédilîya wî nake û dev ji şer berdide. Di hikayetê de gelek mînakên bi vî rengî hene ku ev wek hêzeke îlahî dixuye û çî gava dua an jî nîfirekê bike tiştê wî xwestî yekser çê dibe. Ev yek bi qasî Ferx nebe li ba Stiyê jî wisa ye û ev hêza derasayî li ba wê jî heye. Bo nimûne gava Ferx bi rêya nameya ku quling jê re tîne gazî wê dike, Stî dua dike ku xwedê per û baskan bidê da ku here cem Ferx. Duaya wê li wê derê qebûl dibe û dibe kevok û di eynî rojê de diçe ba Ferx. Dîsa gava ji Ferx sil dibe û vedigere malê, nexweş dikeve û êdî naxwaze bijî û nîfirekê li xwe dike ku Xwedê ruhê wê bistîne. Duaya wê di cih de qebûl dibe û Stî emrê xwedê dike:

Hîviya min ji Xudayê cebbare

Melekê mewtê ji erşan bête xware

Sitiyê negehînte danê êvare (Kaplan, 2019, r. 257).

Di varyanta Sadiq Bahaeddîn Amêdî de nîfira Stiyê bi vî şiklî derbas dibe:

Hawara min Xwedê şexsê mizar e

Weylê te xema bavêjît ben û guhar e

Stî nemînit heta danê êvar e (Amêdî, 2013, r. 80).

Ji bilî van mînakên ku rengê olî yê hikayeyê dipeyitînin, em dikarin Ferxê lehenge hikayetê bi çend kesayet û vegêranên olî re berawird bikin ku li gor dîtina me ev epîzot an jî motîfa her vegêraneke olî di hikayeta *Ferx û Stî* de cihek ji xwe re dîtiye ku hebûna xwe berdewam bike.

4. 1. Ferx û Zerdûst

Gava em li çîrokên li ser zarokatiya Zerdûst jî dinêrin em rastî hindek hevşibiyên wî li gel hikayeya Ferx tên ku wiha ne; jidayikbûna Ferx jî her wekî ya Zerdûst derasayîbûnê di xwe de dihevwîne ku me di jor de behsa wê kiribû. Zerdeşt gava çê dibe berovajî zarokên din, dibişire. Gava bavê wî ecêb dimîne, yên li wê derê wiha dibêjin:

Hemû zarokên ku jidayik dibin di dawîya rê de mirinê dibînin û digirîn, lêbelê ev zarokê dikene ji ber ku xwedî emelekî paqij û rastgir e di dawîya rê de bextewariyê dibîne û dikene (Rezi, 2014, r. 53-54).

Her wekî Ferx, gava Zerdûşt jî çê dibe, Ehrîmen bi şiklekî dixwaze wî bikuje, çiku ji hêza wî ditirse. Gava Zerdûşt çê dibe Ehrîmen ji hevalên xwe yên xerab artêşekê çê dike ku bavêjin ser mala wî û wî bikujin, lê ji ber nûra Zerdûşt ya ku ji gelek dûr ve dixuya û ronkayî dida, nedikarîn nêzî mala wî bibin (Rezi, 2014, r. 53). Em di hikaye-ya *Ferx û Stiyê* de jî rastî motîfa nûrê tên. Li Xumaroyê jinek bi navê Leyla Bilbas heye ku li gor vegêr diyar dike, jineke *aqildar* û *têgehiştî* ye. Gava radibe nimêja sibehê, dibîne ku nûrek ji tewilxanê bilind dibe û xwe bi xwe dibêje “hikmetek di vê şolê da heye” û diçe tewilxanê, li wira Ferx dibîne û Ferx ji wê dixwaze ku rahêjê wî û kira-sekî lê bike. Piştî ku wî dibe mala xwe gazî bûka xwe dike ku şîr bide wî, lêbelê Ferx bi rojî ye loma şîr venaxwe (Kaplan, 2019, r. 229).

Gava Zerdûşt ji dayik dibe dijmînên wî pênc bira ne, yek ji wan diçe ku Zerdûşt bikuje, hewl dide Zerdûşt bikuje, lê milyaket nahêlin. Paşê wî datîne ser rêya çêle-kan da ku di bin nigê wan de biperçiqe, bimire. Lê Zerdûşt bi şiklekî difilite. Paşê wî diavêje bin lingên hespan, lê Zerdûşt dîsa difilite (Rezi, 2014, r. 56). Gava em li varyantên *Ferx û Stiyê* jî dinihêrin, em dibînin ku ev awayê hewldanên kuştinê û jê filitîn kêmkirî zêde bi heman şiklî ye.

Di varyanta Oskar Mann de jî her wekî Zerdûşt, Ferx diavêjin bin lingên gamêşan, lê milyaket tên wî radikin û datînin ser kevirekî mermer (Mann, 2019, r. 303). Lê di vira de ev yek ji teref sê dizan tê kirin ku apê Ferx ew girtine. Apê wî ji tirsê ku dê siltanê Stembolê bi kerametên Ferx bihise, biryara kuştina wî dide. Di varyantên din de wî diavêjin ber lingên hespan lê Ferx bi helbestekê wan aşt dike. Di varyanta Kaplan de mesele hinekî din dirêj e û ji ber ku sar e hesp li dor Ferx kom dibin û bi hilma xwe wî germ dikin da ku neqerise. Helbet vê yekê li ser daxwaza Ferx ya bi helbestkî dikin:

Şev payîz e dinya sar e

Hun werin gelî deware

Paşiyêd xwe biden dîware

Serêd xwe bînin hindav Ferxê jare (Kaplan, 2019, r. 229).

Di varyanta Celîlan de piştî ku di bin lingên hespan de namire, vê carê Ferx dixin sepeteke ziblan, ser wî tije zibil dikin û diavêjin cihekî ji gund dûr. Paşê gava şivanek di wira re derbas dibe Ferx bi helbestê gazî şivên dike ku wî ji wira xelas bike:

Heyî gavan, hatî ji wê da,

Gopalê h'eft r'ital li destê da,

Tu bidî xatire xwedê û p'êxemberan,

Bêy vê zarukê hilînî ji k'omê ziblê da (Celîl & Celîl, 2013, r. 202-203).

Gavan hildide dibe mala xwe, wî xwedî dike. Di çîroka li ser Zerdûşt de jî em dibînin ku Tur Bradrosê ji wan pênc dijminê Zerdûşt rojekê erîş dike ku wî bikuje, lê Zerdûşt direve û xwe xelas dike. Her di *Ferx û Stîyê* de jî Ferx ji ber şeytanê ku ketiye dilqê şivên û bi derewên xwe navbeyna wî û apê wî xera dike, direve. Çiku şeytanê ku navê wî Çîkal e, apê wî lê sor dike ku Ferx bikuje, Ferx gava vê yekê dibihîze, ji cem apê xwe direve, diçe cem xalê xwe Ehmed Axa (Kaplan, 2019, r. 240-245).

4. 2. Ferx û Hz. Silêman

Di hîkayeya *Ferx û Stî* de, em rastî hindek motîfan tên ku dişibe motîfên çîrokên ku di derheqê Hz. Silêman de tên gotin. Bêguman ev çîrok jî xwe dispêrin kitêbên pîroz ku di wira de hukimranî û heyata wî tê vegêran. Li gor kevneşopê, Hz. Silêman bi zimanê hemû ajelan dizane û hemû jî di bin emrê wî de ne, ji vê zêdetir cin jî di bin emrê wî de ne û ew xwedî gustîleke bisêhr e. Di hikayeta *Ferx û Stîyê* de jî Ferx bi zimanê ajelan dizane, an jî bi helbestên xwe dikare hukmê xwe li wan bike. Herwiha em dibînin ku Ferx hukmê xwe li berfê û avê jî dike. Bi xêra vê hêza xwe Ferx gelek caran ji mirinê xelas dibe, rêyên dûr li cem wî kin dibin û bi vî rengî ji zehmetiyan xelas dibe. Di hikayetê de her wekî ku Hz. Silêman balindeyekê wekî qasid dişîne bal Belqîsê, Ferx jî quling wekî qasid dişîne cem Stiyê.

Herwiha, di varyanta Kaplan de em rastî epîzoteke din tên ku dîsa bi Hz. Silêman re eleqedar e. Di hikayetê de gava Ferx tevî kurxalên xwe diçe nêçîrê, lê beriya wê xalê wî temiyê li wan dike ku bo nêçîrê neçin Çiyayê Reş. Ev motîfa qedexeyê ye ku bi bînpêkirina wê re vegêran şax dide, aksiyona wê zêde dibe. Gava Ferx dibîne ku li hêla Çiyayê Reş ask, xezal û kovî zahf in, berê xwe dide çiyê û li wira rastî qesrekê tê. Li qesrê periyek heye, li ber qesrê girek ji serên jêkirî heye ku ew serên wan kesan e xwestine bi periyê re bizewicin lêbelê şertên wê pêk neanîne û ji loma jî serê wan hatiye jêkirin. Li gor vegêranê perî xidama Hz. Silêman bûye û piştî ku Hz. Silêman diçe emrê Xwedê, Xwedê wê bo Ferx dihêle heta ku Ferx tê û wê dibîne. Ferx tê qesrê ew û perî Gulendam Xatûn diavêjine ber hev û di encamê de Ferx bi diyarkirina navê wê, jê dibe (Kaplan, 2019, r. 247-254).

Di koleksiyonên çîrokan yên wekî *Hezar û Yek Şevê* û *Ferec Ba'de's-Şiddeyê* de em rastî perî û jinên bedew tên ku bi şiklekî têkiliya wan bi Hz. Silêman re heye. Ev ji ber wê yekê ye ku çîrok û efsaneyên li ser Hz. Silêman tên vegêran bo çîrokên derasayî hêmanên guncaw di xwe de dihewinin. Di çîroka Seyfulmulûk de jî em rastî motîfeke nêzî vê tên, kurê padişah, Seyfulmulûk di nav eşyayên bavê xwe de resma keçeke bedew dibîne û aşîqî wê dibe ku ew resm ji Hz. Silêman wekî yadîgar ji bavê wî re maye (Seyidoğlu & Yavuz, 2012, r. 146-149). Wisa dixuye ku bi demê re ev motîf heta gihaye hikayeta *Ferx û Stî* hindek guherîn derbas kirine an jî vegêrê hikayetê resim avêtiye û bi şiklê niha ew daxilî nav hikayeta xwe kiriye.

4. 3. Ferx û Hz. Îsa

Ferx an jî Şêx Ferx her wekî Hz. Îsa, çawa ji dêya xwe dibe bi awayekî mucîzewî bi ziman digere, diaxive û neh mehên çêbûna xwe bi helbestî dibêje:¹⁰

Li min hatî mehka êke
Van felekan vêkvêke
Li Ferxê Hadiyan xuliqîn dest û pêke
Ez xerîb im ji dotmamê

...

Li min hatî heyva nehînê
Dev hatiye li kenînê
Çav hatîne li helînê
Ferxo xuliqî ji behra xwînê (Kaplan, 2019, r. 226-227).

Li gor kevneşopê, gava Hz. Îsa bi teqdîra îlahî bê bav ji dayik dibe, xelkê derdorê dest pê dikin û paşgotinîyan li Hz. Meryemê dikin, heta xwe amade dikin ku wê bikujin. Miqabilî vê yekê Hz. Îsa bo rê li ber neheqiyên ku li dêya wî tê kirin bigire, bi emrê Xwedê diaxive û bi vî şiklî wan disekinîne. Ev yek di Qura'nê de, di Sureya Meryemê de jî derbas dibe. Li hêla din gava em li Încilê dinêrin em dibînin ku qralê wê dewrê Hîrodes bi saya muneccimên xwe hay ji jidayikbûna Hz. Îsa dibe û biryar dide ku hemû zarokên wê herêmê yên du salî û yên di binya du salî re, bên kuştin. Li ser vê yekê û dîsa bi alîkariya munecciman Hz. Îsa dibin cihekî ewle ku ew der Misr e (Matta, 2/1-16).

Di *Ferx û Stîyê* de jî gava jinik dibînin ku Ferx diaxive, dibêjin ev şeytan e, sêh-rbend e, heke em wî nekujin dê li serê alemê bibe bela. Paşê wî davêjin tewilxanê ku heywan pê lê kin, wî bikujin. Belê Ferx bendekê diavêje ser caniyê ku li cihê xwe nasekine û ihtimal e ew pêl wî bike wî bikuje. Piştî bendekê diavêje ser mehînê jî, mehîn ji wî fêr dike û dibêje ger ez tiştêkî xelet bikim wê nifirekê li min bike, min bikuje. Bi vî şiklî Ferx ji mirinê xelas dibe. Em dizanin ku di çîroka Hz. Mûsa de jî ji teref Fir'ewn ve qesta mirina Hz. Mûsa tê kirin, belê ew jî her wekî Hz. Îsa û Ferx ji mirinê xelas dibe.

4. 4. Ferx û Bersîsê Abid

Epîzoteke din ku di hikayeta *Ferx û Stîyê* de cih digire û tesîrê li temamê hikayetê dike jî ew e ku gava Ferx û Stî ji dayik dibin û çend sal di ser re derbas dibin, şeytan kom dibin û dibêjin heke Ferx û Stî bigihin mirazê xwe wê demê tu karê me li dinyayê

10 Mîna keke nêzî vê em di mewlûda Melayê Bateyî de dibînin ku di wira de bo her neh mehên hemlûna dêya pêxember Hz. Mihemed, pêxemberekê tê û mîzgîniyê dide:

Mahê ewwel hat û Adem teyîba
Kir selam û gote hemlî merheba

...

Mahê tasi' hat Îsa ji asiman
Mujde da min hat sultanê Cîhan (Sadî, 2013, r. 192-193).

namîne. Li gor hikayetê mirazê Ferx, zewicîna wî ya bi Stiyê re ye. Ev yek di hikayetê de wiha derbas dibe:

Guhê şeytanan keft ku du aşiq li dinyayê peyda bûne; navê yekî Ferx, navê ya dî Sitî ye. Şeytanan got “heke ev herdû aşiq û dildar bi mirada xwe şa bibin, lêk bêne markirin; çi dua û daxwaza ew biken dê bi cih bêt. Xudê dê her duayeka wan biqebilînit. Êdî çi şola me li dinyayê namînît. Divêt em zû dest bi xebatê bikeyn da ev herdû aşiq negehine êkudu (Kaplan, 2019, r. 234).

Karê rêlibergirtina mirazê her du aşiqan dispêrin şeytanê bi navê Çikal. Çikal di-keve dilqê şivanekî û tê qesta şivaniya bavê Stiyê dike, bi şertê ku piştî şivaniya heft salan Stiyê li wî mar bike. Bavê Stiyê vê yekê qebûl dike. Piştî vê Çikal di maweya şivaniya xwe de bi gelek fend û fêlan bi vî karî radibe û di encamê de bi ser dikeve.

Di çîroka menzûm *Bersîsê Abid* ya Feqiyê Teyran de jî em rastî rojeveke wisa ya şeytanan tîn. Bersîsê Abid evdek wiha ye ku bi şev û roj taetê dike û bi gotina Feqî, çûye meqamê ewliyayan, ji mirovan dûr, li nav çiyayan, di şikeftan de dijî û bi pezkovîyan re diçêre. Şeytan dike nake nikare Bersîs ji rê bibe:

Ew sofiyê b'sewm û selat
Asê kirî birc û kelat
Qet di fena şeytên nehat
Ji nusxeya şerî'etê (Sadînî, 2017, r. 343).

Piştî gelek hewldanên bi vî rengî rojekê şeytan li cem kurên xwe, gazinan dike ku hemû kurê wî bêkêr in, heger wisa nebûya teqez dê yekî ji wan Bersîs ji rêya rast derxista, wê guneh pê bida kirin û ew têk bibira. Piştî vê gotina wî şeytanek bi navê Weswas radibe wiha bersiva bavê xwe dide:

Go: ne j' nesla babê xwe bim
Ne j' neseb û piştî te bim
Er dê ji Bersîsî ve bim
Dê bêxime hilaketê (Sadînî, 2017, r. 344).

Piştî vê gotinê Weswas biryar dide ku ancax bi keçekê dikare wî ji rê bibe. Ji bo vê jî her wekî ku şeytan Çikal kete dilqê şivanekî û xwe nêzikî Ferx û Stiyê kir, ew jî xwe dixe dilqê sofiyekî ku şev û roj taetê dike û bi vî awayî nêzikî Bersîs dibe. Ji wir û şûnde bi saya taeta zêde bala Bersîs dikişîne ser xwe, Bersîs wî dike pîrê xwe. Bûyerên ku dê Bersîs ber bi helakê ve bibin piştî vê dest pê dikin (Sadînî, 2017, r. 346-349).¹¹

11 Ev motîfa civîna şeytanan û jirêbirina kesekî abid, baş, di destana şairê îngilîz John Milton ya bi navê *Paradise Lostê* (Bihuştê Jidestçûyî) de jî derdikeve pêşberî me. Gava serekê şeytanan dibihîze ku xwedê Adem û Hewa afirandiye, hemû şeytanan kom dike û ji bo ku vî heyînê nû nas bike û bi şiklekî wan ji rê bibe, dixwaze yekî peywirdar bike. Gava kes ranabe ew bixwe vê peywirê digire û bi dizî diçe bihuştê, dikeve dilqê marekî û bi dilbijandina Hewayê ya fêkiya qedexe, dike ku Hewa fêkiyê bixwe. Ango dike ku tiştê li wan hatiye qedexekirin bike û ev guneh e û gunehê pêşî ye ku li gor baweriyê, mirov hê jî bi şiklekî cezaya wê dikşînin (Milton, 2020, r. 70-120).

Ji van mînakên li jor jî em dibînin ku gelek hêman û taybetiyên hevpar yên kesayetên pîroz û lehengê hikayeta me Ferx balê dikişînin. Ev jî dide xuyakirin ku gelek hêmanên efsane û menqibeyên derbarê kesayetên pîroz û baweriyên olî, têkildarî rewşa çandî-civakî derbasî nav vegêranên gelêrî jî dibin.

Encam

Berhemên edebiyata gelêrî yên ku çîrokekê vedigêrin li gel form û binemayên xwe yên cuda jî di nava hev de diçin û tên. Lew berhemên edebiyata gelêrî zindî ne, berdewam di nava geryan û guherînê de ne. Ev taybetmendî berdewamiya wan jî dabîn dike. Hikayetên gelêrî û vegêranên olî yên wekî efsane û menqibeyên binbeşên efsaneyê, du cureyên edebiyata gelêrî ne ku li gel gelek cudahiyan, ji hêla mijar, motîf û epîzotan ve nêzîkî hev in. Cudahiyên wan ên sereke di form û fonksiyona wan de dixuyê, herwiha peywend û konteksta ku ew lê tên vegêran jî cuda ye. Ev yek ji ber wê taybetmendiya hikayetan e ku dikare cureyên din hilde hundirê xwe, bo xwe bike derfeta vegêranê ku bi wan ji hêla naverok û şiklî ve dewlemend dibe.

Di vê xebatê de me bi mînaka hikayeta *Ferx û Stîyê* xebateke berawirdî di navbera du cureyan de kir. Di encama xebatê de bo me diyar bû ku bi kêmanî di mînaka *Ferx û Stîyê* de di navbera hikayetên gelêrî û vegêranên olî de têkiliyeke yek alî heye. Ango vegêranên olî yên wekî efsane û menqibe bi motîf û epîzotên xwe beşdariyê li hikayetê dikin. Ji hêla aksiyon û motîfan ve wan dewlemend dikin.

Di nimûneya *Ferx û Stîyê* de ew dibin çavkaniya hikayetên gelêrî yên olî. Efsane û kerametên ku li ser Ferx bi xwe çêbûne vê yekê baş nîşan didin. Dîsa efsane û kerametên ku li ser pêxember û kesayetên dînî çêbûne û beşdarî hikayetê bûne, nimûneyên giring in bo vê têkiliyê. Efsaneyên li ser Zerduştê ku wekî pêxember û avakarê dînê Zerduştîyê tê zanîn bi şeweyên cuda adabteyî şexsê Ferx bûye. Hewl-danên dijminên wan û awayê xelasbûna wan a ji mirinê gelekî dişibin hev. Dîsa di mijara axaftina di landikê de em şopên mucîze û efsaneyên ku li ser Hz. Îsa tên vegêran dibînin. Lêbelê di hikayetên ku motîvasyon û mijara wan ya sereke ne ol e jî em dikarin rastî wan bînin. Her ji ber vê yekê di warê lêkolînê li ser hikayetên gelêrî de vegêranên olî giring in û bo fêmkirina derketin û sazûna hindê hikayetên gelêrî pêdivî bi xebatên berawirdî li ser her du cureyan pêwîst e.

Çavkanî/References

- Akyol, H. (2000). *Senem Xanim*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya İstanbulê.
- Alptekin, A. B. (2014). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Amêdî, S. B. (2013). *Folkloru Kurdî*. İstanbul: Weşanên Lîs
- Atı, H. (2014). *Lêkolîneke Folklorî li ser Destana Mem û Zînê*. Mêrdîn: Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî Yên Li Tirkîyeyê (Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî).

Aslan, M. E. (2019). Hostayê Ribabê Miradê Kînê û Analîza Şerê Wî Yê Bi Navê Osê Zerî. Wan: Zanîngeha Van Yüzüncü Yılê, Enstîtuya Zimanên Zindî (Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî).

Bascom, W. R. (1965). The Forms of Folklore: Prose Narratives. The Journal of American Folklore, C. 78, Hj. 307 (Jan. - Mar., 1965), pp. 3-20. <http://www.jstor.org/stable/538099>

Başgöz, İ. (1993). The Structure of the Turkish Romances. Di nav, *Folk Groups and Folklore Genre*, (ed. Elliot Orling), çapa 3yemîn, Utah: Utah State University Press, r. 197-208.

Başgöz, İ. (2012). Türkölü Aşk Hikâyeleri Bir Gösterim Olarak. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Boratav, P. N. (2012). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Boratav, P. N. (2014). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. (Çapa 2mîn), Ankara: BilgeSu.

Celîl, C. û Celîl, O. (2013). Zargotina Kurdan I - II. İstanbul: Weşanên Aram.

Cindî, H. (2015). Hikyatêd Cimeata Kurda-6. (Ji tîpên krîlî: M. Têmûr; D. Têmûr). Stenbol: Rûpel

Cindî, H. (2016). Folkloru Kurmancîyê. (Tîpguhêz: Mîdya Têmûr û Dîdara Têmûr) İstanbul: Weşanên Lîs.

Cîhanî, P. (2020). "Beytên Kurdî: Memê Alan wek Mînak." Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi. 6 (6). Jimar 11.: 9-34.

Colemergî, Kenan (2021). Destana Neteweyekê. <https://xwebun1.org/destana-neteweyeke/> (Dîroka ketinê: 22.10.2022).

Colemergî, Kenan (2021). Destana Neteweyekê: Ferx û Gilgamêş. <https://xwebun1.org/destana-neteweyeke-ferx-u-gilgames/diroka> ketinê: 22.10.2022

Filiz, Mehmet Ş. (2021) Destana Dewrêşê Evdî Pênase Dîrok Motîf, Wan: Peywend.

Filiz, M. Ş. (2014). Xebatek Li Ser Destana Derwêşê Evdî. Mêrdîn: Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yê Li Tirkiyeyê (Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî).

Georges, R. A. (1971). The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed. Di nav; *American Folk Legend/ A Symposium* (ed. Wayland D. Hand), Berkeley & LA & London: University of California Press, r.1-19.

Kaplan, Y. (2019). Beyt û Destanên Kurdî. İstanbul: Weşanên Nûbihar.

Kaplan, Y. (2022). "Helsengandinek li ser Cureyên Vegêranê yê di Folkloru Kurdî da (Destan, Beyt û Vegêranên Strankî)" International Journal of Kurdish Studies, 8 (2): 273 – 292

Kayran, M. Z. (2002). "Kürt Folklorunda "Dengbejlik" Geleneği." Dnd. Kürt Müziği, Dansları ve Şarkıları. (Amd. Mehmet Bayrak). Ankara: Özge Yayınları.

Keskin, N. (2018). Roja Nû û Edebiyata Kurdî Ya Gelêrî-1. Çîrok û Serpêhatî. Îstanbul: Avesta

Keskin, N. (2019). Folklor û Edebiyata Gelêrî. İstanbul: Weşanên Avesta. Kutsal Kitap (2002). Eski ve Yeni Anlaşma, Tevrat, Zebur, İncil. (Wer. Kitabı Mukaddes Şieketi). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Leach, M. & Fried, J. (ed) (1972). Funk & Wagnall Standart Dictionary of Folklore Mythology and Legend. (Çapa 3yemîn). New York: Funk & Wagnalls

Luthi, M. (2003). "Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra gibi Türlerden Farkı." Dnd. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. (Amd. Eker, Gülin Öğüt û yê din) (Wer. Sevengül Sönmez). Ankara: Milli Folklor Yayınları.

Milton, J. (2020). Yitirilen Cennet (Wer. Yiğit Yavuz). İstanbul: İthaki Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2004). Destan tanımı ve eski türk destanları. Milli Folklor 62, 5-7.

Rezi, H. (2014). Zerdüşt Hayat Zaman Mekân (Wer. Erkan Çardakçı). İstanbul: Weşanên Avesta.

Qadir, F. Q. (2007). Gencîney Beytî Kurdî. Hewlêr: Dezgay Çap û Bilawkirdinewey Aras.

Sadinî, M. X. (2017). Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî. İstanbul: Weşanên Nûbihar. Çapa 9an.

Sadinî, M. X. (2013). Melayê Bateyî: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî. İstanbul: Weşanên Nûbihar. Çapa 3em.

Seyidoğlu & Yavuz, B.&O. (2012). Ferec Ba'de's-Şidde Hikâyeleri Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları

Sakaoglu, S. (2013). Efsane Araştırmaları. (çapa 2yemîn). Konya: Kömen

Socin, P & Prym, E. (2025). Koleksiyona Hikayet û Kilamên Tûr Abidîn û Botanê. (Amd. Mustafa Aslan & Farouk İsmail) Ankara: Weşanên Wardoz

Subaşı, K. (2022). Pirnaviya Cureyên Vegêrana Gelêrî û Nestandartbûna Wan di Kurdî de. *Folklorê Kurdî- Wêje, Ziman, Mêjû, Cîvak û Kelepor (Berga Dûyê)*. (ed. H.G Tewfîq; H. O. Ebdulrehman; E. N. Ebdullah; N. E. Hesen). Zakho University.

Subaşı, K. (2024a). Ji Mîtolojîyê Ber Bi Tarîxê û Ji Lehengîyê Ber Bi Evîne Destan Weku Çemkeke Sîwan Di vegêrana Gelî Da. *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 104-116. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1425264>

Subaşı, K. (2024b). *Zargotina Çiyayê Sîpanê*, (çîrokbêj) Hecî Mihemedê Hecî Mistefa, İstanbul: Nûbihar.

Şahin, İ. & Güneş, Ö. (2019). Dengbêj Şakiro Antolojiya Dengbêjan 2. İstanbul: Weşanên Nûbihar.

Extended Abstract

Kurdish folklore until the last few years consisted mainly of compilation studies. However, in Türkiye, after Kurdish departments were opened in several universities, we see that the aforementioned compilation studies are gradually becoming the subjects of theses, articles and scientific seminars. In these universities, folklore genres are evaluated, classified and analyzed according to the theories of folklore discipline, along with more complete compilations. In this article, we will try to contribute to this development with an example from a type of Kurdish folk literature.

The folk romance is also one of the genres that has been studied in recent years, both in terms of naming it and defining its characteristics as a genre, its relationships with other genres and showing its main examples. The studies and discussions that have been conducted so far mainly focus on naming the genre. In our work, without entering into such discussions, we have used the term *folk romance* (hikayet/hikayeyên gelêrî). Folk romance is a type of Kurdish folk literature that is mostly retold by dengbêj and mitirbs for rather older people. Folk romances are retold in the courts of begs and aghas and in village halls. In terms of form, the most characteristic feature of this genre is its combination of prose and poetry. However, depending on the abilities and knowledge of their retolders, some stories can be completely poetic or completely prose.

The main themes of these romances are love, war, migration, the fight among tribes and noble families. Kurdish folk romances are products of nomadic culture, and therefore in many stories we come across the nomadic life and practices. Along with epics and folktales, folk romances have strong connections with religious genres such as legends and religious narratives. Legends and miracles, due to their great influence in society and their brevity, can easily be included in folk romances that are appropriate in terms of subject matter. We encounter them in religious narratives such as *Zembîlfroş*, *Mîr Mih* and *Yusiv and Binyamin*. In this way, they both enrich the tale and, on the other hand, ensure its continuity.

The folk romance of *Ferx û Stî* is one of the most widespread and beloved narrative in Kurdish folk literature. This romance is retold in many areas where Kurds live, and we encounter collected examples of it in many compilations. Some work has also been done on it, albeit less frequently, by some Kurdish researchers. *Ferx û Stî* is a romance (love tale) in terms of its subject matter and structure, which also has a strong religious aspect. In this story, unlike most Kurdish folk stories-romances, supernatural elements are not only present as an ornament at the beginning, but they appear in different ways throughout the text. The story is also interesting in terms of religious elements and is related to religious genres such as legends and miracles. The main character of the story stands out due to his supernatural characteristics

and common features with some prophets and religious leaders. Therefore, in this study, we compared him with some legends told about those religious characters.

In the study, we compared *Ferx* with prophets *Jesus*, *Zoroaster*, *Solomon* and as a religious figure *Bersis Abid* in terms of some motifs and episodes and pointed out their similarities. Accordingly, *Ferx*, with his characteristics of speaking language close to *Jesus*, with his characteristic of being saved from death several times in childhood and being the target of devils, resembles *Zoroaster*. He is also related to prophet *Solomon* through his knowledge of animal language and his use of birds as messengers and his relationship with the fairy *Gulendam Khatun*. Finally, he is similar to *Bersis Abid* because he is a target of devils.

Kurdish folk romances, since they have not yet been properly collected and studied, require many scientific studies. Further studies in this field will pave the way for the recognition of this genre and other genres such as epics, folktales and legends. At the same time, this will also contribute to the problem of classification and naming genres.

“Gosan”ê Partî û Kevneşopiya Dengbêjiyê ya Îranî¹

Mary Boyce²

Wergêrana ji îngîlîzî: Aydın EKİN

Aydın EKİN | <https://orcid.org/0009-0001-6716-3977> | aekinn21@gmail.com
Graduate Student, Mardin Artuklu University Institute of Living Languages in Turkey,
Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Türkiye

Citation:

Boyce, M. (2025). “Gosan”ê Partî û Kevneşopiya Dengbêjiyê ya Îranî. (wer: Aydın Ekin). *Nubihar Akademi* 23, 159-189.

Submission Date	31.05.2025
Acceptance Date	28.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Translation
Peer-Review	Transatation papers are not sent to reviewers. They are checked by editorial team and language editors.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

- 1 Me ji bo wergêrana vê gotarê ev dosye esas girt: Boyce, M (1957). The Parthian “Gōsān” and Iranian Minstrel Tradition. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. ½ pp. 10-45. <https://www.jstor.org/stable/25201987>
- 2 BOYCE, Nora Elizabeth Mary (z. Darjeeling, Hindistan, 2 Tebax 1920; m. London, 4 Nîsan 2006), vekolînera Zerdeştînasîyê û zimanên pê re pêwendîdar bû, û profesora Xebatên Îranî bû li Koleja Xebatên Afrîkî û Rojhilatnasîyê (SOAS) ya Zanîngeha Londonê.

- (i) “Gosan”ê Partî; (ii) Dengbêjiya pîşeyî di serdemên din de; (iii) Dengbêjiya ne-pîşeyî; (iv) Jiholêrabûna helbesta dengbêjiyê ya Îranî.

(i) “Gosan”ê Partî

Peyva “Gosan” di edebiyata Farisî de du caran derdikeve pêşberî mirov. Beşa yekem di helbesta Vîs û Ramîn de ye ku eslê wê Partî ye³. Li vir, dema ku şah Mûbed bi hevjinê xwe û birayê xwe Ramîn re ziyafetekê durist dike, Gosanek musiqîvan ji wan re distrê. Strana wî derbarê dareke qerase de ye ku siya wê li ser hemû dinyayê ye. Di bin wê de kaniyeke geş heye ku di ava wê ya şîrîn de qûm heye. Gayekî Gîlanê li derdora wê diçêre, ava wê vedixwe û kulîlkên li qeraxa wê dixwe. Gosan bi vî awayî bi dawî dibe; “Bila sîbera vê darê her tim qaîm be, av her tim ji vê kaniyê bizê, gayê Gîlanê her tim ji vir biçêre!”⁴ Strana wî xweş hatiye lihevanîn lêbelê ji bo ku rê li ber vê arezûya dînî bigire lewra ev stran di esasê xwe de alegoriyeke xeternak û provokatîf e. Dar Mûbed bixwe, kanî hevjinê wî Vîs, ga jî birayê wî û hezkiriyê keybanûyê Ramîn temsîl dike. Wata ji vê, şah wekî semboleke îlahî tê dîtin lê ne li hemberî Gosan li hemberî birayê wî ji nişkê ve hêrsek bi wî digire û ji bo ku wî bikuje xwe çeng dike ser wî.

Peyva Gosan di vê beşê de du caran, cara duyem bi nasnavê nau-a’in⁵ derbas dibe. Wekî delîleke navxweyî meriv dikare wê an wekî pîrenavekî an jî wekî serenavekî şirove bike. Patkanow bêguman bi awayekî durist ew wekî pîrenavekî şirove kir. Ew wê wekî navekî rave dike ku mihtemelen wateya wê “muzîsyen” e. Ev peyv di Farisiya klasîk de dêrîn e ku jê gusana Ermenîkî hatiye dariştin. Patkanow⁶ ev peyv wekî kusan dixwîne; lê von Stackelberg⁷ pêşniyaz kiriye ku wekî gusan bê xwendin. Wî herwiha balê kişandiye ser vê ku peyva Gurcîkî mgsosani jî mihtemelen ji wê hatiye dariştin.

Dûvre, H. W. Bailey⁸ derxist holê ku di vê beşa jêrê ya Mucmel’ult-Tewarîx de cihekî din ku peyva Gosan tê de derbas dibe heye:

“(Behram Gûr) li her welatên dinyayê digere û dipirse lê li tu cihî welatekî bi êş û azar peyda nake. Bi tenê dibîne ku mirov şerabên xwe bêtî dengbêjan (ramîşger) vedixwin. Ji ber vê yekê, Behram Gûr ji şahê Hindiyan re dinivîse û jê daxwaza Gosanan dike; û di zimanê Pehlewî de wateya Gosan ‘dengbêj’ (xunyagar) e. Piştî vê yekê 12 hezar stranbêjên (mutrib) mêt û jin ji Hindistanê tên. Lorên îro neviyên wan in. Behram mal û milk û heywanan dibexşîne wan û destûrê dide wan ku bêtî destheq

3 Bnr. V. Minorsky, “Vis u Ramin, a Parthian romance,” i, BSOAS., xi (1946), pp. 741-764; ii, h.b, xii (1947), pp. 20-5; iii, h.b, xvi (1954), pp. 91-2; W. B. Henning, “The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak,” Asia Major, n.s., ii (1952), p. 178, n. 2

4 Vis u Ramin, od. Muţtaba Minovi, Tehran, 1314/1935, rr. 293¹⁵-4⁵

5 Minovi, p. 29312?16; di çapa W. Nassau Lees de (Calcutta, 1865), ev peyv sê caran derbas dibe (p. 219¹⁰)

6 Bnr. R. von Stackelborg, “Lexicalischcs aus ‘Wis u Ramin,’” ZDMQ., 48 (1894), p. 495.

7 loc. cit., pp. 495-6. Hübschmann, Armenische Grammatik (1897), p. 131, israr dike ku divê peyv bi dengê k bê xwendin, û dîsa israr dike ji ber vê hindê divê ji gusana Ermenîkî bê cudakirin.

8 H. W. Bailey, “Iranica II,” JRAS., 1934, rr. 514-15 (ku di vir de têtîniyên von Stackelberg ên derbarê peyva gosan de hinekî şaş hatine şirovekirin)

dikarin ji bo feqîran dengbêjiyê bikin.”⁹

Ev beş ne tenê pênaseyekê dide ku bi texmîna Patkanow baş li hev dike. Herwiha eslê peyvê jî nîşan dide. Ji ber ku musiqîvan (xunyagera Farisî), ku pê tê pênasekirin, têgiheke Farisiya Navîn e¹⁰, mihtemelen pehlevî li vir di wateya xwe ya eslî de tê bikaranîn. Etîmolojiya peyva Gosan nediyar bû û hê jî wisa ye; lê nediyariya tîpên wê yên ewil di nivîsa Erebi de kir ku Gosan bi kûsa (dahol)¹¹ Farisî ve bê girêdan. Lê vê dawiyê bi lihevanîna du beşên biçûk, H. W. Bailey nimûyeke nû ya vê peyvê nîşan daye. Di van du beşan de ev peyv di zimanê Partî de neravekirî û di nivîsa Manîheîzmê de diyar û zelal dertê pêşberî mirov. Beş bi vî rengî ye¹²:

cw'gwn gw'sn ky hsyng'n shd'r'n 'wd kw'n hwnr wyfr'syd 'wd wxd 'ywyw ny kryd.
“Wekî Gosanekî ku pesnê şah û egîdan¹³ dide û ew bi xwe tu tişteki bi dest naxe.”

Dîroka vê metnê baş nayê zanîn lê ji ber ku bi zimanê Partî û bi formeke baş hatiye nivîsîn, ihtîmaleke mezin ne piştî sedsala çarem an pêncem e.

Ev referanseke balkêş e. Ewil, peyva Gosan wekî peyveke Partî dide nasîn. Dûvre, ji bo vegotina çîrokên ku dengbêjên Partî derbarê rabirdûyê de qal dikirin delîla rasterast a yekem dide. Bi vî awayî, ev referans piştigiriyê dide bo delîla nerasterast ku Partî di parastina kevneşopiya Îranî ya neteweyî de roleke giring lîstine.¹⁴ Herwiha, ihtîmaleke mezin ev beş bixwe aîdî serdema Sasaniyan e- mihtemelen aîdî dema ku efsaneyên dêrîn ji van heman dengbêjên Partî dihatin berhevkirin û cara yekem dihatin nivîsîn.¹⁵

Wisa hatiye nîşandayîn ku ev kevneşopiya dengbêjiyê ya kevn bi nivîsê nehatiye parastin, û her du referansên Farisî bo Gosan jî vî tiştî piştrast dikin. Xuya ye ku strana di Vîs û Ramîn de bi awayekî împrovîze yanî bê amadekarî û jiberxwe hatiye

9 Muvmel'ult-Tewarix, ed. Malik'ulş-Şue'ra Behar, Tehran, 1318/1939, r. 69; metna esil digel wergêrana Frensî, J. Mohl, “Extraits du Modjmel al-Tewarikh, relatifs à l'histoire de la Perse,” JA., 1841, ii, rr. 515-16, 534

10 On Mid. Pers. huniyagar bnr. jêrtir, p. 20 and n. 5

11 Bnr. H. W. Bailey, loc. cit., p. 515; “Ariana,” Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum, Uppsala, 1954, r. 9, n. 6.

12 Metna ku bo çapê tê amadekirin, li vir bi ortografiya standard hatiye dayîn. Ez spasiya Profesor Henning dikim, lewra destûr da min ku ez berî çapê vê metnê li vir binivîsim.

13 Bikaranîna peyvê ya birêkûpêk di nivîsa Manîheîzmê de kw'n di wateya “dêw, egîd” de diwar dike ku mirov di vê mînaka peyvê de referanseke taybet bo efsaneyên Keyanî tê de bibîne.

14 Bnr. Th. Nöldeke, Das iranische National&pos, 2nd ed., rr. 7-9; Boyce, “Some remarks on the transmission of the Kayanian heroic cycle,” Serta Cantabrigiensia (Mainz, 1954), rr. 49-51

15 Bnr. Boyce, “Zariadres and Zarer” {BSOAS., xvii (1955), pp. 471-7). Profesor Henning ez qanî kirim ku di vê gotarê de min giringiyeke kêr daye Ctesias ku guhertina navê Sfendadates ku navê Bardiya tercîh kiriye. Ev jî, ew israr dike, tê wê wateyê ku navdariya Spentodatyê Keyanî ya şervaniyê derdora salên 400î B.Z. de li Împeratoriya Hexamenîşî jî berbelav bûye. Lê pejiwandina vê rastiyê angaşt min a sereke lawaz nake. Angaşt min a sereke ew e ku delîlên berdest nîşan didin ku bi piranî Partî ji parastina efsaneyên bav û kalên Vistaspa berpirsiyar bûn. Navdariya kurê wî beşeke ji dîroka dêrê ye; lê bav û kalên wî yên pagan bi tenê girêdaneke wan a xizmî bi vê baweriyê re hebû. Xuya ye ku pîrozkirina kiryarên wan, di sedsalên destpêkê yên Zerdestiyê de, bi piranî herêmî û sekûler bûye.

gotin. Jixwe dengbêjen ku ji Hindistanê hatibûn jî dirûvê ehlên xwende nadin. Lêbelê lêkera wîfrâs - “hînkirin, gotin”, ku di beşa Partî de hatiye bikaranîn, nexasim wateya axaftina bêmetn nade. Ji ber vê yekê em neçar dimînin ku ji bo agahiyên zêdetir berê xwe bidin welatên derdorê, bi taybetî Ermenistan ku agahiyên gelek baş û zêde dabîn dike. Ji ber ku bandora Partî ya çandî li ser Ermenistanê xurt bûye, mirov dikare bibêje ku Gosanê Partî bandor li huner û herwiha navê hemtayê xwe yê Ermenîkî jî kiriye. Lewma çavkaniyên Ermenîkî nexasim dikarên wekî delîl bînin bikaranîn.

Di zimanê Ermenîkî de cihê herî baş tê zanîn ku tê de peyva Gosan derbas dibe nivîsên Mûsayê Xorenî ye. Ev herwiha ji aliyê kevneşopiya devkî ve ya herî zelal e, lewra Mûsa derbarê Arama kevnare de agahiyên dide ku devereke ji aliyê pirtûkan ve qels û kêmbû. Agahiyên wî ji “aheng û stranên gelêrî yên hin *gusanên şêlî*” hatine dariştin.¹⁶ Ev vegotin bi beşa Partî ya Manîheyî re pir baş li hev dike, lewra nîşan dide ku qet nebe hin ji çîrokên *gusanên* Ermenî jî qala rabirdûyê kirine. Mûsa dûvre rave dike ku ev çîrok helbestkî bûne, hatine stran û nehatine nivîsîn.¹⁷

Ev rastiya dawîn bi tena serê xwe rave dike bê çima *gusan* ji aliyê nivîskarên Ermenî ve biçûk dihatin dîtin. Van nivîskaran bixwe- ku neheq bin jî- biçûkdîtin û heqareta mirovên xwende bo mirovên nexwende qewîntir dikir.¹⁸ Herwiha, ev nivîskar hemû mirovên dêrê bûn. Ev biçûkdîtin û heqareta asayî mihtemelen ji ber nefreta Xiristiyanan qewîntir bibû ku ji wan mirovan bêzar bûn ku bixwe ne pagan bûn, lê bo materyalên xwe bingeha xwe ji rabirdûyeke pagan distendin. Ji bilî van, piraniya referansên Ermenîkî *gusanan* wekî stranbêj û qeşmer didin nasîn û ji ber vê yekê divê mirov dijberiya çîna sergezê bo çîrokbêjan fahm bike- “ku tu tiştêkî bi dest naxe”. Diyar e ku waizên Manîheîst û alimên Xiristiyan di vê mijarê de yek bûn.

Di nav referansên Ermenîkî yên bo *gusanan* de ewên ku di wergêrana Încilê de derbas dibin, hene ku şeweya wan alînegir û notr e. Navê wê wergêranê Ecclesiastes e. Ecclesiastes ii, 8: “Min *gusan* û stranbêj, mêr û jin hene.” 2 Samuel xix, 35: “Gelo ez dikarim bêtir dengê zilamên stranbêj (*gusan*) û yên jinên stranbêj bibihîzim?”¹⁹ Mirov dikare li van referansan, tevî nîşana wan ên şahiyên xweş, du referansên din ji dîroka Faustus zêde bike.²⁰ Gava ku di sala P.Z. 368an de, xadim Drastamat bi refaqata şahê xwe yê berê û zindanî Şah Arsakê Duyem hatibû peywardarkirin, wî ew ji zîncîran xelas kir, serê wî şûşt, ew bi cil û bergên bedew xemiland û jê re xwarineke

16 Mos. Xor., I, xiv.

17 Helbet baş tê zanîn ku hunera *aşuy* a vê dawiyê devkî bû û dê ecêb ba ku kevneşopiyeke devkî biketa şûna yeka berê ya nivîskî; lê li vir ez bi tenê bala xwe didim *gusana* Ermenîkî ya berbehs.

18 Darmesteter di berhema xwe ya bi navê *Chants populaires des Afghans*, intro., p. exci, de mîna keke nuwaze ya vê dide. Di wir de Darmesteter behsa biçûkdîtin û heqareta şa'irên xwende bo dumên nexwende dike ku asas bi piranî gelekî perwerdekirî bûn.

19 Di Încîla Ermenîkî de ev beş bi navê 2 Kings XIX,35. xuya dike. Bo vê agahiyê û alîkariyên wî yên comerd, tevî wergêrana beşên Ermenîkî, ez spasîyên xwe pêşkêşî hevkarê xwe yê camêr Dr. Charles Dowsett dikim.

20 Ev referans ji aliyê von Stackelberg ve hatine dayîn. von Stackelberg, loc. cit., r. 495, n. 3.

qraliyetê amade kir. “Û wî cesaret dayê û ew aş kir û ew bi *gusanan* şa kir.”²¹ Behsa *Gusanan* di bûyereke qraliyetê ya din de jî tê kirin. Ev bûyer suîqesta Şah Pap (P.Z. 374) e ku di ziyafetekê de diqewime ku li ser navê wî hatibû dayîn. Ev ziyafet ji aliyê General Trajanus ve li Ermenistanê hatibû dirustkirin. Li gor Faustus, Pap dema ku li komên curbicur ên *gusanan* dinêrî hat kuştin ku di nav wan de daholvan, zirnevan, lîrvan û trampetvan hebûn.²² Ammianus Marcellinus dibêje ku gava “ew avahiya mezin bi dengê muzîka wan stran, têt û instrumentên hewayî dihejiya” suîqest qewimî.²³

Di beşeke din de, Faustus behsa du kurên Patrîk Yusik (fl. c. 341-7) dike. Ev her du kur red dikin ku şûna bavê xwe bigirin û xwe li karên kirêt digirin. Dema ku her du “di nav jinên laşfiroş, reqqas û *gusanan*” de şerabê vedixwin, ji aliyê ferîşteyê Xwedê (Lord) ve têt kuştin.²⁴ Ev bêtir dişibe şeweya karakterîstîk ên piraniya referansên bo *gusanan* ku dengê berz yê çîna dêrê pê olan dide. Nivîskarekî din qala “serxweşên bêexlaq û wekî dînan ji *gusanan* hez dikin” dike ku van serxweşan xwe teslîmî şehwetê û araqê kiriye²⁵; û têt gotin ku neviyên Cain ên kur hunera *gusaniyê* îcad kiriye; neviyên wê yên jin jî sorav(rûj) û *kohl* (kil) îcad kirine.²⁶ *Gusan* bi şanoyê ve hatiye girêdan digel ku ne diyar e ka nîşana vê li Ermenistanê çi ye.²⁷ Di edebiyata wergêranê de bi mebesta biçûkdîtinê bo piposa Yewnanî hatiye bikaranîn; û St. Porphyrius berî guhertina dîne xwe wekî “stranbêj-*gusanekî* şeytanî (*gusan ergec’ik diwakan*)” têt nîşandan.²⁸

Ji ber ku şîngir dihatin qebûlkirin, nerazîbûna dêrê ji bo vê yekê jî ji *gusanan* hebû. Mihtemelen *gusan* wekî zêmarbêjan û stranbêjen pesndayîne di ayînên pagan de cih digirtin ku ev yek ji aliyê mirovên dêrê û oldar ve nedihat hezkirin. Di qanûneke 488an de têt fermankirin ku: “Ewên ku bo miriyan şîne girê didin, serokê wê malbatê û *gusanan* bibin dadgeha şah û wan ceza bikin; û destûrê nedin ku malbatên wan li pey wan şîne bigirin.”²⁹

Lêbelê, digel vê biçûkdîtinê û dijatiya êşkere, diyar e ku çîna dîndar hin caran xwe li ber hunera *gusan* danîn. Di qanûneke mayî de wisa têt fermankirin: “Bila keşeyên

21 Faustus of Byzantium, V 7 (ed. Venice, 1933, r. 212, II. 11 IT.).

22 H.b., V 32 (ed. Venice, r. 236, 11. 9 ff.).

23 Amm. Marcoll. XXX, 1, 18 (Loeb, iii, r. 304).

24 Faustus III 19 (ed. Venice, r. 56, 11. 5-6).

25 Yovhannes Mandakuni, Carkc Xratakankc xiii (fifth century). Ev, û referansên piştî vê ku di ber wan de N.B. dinivîse di ferhenga Nor Bargirk* Haykazean Lezui (Venice, 1836) di binê peyva *gusan* de hatine dayîn. Ev referans ji aliyê Dr. Bowsett ve hatine wergerandin.

26 Vardan Vardapet, Commentary on Genesis (N.B. under *gusanut’iwn*).

27 Di berhema Goyan a bi navê “2000 let armyanskogo teatra (2000 salên şanoya Ermenistanê), Moskow 1952, de, beşên ewil a çapa yekem ku bo *gusanan* hatine veqetandin bi piranî spekulatîf in.

28 Yaysmawurk’, 5th November (N.B.)

29 Moses Kalankatuac’i, i, 26, “Qanûnên Vacagan, şahê Albanya, ev qanûn hatine saz kirin li konseya ku li Aluen hatiye lidarxistin,” no. 12. (Referans û wergêrana Dr. Dowsett; herwiha bnr. von Stackelberg, op. cit., r. 495, n.3) Dr. Dowsett ji M. Abotean, (Jusanakan Zolovrdakan Taler Hayrenner yev Antuniner, Erov, 1940, rr. 2. 249-270. gelek zêmarên Ermenîkî yên ayîni wergirtine ku ji çavkaniyên nivîskî hatine tomarkirin.

ku terka stranên dînî kirine *gusanan* nexin xaniyên xwe”³⁰; û heta sedsala dozdehemîn di duayeke tobekariyê de wisa derbas dibe: “Min bi beşdarbûna komediyan gunehê kir, min bi kêfxweşkirina *gusanan* gunehê kir.”³¹ Cureyekî kêfxweşiyê yê bi vî rengî xeberokî û zarokane mihtemelen dê ewqasî bal nekişanda; û ji ber vê yekê, xuya ye ku nirxeke *gusanê* hebû ku ji nirxa ku mirovên dêrê didanê zêdetir bû.

Ev texmîn ji delîla Gurcîkî piştgiriyê distîne, lewra zimanê Gurcîkî peyva *gōsan* mihtemelen ji Ermenîkî weke *mgosanni* stendiye.³² Xirîstiyani li Gurcistanê ji aliyê xebatên entelektuelî û edebî ve zêde ne hişk bû, û li wir edebiyateke romantîk a nivîskî ji sedsala dozdehemîn ve bi ser ket. Eşkere ye ku ev edebiyat jî eslê xwe ji edebiyateke devkî ya kevintir distîne, ku jê birrek bernav û timtêl girtine; û di yek ji van timtêlên kevneşopî de, yanî ziyafet, cejn û şahiyên li qesrê, *mgosanni* gelek caran dertên pêşberî mirov.³³ Ev mînak ji *Amirandarejanianiya* sedsala dozdehemîn in³⁴: “Serê sibehê, dema ku roj hilat, Şah li cihê xwe yê hercar rûnişt, zilamên xwe li dora xwe rêz kirin, û ziyafetek durist kir. *Mgosanniyan* stranên xwe gotin û cambazan pêşandeyên xwe pêşkêş kirin.”³⁵ “Dema ku roj hilat, Şah Xan li cihê xwe rûnişt, zilamên xwe li dora xwe rêz kirin û ziyafetek durist kir. Lê *mgosanniyan* vê carê stran negotin!” (Şampiyonê Şah di tûrnûvayê de hatibû kuştin.)³⁶ “Roja din em ji bo ziyafetê çûn ewyaneke din... Li hundir, *mgosanni* di rêzeke gilover de ji pêyan sekinîn û stran gotin.”³⁷ Di berhema Rust’aveli ya bi navê “Zilamê di Çermê Panteran de” *mgosanni* bi akrobatan re wek mirovên kêfxweşker derdikevin ser sehneyê³⁸; û di *Vard-Bulbulianiya* sedsala hevdehemîn de *mgosanni* “stranbêj, çîrokbêj û gotarbêj” in ku pesnê gul û bilbilan distrînin.³⁹

30 N.B. Di wergêraneke alternatîf de wisa tê gotin “Bila keşeyên... kêfa *gusanan* neynin”, ku peyva *gusanamut* ne eşkere ye. Ferman ji beşeke nameya Alcuin maye ku ji metranekî Nortumbiyayê re şandibû: “Wexta ku keşe bi hev re şîvê dixwin... guncav e... ku li xwendevanekî guhdarî bikin, ne li arpijenekî û dîsa guncav e ku li gotinên Babo guhdarî bikin, ne li helbestên bêdînan” (Mon. Germ. Hist., Epist. Carol., ii, 124; bnr. H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, i, r. 573). Xaleke hevpar a van rewşan heye. Ango ev xal hewla dêreke xwende ye ku li hemberî jirêderxistina nexwendewariyeke pagan e.

31 Grigor of Maskuor (d. a.d. 1114), *Book of Prayers for Penitents* (N.B.).

32 Bnr. von Stackelberg, *ZDMG.*, 48, r. 495; *mgosani* ew peyv e ku ji bo wergêrana *gosanê* Persî ye ku di Gurcîkî de weke *Visramiani* derbas dibe. bnr. O. Wardrop’s translation, p. 205; Bailey, *JRAS.*, 1934, r. 514).

33 Referansên helbesta dengbêjiyê bo dengbêjan bixwe gelemper in; bo mînakên di helbesta Anglo-Saxon de li Chadwick, *Growth of Literature*, i, rr. 596-7. Binêrin.

34 Bo van referansan ez spasiyên xwe pêşkêşî Mr. Robert Stevenson dikim ku li ser çapeke nû ya vê metnê, tevî wergêrana îngilîzî dixebite. Referansên rûpelan, ku wî dabîn kirin, ji çapa Tîblîsê ne (ed. Z. Dehidehinadze, 1896.).

35 r. 21.

36 r. 53.

37 r. 125.

38 Bnr. Wergêrana Wardrop, p. 20, v. 119.

39 Teksta di A. Shanidze de, *Ancient Georgian Language and Literature*, 9th ed. (Tiflis, 1947), r. 127,1.1. (Bo vê referansê spasiyên xwe pêşkêşî hevkarê xwe Dr. D. M. Lang dikim.)

Referanseke zelaltir bo pesnnameyên *mgosanniyan* di pêvekeke *Amiran-Darajaniani* de dertê pêşberî mirov, lê mixabin dîroka wê ne diyar e. Jimşerê leheng lawirekî dirinde dike, û “*mgosanni* stranan dibêjin ku pesnê wî didin û qal dikin bê ew çawa xaka xwe ji lawirî distîne”.⁴⁰ *Abdulmesia* bi xwe pesnnameyek e û weke berhema Shavt’eli tê hesibandin, û ji lewra jî weke berhemeke sedsala dozdehemîn tê dîtin. Di vê berhemê de *mgosanni* weke stranbêjên pesngo yên patronên xwe tên nîşandan.⁴¹

Referansa herî kevn a Gurcîkî, ne di edebiyata romansê de, lê di versiyoneke în-cîla St. Matthew ya sedsala nehemîn de xuya dibe: Îsa hate maleke esilzadeyan ku li wir keçek weke ku mirî be li erdê vezeliyaye. “Û wexta ku Îsa... bilûrvan dîtin, û dît ku ew qerebalix dike qîreqîr, wî got ‘Rê vekin: çunkî keçik nemiriye, lê di xew de ye.’⁴² Bilûrvan (τοὺς αὐλητάς)⁴³ bi *mgosanniya* Gurcîkî hatiye tarîfkirin. Ne mumkin e ku mirov bizane bê ka wergêr dema ku ev peyv hîlbijart çiqas li kontekstê fikirî; lê Salnameyeke Gurcîkî (i,53) piştigiriyê dide pêwendiyêke di navbera *mgosanni* û şîngirêdanê de: ‘*mgosanni glovisani*,’ yanî *gosanên* şîngirêdanê.⁴⁴

Ji ber vê yekê, *mgosanniyên* Gurcî weke hevkarên nêzik ên *gusanên* Ermenî xuya dikin: dengbêj, mirovên kêfxweşker, stranbêjên pesnnameyan û stranbêjên şînan. Hema hema her tim di forma pirjimar de behsa wan tê kirin, weke ku komekê temsîl bikin; û delîla Ermenîkî û Gurcîkî, nêzikî hev, nîşan didin ku ev term hem stranbêjan hem jî amûrjenan di nav xwe de dihevine. Di tomarên Gurcîkî de şopa tu nefret û dijatiyê li hemberî *mgosanniyan* tune ye ku wan bi awayekî êşkere cihê xwe di jiyana rojane û edebiyatê de dabû qebûlkirin.

Gosana Partî dûvre ji aliyê W.B. Henning ve weke peyveke qerzîkirî di zimanê Mandayî de hatiye lêkolînkirin. Du mînakên zanîn ku ji hêla Lidzbarski ve hatine berhevbar kirin.⁴⁵ Yek jê, ku di *Asfar Malwashe* de derbas dibe, wisa ye: “Dema ku Acquarius bi dêûbavên xwe re be, encax dûvre ew ê pesnê bavê xwe bide û dêya xwe biçûk bixe, û bavê wê dê bibe gws’n’, ango qaziyê herême.” Ev beş, Lidzbarski balê dikişîne ser, nîşan dide ku *gosan* kesayetekî xwedî mertebe bû. Mînakê din, ku di Pirtûka John de derbas dibe, berevajîya vê nîşan dide. Di vir de, *Rûha* zêr û mircanan pêşkêşî Hibil Zîwâ dike ji bo ku jê re “dengê Jiyanê” bistrîne; lê ew lavayên wê û

40 op. cit., r. 284.

41 Bnr. Marr, *Drevnegruzinskie Odopistsy*, 44, 4, 1; 101, 2, 3 (referans ji Mr. Stevenson).

42 Matt, ix, 24; bnr. R. P. Blake, *The Old Georgian Version of the Gospel of Matthew from the Adysh Gospels*, Paris, 1933 (Patrologia Orientalis, xxiv/i), r. 50.

43 Bixwîne wek tus amlî’tas.

44 Ji hêla Cubinov ve hatî behskirin. Dr. Lang û Mr. Gugusvili hîn bêtir bala min kişand ser hin materyalên balkêş derbarê şînen rîtuêlî yên ji bo miriyan li Gurcistana paşerojê, di *Masalebi Sak’art’velos Et’nograp’iisat’vis (Materialen für die Ethnographie Georgiens)*, vol. iii, Tiflis, 1940. Xuya ye ku formeke naskirî ya şîne stranbêjiya şîrên împrovîze bûn ku qala jiyan û karên mirovekî mirî, tevî behskirina bav û kalên wî, dikir. Berhemên serkeftî bi awayekî jiber hîn dibûn û ji nîşekê bo nîşeke din dihatin neqilkirin (intro., rr. xii-xi).

45 Bnr. M. Lidzbarski, *Das Jolannesbuch der Mandaer*, r. 164.

yên Namrus red dike, û dibêje “Ez ne *gws’n’ek* im ku li ber mirovên dîlnîzm stranên dibêje. Ez mirovekî jî dinyaya din im, pêlaveke jî hesin im ez, ku peyv û stranên min bo *Rûhaya* dîlxerab şûr û tîr in.”⁴⁶ Li vir, *Gosan* bi awayekî eşkere weke kêfxweşkerê profesyonel, muzîsyen û stranbêjek xuya dibe. Referansa “mîrovên dîlnîzm” dengbêjekî gerok nîşan dide; û Lidzbarski jî ev peyv weke “qereçî” wergerandiye, ku di vir de heta astekê bingeha xwe jî ferhengên Siryanî yên xwemal distîne. Dibe ku peyv, wî pêşniyaz kiriye, bi xwe jî eslekî qereçî tê. Delîla Îranî niha vê pêşniyazê pûç dike. Nemaze, referansa di *Asfar Malwase* de bi xwe nîşan dike ku Mandiyan ev peyv ne jî bo komeke etnîk lê jî bo pîşeyekê bi kar aniye: yanî kesek bêyî ku Xwedê ew wisa dabe dikaribû biba *Gosane*k. Ev her du mînak bi hev re nîşan didin ku asas Mandiyan ev peyv di wataya wê ya resen “dengbêj-helbestvan” de jî Partiyan stendiye.⁴⁷

Delîla kumulatîv nîşan dide ku *Gosanan* heta serdemên dawî yên dewra Sasaniyan di jiyana Partiyan û cîranên wan de beşeke giring lîstîye: kêfxweşkerê şah û gel, li qesrê imtiyazên wî hene û di nav xelkê de navdar e; li ser mezelan û li ziyafetan hazir e; stranbêjê pesndayînê, tinazker, çîrokbêj, muzîkjen; tomarkerê serkeftinên rabîr-dûyê, û şîrovekerê wî dewr û zemanî ne ku ew tê de dijîn. Esas, curbicurbûna karûbarên wî dike ku statû û xwezaya vê pîşeyê balkêş û tevlihev xuya bibe. Ew carinan dibe yekî ku tund li dijî wî dertên, carinan dibe yekî nehezkirî ku zêde diçe malên fihûşê û meyxaneyan, carinan dibe stranbêj û muzîkvanekî tenê û carinan dibe yê komekê ku li gelek amûran didin û distrên. Amajeya vê tevliheviyê mihtemelen ew e ku jî bo Partiyan muzîk û helbest ewqas girêdayî hev bûn ku mirovek bêyî ku bibe muzîkjenekî di karê amûrjenî û deng de baş, nikare bibe helbestvanekî profesyonel. Berevajî vê yekê, digel ku delîla wê bi şik û guman be jî, wisa dixuye ku mihtemelen muzîka enstrumantal bi gelemperî bi deng re dihat pêwendîdarkirin. Di civaka Partî de her wekî civakên din, îhtîmaleke mezin *Gosan* jî şîyanweriyên xwe yên takekesî bêtir wek muzîkjenên helbestvan xwedî rûmet û navdariyê bûn. Hin jî wan bi awayekî eşkere hozanên qesrê bûn ku, bi tenê li pêşberî şah û qralan dijenandin; yên din wek koro ango orkestra bi hev re li qesrê yan li dîwanên mirovên payebilind dijenandin; lê hinekên din bi awayekî asan di nav gundiyan de û li cihên giştî jiyanê mutewazî û navdariyê herêmî bi dest dixistin.

Mixabin tu danîşanên perwerdeya *Gosanan* negihiştîye roja me; lê diyar e ku weke neqilkerê materyalên tradîsyonel û herwiha weke îcrakerekî

46 h.b., rr. 166-7.

47 Di berhema *Mucmel’ult-Tewarîx* de peyva *gosan* bo kêfxweşkerên Hindî hatiye bikaranîn. Ev yek jî nîşan dide ku manendiyeke rasteqîn hebû di navbera van dengbêjan û qet nebe yek komeke “qereçîyan” de. Ger ev Hindî jî kasta *dombha* ya stranbêj-dengbêjan bin, wê gavê yên ku bo Afgan û Belûciyan bi sedsalan dengbêjî kirin xizmên wan Hindiyan bûn. Ev yek jî bi awayekî dişibe mînaka *gosanan* (Bnr. Darmesteter, *Chants populaires des Afghans*, intro., pp. exci, exciii; M. Longworth Dames, *Popular Poetry of the Baloches*, intro., rr. xvi-xvii). *Dombha* -muzîkjen di wergêranên Soxdî yên Bûdîst de dertên peşberî mirov, lewra E. Benveniste (*Textes Sogdiens*, 2, 642, 783) pênaseya peyvê di zimanê Soxdî de dide.

serpilkî, ligel bidestxistina teknîkên bestekarî û stranbêjiyê lazim bû ku *Gosan* gelek temayan jî ji ber bike. Heyf e ku bi tenê hindikek ji xebatên *Gosanan* ghiştiye roja me û ew jî bi rêyeke nerasterast e: *Yadigarê Zerîran*, di versiyoneke Farisiya Navîn a metneke Pehlewî ku tê de texrîbat hene; beşeke mezin ji Pirtûka Qralan ku beşên Partî yên orîjînal bi hejmareke nediyar jê hatine derxistin; û *Vis û Ramîn*. Ev jî herwiha berî ku bigihîje forma ku em îro pê dizanin gelek caran ji nû ve hatiye gotin.⁴⁸ Lêbelê, esilzadetî û muameleyeke rûmetdar hetta di *Yadigara* texrîbbûyî de jî diyar e: her du xebatên din bi qebareya xwe û zêdehiya hûrgiliyan bandoreke wan a hîn bêtir heye. Diyar e ku ew berhemên tradîsyoneke req û dameziran-dî ne. Ji bo ku hin çavkaniyên me bi me nedin fikirîn ku hunera *Gosanan* tişteki hêsan û barbariyeke hişk e, divê em bala xwe bidin bê ka civakeke cîran çî taybetmendî ji dengbêjên xwe yên sereke dixwestin.

Ev beşa jêrîn ji *Sangîtaratnakârâyê* ye ku teksteke Sanskrît ya sedsala 13emîn e⁴⁹:

Navê metnê *mātu*, navê melodyê jî *dhātu* ye. Navê kesê ku hem gotinan hem jî melodyê çê dike *vâggeyakâraka* ye.

Zanîna hemû rêpîvanên peyvan, di xîtabetê de şîyanweriyeke pêşketî, zanîna cureyên cuda yên weznê, di xemilandina gotinan de şîyanweriyeke baş.

Di hest û rewşên hestiyar de zanîna îfadekirina gotina xwe, jêhatîbûna di stîlên herêmî de, hostatiya hemû zimanên hewce û jêhatîbûna di hemû berhemên estetîkê de.

Bi asteke wekhev zanîna her sê versiyonên sêyîneyê,⁵⁰ xwedîbûna bedeneke bedew û dilekî delal, zanîna tempo, dem û beşên demê û hostatiya derbirînan.

Şiyana kêfxweşbûnê ya bi bûyîna çavkaniyeke gelek ramanan, stranbêjiyeke delal û bedew, zanîna tradîsyonên herêmî yên *ragâs*, û rewanbêjiyeke dema biserketina di pêşbirkan de.

Paqijkirina berhema xwe ji xeletî û şaşîyan dema ku *ragâsan* distrînin, zanîna toreyan, xwedîbûna hêzeke hestiyarî ya xurt, zanîneke baş a bilêvkirina melodyên nû bi awayekî zelal.

Têgihîştina hişê yên din, wêrekî û xwebaweriyeke di hemû beşên besteyekê de, di melodyeke bi tempoyeke bilez de jî jîrbûneke di derxistina nuansên peyvan de.

Di her sê tonan de jî bi asteke wekhev şîyanweriyeke dewlemend, û pîralîbûneke di hemû cureyên *âlâpasê*⁵¹ de, dilsoziyeke bêkêmasî: *vâggeyakâarakayê* herî baş bi van taybetmendiyan tê çêkirin.

48 *Dirextê Asûrig* cuda tê hesibandin; li jêr bnr. r. 31.

49 Śārṅgadeva, *Sanjitaratnākara*, iii. 2-9 (Ānandāsrama ed., Poona, 1896, rr. 243-5). Ez spasîyên xwe pêşkêşî Dr. Arnold Bake dikim ji ber ku bala min kişand ser vê beşê û bo wergêrana naverokên wê yên teknîkî alikariya min kir.

50 Ango muzîka vokal, muzîka enstrumental û reqs (A.B.)

51 Ango pêşangeha destpêkê ya *ragaya* ku tê stran (A.B.)

(ii) Dengbêjiya Pîşeyî di Serdemên Din de

Niha danîşan heye ku dengbêjiya pîşeyî li Îranê beriya serdema Arsasîd hebûye. Xuya ye ku gelê Avestayî xwedî edebiyateke vegêranî ya kêfxweşiyê bû. Maqûl e ku mirov bifikire ev edebiyat bi helbestkî dihate stran. Beşên wê yên ghiştine roja me bi hûrgiliyên têra xwe tijî ne ku mirov dikare bibêje ev edebiyat bi awayekî profesyonel dihate kirin. Herwiha çîrokên Saka yên Rustem jî bi vî awayî dihatin gotin ku gelek girêdayî materyalên Keyanî ne. Li Rojava, Athenaeus dibêje ku “barbaran”-wekî Yewnanan- stran bo pîrozkirina kiryarên lehengan û pesndayîna xwedayan bi kar dianîn. Herwiha dibêje ku bi otorîteya Dinonê, dengbêjê Medî Angares -ji nav stranbêjan yê herî navdar- bo ziyafeteke Qral Astyages hatibû vexwendin. Piştî stranên tradîsyonel, straneke din stra. Di vê stranê de wî behsa “ajelekî jêhatî kir ku di çiravekê de hatibû hiştin û ji berazekî dirinde wêrektor bû.” Kîjan ajelî serdestiya herêmên derdora xwe bi dest bixista, dê li hemberî gelekên bê zehmetî şer bikira. Dema ku Qral Astyages pirsî “Kîjan ajel?” wî wisa bersivand “Kûrûşê Persî”⁵². Ev gotina wêrek a alegoriyeke polîtîk, ku bi awayekî eşkere tu zirarê nade stranbêj, pêwendiyê balkêş bi *gosanê Vîs û Ramîn* re çê dike. Diyar e ku di nav Medan de, her wekî di nav Partiyên de, stranbêjekî jêhatî kesekî bi îmtiyaz bû.

Ev vegotina Ksenefon nîşan dike ku dengbêjî di bin hukmê Hexamenîşyan de bi pêş ket: Kûrûş bi “çîrok û stranên” dihat pîrozkirin.⁵³ Hatiye nîşandayîn ku van çîrokan -beşek jê mihtemelen ên tradîsyoneke hîn-zindî ne- bandoreke çêker li *Kar-namekê Erdeşîra*⁵⁴ Sasaniyan kiriye. Mimkin e ku çîroka Medî ya Zarîadres û Odatîs jî herwiha bi rêya tradîsyona Hexamenîşî ya dengbêjiyê hatiye parastin.⁵⁵

Ji bo dewra Sasaniyan, ji bilî berdewamiyeke tradîsyona *gosan* li bakur, gelek danîşanên dengbêjiyeke pêşketî li Îrana navendî hene. Termên Farisiya Navîn bo

52 Athenaeus, xiv, 633 (Loeb, vi, rr. 417, 419). F. Windischmann, ku ev beş derxiste holê, renekî dînî lê zêde kir û got ku (bnr. Zoroastrische Studien, Berlin, 1863, rr. 276-7): mit der Bemerkung: „das Lied. . . enthält eine den Zend texten geläufige Vorstellung, welche den Sieg (Verethragna) in der Gestalt eines gewaltigen Ebers. . . personificirt“. E. Benveniste û L. Renou (Vîtra et Vîθragna, Paris, 1934, rr. 68-9) jî li vir têkiliyek bi Vîθragna re dît; lê ez bixwe tu sedemên baş nabînim ku têgeheke dînî têxim nav tiştê ku dişibe berawirdkirineke bi tevahî zelal di navbera dijmînekî wêrek û xeternak û berazekî kovî de, berawirdkirineke xwezayî di civakeke ku nêçîra vî heywanî dikir. Enerjiya beraz a şerker herwiha ew kir semboleke Xwedayê Serkeftinê, béguman di vê têkiliyê de ev tişt tesadûfî ye.

53 *Cyropaedia* I, ii, i.

54 A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften*, iii, rr. 138 f.

55 Athenaeus, xiii, 35, p. 575; bnr. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, iib, rr. 660-1. Gotinên dawî yên Chares (h.b., r. 66127²⁷⁻³²) belavbûneke berfireh a devkî ya çîrokê nîşan didin.

peyva “dengbêj” *huniyager*⁵⁶ û *huniwaz*⁵⁷ bûn. *Huniyager* di Farisiya klasîk de weke *xunyager* hê jî zindî maye. Lê di metnên ku referansê didin dengbêjên Sasanî di şûna wê de *newager*, yan jî jê bêtir *ramişger* tê bikaranîn. Herwiha peyva *çame-go* jî dertê pêşberî mirov. Di metnên erebî de peyvên *mutrib*, *muxennî* û *şa’ir* di şûna hev de tên bikaranîn. Bi vî awayî ev terma Farisiya Navîn bêyî ku ferqa di navbera wan de bê nîşandan weke “muzîsyen”, “stranbêj”, yan jî “helbestvan” hatiye wergerandin. Balkêş e ku di zimanê Farisî de ji peyva “dengbêj” cuda, peyveke xwemal di wateya “helbestvan” de tune. Mihtemelen dema ku têgiha kompozîsyoneke edebî ya cuda piştî fethên îslamî bi pêş ket, *şa’ira* Erebi di wateya “helbestvan” de derbasî zimanê Farisî bû.⁵⁸ Her wekî ku metnên li jêrê behsbûyî nîşan didin *huniyagera* Farisiya Navîn, mîna *gosanê* Partî, hem bo wateya amûrjen hem jî stranbêj dihat bikaranîn.

Di tomareke civaka Sasanî de, ku di *Nameya Tenser* de derbas dibe, dengbêj weke endamên çîna sêyemîn a welêt tên behskirin ku ev çîn ji aliyê *Erdeşîr* ve hatibû avakirin. Di vê astê de gelek rûnivîser, bijîşk, dengbêj (*şu’ara*) û stêrnas hebûn -yanî mirovên ku di jiyana sekuler de xwedî ilm û şîyanwerî ne.⁵⁹ Nivîskarê *Name*, ku girîngiya pêwîstiya civakeke stabîl tim dupat dike, li ser bêgaviya derbasbûna ji asteke bo asteke din disekine; lê herwiha nîşan dike ku miroveke xwedî şîyanweriyên nuwaze mihtemelen dikare ji çîna çaremîn a karkeran derbasî çîna sêyemîn bibe.⁶⁰ (Berhoseyêkî mircansaz ku şev û roj karderê xwe bi ûdê kêfxweş dike namzedêke guncav a vê derbasbûnê ye.⁶¹) Lê di *Kitab-at Taj* de tê gotin ku ji bo “çîrokbêj û muzîsyenên”

- 56 Ev terma Pehlewî ye. H. W. Bailey (*Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, r. 113, n. 1) nîşan kir ku *huniyager* bi giştî tê wataya “kêfxweşker”, û ku tenê *xunyagera* Farisî bû ku bi wataya “minstrel” (stranbêj/dengbêj) ve hate sînordarkirin. Wî hinekî ev yek li ser wataya (ku wî nîşan da) ya rengdêra *huniyag* “delal” bingeş digire; hinekî jî li ser *Xusrau û xulamê wî*, 62 (J. Asana, *Pahlavi Texts*, r. 32) ku têgeha *huniyager* xuya dike kêfxweşkerên wekî cambazên ku li ser benan dimeşîyan jî di nav xwe de dihevin. W. B. Henning vê bikaranînê wekî taybetî ji bo vê parçeyê dibîne, û ji ber lêzêdekirinê. Bi rastî, kêfxweşkerên giştî di beşa têkildar a nivîsê de, ku ji hêla Se’lalebî, *Xurer’ul-Exbarê Mulûkê* ve hatiye parastin, nayên behskirin ed. Zotenberg, rr. 709-10. Ji xeynî vê beşa nîqaşbar, *huniyagera* Pehlewî, mîna *xunyagera* Farisî, ji bo “minstrel” (stranbêj/dengbêj) tê bikaranîn.
- 57 Xuya ye ku ev termeke Farisiya Navîn a Manîheyî ye, ku wekî hapax legomenon (termeke ku tenê mîna keke wê hatiye tomarkirin) xuya dibe; bnr. W. B. Henning, “Ein manichäisches Henochbuch,” *Sb. P.A.W.*, 1934, r. 28, n. 7.
- 58 Li jêr bnr, rr. 32-7. Ev cudahi di nav gelên Îranî yê wek Afzan û Kurdan de hatiye parastin ku heta îro çanda dengbêjiyê domandî ye. Helbestvanê nivîskar wek *şa’ir* tê binavkirin, lê helbestvanê devkî, ku her tim stranbêj û muzîsyen e jî, navekî wî yê lokal heye (*dum, dengbêj, hwd.*).
- 59 *Nameya Tansar*, ed. M. Minovi, Tehran, 1932, r. 12. Mihtemelen mîna keke xweş a tradîsyonalîzma Îranî ye ku ev her çar pişê ji. Nizamiyê ‘Erûzî ve bi hev re hatine kategorîzekirin. Nizamiyê ‘Erûzî weke “xizmetkarên bingeşîn yê qral” behsa wan dike (*Chahar Maqûle, Gibb Mem. Series*, text, r. 11). *Şu’era* ji aliyê Cahiz ve hatine jêbirin, *Kitab at-Taj*, ed. A. Zeki Pasha, Cairo, 1914, r. 25; werg. Ch. Pellat, Paris, 1954, r. 53.
- 60 *Letter*, r. 14; bnr. A. Christensen, *L’Iran sous les Sassanides*, 2nd ed., r. 98, n. 3.
- 61 Bnr. W. B. Henning, “Sogdian Tales,” *BSOAS.*, xi (1945), rr. 465-9. Henning dibêje ku eslê vê çîroka Soxdî mihtemelen Farisî ye (h.b., r. 466).

girêdayî qesra Sasanî esl û binyad ne giring bû.⁶² Mihtemelen weke hoqebaz û sêhr-bazên şahî heman qedexeyên berfireh li ser dengbêjên şahî jî hebûn ku diviya ew ne xwedî qisûrên laşî, karakter an binemalên kirêt bin⁶³; lê eşkere ye ku digel hişkahiya di *Nameya Tansar* de tê behskirin, dengbêjiya Sasanî ne meseleyeke ast an mîrateyê lê pîşeyek bû.

Di tomareke din a dabeşbûna civakê bi heft şaxan (ev jî atîfî Erdeşîr dibe), tê gotin ku şaxek di nav xwe de stranbêj (*muxanniyîna*), dengbêj (*mutribîna*), û muzîsyen nan dihevwîne.⁶⁴ Di nav vê şaxê de çînen cuda hebûn; û mafê stranbêjekî şahî yê çîna duyem hebû ku bi fermana qral be jî, bi stranbêjekî çîna yekem re dernekeve.⁶⁵ Ev cudahî li gor şîyanweriyan bû; lê mihtemelen ev şîyanwerî bi testên profesyonel ên serkeftinê dihatin nirxandin. Yan na dijar e ku nerîzabûna bo Behram Gûr hatî nîşandan bê fahmkirin. Li gor Mes'ûdî, Behram Gûr çînen yekem û duyem kirin yek da ku karibe çîna stranbêjekî çîna duyem ku wî kêfxweş dike bilind bike.⁶⁶ Li gor *Kitab at-Taj*, Behram çîna hemû kesên ku ew kêfxweş kirin bilind kir û çîna hemû kesên ku di kêfxweşkirina wî de bi ser neketin daxist. Tê gotin ku pergala kevn ji aliyê Xusrew Enûşîrwan ve hat nûkirin.⁶⁷ Muzîsyen û stranbêjên çîna yekem di çîna herî bilind a mirovên qesrê de bûn ku tê de esilzade û mîrza hebûn. Ev muzîsyen û stranbêj bi herî mezinên vê astê re wekhev bûn.⁶⁸ Xuya ye ku dengbêjên qesrê li dîwana qral tim hazir bûn û bi daxwaza *xurrembaşan* dihatin ezimandin⁶⁹; û herwiha li ziyafetên dewletî⁷⁰ û minasebetên taybet⁷¹ jî hazir bûn; û salane di cejnên Mihirgan û Newrozê de helbest (*şî'r*) pêşkêşî qral dikirin.⁷²

Tê gotin ku yek ji qralên dawî yên Sasaniyan, Xusrew Perwîz, roja xwe dikir çar beş, beşa duyem ev bû: “bi kêfxweşî bi dengbêjan re” (*be şadî û ramîşgeran*).⁷³ Di teksta Pehlewî ya bi navê *Xusrew û xizmetkarê wî* de wisa derbas dibe ku ev heman qral ji xizmetkarê pirsar “dengbêjê herî baş û deng-şîrîn” dike (*hunyager i ... xuwaştar*

62 Cairo ed., p. 138; werg., r. 158.

63 Mes'ûdî, *Murûc'ul-Zeheb*, ed. Barbier de Meynard, ii, rr. 153-4.

64 Mes'ûdî, ii, rr. 156-7.

65 *Kitab at-Taj*, Cairo ed., rr. 26-7; werg., rr.54-55; Christensen, loc. cit., rr. 402-3.

66 Mes'ûdî, ii, rr. 157-8. Tê gotin ku Harûn el-Reşîd li gor modela Sasanî di nav stranbêjên xwe de ast ava kirin (*Kitab at-Taj*, Cairo ed., rr. 37-8; werg., r.65); û çîrokek heye ku dibêje muzîsyenekî wî yê çîna duyem bi performansa xwe Xelîfe kêfxweş kir. Û wî muzîsyenî bi awayekî eşkere got ku ger çîna wî neyê bilindkirin dê bi muzîsyenekî çîna yekem re dernekeve. Xelîfe daxwaza wî qebûl kir (h.b., Cairo ed. r. 41; werg., r. 69), yanî wek Behram Gûr li gor heman arezûyê tevgeriya.

67 *Kitab at-Taj*, Cairo ed. r. 28; werg. rr. 55-6.

68 h.b., Cairo ed., r. 25; werg., r. 53.

69 Mes'ûdî, ii, rr. 158-9.

70 *Kitab at-Taj*, Cairo ed., r. 174; werg., r. 191.

71 Di Teberî (Nölkede, r. 306) de tê gotin ku muzîsyen bi *merzbanan* re di pîrozbahiya temamkirina bendaveke di nav çemê Dîcleyê de tevî Xusrew Perwîz dibin.

72 *Kitab at-Taj*, Cairo ed., r. 148; werg., r. 166.

73 *Şahname*, 43, 3262-3.

ud wêh).⁷⁴ Xizmetkar behsa gelek amûrjenên curbicur dike (wekî harp, ûd, barbîton, flute û trampet), lê xelata kefa dest ê nuwaze dide harpenekî delal li *şebistanê*, ku dengêkî wî yê nerm û şîrîn heye (*cang-sray-e newak i newakok pad şabestan, kanizak i cang-sray weh, ka-s wang tez ud xwas-awaz*)⁷⁵ yan jî li ziyafeteke mezin xelatê dide ûdjenekî (*vin-sray-(e) xuaran i wazarg*).⁷⁶ Versiyona ku ji aliyê Se’alebî ve hatiye parastin cuda ye lewra di wê de xizmetkar dibêje ku şîrîntirîn muzîk “ya amûreke bitêl e ku dengê wê dişibe stranekê, û ya stranekê ye ku modulasyona wê dişibe dengê amûrê”.⁷⁷ Her du bersiv jî nîşan didin ku nirx li ser tevlihevîkirina muzîka vocal û enstrumental e.

Xusrew *Perwîz* ne tenê xwedî hezkirineke dengbêjiyê û xizmetkareke jîr bû. Herwiha patronê Barbed bû ku ji aliyê tradîsyonê ve mezintirîn dengbêjê qesrê yê Sasaniyan bû. Li gor efsaneyê Barbed bi xwe hem stranbêj hem jî amûrjen, helbestvanekî resen û muzîsyenekî resen e.⁷⁸ Mihtemelen ji ber vê yekê digel ku fonksiyonên stranbêj û muzîsyenê alîkar (accompanist) dikaribûn bîr dabeşkirin, li Îranê her wekî li Hindistanê, *vâggeyakâraka* wekî mînak herî baş a vî karî dihat dîtin. Çîrok dibêje⁷⁹ ku Barbed -li gor çavkaniyekê niştecihekî Mervê ye-⁸⁰ azwer bû ku biba yek ji dengbêjên Xusrew *Perwîz*. Lê ji ber hesûdiya dengbêjê sereke yê rêvebir Sargis⁸¹ hate astengkirin. Ji ber vê yekê, mecbûr ma ku xwe di nav dareke baxên qraliyetê de veşêre. Li wir wî di nav pelên daran de bi sê stranên nuwaze û ûda xwe bala qral kişand. Qral mat ma û gelek micewher diyariyî Barbed kirin. Barbed bi vî awayî bû “şahê dengbêjan (*ramişgeran*), û yekî navdar di nav mirovên mezin de”.⁸² Weke muzîsyenekî, ew bêhempa bû. Dihat gotin ku “wî ji bo ziyafetên *Perwîz* 360 newa hebûn, û her yek ji wan bo rojekê dixwend; û gotinên wî bo hostayên muzîkê (*ustadan-i musiqî*)⁸³ referansên herî payebilind in.” Serenavên “sî newayên” wî ji aliyê

74 J. Asana, *Pahl. Texts*, r. 32¹¹¹ (? 60).

75 h.b., r. 33¹⁻².

76 h.b., r. 33³.

77 Se’alebî, Zotonberg, p. 709.

78 Li ser Barbed wekî “stranbêjê baladan” bnr. E. G. Browne, “The Sources of Dawlatshah, with ... an excursus on Bârbad and Rûdagi”, *JRAS.*, 1899, rr. 54-61; *Literary History of Persia*, i (1929), rr.14-18; li ser Barbed wekî muzîsyen bnr. A. Christensen, “Some Notes on Persian Melody-Names of the Sasanian Period,” *Dastur Hoshang Mem. Vol.*, Bombay, 1918, rr. 368-377; *L’Iran sous les Sassanides*, 2nd ed., rr. 484-6. Li ser formên navê Barbad binihêre Browne, *JRAS.*, 1899, rr. 55, n. 1; *Lit. Hist.*, i, pp. 15; Christensen, *L’Iran*, rr. 484, n. 2; Nöldeke, *Nat. epos*, 2nd ed., rr. 42, n. 2.

79 Bnr. *Şahname*, 43, 3724 ff.; Se’alebî, Zotonberg, rr. 694-8.

80 Se’alebî, Zotonberg, r. 694; lê tradîsyoneke din dibêje ku Barbed niştecihekî herêma Farisê ye (bnr. Browne, *JRAS.*, 1899, r. 61).

81 Ji aliyê Firdewsî ve weke Serkeş hatiye binavkirin; ji aliyê Se’alebî ve weke Serjis hatiye binavkirin; ji aliyê Nizamî (*Xusrew û Şîrîn*) ve weke Nekâsa hatiye binavkirin.

82 *Şahname*, 43, 3791.

83 Qezwînî, Tarîxê Guzîde, *Gibb Mem. Series*, r. 122³⁻⁵; Browne, *JRAS.*, 1899, r. 57.

otorîteyeke dema dawîn û şikber hatine lîstekirin,⁸⁴ û ji aliyê Christensen ve hatine analîzkirin.⁸⁵

Tenya stranên Barbed ku naveroka wan gihîştîye ber destê me stranên wî yên taybet in. Yek jê, ku bi saya wê Barbed jiyana Hostayê Hespan ê qral xelas kir, hatibû bestekirin da ku mirina hespê Perwîz yê ku wî herî pir jê hez dikir, Şebdîz, jê re bê gotin.⁸⁶ Wî yeke din bi daxwaza karkeran da ku piştî heft salên dirêj bidawîbûna avakirina baxên mezin li Qesrê Şîrîn ji Perwîz re bê gotin⁸⁷; û piştî vê yekê bi daxwaza Şîrîn wî careke din stra ku tê de qesreke nuwaze şayesand û bi vê rêyê anî bîra Perwîz ku wî soz daye qesreke bi vî rengî bo keybanûya xwe ava bike. Ji bo vê xizmetê, Şîrîn li nêzî Isfahanê erd da wî ku malbata xwe li wir bi cih kir.⁸⁸ Efsaneyên van stranan hêza Barbed a li ser hukimdarê wî bi awayekî baş rave dike. Ji aliyekî ve, ev efsane bi Angarê wêrek û bi *gosanê Vîs û Ramîn* yê bînav re pêwendiyekê saz dikin; û ji aliyekî din ve, rave dikin bê ka çima, piçekî beriya vê, Mazdek dengbêjên xwe (*ramişger*) bi awayê *mûbedan mûbed, hîrbedan hîrbed, û sipehbud* weke çar xizmetkarên sereke yên qral ew xistibûn rêzê.⁸⁹ Eşkere ye ku ne tenê di bin hukimdariya Perwîz de bû ku dengbêjan bandor li text dikirin.

Digel ku Barbed bi hunera xwe şûna dengbêjê sereke yê berê girt, reqîbê wî li qesrê ma, û tê gotin ku Perwîz herî pir ji vê zewq digirt ku her du li pey hev bistrên.⁹⁰ Taliya talî, li gor tradîsyonekê Barbed bi destê reqîbê xwe ve hat jehrîkirin; û digel hezkirina wî ya ji Barbed, ji dêvla ku her du dengbêjên xwe yên bêhempa di derbekê de ji dest bide, Perwîz qatîl efû kir.⁹¹

Di tekstên Pehlevî de tê nîşandan ku dengbêjiya profesyonel di zamanê Sasaniyan de ne tenê bi qesran ve sînordar bû. Di *Sur Saxvan* de weke rêgezeke exlaqê tê tembîkirin ku piştî ziyafetekê spasiya dengbêjan bê kirin⁹²; û li gor tradîsyonê ji hukimraniya Behram Gûr bi şûn de, hejmara dengbêjan li dîwanên mirovên feqîr bi hatina "*gosanên*" Hindî zêdetir bû.⁹³

84 Bnr. *Burhan-i Qatî*, di maddeya "*sî lehnê*" de; Nizamî, *Xusrew û Şîrîn*, ed. V. Dastagirdi, Tehran, 1313/1934, rr. 190-4. Ji bo navên "heft şeweyên şahî", û navên amûrên mûzîkê yên Sasani, bnr. Mes'ûdî, viii, r. 90.

85 Di *Dastur Hoshang Mem. Vol.*, rr. 368-377 de

86 Zekerîya Qezwînî, *Asar'ul-Bilad*, ed. F. Wüstenfeld, rr. 230-1; Browne, *JRAS.*, 1899, rr. 58-9; *Lit. Hist.*, i, rr. 17-18.

87 Yaqut, *Geographical Dictionary*, ed. Wüstenfeld, iv, rr. 112-13; transl. Barbier de Meynard, rr. 448-9.

88 H.b.; Zekerîya Qezwînî, op. cit., r. 296; Browne, *JRAS.*, 1899, r. 60.

89 Şehristanî, ed. Cureton, r. 193¹²⁻¹³; transl. Th. Haarbrücker, i, r. 292.

90 Se'alebî, Zotenborg, r.704; di *Xusrew û Şîrîna* xwe de (Tehran ed., rr. 359-), Nizamî gelek beşan vedîqetîne bo stranên ku bi dor bi amûrên bitêl ji aliyê Barbed û Nekîsa ve hatine gotin.

91 Thaa'libî, rr. 704-5.

92 Bnr. J. C. Tavadia, "Sur Saxvan: a Dinner-Speech in Middle Persian", *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, No. 29 (1935), r. 35, 186, and rr. 74-5.

93 Li jor bnr, r. 11; and cf. *Şahname*, 356, 862 ff.; Se'alebî, Zotenborg, rr. 566-7; Qezwînî, *Tarîxê Guzide, Gibb Mem. Series*, r. 112¹⁰⁻¹³. Di versiyona Se'alebî de berevajî *Mujmal û Şahname*, nîşana tu dengbêjiyeke ku ji aliyê qesrê ve tê fînansekirin tune ye. Xelk divê bi xwe kar bidin dengbêjan, ji wan kêf û zewqê bigirin, û bi awayekî adil heqê wan bidin.

Mirov dikare *Şahnameyê* ji aliyê gelek hûrgiliyên wê ve weke belgeyeke serdema Sasaniyan bihesibîne; û tê de bi gelemperî di bin banê terma *ramişgeran* de gelek referansên bo dengbêjan hene. Gelek ji van, weke mînak *mgosanniya* Gurcîkî referansên tîpîk in ku bo hebûna wan a li ziyafetan hatine dayîn.⁹⁴ Hejmareke weqayên zelaltir jî diqewimin. Ev beşa jêrîn ji çîroka Key Kawûs dikare bibe nimûneya tradîsyoneke kevn. Dêwekî dengbêj (*ramişgerê dêv*) dixwaze derkeve hizûra qral û dibêje ku “Ez stranbêjekî deng-şîrîn im ji nav dengbêjên Mazenderanê” (*çunîn guft kez şehre Mazenderan yekî xweşnewaz em zi ramişgeran*). Bi fermana qral, ew di cî de tê qebûlîkirin, û li ber muzîsyenan tê rûniştandin. Ew barbîtona xwe lê dide, û straneke distrê ku pesnê bedewiyên Mazenderanê dide. Bi vî awayî bandoreke wiha li Kawûs dike ku ew demildest biryara fethkirina wî erdî (Mazenderanê) dide.⁹⁵

Dengbêj bi gelemperî ne weke gerokan lê weke endamên qesrê tîn nimandin. Di beşa efsaneyî ya helbestê de, dema Sohrab mirina Jende Rezm dibihîze, bi lez bi beşdar, meşale û dengbêjan (*xunyageran*) re ji ziyafetê radibe û diçe da ku li laş binêre.⁹⁶ Mimkin e ku mirov li vir nûçegihanekî ku ji bo tomarkirinê heweskar e bifikire; û wekheviyek di navbera wan de heye. Dengbêj jî bi ravekirin û şiroveyên xwe tim amade ne. Ji ber vê yekê, piştî mirina Pîroz di sala 484an de digel xembariya berbelav, stranbêjên (*çame-go*) li ziyafetê pesnê general “Sufara”,⁹⁷ didin, û bi barbîtona xwe ji bo şerê bi “Turan” re stranan dibêjin.⁹⁸ Ev destpêka straneke lehengî ye, û wata jê ev e ku dengbêjan stranên xwe di demeke nêzîkî şeran de beste dikirin û ew jî diçûn şeran.⁹⁹ Hazîrbûna dengbêjan di artêşeke Sasaniyan de di metelokeke Manîheyî ya Farisiya Navîn de jî tê nîşankirin. Di vir de tê behskirin bê çawa hin zîlamên ku êrîşî kelehekê dikin bala muhafîzên wê bi xwepêşandeke “muzîk û stranan” (*srûd ud niwâg î was*) belav dikin û ew bi xwe ji paş de êrîşî kelehê dikin.¹⁰⁰

Guhdarîkirina dengbêjiya lehengî bi awayekî eşkere hem zewq hem jî îlhamek bû. Di rojên efsaneyî de, Zal wisa tê nimandin ku ji Rustem re dibêje ew hê bo şer pir ciwan e û divê bi ziyafet û guhdarîkirina stranên lehengî (*pehlewani sirûd*) xwe dilnîya bike.¹⁰¹ Di beşên di dûvre yên helbestê de, dema ku Behramê Çûbîn roja şer hîs dike ku giyanê wî lawaz dibe, gazî dengbêjekî (*ramişger*) dike da ku jê re ji Heft

94 Hejmarek beşên *Şahname* yên li ser ziyafet û dengbêjiyê ji aliyê F. Rosenberg ve hatine komkirin; bnr. li vê berhema wî “On Wine and Feasts in the Iranian National Epic”, translated from the Russian by L. Bogdanov, *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, No. 19 (1931), rr. 13-44. Beşên wekî vê di *Vîs û Ramîn* de jî hene.

95 *Şahname*, 12, 22-39; herwiha bnr. Se’alebî, Zotenberg, r. 156. Ev waqe dişibe bûyera bandorkirina Rûdekî ya li ser Emîr Nesr bin Ehmed.

96 *Şahname*, 12c, 688. (Peyva *xunyager* di vê helbestê de bi tenê li vir derbas dibe.)

97 i.e. the Karen Soxra; ef. Nöldeke, Teberî, rr. 130-2

98 *Şahname*, 39, 180-2.

99 Digel ku dewra Sasaniyan ne dewreke lehengî jî bû, kevneşopiyên mîrate yên edebiyata lehengî teqez di wê dewrê de jî hatibûn parastin û heta wê çaxê jî zindî man ku bandor li Firdewsî bikin.

100 Andreas-Henning, *Mir: Man.*, ii, r.305 = M 2 V II 7-14.

101 *Şahname*, 10, 64.

Xanên Isfandiyar bi straneke lehengî bistrê û jê re behsa kiryarên wî yên lehengî li Keleha Rûqayim bike.¹⁰² Ev mînak, ger ku durist be, mînakeke balkêş a çanda Keyaniyan a ji aliyê denbêjekî profesyonel ve gotina stranên lehengî ye ku dûvre di serdema Sasaniyan de bi cî bû.

Danîşana *huniyagerê* Sasaniyan nîşan dide ku curbicuriya çalakiyên wî hema hema bi qasî ya *gosanê* Partî bû. Navên du dengbêjên qesrê yên navdar -Barbed û reqîbê wî- ghiştine roja me¹⁰³, serdema Partî serdemeke tije ye bi nezelaî û nediya-riyan; lê dengbêjiya her du serdeman jî bi awayekî eşkere ji heman karaktera gelemper in. Ji *Huniyager* re jî, wekî *gosan* gelek materyalên tradîsyonel wekî mîrate man ku kengî lazim ba wî dikaribû li serê emprovîzeyan bikirana; û herwiha wî bi xwe jî bi helbestên xwe yên xwedî karakterîzasyonên curbicur ku dihatin stran tevkarîya alîkarên xwe yên amûrjen dikir.

(iii) Dengbêjiya Ne-Pîşeyî

Danîşaneke baş heye ku li Îrana dêrîn dengbêjî ne tenê ji aliyê profesyonelan ve dihat kirin lê bi giştî jî weke çand dihat kirin. Strabo behs dike ku strana vegêranî di serdema Partî de di perwerdeyê de dihat bikaranîn. Herwiha dibêje ku mamoste "hem bi stranan hem jî bêtî stranan qala kiryarên xwedawend û mirovên esilzade dikin".¹⁰⁴ Ev gotin dikare bi efsaneyeke Farisî re bê pêwendîdarkirin ku piştî çend sedsalan ji aliyê Grigor Magistros ve hat tomarkirin. Grigor derbarê daran de dinivîse û dibêje: "Lê ez behsa dara Rustem bikim ku tê gotin şaxên wê jê dikirin û ji wan lîrên (lyre) biçûk çê dikirin. Ew lîr dixistin nav destên ciwanan. Ew ciwan jî bêtî pirsgirêk hînî lêxistina wan dibûn her wekî ku Yewnanan dema ku weke koro helbestên Homerîk distran ji şaxên defneyan lîr çê dikirin."¹⁰⁵ Ev nîşan dide ku Îraniyan jî, wekî Yewnanan, helbestên ku bi lîrê re dihatin stran di perwerdeya zarokên xwe de bi kar dianîn. Di serdema dawîn a Sasaniyan de, xizmetkarê Xusrew Perwîz yê esilzade weke beşeke ji serkeftinên xwe behsa şîyanweriyên xwe yên muzîk û stranbêjiyê dike¹⁰⁶: "Ez pîspor im di harp¹⁰⁷, ûd, barbîton, gîtar û sîtara (cithara) de, di hemû

102 h.b., 42, 1710.

103 Browne (*Lit. Hist.*, i, r. 18) bi referansa el-Beyheqî navên sê dengbêjên din ên Sasaniyan dide (*Aferîn, Xusrewanî, Madherastanî*); lê Christensen (*Dastur Hoshang Mem. Vol.*, r. 371, n. 2), mihtemelen rast e ku difikire ev bi rastî termên muzîkê ne ku şaş hatine fahmkirin.

104 Strabo, xv, 3, 18 (Loeb, vii, r.179).

105 Letter xii; bnr. Gregor Chalahiantz, "Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros," *WZKM*, x (1896), p. 221 (metna bi wergêrana Almanî). Wergêrana Îngilîzî ya ku li vir hatiye nîşandan a Dr.Dowsett e.

106 J. Asana *Pahl. Texts*, r. 28, 13.

107 Xwendina Henning, *cng bo cygw. Wergêranên çigameg û pedwazîg kerdên jî herwiha yên Henning in.*

stran û ahengan de û herwiha di bestekirina gotinên avêtina ber hev de¹⁰⁸ û di çêkirina lîstikên peyvan de.” (*pad çang ud vîn ud barbut ud tambur ud kinnâr, ud harw srûd (ud) çigâmag, ud padiç padwâzag guftan (ud) padwâzîg kardan, ustâd-mard hêm*).

Carinan hin referans hene ku nîşan didin mirovên esilzade helbestên strankî beste kirine. Di *Yadigarê Zerîran* de mîrzayê ciwan Bastwar di qada şer de li ser bavê xwe yê mirî zêmareke kin û pir dilşewat dibêje.¹⁰⁹ Di *Şahnameyê* de Îsfandiyar di Xana Çaremîn a rêwîtiya xwe de, ku biharê di nav çolterê de bêhna xwe vedide, radihije tenbûra xwe û bo bextê xwe yê reş distrê ku tim mecbûrî lêgerîn û şer e.¹¹⁰ Stranên wî bala cadûbazê ku divê ji heq wî derkeve dikişînin û mihtemelen ji ber vê yekê tomara vê bi qasî çîrokê bi xwe kevn e. Ev mînak bi awayekî manend di Xana Çaremîn a rêwîtiya Rustem de ji nû ve tê afirandin.¹¹¹ Behsa emprovîzasyonê şeng di jidayikbûna Rustem bixwe de tê behskirin dema ku hemû derdorên Sam “ji dengê lîrê re qedeh rakirin û her yekî bi kêfxweşî stran gotin.”¹¹² Stranên evîniyê, ku mihtemelen ji aliyê esilzadeyekî ve dihatin stran, di metelokeke Manîheyî ya Farisiya Navîn de tê qalkirin. Di vê metelokê de keçikeye ku di qesrekê de zindanî ye, dil dide yarekî nejidil ku “strana xwe ya şîrîn” ji dîwarên qesrê jê re distrê da ku dilê keçikê bikeve wî.¹¹³

Ev çend mînak nîşan didin ku bikaranîna stranan ji aliyê mîrza û zilamên gihiştî ve bi piranî spontane, şexsî bû. Herwiha îfadekirina xembarî, kêfxweşî yan evîniyê bû û bê şik hestên din jî di nav xwe de dihawandin. Ev sepandina dengbêjiyê ya giştî û şexsî bû sebeba patronajeke cudaker a formên wê yên gelemper. Eşkere ye ku dengbêjiya bo kêfê ne tenê ji aliyê profesyonelan ve lê herwiha ji aliyê xizmetkar- weke xizmetkarê Xusrew- û jinan ve jî dihat kirin- esas ji aliyê ewên ku fonksiyona wan xizmetkirin û kêfxweşkirin bû. Çend referansên ku bo dengbêjiya jinan hatine dayîn jî hene. Her wekî ku me dît, xizmetkarê Xusrew bi xwe difikirî ku yek ji baştirîn formên dengbêjiyê ew e ku jineke harpîst ya delal bi dengê xwe yê şîrîn û zelal dengbêjiya xwe îcra bike; û çîrokên dengbêjiya ku ji aliyê jinan ve di qadên curbicur ên jiyana de tê îcrakirin di çîroka Behram Gûr de gelek caran derbas dibe ku ew bixwe qralekî bi hezkirina xwe ya ji dengbêjiyê û ji jinan navdar bû. Di ciwaniya xwe de, tê gotin ku Behram ji Mundhirê sernerm keçên stranbêj dixwaze, û rojên xwe bi

108 Di hin destxetên Manîheyî yên Partî de tîpa *p'yê*, ku bo nimandina *padwaz* dihat bikaranîn, bi beşeke helbestên li dû hev (alternate verses) dihat nivîsandin. Xuya ye ku ev ji bo nîşandana strana hevawaz bû. Dema ku mirov vî tiştî di stranbêjiya dengbêjan de bisepîne, ihtimaleke mezin *padwazag* avêtina ber hev a dengbêjan dike ku di reqabetê de ji duetekê bêtir weke ku stran diavêtin ber hev –destkeftiyeke dualî di navbera Barbed û Sargis de.

109 J. Asana *Pahl. Texts*, r. 12; bnr. C. Bartholomae, *Zur Kenntnis der mittelliranischen Mundarten*, iv, r. 22; E. Benveniste, “Le Mémorial de Zarer,” *J.A.*, 1932, i, rr. 280-2. Ev nîşan dide ku zêmarê Bastwar hatibû stran.

110 *Şahname*, 15, 1735-1744; Se’alebî, Zotenberg, rr. 312-14.

111 *Şahname*, 12, 426-433.

112 h.b., 7, 1780.

113 Andreas-Henning, *Mir.Man.*, ii, r.306¹⁻⁴ (= M 2 V II 22-9)

wan re, bi muzîk, nêçîr û lîstikan derbas dike¹¹⁴. Paşê tê behskirin ku dema ku ew serdana xelkê xwe yê Persî dike, xelkê wî ne hespekî bi heybet, lê keçeke stranbêj an jî reqqas diyariyî wî dikan¹¹⁵. Di bin serweriya wî ya dilgerm de, xelkê wî bi tevahî xwe spartibû kêf û şahiyê û stran guhdarî dikirin, heta ku Behram bi xwe neçar ma ku nîzamekê bine van kêfan.¹¹⁶ Di *Şahnameyê* de, serdema wî wisa tê behskirin ku bi mînakên kêf û zewqa wî ya bo stranan tije ye. Carekê, wekî ku edeta wî bû, derketibû gerê, û êvarî rastî dîmeneke gund ya xweş tê: xelk li dora agirekî civiyabûn, û keçik bi dorê stranan dibêjin: “stranên şerên şahî” (*came-yi razm-i Xusrew*).¹¹⁷ Di nav van stranan de, pesnê Behram bi xwe jî dihat dayîn. Dema ku padîşah nêzîk bû, bêtir ku bê naskirin, çar keç ketin destê hev û hatin pêşiya wî û bi stranan pêşwaziya wî kirin.¹¹⁸ Wisa dilê wî şa bû ku wî her çar keç ji bavê wan, yê ku aşvan bû, dixwaze û wan bi xwe re dibe. Paşê, qral li mala xizanekî radiweste, û êvarî jinek ji wî re xwarin û ûdekê tîne.¹¹⁹ Ew ji jinê daxwaz dike ku dema ew xwarinê dixwe, “çîrokeke kevnare” jê re bibêje û wî kêfxweş bike. Derhal piştî vê yekê, Behram dibe mêvanê tebayekî dewlemend ku sê keçên wî hene û her sê jî şiyarweriyeke xwe hebûne: yek direqise, yek harpê lê dixwe, û yek jî stranan dibêje.¹²⁰ Stranbêj û harpjen, bi daxwaza bavê xwe, stranekê ji bo pesnê bedewî û mîrxasiya Behram emprovişe dikan.¹²¹ Wisa kêfa wî jê re tê ku ew her du keçan û xwişka wan jî bi xwe re dibe mala xwe. Dîsa careke din, qral li pey dengê harpekê berê xwe dide mala zêrkerekî dewlemend. Harpjen keça zêrker e. Qral, dîsa bêtir ku bê naskirin, jê daxwaza stranekê dike; û ew ewil “banga Mûyan” (*xuruş-i mûyan*)¹²² distê, paşê straneke pesndayînê ji bo bavê xwe û dûre ji bo mêvanê xwe dibêje. Sibehê, Behram stranên bêtir li ser şer û nêçîrê dixwaze.¹²³ Keçik van jî jê re dixwîne, û dûvre straneke pesndayînê ji bo qral dibêje.¹²⁴ Ev xanim jî rêya xwe li qesra Behram dibîne; û ne ecêb e ku gava Behram di dawiyê de vedigere qesra xwe, bi stran û harpan bi awayekî wisa tê pêşwazîkirin ku “erd silavan li ezman dike.”¹²⁵

Stranbêjiya koma harpjenan di *Şahname* de li dîwana Kai Xusrew derbas dibe: “Her roj harpjenên rû-perî li qesrê bi şahî dicivîyan. Şev û roj dema ku dîwana wî hebû, wî şerab û stran ji devê Tirkekî dixwestin.”¹²⁶ Harpjenên jin li Taqê Bostan¹²⁷

114 Se’alebî, Zotenberg, r. 541.

115 *Kitab at-Taj*, ed. Cairo, p. 159; transl., r.177

116 Se’alebî, Zotenberg, r.565.

117 *Şahname*, 35, 461.

118 h.b., 477.

119 h.b., 718 (reading with C.)

120 h.b., 846.

121 h.b., 844-854.

122 h.b., 1011.

123 h.b., 1105.

124 h.b., 1126-1130.

125 h.b., 35, 1427.

126 h.b., 13g, 1115-16.

127 Bnr. A. Pope, *Survey of Persian Art*, iv. Plates 163A and B; Christensen, *L’Iran*, rr.470, 471.

di nîgaran de hatine nîşandan, ku Xusrew Perwîz di nav zozanan de nêçîrê dike û du keştî beşdarî wî dibin. Yek bi harphenên jin tije ye û ya din jî bi jinên ku stranan dibêjin û çepikan lê dixin tije ye. Di keştîya wî de, jinek tîrên wî jê re digire û jineke din jî harphen e. Ev nîşandana muzîkê di dema nêçîrê de bîranîneke Behram Gûr a din tîne bîra mirov ku ew wekî şahzadeyekî ciwan bi harpjenêke bijare ku li paş wî dihat diçû nêçîrê.¹²⁸ Dr. Bake destnîşan kiriye ku di van rewşan de, muzîk ne tenê ji bo kêfa nêçîrvanan, lê herwiha ji bo kişandina bala heywanên kovî hatiye bikaranîn. Derbarê bandora muzîkê li ser heywanên kovî de, ew têgiha todî raginî li Bakurê Hindistanê wekî mînak nîşan dide ku keçeke nazik bi saza xwe xezaleke daristanê dikişîne ber lingên xwe.¹²⁹

Ji bilî vê amanca pratîk, dengbêjiya ne-pîşeyî di warê pesndanê, şingirêdanê û sahiyê de jî hatiye pejirandin; di stranên evîniyê, stranên nêçîrê, stranên şer û “şerên kevnare” de. Ev yek nîşan dide ku dengbêjiya ne-pîşeyî bi heman awayî wekî dengbêjiya profesyonel bûye. Herwiha, ji ber ku ne tenê weke yekî ku bi tenê neql dike lê wekî hunermendekî afirîner ew (nêr) an ew (mê) stranên xwe li gorî rewşa xwe ya hestiyarî, an jî li gorî daxwazek an teşwîqeke derveyî afirandiye, stranbêjê/a amator bi vî awayî dişibe stranbêjê/a profesyonel.

Eşkere ye ku helbesta strankî herwiha ji bo hînkirinê dihat bikaranîn. Tevî vegotina wî ku dibêje stran di hînkirinê de dihatin bikaranîn, Strabo wiha dibêje: “tê gotin ku straneke Farisî heye ku tê de behsa 360 bikaranînên darqespê tê kirin.”¹³⁰ Ev gotin ji aliyê E. Benveniste ve li ser têkiliya nivîsa Pehlevî ya Dirextê Asûrîg hatiye behskirin. Bartholomae nîşan daye ku ew bi eslê xwe Partî ye¹³¹, û ji aliyê Benveniste ve jî hatiye destnîşankirin ku helbestkî ye.¹³² Ev şopa mayî ya çînek taybetî ya helbesta devkî eşkere ye ku beşek ji edebiyateke hîkmetî ye û mihtemelen ji aliyê kahînan an jî zanayan ve, ne ji aliyê stranbêjan ve, hatiye pêşxistin.¹³³

Bikaranîna helbesta strankî ya olî li Îranê, ku bi belgeyên mayî û referansên dîroknasên klasîk tê pejirandin, ne di nav guncana vê gotarê de ye. Lêbelê, eşkere

128 Bnr. Şahname, 34, 106 ff.; Se’alebî, rr. 541–3; Qezwînî, Tarîxê Guzîde, rp. 112; Nizamî, *Haft Paikar*, ed. V. Dastagirdî, Tehran 1315/1936, rr. 108 ff.

129 Bnr. O. C. Gangoly, *Rāgas and Rāginīs*, i (Bombay, 1935), Plates vi, ix (rr. 72, 120); A. Daniélou, *Northern Indian Music*, ii (London, 1954), r. 47. Dr. Bake herwiha behsa beşek ji Sir William Jones, *On the Musical Modes of the Hindus*, (ku ji nû ve di Sourindro Mohun Tagore, *Hindu Music from various Authors*, i, r. 127 de hatiye çapkirin) dike: “Min bi çavên xwe yên pêbawer dît ku du antîlopên kovî pir caran ji daristanên xwe dihatin cihê ku Sira Juddaulah (Siracu-d Dewle) bi konseran xwe şa dikir, û bi kêfxweşî guh didan stranên wî. Ewê ku di ruhê wî de muzîk tunebû, yek ji wan bi tîrê diavêt erdê da ku tîrvaniya xwe nîşan bide.”

130 Bnr. Strabo, xvi, i, 14 (Loeb, vii, r. 215).

131 Bnr. Bartholomae, *Miflediran, Mundarlen*, iv, rr. 23 ff.

132 Bnr. Benveniste, “*Le texte du Draxt Asûrik et la versification pehlevie*,” JA., 1930, ii, rr. 193–225.

133 Bnr. On the cultivation of wisdom-literature bnr. Chadwick, *Growth of Literature*, iii, r. 883.

ye ku bi sedsalan xwedîlêderketina kevneşopiyên kahînan û stranbêjan hebû lew-ra çîrokên qehremanî ketin nav nivîsên litûrgîk (liturgical), û xwedawendên kevnar wekî qehreman di epîka sekuler de xuya bûn. Tevî stranên kevn ên Avestayî, em niha gelek helbestên Zerdeştî yên bi taybetmendiyên vîzyonerî an dîdaktîk dizanin ku ji serdema Sasaniyan an piştî-Sasaniyan in;¹³⁴ û dêra Manîheyî li Îranê gelek stranên îlahî û nivîsên litûrgîk (liturgical) ên helbestkî ji heman serdemê li dû xwe hiştine. Her çend dêrên Sasaniyan bi tevahî ji helbesta strankî sûd werdigirt jî, wan şagirtên xwe li hemberî xapandina dengbêjiya sekuler hişyar dikirin. Nivîseke Zerdeştî ferz dike ku divê çav ji jinan, dev ji xwarina xweş, ziman ji bêaqiliyê, û guh ji stranbêjiyê (*huniyagih*)¹³⁵ bên parastin. Meteloka Manîheyî ya jorîn, ku tê de keçikek ji ber xembariya evîndarekî derewîn ê ku wê bi “stranekî şîrîn” xapandiye dimire, ji bo nîşandana hewcedariya parastina hêza bihîstinê tê vegotin. Metranê Xirîstîyan Afraates ji bawermendên li welatên rojavayî yên Sasaniyan daxwaz kir ku xwe ji “stran, û kiryarên bêwate û mekrûh, û gotinên şîrîn” dûr bixin.¹³⁶ Dema ku tu galdan tuneba, moralîstan kêman şîret dikir û ev yek jî dikir ku mirovên dêrê xwe li ber cazîbe û qanihkeriya dengbêjiyê daînin.

(iv) Jiholêrabûna Helbesta Dengbêjiyê ya Îranî

Danîşan, her çend belawela û cihêreng be jî, hebûna “un vaste courante poétique”¹³⁷ (Herikeke helbestkî ya berfireh) li Îranê berî Îslamê destnîşan dike ku ji serdema Medan heta dawîya serdema Sasaniyan berdewam bûye. Fethên Ereban ev bizav qut nekiriye an jî Îraniyan evîndarê helbestê ji bo 300 salan bêdeng nekirine. Lêbelê, di vê serdema tarî de helbesta kevn xuya ye ku bi tevahî wenda bûye, heta ku piştî hebûna wê jî bi şik û guman e. Ji bo vê wendabûnê, xuya ye ku du sedemên sereke hene.

Ewîl, xuya ye ku helbesta Îranî heta van fethan devkî maye. Hemû çavkaniyên me destnîşan dikin ku *huniyagar*, mîna Gosanê Partî, dengbêjekî rasteqîn bû ku bêtî alîkariya nivîsê helbestên xwe bi muzîkê bi awayekî emprovîze çê dikirin. Barbed, mînakêkî nuwaze yê şair-dengbêjiyê ye, di serdema dawîna hukimdariya Sasaniyan de geş bû. Ger ji dengbêjiyê re hîn di dîwana Perwîz de rêz dihat girtin, ne hêsan e ku mirov texmîn bike ku di nav çend serdemên kurt û tevlihev ên piştî wê de kompozîsyonên nivîskî şûna wê girtibin.

134 Bnr. E. Benveniste, “Une upocalypse pehlevie: le *Žāmāsp Nāmak*,” *Rev. de l'hist. des religions*, 106 (1932), rr. 337-380; J. C. Tavadia, “A Didactic Poem in Zoroastrian Pahlavi,” *Indo-Iranian Studies*, i (1950), rr. 86-95; “A Rhymed Ballad in Pahlavi,” *JRAS.*, 1955, rr. 20-30; W. B. Henning, “A Pahlavi Poem,” *BSOAS.*, xiii (1950), rr. 641-8.

135 Bnr. Denkard, ed. Madan, pp. 160²²-161¹¹; bnr. Bailey, *Zor: Problems*, r. 113, n. 1.

136 G. Bort, “Aphrults des persischen Weisen Horifin, aus dem syrischen übersetzt,” *Homilie i*, r. 19, in Gebhardt-Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, iii (1888).

137 Bnr. R. Benveniste, *JA.*, 1930, ii, r. 224.

Bikaranîna nivîsandinê, ku eşkere ye ji dewrên Hexamenîşyan bi wir ve berdewam bû, di serdema Sasaniyan de jî gelek caran hate pejirandin. Koma nivîskarên perwerdekirî (*debîran*) di civakê de fonksiyonên giring bi cih dianîn. Tevî berpirsiyariyên din, ew ji rêvebirin, tomar, mijarên yasayî, hesabkirin û ragihandinê jî berpirsiyar bûn. Zanyariya nivîsandinê tenê bi van profesyonelan ve ne sînordar bû; xulamên padîşah hebûn ku carinan dikaribûn gotinên efendiye xwe tomar bikin,¹³⁸ û zanyariya nivîsandinê qet nebe carinan beşek ji perwerdeya mêran bû. Li gorî *Karnamek*, Erdeşîr bixwe li dîwana Papek hunera nivîsandinê (*dibîrîh*) hîn bûye;¹³⁹ û tê gotin ku Behram Gûr jî di zarokatiya xwe de heman şîyanwerî bi dest xistiye.¹⁴⁰ Lewma ne ecêb e ku xizmetkarê jêhatî yê Xusrew gotiye ku di hunera nivîsandinê de şîyanweriyeke wî ya baş heye:¹⁴¹ “Û nivîskariya min ewqas bi pêş ketiye ku ez nivîskarekî baş û bilez im, zanîna min baş e, tiliyên min jêhatî ne û di zimên de ez pêşketî me” (*um dibirih a’on ku xub-nibeg¹⁴² ud rag-nibeg, barik-danîsn, kamak-kar-angust¹⁴³ (ud) frazanak-saxvan hem*). Îdiaya wî eşkere ye ku ji bo jêhatîbûna teknîkî ye û bi Pehlevî bidestxistina wê ne hêsan e. Ji *dibîrîh* pê ve ew behsa siwariyê û bikaranîna çekan dike. Berî wê jî ew behsa muzîk û bestekirina helbestê (*srûd ud çigāmag*) dike ku van her duyan wekî yek destkeftî bi hev ve girê dide.

Cudahiya *dibîrîh* ji helbestê bi giştî xuya dike û bi qasî ku ez dizanim ji Îranê berî Îslamê tu nivîs tune ye ku helbesta sekuler bi nivîsandinê ve girê dide. Helbesta olî di serdema Sasaniyan de hate nivîsandin, dibe ku beriya wê be jî; lê giring e ku ji vê serdemê nivîsên helbestkî yên herî kevn aîdî ola Manîheyî ne ku bandora Semîtîk li ser wan xurt bû. Pêxemberê wan, ku li Babilê mezin bûbû, bi taybetî giringî dida bandora nivîsandinê ku pêvajoya stabîlizasyonê bileztir dikir.¹⁴⁴ Xuya ye ku kitêbên olî yên Zerdestî yên xwecihî heta dawiya vê serdemê nehatine nivîsandin. Ger dîn di vê mijarê de li paş dewletê mabe, ne ecêb e ger helbestvan, bêyî teşwîqeke reqabetê an lezgîniyê, di guheztina kevneşopiya xwe ya dirêj a hunera devkî bo nivîsandinê de hê hêdîtir bûbin.

Hejmarek ji xebatên pexşankî yên xwecihî ku berî fethên Ereban hatine nivîsandin bi awayekî rasterast an bi wergêranê gihiştine roja me; û ev bi piranî bi bingehekî rastî an qaşo-rastî tene nîşankirin. Xuya ye ku ev ji bo amanceke pratîk hatine çêkirin an wekî propagandaya binemala hukimdar an bo tomarkirinê, an jî bo teşwîqkirina reftarên exlaqî bûn ku ji bo hemwelatiyekî baş yan mirovekî dêrê yê baş lazim bûn.

138 *Kitab at-Taj*, Cairo ed., p.27; transl., r. 54.

139 Bnr. *Karnamek*, 1, 23.

140 Bnr. *Şahname*, 34, 110-11.

141 Bnr. J. Asana, *Pahl. Texts*, r. 27, §10.

142 Reading with Bailey, *Zor. Problems*, r. 160.

143 Xwendina Henning; *kamak-kar-hudast*, Bailey, loc. cit.

144 Bnr. Andreas-Henning, *Mir. Man.*, ii, rr. 295-6 (= T II D 126 I R, I V).

Wan di nav xwe de kronîk¹⁴⁵, risaleyên siyasî, xebatên li ser rêz û exlaqê, gotarên exlaqî û wesiyetname dihewandin; û bi awayekî maqûl dikarin wekî nivîsên fermî bêne binavkirin ku ji dîwanê an dêra dewletê derketine. Du komên wan ên sereke hene. Ewîl, nivîsên orijînal ên pexşanî yên serdema Sasaniyan hene, wekî *Wesiyeta Erdeşîr* an *Enderzê Xusrewê Kevadan*. Ev bi dîdaktîzmekê têne nasîn. Duyem, xebatên qismî çêkirî hene, wekî *Xwaday Namek* an *Karnamakê Erdeşîr* ku materyalên kevn ên bi kalîteya xeyalî di nav xwe de dihewînin ku bi awayekî eşkere ji kevneşopiya dengbêjiyê hatine girtin. Di van demên dawî de edebiyata berî Îslamê bi vî awayî hatiye karakterîzekirin: “xeyaleke zindî ku bi perspektîfeke mantiqî û hin caran pratîk tê kontrolkirin û bi meyla olî ya xurt.”¹⁴⁶ Xuya ye ku bandora taybetmendiyên nedîtî yên ku li ser me dike ji ber vê ye ku zanîna me bi piranî bi helbestên wê yên olî û pexşana wê ya fermî ve sînordar e ku di pexşana wê ya fermî de hêmanên guhertî yên helbesta sekuler a wenda hene -bi piranî yên nehatî nasîn.

Eşkere ye ku xebatên pexşankî yên xwecihî yên ji bo kêfxweşiyê hebûn ku ji komên çîrokên kurt pêk dihatin.¹⁴⁷ Tekane yeka ku bi awayekî nerasterast gihiştîye roja me, *Hezar Efsan*, bingeha *Hezar û Yek Şev* ava kir. Çîrokên kurt ên belawela jî di metelokê dêra Manîheyî de têne dîtin.¹⁴⁸ Lêbelê bi giştî xuya ye ku çîrokbêjî, mîna helbestê, bêtî pirtûkan berdewam kiriye. Çîrokbêjê profesyonel (*muhaddis*) cihê xwe li dîwanê hebû,¹⁴⁹ û dewlemendiya repertuara wî ji hêla vê yekê ve tê îfadekirin ku ji bilî fermana padîşah, wî qet nikaribû xwe dubare bike.¹⁵⁰ Eşkere ye ku ji wî re hiş û bîreke baş weke helbestvanê profesyonel hewce dikir. Wekî ku tê texmînkirin, çîrokbêjî herwiha wekî şahîyeke gelemper xuya dike. Di *Şahnameyê* de, Hormuzd IV ê kor wekî daxwaza du kesên dike ku alîkariya wî bikin ji bo jêbirina westandina rojên wî.¹⁵¹ Yek divê nivîskar (*debîr*) be,¹⁵² mîrekî kevn û zana (*danende merdê kuhan*), ku dê jê re ji pirtûkekê (*nebişte yekî defter*) kiryarên padîşahan bixwîne; yê din jî, mîrekî eslî ê qada şeran e ku dê jê re behsa şer û nêçîrê bike. Li vir cudahiyeke di

145 Bnr. Christensen, *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, 1930, rr. 116-17, angaşt kir ku kronîkên Hexamenîşî jixwe “cureyek ji cureyên edebiyata kêfxweşiyê” bûn û ne tomareke rasteqîn bûn. Ew Esther, VI i. weke bingeha vê yekê dibîne. Lêbelê, texmîna Christensen ji vê beşê bi rîsk xuya dike. Tu sedem tune ye ku padîşahê padîşahan, di karûbarên dewletê de bi xîret, di rojê xwe ya bîxew de tercîh neke ku tomareke objektîf a bûyeran bixwîne; û ev rewş ji vê yekê tê derxistin ku xwendinê karekî neqediyayî, angî xelatkirina Mordecai, dianî bîra wî.

146 Bnr. I. Gershevitch, “Iranian Literature,” in *Literatures of the East, an Appreciation* (ed. E. B. Coadel, London, 1953), r. 71. Di vê karakterîzasyonê de, herwiha îlahiyên Avestayî û Nart Sagna Osetî jî di hişê Gershevitch de hebûn.

147 Bnr. Ibn an-Nadim, *Fihrist*, ed. Flügel, r. 304.

148 Bnr. W. Bang, “Manichäische Erzählungen,” *Le Muséon*, xlv (1931), rr. 1-36; W. B. Henning, “Sogdian Tales,” BSOAS., xi (1945), rr. 465-487.

149 Bnr. *Kitab at-Taj*, ed. Cairo, p. 24; transl., r. 52.

150 Bnr. H.b., ed. Cairo, p. 113; transl., r. 137.

151 Bnr. *Şahname*, 43, 56-9.

152 Ji wî re wisa tê gotin, *ibid.*, 43, 69.

navbera kronîka rasteqîn ya nivîskî, ku ji bo mitaleyê ye û çîrokbêjiyê de heye ku ji bo kêfxweşiyê ye. Lêbelê, xuya ye ku di serdema Sasaniyan de çîrokbêjî, tevî dema ku profesyonel bû jî, asta anekdotan û çîrokên kurt derbas nekiribû. An jî mihtemelen mirov nikare bibêje ku ew wekî edebiyateke vegêranî ya cidî dihat hesibandin. Çîrokbêj ji şair kêmtir rêzdar bû, û neçar bû ku li nûbûnekê bigeriya da ku bala mirovan bikişanda.

Tekane xebatên pexşanê yê kêfxweşiyê, ji xeynî Hezar Efsan, ku tê zanîn eleqayeke vegêranî ya domdar kişand ser xwe an xwedî çarçoveyekî berfireh bûn bi eslê xwe biyanî ne. Xuya ye ku ew xebat di dawiya serdemê de bo zimanê Pehlewî hatine wergerandin. Wekî mînak, romansa Helenîstîk a *Wamiq û Ezra* heye ku îhtîmaleke mezin bi rêya zimanê Sîryanî hatiye û tê gotin ku ji bo Xusrew Enûşîrwan hatiye nivîsandin.¹⁵³ Ji Hindistanê jî, eşkere ye ku di heman demê de, xebatên wekî *Kelîle û Dimne*, *Tûtî Name* û *Sindbad Nâme* hatine. Heta di van xebatên dawîn ên kêfxweşiyê de jî, çîrok bi perwerdeyê tene tevlihevkirin û ji ber vê yekê, an jî ji ber ku hatibûn nivîsandin, mirov dikare bibêje ku mijûlbûna bi wan wekî nîşaneyê qîmeta exlaqî dihat dîtin. Wisa tê gotin ku bi erêkirina Behramê Çûbîn ku “ew bi tenê rêyên padîşahî dişopîne, ew her dem pirtûka tevahî ya Dimne dixwîne”.¹⁵⁴ Ji perspektîfa vê gotinê û kêmbûna xebatên nivîskî yê xwecihî yê kêfxweşiyê, baş e ku mirov texmîn bike pexşana nivîskî heta dawiya serdema Sasaniyan bi mijarên cidî û pratîkî ve girêdayî maye ku xwendin û hewldanê temsîl dike. Bikaranîna wê ya sînordar ji bo çîrokan dereng bû û bi wergêranên xebatên biyanî hate teşwîqkirin ku modayeke nû anîbû Îranê.¹⁵⁵

Ev çi dibe bila bibe, xuya ye ku li Îranê heta fethên Ereban çandê wêjeyî ya dualî hebû. Li aliyekî, pexşana nivîskî hebû ku bi eslê xwe biyanî bû û bi awayekî fermî hatibû pejirandin ku bi piranî ji bo amancên pratîk dihat bikaranîn û hêdî hêdî qada xwe berfirehtir dikir. Ev pexşana nivîskî di nivîseke dijwar de hatibû parastin. Li aliyê din, helbesteke xwecihî û ne-nivîskî hebû ku bi gelemperî hate pêşxistin û qadeke fireh di nav xwe de diheband. Xuya ye ku ev bi piranî xeyalî û teşwîqkar bû, û her dem bi muzîkê ve dihat pêwendîdarkirin. Mihtemelen ev pêwendî bû ku wê ji pexşanê ewqas bi zelalî cuda kir. Di sedsala şeşemîn de berfirehbûneke giring di sepana nivîsandinê de çê bû û xuya ye ku pêşketina wê sedsalê ya rewşenbîrî, ligel bandorên ji derve, di vê demê de Îran ber bi xwendin û nivîsandineke berfirehtir ve kişand. Naskirina alfabeya Erebi ev pêvajoyê bileztir kir:

153 Dewletşah, ed. Browne, r. 30. Li ser materyalên ku ji nûveavakirineke qismî ya versiyona Unsuri tene girtin, bnr. M. Shafi, “Unsuri’s Wamiq wa ‘Adhrâ,” *Proceedings of the XXIIIrd International Congress of Orientalists* (ed. D. Sinor, Cambridge, 1954), rr. 160-61.

154 Şāhnāme, 43, 97.

155 Balkêş e ku mirov bibîne bê ka ev moda çawa ji hêla şîrînkirina *Letter of Tansar*, nimûneyeke baş a rîsaleyên dîdaktîk ên dîwanê, bi metelokên bi eslê xwe Hindî ve hate bikaranîn (bnr. Asia Major, n.a., v (1955), rr. 50-8).

Di sedsala heştemîn de, hejmarek xebatên Farisiya Navîn bo Erebi hatin wergerandin; û tunebûna nivîsên helbestkî di nav wan de ji zêdebûna nivîsên pexşanê di pirtûkên Pehlewî yên sedsala nehemîn de bêtir balkêş e. Di wê demê de kêmkirina helbest an pexşana Erebi ya nivîskî hebû ji ber vê yekê mirov nikare bibêje ku bandoreke çanda biyanî hebû li ser bijartina her çi bê wergerandin. Ji ber hindê, texmîneke baş e ku di wergerandina bijarteyeke mezin û cihêreng a xebatên pexşanê de -lê yek jî ne helbest bû- Ibnu'l Muqaffa' û hevalên wî tenê tradîsyona xwe ya xwecihî didomandin. Di vê tradîsyonê de tenê pexşan dihat nivîsandin.¹⁵⁶ Eşkere ye ku ew zanyar bûn û mirovên alim û xwende bûn; û mimkin e ku helbesta Farisî ya ne-nivîskî wekî mijarek ji bo fikirandinê jî tew di hişê wan re derbas nebûbe.

Bêeleqebûna zanyarên destpêkê yên piştî fethan bi tena serê xwe ne bes bû ku tradîsyona kevn a dengbêjiya helbestkî bikuje. Wekheviya di navbera Barbed û şairê Samanî yê kor, Rûdekî,¹⁵⁷ hatiye destnîşankirin ku hê di sedsala dehemîn de bi kevneşopiya emprovîzyonê ya kevn, bi amûreke bitêl, beste çê dikirin. Wekheviyên şêwazî di navbera *Yadigarê Zerîran* û *Şahnameyê* de nîşan didin ku nimûneyên helbesta epîk a kevn heta roja Firdewsî li bakur-rojhilat têne zanîn, ku li wir ihtimaleke mezin bi domdariya devkî ya bênavber gihiştîye roja me. Wekî din, mihtemelen di dawîya sedsala heştemîn an nehemîn de -piştî xebata wergêranên destpêkê, ango, di dema damezrandina koleksiyonên mezin ên nivîsên Pehlewî yên Zerdestî de, hin helbestên dengbêjiyê yên kevn hatin nivîsandin. Hin, mîna *Yadigar* bixwe, di eleqaya dêra Zerdestî de hatine parastin; yên din, mîna *Vîs û Ramîn*, xuya ye ku tomarkirina wan bi saya patronaja sekuler çê bûye. Di pêşgotina versiyona wî ya vê helbestê de, Gurganî dibêje ku çîrok bi gelemperî li welêt (*der in kişver hame kes daredeş dūst*) dihat zanîn û hezkirin,¹⁵⁸ û ew wê ji berhevoka komeke şeş mîrên zana (*zi gird-averde-yi şeş merd-i dana'st*) dizane.¹⁵⁹ Ev berhevok bi zimanê Pehlewî bû (*pehlevî bāsed zebanē*)¹⁶⁰ û ihtimaleke mezin wexteke dirêj berî dema Gurganî hatiye çêkirin ji ber ku ew wekî "kevnare" (pisin) pênase dike.¹⁶¹ Di sedsala yanzdehemîn de ew ji bo xwendina Pehlewî hate bikaranîn (*der in iqlīm an daftar bixanend bidan ta pehlevî ez vai bedanend*).¹⁶² Şiroveyeke eşkere ya van daxuyaniyan ev e ku versi-

156 Bnr. F. Gabrieli, "L'opera di Ibn al Muqaffa," *RSO.*, xiii (1931-2), rr. 197-247. Balkêş e ku nûker *Aban el-Lahiqî*, ku bi xwe "şair" bû, ji wergerandina xebatên pexşanê yên Farisî bo nezma Erebi wêdetir neçû (bnr. Ibn an-Nadim, *Fihrist*, ed. Flügel, r. 119).

157 Bnr. Browne, *JRAS.*, 1899, rr. 61-9; *Lit. Hist.*, i, rr. 15-17, 455-8.

158 *Vîs û Ramîn*, ed. Minovi, r. 26⁴.

159 H.b., p. 20⁵.

160 h.b., r. 26⁷

161 h.b., r. 27⁶

162 h.b., r. 26¹³ Minorsky (*BSOAS.*, xi (1946), rr. 743-4) bikaranîna Gurganî ya tevlihev peyva farisî (r. 27⁷) wisa şirove kir ku çavkaniya wî bi Farisî (yanî bi nivîsa Erebi) bû; û ji ber vê yekê ew bi awayekî ji-xwe-gumanbar dîroka wê weke derdora P.Z. 950 diyar dike. Lêbelê, diwar e ku vê şiroveyê bi daxuyaniyên zelal ên Gurganî yên ku dibêjin orîjîna wî Pehlevî bû li hev bîne.

yona nivîskî ya çîrokê ji aliyê zanyaran ve di demeke berê de, dibe ku bi çend sed salan berî dema Gurgânî, ji gotinên dengbêjên cihêreng hatiye berhevkirin. Ev rastî belavbûna populer a helbestê rave dike (ku mihtemelen ne bi tevahî, heta di sedsala yanzdehemîn de jî, bi versiyona nivîskî ve girêdayî bû). Herwiha rola ku komeke zanyaran di parastina wê de list, û bînavbûna nivîskarê wê jî rave dike. Ev taybetmendiyeke helbestên devkî ye ku mijarên tradîsyonel di nav xwe de dihevin û ji aliyê nîfşên dengbêjan ên li pey hev ve ji nû ve hatine afirandin.¹⁶³ Mihtemelen wekî helbesteke dengbêjiyê bû ku *Vîs û Ramîn* di sedsala heştemîn de ji aliyê Abû Nuwas ve dihat zanîn.¹⁶⁴

Rastiya ku hin helbestên dengbêjiyê hatine tomarkirin pîrsgirêkeke din jî derdixe holê. Di heman demê de -dawiya sedsala heştemîn û destpêka sedsala nehemîn- beşek ji helbesta Erebi ya kevn a devkî hate nivîsandin da ku wekî qadekê ji aliyê dîroknas û rêzimanzanan ve bê bikaranîn, û da ku wekî yek ji beşên herî hêja yên wêjeya Erebi bimîne. Heta mihtemelen ev çalakî bû ku tomarkirina paralel a helbestên Farisî yên devkî jî teşwîq kir. Lê çima piştî ku hin ji van yên dawîn hatin nivîsandin, ne manendê helbestên Erebi, dîsa wenda bûn? Xuya dike ku dijiwariyên nivîsê, an jî prestîja mezin a zimanê Erebi amajeyên qismî ne; û sedema rastî di pêşkeftina helbesta Farisî û guhertina tund a çêja wêjeyî de ye ku piştî fethan qewimî.

Di vê pêwendiyê de, şiroveyên din ên Gurgânî yên li ser çavkaniya wî ya Pehlewî pir eleqedar in. Ev nivîs, bi awayekî pejirandî, berhevokeke komek zanistî bû ku gelek ji çêj û hêza xwe ya dengbêjiyê ji dest dabû; lê ew helbestkî hatibû tomarkirin û Gurgânî wê wekî helbest dinirxîne û dibêje ku kêmasiyên wê hene. Ew çîrokê weke gelekî xweşik û cazib dibîne, herçiqas aliyê wê yê Pehlewî veşartibe jî;¹⁶⁵ lê versîfkasyona (şêweya helbestê) wê, wî tîne wê astê ku bibêje “di wê demê de şairtî ne pîşeyek bû” (*ke angah şa’irî pişe na bûd ast*).¹⁶⁶ Ew dibêje ku heger şeş mîr hêj zindî bin, bila bibînin “çawa axaftin niha tê afirandin, çawa wata tê zelalkirin û çawa wezn û qafiyê li ser tê bikaranîn” (*ke eknûn mi suxan çun afirîndand, me’anî-ra çigûne ber guşadend, ber u vezn u qewafî çun nihadend*).¹⁶⁷ Ew vê rexneyê bi îşaretan zêdetir carekê dubare dike. “Dema ku wezn û qafiyeya axaftinê hebe, ji ya ku bi reneki bîserûber hatiye rêzkirin çêtir e” (*suxen-ra çun buwed vezn u qewafî, nîkûter zanke*

163 Li ser mijara anonîmiya helbesta devkî bnr. C. M. Bowra, *Heroic Poetry* (London, 1952), rr. 404-9. Eşkere ye ku dengbêjên herî zêde şansê wan heye ku navê wan bê bibîranîn ewên mîna Barbed in ku ber bi dawîya tradîsyoneke devkî ve geş dibin an jî yên mîna Angares in ku navên wan ji aliyê çavdêrekî biyanî ve tên tomarkirin.

164 Bnr. M. Minovi, *Yaki az Farsiyyat-i Abu Nawas*, *Revue de la Faculté des Lettres*, Univ. de Téhéran, i, 3 (1954), rr.76-7.

165 *Vîs û Ramîn*, r. 26⁵⁻⁷.

166 h.b., r. 26¹⁰.

167 h.b., r. 26¹¹⁻¹².

peymûde guzafî);¹⁶⁸ û “herçiqaş çîrok xweş û şîrîn be jî, ew bi wezn û qafiye ji nû ve tê xemilandin” (*fesane gerçe based nexz û şîrîn, be wezn u qafiye gerded nu-ayîn*).¹⁶⁹ Nîşana sereke ya rexneya wî ya helbesta kevn ev e ku ew bê wezn bû û tê de qafiye tunebû. Rexneyên bi vî rengî bi qasî sedsalekê piştî vê ji aliyê ‘Owfi ve li ser xebata Barbed hatin kirin ku nîşan nade ew çawa hatî parastin. Li ser wê ew dibêje: “Di dema Perwîz de, stranên şahî (*newayê xusrewanî*) yên ku ji aliyê Barbed ve hatibûn çêkirin, pir bûn; lê ew ji wezna helbestê, qafiye, û girêdana li hev a helbestkî dûr in, ji ber vê yekê me li xwe danenî ku nîqaşa wan bikin”.¹⁷⁰ Ev daraziya tund di destpêkeke *Burhanê Qatî*’ de di bin *xusrewanî* de xuya dibe: “*xusrewanî* navê newayekê (*lehnî*) ye di nava ewên ku ji aliyê Barbed ve hatine bestekirin. Bi pexşankî hatiye nivîsin û pexşaneke rîtmîk e ku pesndan û lavayên ji qral di nav xwe de dihevin. Helbest tê de qet nehatiye bikaranîn. Mihtemelen ji ber kombûna daraziyên bi vî rengî û derbasbûna demê bû ku di sedsala 15emîn de *Dewletşah* ku dixwest hebûna helbesta Farisî ya berî Îslamê ava bike, nikaribû tu materyalan peyda bike da ku esaseke wiha cidî li ser ava bike.

Rastiya ku ev helbest berî fethan jî hebû mijarek e ku kesên nûjen ên ku vê tezê diparêzin jê bêpar nemane;¹⁷¹ lê hinekan, an ji ber daraziyên rexneyî yên nivîskarên Farisî yên destpêkê, an ji ber rewşa xerab a çend helbestên Farisiya Navîn ên ku bi nivîsa Pehlewî hatine naskirin, li ser kalîteya wê nêrîneke wan a negatîf çêbûye. Edward Browne, ku di dawiya sedsala borî de dinivîsand,¹⁷² helbestên Barbed wekî baladên populer ên demkî, mîna tasnîfên mîzahî ên rojeke pêşîn nirxand; û vê dawiyê rehmetî J. C. Tavadia, ku bixwe gelekî tevkarîya zanîna me ya helbesta Sasaniyan kir, bawer dikir ku dêra Zerdestî bi helwesta xwe mezinbûna wê asteng kiriye,¹⁷³ û bipêşketina wê ji qonaxeke “hêsan û destpêkî” wîrdetir derbas nebûye.¹⁷⁴ Lêbelê ev bawerî bi belavbûna berfireh a dengbêjiyê ya berî fethan, serkeftinên wê di afirandin û veguheztina helbestê de, û bandor û qaweta dengbêjê qesrê li ser padîşah li hev nakin. Qesra Sasaniyan ne cihek bû ku improvîzasyona zû û destpêkî li ser şeref û bandorê serkeftinekê bi dest bixe.

Çareseriya pîrsgirêkê di vê sedsalê de bi vedîtina nivîsên helbestî yên Farisiya Navîn yên di nav materyalên Manîheyî de ku ji Asyaya Navîn in, hatiye nîşandayîn.

168 h.b., 1. 15 (bi varyanta *paimûde*, bo *paimûdana* çapkirî, ku bi devkî ji aliyê Prof. Minovi ve hatiye dabînkirin)

169 h.b., 1. 17.

170 *Lubabu'l Albab*, ed. Browne, i, r. 20; bnr. Browne, *JRAS.*, 1899, rr. 55-6.

171 J. Darmesteter mîna keke giring e (bnr. li vê berhema wî *Les origines de la poésie persane*, Paris, 1887, rr. 1-3), ku berî vedîtinên helbesta Farisiya Navîn di vê sedsalê de nivîsand.

172 Bnr. li vê gotara wî, *JRAS.*, 1899, r. 61.

173 Bnr. li vê berhema wî *Indo-Iranian Studies*, I (Bombay, 1950), rr. 45-6.

174 Bnr. h.b, r. 88; û cf., li berhema wî “A Rhymed Ballad in Pahlavi”, *JRAS.*, 1955, r. 29. J. C. Cayajee (di “The House of Gotarzes”, *JASB.*, 1932), jî gelek caran li ser baladên berî Îslamê û balad-bêjan diaxive (bnr. rr. 208, 209, 224).

Yên herî kevn di serdema Sasaniyan de hatine çêkirin, û bi nivîseke zelal û tradîsyoneke nivîsandinê ya hêja parastî ne. Amûrên cihêreng, wek xalbendiya birêkûpêk, bikaranîna berfireh a akrostîşên alfabeyî, û carinan jî rêzkirina nivîsê di xetên helbestkî de, avahiya helbestkî nîşan didin; û her çend di versîfkasyonê de gelek tişt ji bo vekolînê hebin jî, hin taybetmendiyên giştî niha hatine destnîşankirin.¹⁷⁵ Ev, ku mirov ji çarçoveyeke berfireh ve lê binere, rexneyên ‘Owfi û Gurganî îsbat dikin. Helbesta Farisiya Navîn, weke ku di van metnan de hatiye nimandin, digel ku weznên cihêreng di nav xwe de dihevin, lê li gor helbesta Farisî ya klasîk a bi çendaniyê, bi yekrengî hişk û bêserûber xuya dikin. Eşkere ye ku bi rêya kirpandinê (stress), bêtî ku li ser çendaniyê bisekinin, tîrê birêvebirin û hejmara tîpên bêkirpandin (stress) xet bi xet diguhere. Û qafiyê tune ye. Piştî ku hatin nivîsandin û bêtî muzîkeke alîkar,¹⁷⁶ ev helbest ji helbestê zêdetir weke pexşana rîtmîk xuya dike.

Zanîna van tekstên Manîheyî rêya vekolîneke nû ya metnên Farisiya Navîn vekir ji bo yê ku bi nivîsa Pehlewî ne, û hatiye îsbatkirin ku ev xwedî heman prensîbên weznê yê bingehî in. Ji ber ku ev beşa helbesta lehengî ya *Yadigarê Zerîran* û helbesta mamikî ya *Dirextê Asûrîg* di nav xwe de dihevin, em bi ewlehî dikarin bibêjin ku helbesta serdema Sasaniyan a sekuler û herwiha ya pîroz bi vî kevneşopiyê hatine bestekirin.

Ev jî duyemîn sedema jîholêrabûna helbesta dengbêjiyê ya kevn e, ango ew bi kevneşopiyekê hat çêkirin ku bi pêşkeftina cureyên nû yê versîfkasyonê di bin bandora Erebi de, bi tevahî ji rewacê ket. Piştî fethan, şairên Îran hêdî hêdî dest pê kirin ku bi Erebi helbestan biafirînin,¹⁷⁷ û di dawiyê de dest pê kirin ku weznên xwe yê xwecihî li ser modelên nû ji nû ve bişekilînin. Mihtemelen di nav çêja sofîstîke de şîrînî û zerafeta helbesta nû zû bi pêş ket; û ihtimaleke mezin helbesta kevn di nav wan kesan de ku çanda biyanî herî kêr bandor li wan kir -welatparêz, Zerdestiyên hişk, endamên civakê yê xizan- dirêjtir dom kir. Gava ku patronên herî dewlemend û bibandor ew paşguh kirin, ji ber wendabûna şîyanweriyê kêmbûneke neçar tê de pêk hat. Lêbelê, heta sedsala yanzdehemîn an destpêka sedsala diwanzdehemîn, şairêkî Faris Barbed wisa nixand wekî bi Rûdekî re li heman astê be ku wî navdariyeke nemir anîbû mala ku wî jê re xizmet kiribû¹⁷⁸:

“Ji hemû gencîneyên ku Malê Sasan û Saman berhev kiribûn, tu tiştek

Negihîştîye roja me ji bilî stranên Barbed¹⁷⁹ û stranên Rudekî yê delal.”

175 Bnr. W. B. Henning, “The Disintegration of the Avestic Structures,” *Trans. Philological Society*, 1942, rr. 51-6; “A Pahlavi Poem,” *BSOAS*, iii. (1950), rr. 641-8; Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian* (Oxford, 1954), rr. 45-59.

176 Ji bo hin şiroveyên li ser vî muzîka jîholêrabûyî, ku bingeha wê bi piranî metnên Turfan yê bestekirî ne, bnr. A. Machabey, “La cantillation manichéenne” *La Revue Musicale*, No. 227 (Paris, 1966), rr. 5-20.

177 Bnr. Browne, *Lit. Hist*, i, rr. 446-7, 474-7.

178 Bnr. Nizâmî ‘Erûzî, *Chahar Maqale*, *Gibb. Mem. Series*, text, r. 27; transl. r. 29.

179 *newayê Barbed mandest u destan*

Helbesta dengbêjiyê piştî fethan ji aliyê nîşan ve gelekî hat hezkirin mihtemelen bi qasî ku layiqane hat stran û ne ku bi kêmasî tenê ji pirtûkan hate xwendin.¹⁸⁰ Eşke-re ye ku hêdî hêdî jî hat paşguhkirin. Tiştê ku nehat nivîsandin -û ihtimaleke mezin ew piranî bû- ji bîr bû; tiştê ku nehat nivîsandin wenda bû, an jî, mîna *Vîs û Ramîn*, li gorî çêja paşerojê ji nû ve hat şekilandin. Encam di hemû rewşan de yek bû: dengbêjên helbestan ji holê rabûn.

Geşedaneke nêzîkî vê li Îngilîstanê pêk hat ku helbesta Anglo-Sakson a kevn a bêqafiye û bêserûber piştî fetihên Normanan ji bo weznên Frensî yên biqafiye hate terikandin, û bi vî awayî piraniya helbesta sekuler a kevn wenda bû ku ji bilî çend îstîsnayan, xuya ye ku heta wê demê li Îngilîstanê jî devkî ma. Herwiha di her du welatan de geşedaneke navincî dertê pêşberî mirov, ku weznên kirpandî yên kevn bi bikaranîna qafiyeyê hatin guhertin. Li Îngilîstanê *Layamon's Brut* dertê pêşberî mirov. Li Îranê du helbestên Zerdestî tên zanîn, yek ji wan bêguman piştî fethan e,¹⁸¹ her duyan jî qafiyeya dawî heye ku xetên wezna kirpandî û hejmareke cihêreng a tîpan li wan hatine zêdekirin. Li Îranê tu dîndeyên versîfikasyona hîbrîd tunene; lê gelek mînakên helbesta lokal û zaravayî heta sedsala nozdehemîn û destpêka sedsala bîsttan hatine destnîşankirin, ku devkî hatine gotin û bi muzîkê re hatin pêwendîdarkirin. Ev jî xuya dike ku bipêşketinên versîfikasyona hîbrîd in.¹⁸² Di vê helbesta dawîn de xet birêkûpêktir bûne, ji ber vê yekê çavdêran carinan hejmara tîpên guherbar ji kevneşopiyê zêdetir bi destgiranîyê ve girê dane.

Di wan deman de ku tomara wan hatiye kirin, ev dibistanên mayî yên helbesta

180 Dewletşah li ser helbesta navdar a Rûdakî ya li ser Jû-yi Mâliyân, ku ji aliyê wî ve bi harpê hat stran (bnr. li vê berhema wî *Tezkiret'ul-Şu'era*, ed. Browne, r.32), xuya ye ku hêja ye em dîsa li vir jêgirtinan jê bidin. Ez wergêrana Browne bi kar tînim (*JRAS.*, 1900, rr. 68-9): "...ev helbest gelekî sade ne... û ger îro kesek karibûya helbesteke bi vî rengî li ber padîşahan an esîlan biafirîne, dê hemûyan ew red bikira. Lêbelê, ihtîmal e ji ber ku Efendî Rûdakî xwedî zanîna herî bêtêmasî ya aheng û muzîkê li wî welatî bû, dibe ku wî stranek an awazek çêkiribe, û ev helbesta xwe bi strankî û bi muzîkê re derxistibe, û bi vî awayî wî qebûlên ewqas erênî wergirtibin. Bi kurtasî, divê em tenê ji ber vê helbestê Mamosta Rûdakî bi sivikî nenirxînin, ji ber ku ew teqez di hemû cureyên huner û serkeftinan de jêhatî bû, û wî helbestên baş ên cureyên cihêreng derxistine... ji ber ku ew mîrekî pir navdar bû, û ji aliyê çîna bilind û jêrîn ve hat hezkirin."

181 bnr. W. B. Henning, "A Pahlavi Poem," *BSOAS.*, xiii (1950), rr. 641-8; J. C. Tavadia, "A Rhymed Ballad in Pahlavi," *JRAS.*, 1955, rr. 29-36. Helbesta dawî referansekê dide fethên Ereban, herwiha "şopên bikaranîna N.Farîsî di peyvên de û hin peyvên Erebî jî" (Tavadia, r. 29). *Terminus ante quema* ewilîn xuya ye ku ev e: P.Z. 956 (Henning, r. 648, n. 2): Di naverokê de tişteke tune ye ku dîroka wê nêzîktir nîşan bide, lê Henning (r. 648) destnîşan dike ku "rîtmê de baştir bibe, ger em formên nûjentir li cihê formên Farîsiya Navîn ên giran-dengdêrî û kevneşopî binivîsin." Profesora Henning niha bi xweşî bala min kişand ser "Strana Karköy," ku bi qafiye ye lê ne ne bi kêş e, ku di *Tarîxê Sistan* de hatiye parastin, ed. Melik'ul-Şu'era Behar, Tehran, 1314/1935, r. 37.

182 Li xebatên ku E. Benveniste destnîşan dike, *JA.*, 1932, ii, p. 292, with nn. 2-7, niha ev jî dikare lê bê zêdekirin R. Lescot, *Textes kurdes*, ii (Beyrouth, 1942); D. L. R. Lorimer, "The Popular Verse of the Bakhtiari of S.W. Persia," *BSOAS.*, xvi (1954), rr. 542-5; ii, xvii (1955), rr. 92-110.

devkî digihîştine qonaxên cihêreng ên xizanbûnê. Li navçeya Sebziwarê ya ku kêmanîstecih tê de hene û ziwa, Ivanow¹⁸³ gelek helbestên strankî dîtin ku di nav xelkê de belav bûne û nivîskarên wan bi gelemperî nedihatî zanîn. Tu danîşanên dengbêjên helbestvan ên profesyonel tunene, lê teknîka bestekirinê, bi bernavên sabît, metaforên standard û kevneşopiyên ku xwe dubare dikin, di kevneşopiya dengbêjan de hene. Ivanow şopên vegêraneke dirêj dît, ku xuya ye demekê bi helbestkî dihat zanîn; lê helbesta wê demê hema hema bi tevahî lîrîk bû, stranên evîniyê û zêmaran di nav xwe de dihawandin, û ji stranên hêştirvanên ku komeke taybet bûn pêk dihat. Şer, xwînkari û ceng di jiyan an helbesta gundiyên hinekî tirsonek de tu cih nedigirt; lê stranên rojane, ku bûyerek şirove dikir, berbelav bûn. Helbestên nû bi gelemperî ji bo dawetan an cejnên giring dihatî çêkirin, bi taybetî –mîna di demên Sasaniyan de– ji bo cejna Newrozê; û herwiha, li gundên kevneşop-perest, di civînên êvarê de, ku carinan di nav ciwanan de pêşbirkên helbestî yên adetî çê dibûn. Forma helbestî ya gelemperî çarîn bû ku jê re *çarbeytî* dihat gotin. Ivanow dibêje ku formên din ên ku dihatî bikaranîn, “xuya ye ku termekî giştî yê ku her kes bi wan dizane tune. Ji ber ku ew kêman in, her yek bi xeta yekem, bi navê leheng, an li gorî naverokê tê zanîn” –bi awayê Farisiya Navîn. Helbest her dem dihatî stran û di stranê de guherîna hejmarê tîpên di xetan de “veşartî” bû. Awaz cihêreng bûn, kêfa Ivanow ji çendek ji wan hat, lê bi piranî yekreng in.

Di nava Bextiyariyan de jî, Lorimer¹⁸⁴ tu şairên profesyonel nedîtine. Helbesta wan qadeke berfirehtir digirt ku awayekî jiyanê yê wêrektir û cihêrengtir dinimand. Lorimer perçeyên dîrokî (ku pevçûn û şerên eşîran destnîşan dikin) zêmar, helbestên evîniyê, mîzah, stranên dawet û cenazeyan û lorî tomar kirin. Mîna stranên Sebziwarî, bernavên sabît û hevok û frazên ku xwe dubare dikin xuya bûn; û herwiha peyvên kevnare yên ku êdî di axaftina rojane de nayên dîtin jî. Digel sadebûna mijar û ramanê, gelek stran gelek sergirtî bûn, û ji bo stranbêjên ku ew dixwendin jî ne zelal bûn; ji bo Lorimer kalîteya wan ewqas kêman xuya kir ku ew dudil ma ku gelo navê helbestê li wan bike an na. Helbesta Bextiyarî di dehsala duyemîn a vê sedsalê de, weke kevneşopiyê wêrankirî û dike ku bimire xuya dike.

Di dawîya sedsala nozdehemîn de, Darmesteter¹⁸⁵ kevneşopiyê stranbêjiyê ya çetir parastî di nav Efxanan de dît. Li wir, her çend stranbêjiya amatorî belav bû, û her kesî dikaribû *rehabê* xwe bigire û stranên bibêje, lê dibistanên dengbêjên profesyonel jî hebûn, ku *ustad* şagirtên xwe perwerde dikirin, helbestên xwe û yên kevneşopî hînî wan dikirin, û ew bi xwe re dibirin civînan da ku teknîkên pîşeya xwe bi dest bixin. Ev şairên profesyonel bi piranî, lê ne bi tenê, ji kasta *dumê* dihatî hîlbijartin. Cureyên helbesta Efxanî helbestên evîniyê, baladên olî û dîrokî, efsane, şiroveyên

183 Bnr. W. Ivanov, “Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan,” *JASB*, n.s., xxi (1925), rr. 233-313.

184 Bnr. op. cit. (ku bingeha xwe ji wan materyalan digire ku di sala 1914an de hatine komkirin); herwiha O. Mann, *Die Mundarten der Lur-Stanne im sud-westlichen Persien* (Berlin, 1910), rr. 74-96.

185 *Chants populaires des Afghans* (Paris, 1888-1890), rr. exci-ccxv.

siyasî di nav xwe de dihewandin. Darmesteter ev helbest wekî sade, bihêz, di raman û eleqeyan de sînordar, lê bi hêz û tezehiyeke taybet nirxandin. Helbesta devkî ya Belûçiyî, ku di destpêka vê sedsalê de ji aliyê M. Longworth-Dames ve hat komkirin, bi ya Efxanan re gelekî wekhev e; lê di wê çandê de cudahiyeke balkêş heye, ji ber ku *domên* Belûçistanê bi xwe ne şair bûn, tenê berhemên hinên din distran. Şair hema hema hemû Belûçî bûn, pir serbilind bûn ku di nav gel de performansê bikin. Navên wan bi stranên wan re parastî ne.¹⁸⁶

Mann¹⁸⁷ di nav Kurdan de di destpêka vê sedsalê de stranbêjiyeke birêxistinî, mîna ya Efxanan dît, bi dibistanên ku *wüstâ* (*ustâd*) serokatiya wê dikir, ku şagirtên wî devkî hîn dibûn. Şagirtêkî xîretkar carinan xwe li çend mamosteyan digirt, bi vî awayî repertuareke mezin a helbestan bi dest dixist; û Mann li ser hêza bîra ecêb a hin ji van kesan şiroveyan dike ku bi tevahî bi stranê ve girêdayî bû, û ku mimkin bû di nav şert û mercên çêkirî yên bidengkirinê de bi ser neketana. Dengbêj hunera xwe di malên xanan de, û herwiha di nav gundan û bajarokên piçûk de çê dikirin; û repertuara wan stranên hemû şêweyên jiyana wan ên koçer di nav xwe de dihewandin, eynî mîna Bextiyarî. Lê ji nivsedsalekê kêmîr piştî wê, Lescot¹⁸⁸ şopek ji dibistanên dengbêjên Kurdî yan dengbêjiya profesyonel a rasteqîn nedît. Şairê ku bi xan ve girêdayî bû figurekî paşerojê bû, û bêguman bûn qurbanîyên gramofon û radyoyê; û Lescot bi stranvanên qehwexaneyan û amatorên xwedî repertuareke perçebûyî re xebitî, beşên *Memê Alan* ji derdoran û bi qasî bîst stranvanan kom kir.

Xuya dike ku yekî ji van dengbêjên tradîsyonel materyalên kevnare neparastîne, her çend mêjûya helbestên wan bi zanyariyên derve ve tenê tê diyarkirin. Bala-dên Balûcî yên kevnar ji sedsala şazdehemîn in,¹⁸⁹ yên Efxanî ji sedsala hejdehemîn in.¹⁹⁰ *Memê Alan* a Kurdî dibe ku bi çend sedsalan kevtir be, ji ber ku şopên îşaretên kesên sedsalên çardehemîn û panzdehemîn di nav de hatine dîtin.¹⁹¹ Tarîxa helbestên dîrokî yên Baxtiyarî nehatiye diyarkirin. Çîrokên *Şahnameyê* di nav Kurdan û Bextiyariyan de berbelav in, lê ev eşkere ye ku ji çavkaniyên nivîskî tî. Digel ku na-

186 Popular poetry of the Baloches (London, 1907), rr. xvi-xxxviii.

187 Bnr. O. Mann, *Die Mundart der Mukri-Kurden* (Berlin, 1906), rr. xxvii-xxx; û herwiha Bagrat Chalathianz, "Kurdische Sagen," *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde*, xv (1905), rr. 322-330; xvi (1906), rr. 35-46, 402-414.

188 op. cit.

189 Bnr. Longworth-Dames, op.cit., pp. xxxvi-xxxviii.

190 Bnr. Darmesteter, op. cit., rr. 1-5.

191 Bnr. Lescot, op. cit., rr. vi-vii. Helbet dibe ku beşên çîrokê ji tarîxeke dûrtir bin. Têkiliya ceribandî ya ku Lescot bi çîroka Zariadres û Odatis (rr. xiv-xvii) ve girê dide kêma qanihker xuya dike.

veroka wan nisbeten nûjen e, ev dibistanên herêmi yê dengbêjiyê¹⁹² xwedî şecereyeke wêjeyî ne ku di dawiya tradîsyonekê de ne ku du an sê hezar salî tê hesibandin. Ew di her haletê de di nav civakên xizan de mane ku bi tenê li welatên hişk an çiyayî dijîn, û xwedî jiyaneke entelektuel û hunerî ya sînordar in. Her çend berhemên wan eleqedar bin jî, diyar e ku nabe mirov wan wekî pîvana têrker ji bo helbesta dengbêjiyê ya Îranê ya kevn bihesibîne, ku ew helbest ji hêla dengbêjan ve dihatin afirandin ku di nav wan de helbestvan û muzîkjenên herî xweşik li welatekî dewlemend û geş bûn ku bi rûmet di dîwanên mîrên wir de xizmet dikirin.

192 Stranên *aşuy* ên Ermenî, her çend ku bi tevahî ne girêdayî nirxandina stranbêjiya Îranê bin jî, dîsa jî pê re eleqedar in lewra pêşveçûna kevneşopiya *gusan* a Ermenî nîşan didin. Çerxa sereke ya çîrokan, ku li ser David ê Sassun disekine, tê pejirandin ku vedigere sedsalên heştêm-dehem, ji bo têkoşîna Ermenistana Xiristiyan bi Ereban re. Balkêş e dema ku -ger mirov bala xwe bide ser hevgirtina efsaneyên Keyanian û Arsacid- mirov dibîne çawa ev materyal ji bo qerzkirina hêmanên efsaneya Îranî meylidar e. Li ser vê çerxa çîrokan binêre Artashes Aboghian, “Das armenische Volksepos” (Sonderabdruck, *Mitteil. d. Ausland-Hochschule an der Universität Berlin*, xlii), Berlin, 1940, rr. 225-238; Bagrat Chalatianz, “Die armenische Heldensage,” *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde*, xli (1902), rr. 138-144, 264-271, 391-402; li ser kevneşopiya dengbêjiya profesyonel, binêre Archag Tcholakian, *Chants populaires arméniens*, 2nd ed., Paris, 1903, rr. lxxx-ixxxii; B. Chalatianz, loc. cit., rr. 139-140, bi hin gotarên eleqedar ên li ser recitasyona amator di nav dewandeyan de (h.b., pp. 141-2), ku xuya dike ku şopên kevn ên ayetên Ermenî yên bê-qafiye, yên bi hejmareke ne yeksan a hejmarên hevgirtî, diparêzin, yên ku dişibin pîvana kevn a Îranê; binêre mînakên ku ji aliyê L. H. Gray ve hatine berhevkirin, “Les mœurs païens de l’Arménie,” *Revue des études arméniennes*, vi (1926), rr. 159-167; û herwiha stranên kevn ên Ermenî, li ser wan binêre F. Nève, *Les hymnes funèbres de l’église arménienne traduites sur le texte arménien du charagan*, Louvain, 1855 (extrait de *la Revue catholique*, x (août-déc., 1855)).

Nirxandinek li Ser Berhema Zargotina Çiyayê Sîpanê

A Review on Zargotina Çiyayê Sîpanê

Mızgin ÇETİNKAYA

Mızgin ÇETİNKAYA | <https://orcid.org/0009-0008-9947-7699> | aksoy_mizgin@outlook.com
Graduate Student, Mardin Artuklu University Institute of Living Languages in Turkey,
Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Türkiye

Çirokbêj: Hecî Mihemedê Hecî Mistefa
Berhevkar û Amadekar: Kenan Subaşı
Stenbol, Nûbihar, 2024. (398 rûpel)

Citation:

Çetinkaya, M. (2025). Nirxandinek li Ser Berhema Zargotina Çiyayê Sîpanê. *Nubihar Akademi* 23, 191-194.

Submission Date	25.04.2025
Acceptance Date	12.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Book Review
Peer-Review	Book reviews are not sent to reviewers. They are checked by section editor and language editors.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes –İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharaksdemi@gmail.com.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Berhevkarî û deşîfrasyona cureyên edebiyata gelêrî ji bo parastin û veguheştina berhemên vê edebiyartê karekî giring e. Bi xebatên berhevkarîyê hafizaya kolektîf tê parastin û ji bo nîfşên paşerojê tê veguheştin. Ji aliyê çîrokbêj û dengbêjan ve ev cure nîfş bi nîfş hatine veguheştin. Lê bi mirina vegêr û îcrakeran re gelek berhem bêtir ku bîr tomarkirin wenda dibin. Karê berhevkarîyê lewma ji bo parastina van berheman gelekî giring e. Pirtûka bi navê *Zargotina Çiyayê Sîpanê* jî yek ji wan xebatên berhevkarîyê ye. Destan, çîrok, xeberoşk, çîvanok û meselokên ku di vê xebatê de cî digirin ji aliyê Çîrokbêj Hecî Mihemedê Hecî Mistefa ve hatine vegotin û ji aliyê Kenan Subaşı ve jî hatine berhevkarin û amadekirin. Pirtûk ji aliyê Necat Keskin ve jî hatiye xwendin û wî li ser berhemê pêşgotinek nivîsiye. Pirtûk di sala 2024an de ji aliyê Weşanxaneyê Nûbiharê ve hatiye çapkirin û ji 398 rûpelan pêk tê. Di vê nivîsê de em dê li ser vê xebata berfireh bisekinin û em dê vê xebatê bidin naskirin.

Di destpêka pirtûkê de berî pêşgotinê pêşgotina edîtor heye. Necat Keskin, bi kurtayî behsa giringiya berhemê kiriye. Piştra ji aliyê Kenan Subaşı ve pêşgotineke tîr û tije hatiye nivîsîn. Ev pêşgotin xwîneran amadeyî naveroka pirtûkê dike û rê û rêbazên ku hatine bikaranîn yek bi yek bi hûrgulî nîşan dide. Piştî pêşgotinê devera berhevkarîyê Gundê Şêboya Milazgirdê tê nasandin. Piştî danasandina devera berhevkarîyê beşa xwenasandina çîrokbêj heye. Çîrokbêj bêtir midaxele, xwe bi hevokên xwe dide nasîn. Ev beş bi me beşeke muhîm e lewra xwenasandina çîrokbêj bi xwe derfê cîhana wî ji xwîner û lêkolîneran re vedike. Berhemên ku di vê pirtûkê de cî girtine hemû ji aliyê Çîrokbêj Hecî Mihemedê Hecî Mistefa ve hatine vegêran û bi rêbazeke zanistî û hesas hatine deşîfrekirin. Deşîfrasyona xam ji aliyê Melahat Uluç ve hatiye kirin û Kenan Subaşı jî xwendina dubare û kontrola dawîye kiriye. Dema deşîfrasyon hatiye kirin tu midaxele li metnan nehatiye kirin û ji devê çîrokbêj çawa derketibin wisa hatine nivîsin. Çîrokbêj dema berhemên xwe vegêraye hin peyvên ji zimanê tirkî bi kar anîne, berhevkar ew peyv nîşan dane û ji bo baştir bîr fêmkirin di nav goşebendan de kurmanciya wan nivîsiye. Peyvên ku neyên fêmkirin, kêmnas an jî nenas bin yek bi yek di jêrenotan da hatine nîşandan û şasiyên çîrokbêj jî di heman demê de di jêrenotan da hatine ravekirin. Lewra em dikarin bibêjin ku ev xebat di heman demê de xebateke ferhengî ye jî. Lê wekî rexneyekê em dikarin bêjin ku di destpêka xwendina pirtûkê de zêdebûna jêrenotan dibe ku çavê xwîneran bitirsîne. Lê zimanê çîrokbêj ji ber ku gelekî herikbar û xweş e xwîner piştî demekê ji tirsê zêdebûna jêrenotan xelas bibe û ji xwendinê kêfê bistîne.

Di vê xebatê de her îcraya çîrokbêj bi deng û dîmenan hatiye qeydkirin û li ser kanala Youtubeê ya weşanxaneyê hatiye parvekirin û qeyda her yekê wek QRkodê li ser her îcraya di pirtûkê de hatiye nîşandan.¹ Em dikarin bibêjin ku ev rêbaz cara yekem di xebateke berhevkarîyê ya kurmancî de hatiye bikaranîn.

1 Lînka îcrayên vebêjer ku bi giştî li ser Kanala Youtubeê ya Weşanxaneyê Nûbiharê hatiye parvekirin ev e: https://www.youtube.com/playlist?list=PL_By6T4wLe9WsRDC_JNq-AFSrbj-WZK7G

Di vê xebatê de ji aliyê îcrayê ve sê beş hene û ev her sê beş di hundirê xwe de xwedî binbeşên ji hev cuda ne. Berhevkar dema ku senifandinê dike li gorî vegêrana çîrokbêj îcra nêzîkî kîjan cureyî be wisa disenifîne. Di destpêka her beşê de berhevkar derbarê cureyî de ya ku wê bê îcrakirin, agahiyên teknîk dide; bikaranîn û binavkirina di nav xebatên kurdî yên folklorê de wî cureyî bi berfirehî nîşan dide. Bi vî awayî beriya ku xwîner dest bi xwendinê bike, berhevkar wan amadeyî naveroka beşê dike. Beşên xebatê ev in:

1. Destan
2. Çîrok (Xebroşk, Çîvanok (Çîrokên Ajelan)-Mesel)
3. Pêkenok û Meselok

Di beşa yekem de berhevkar di destpêkê de cureyê destanê dide nasîn û behsa wan xebatan dike ku di nav folklorê kurdan de hatine meşandin; her wiha li ser pirsîgîreka navdanîna vî cureyî jî disekine. Di vê beşê de çar heb destan hene: *Xelîl Beg*, *Kerr û Kulik*, *Sîyahmed û Xecê* û *Çîl Osman*. Berhevkar ji bo her destanê kunye amade kiriye û bi berfirehî qala dastanên navborî dike.

Di beşa duyem de berhevkar bi awayekî berfireh behsa cureyên çîrokê dike û li ser pirsîgîrêka binavkirin û senifandina vî cureyî ya di nava xebatên kurdî de disekine. Berhevkar ji bo saffîkirina alozîya binavkirin û senifandina cureyê çîrokê li gorî senifandina Anti Aarne û Stith Thompson pêşniyazekê dike û diyar dike ku divê navê giştî yê vî cureyî “çîrokên gelî” be, paşê binecureyên wê yên wekî “animal tale” bi kurdî wekî “çîvanok”, binecureyê “ordinary tale” weku “xebroşk”, binecureyê “fairy tale” weku “xebroşkên efsanewî” yan jî “çîrokên efsanewî”, binecureyê “religious stories” wekî “hîkayetên dînî” yan jî “mesel”, binecureyê “formula tales” wekî “çîrcîrok” yan jî “çîrokên zîncîreyî” rêz dike. Di vê beşê de duwazdeh çîrok hene. Ev çîrok wekî çîrokên gelî yên derasayî tîn nîşandan û bi sê binbeşan tîn senifandin. Çîrokên *Rostemê Zal*, *Mîrze Miheme*, *Feslî Beg*, *Söylemez Xanim*, *Xoce Elî*, *Gul (û) Serdar*, *Çîroka Hesên Axa* û *Mesela di Nav Meselê de* wekî xebroşk, *Kêzhatûnê* û *Rovî û Werşeq* wekî çîrokên ajelan/çîvanok, *Mesela Roşîrewanê (Ne) Adil* û *Mesela Wesîyetê* wekî mesel hatine senifandin. Ev çîrok ji aliyê berhevkar ve li gorî vegêrana çîrokbêj nêzî kîjan cureyê çîrokê be li gor wê hatine senifandin. Her çîrok xwedî kunye ye û beriya ku xwîner dest bi xwendinê bike ji aliyê berhevkar ve ji bo xwendina çîrokê tê amadekirin. Ev varyantên çîrokên wekî *Rostemê Zal*, *Mîrze Miheme*, *Xoce Elî*, *Gul (û) Serdar*, *Mesela di Nav Meselê da* û *Mesela Wesîyetê* cara yekem di vê xebatê de çî girtine.

Beşa sêyem ya vê pirtûkê beşa pêkenok û meselokan e. Di vê beşê de tenê du îcrayên bi navê *Esmer* û *Meseleya li ser E'mrê Însan* hene. *Esmer* meselokeke pêkenîne ye û *Meseleya li ser E'mrê Însan* jî lihevanînokek e, berhevkar nîşan dide ku ev îcra di eslê xwe de mimkin e ku li derveyî vegêrana pêkenok û meselokê be, lê di bin vê binbeşê de cih dayê. Berhevkar di destpêka beşê de behsa pênase û taybetiyên pêkenok û meselokan dike. Paşê di nav xebatên folklorê kurdî de bikaranîna navê

vî cureyî nîşan dide û diyar dike ku di nav kurdan de hem pirnaviya vî cureyî hem jî tevliheviya bikaranîna cure û bincureyê çêbûye.

Wekî encam, ev xebata navborî ji ber awayê berhevkarî, tomarkarî û deşîfrasyonê gelekî nêzîkî standardeke tekûz e. Bi qeydkirin û parvekirina deng û dîmenên çîrokbêj ya li ser kanala weşanxaneyê û bikaranîna QRkodê ev xebat ji bo xebatên folklorê kurdî dibe xebateke giring. Lewra heta niha xebatên berhevkarîyê yan tenê nivîskî yan jî tenê dîmenî bûn, lê di vê xebatê de hem bi rêya nivîsê hem jî bi dîmenên ku li ser Youtubeê hatine weşandin û di heman demê de QRkoda wan beriya her îcrayê hatiye parvekirin. Bi vî awayî berhevkar dengê çîrokbêj digihîne xwîner û lêkolîneran. Herwiha di vê xebatê de pêşniyazek ji bo pirsgirêka polînkirin û pirnaviya cureyan jî hatiye dayîn. Ji ber van taybetmendiyên ev xebateke bi qedr û qîmet e û ji bo lêkolînerên qada folklorê rêbereke serkeftî ye.

Nirxandinek Li Ser Berhema *Kurdistan û Kurd Lêkolîneke Siyasî û Aborî*

A Review on Kurdistan and Kurds A Political and Economic Review

Ebdurrehman Qasimlo, Weşanên Lîs, 2012.
293 Rûpel, ISBN: 978-605-4997-49-2

Çekdar ALPGAN

Çekdar ALPGAN | <https://orcid.org/0009-0002-4742-8322> | alpgan56@gmail.com
Graduate Student, Mardin Artuklu University Institute of Living Languages in Turkey,
Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Türkiye

Citation:

Alpgan, Ç. (2025). Nirxandinek Li Ser Berhema Kurdistan û Kurd Lêkolîneke Siyasî û Aborî. *Nubihar Akademi* 23, 195-198.

Submission Date	13.05.2025
Acceptance Date	27.06.2025
Publication Date	30.06.2025
Article Type	Book Review
Peer-Review	Book reviews are not sent to reviewers. They are checked by section editor and language editors.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	There is no conflict of interest between the author and any parties in the article.
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. You may send any complaints to nubiharakademi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Pirsgirêka Kurdistan û Kurd di nava sînorên wekî çar dewlet ên li Rojhilata Navîn de sed sala zêdetir e heye û ev pirsgirêk hêja jî didome. Ji bo sedem û çareserkirina vê pirsgirêkê ev mijar gelek caran hatiye niqaşkirin û lekolîn kirin. Lê belê ji bo ku em reçeteyek bikaribin derxînin holê gerek li ser mijara Kurdistan û Kurd de em çarçoveyeka berfirehî binêrin. Divê em bi perspektîfeke dîrokî, aborî û siyasî li Kurd û Kurdistanê binêrin û baş analîz bikin. Dr. Ebdurrehman Qasimlo siyasetmedar û akademîsyenê navder ê kurd e ku doktoraya xwe di beşa aboriyê de qedandiye û li zanîngehê de jî li ser vê beşê de ders daye. Dr. Ebdurrehman Qasimlo di vê pirtûka xwe ya *Kurdistan û Kurd* de ji bo çareseriyê û pirsgirêka ku di nav çar dewletên Rojhilata Navîn de bûye girêhişk geriyaye û bi hûrgilî fikir û peşniyarên xwe aniye ziman. Nivîskar vê berhema xwe de di çarçoveyeka berfirehî de lêkolîneka siyasî û aborî kiriye. Li ser vî pirsgirêkê jî bi awayekî akademîk û hûrgilî sekinîye û vê berhemê derxistîye holê.

Pirtûka *Kurdistan û Kurd* ji sê beşan pêk tê û hundurê her beşê de jî mijar bi fesila hatiye cihê kirin û her fesil jî sernavên kurt ên cûda hatiye cihê kirin. Beşa ewil sê fesil, beşa duduya heşt fesil û beşa sisê ya jî du fesilin. Yanî hemû pirtûk tev bi hev re sê beş û sêzdeh fesilan pêk tê. Di dawîya wê de jî netîce, gotina dawiyê û çavkanî hene.

Her çiqas navê pirtûkê lêkolîneka siyasî û aborî hatibe nivîsadin jî, pirtûk di beşa xwe ya yekem de sernava “Behsa Dîrok û Coxrafayê” de li ser coxrafayê û hejmara nîfus, dîn, xwendin, ziman û edebiyata Kurdistanê sekinîye. Nivîskar li ser hemû perçeyên Kurdistanê bi çavkanîyên têr û tije agahîya dide. Dr. Qasimlo dema ku behsa hejmara dînen Kurdistanê dike ji bo Dersîmê jî şîî nivîsandiye, lê belê çawa wergerê pirtûkê jî diyar kiriye ku mirovên Dersîmê ya xwe şîî qebûl nakin û ji xwe re dibêjin elewî. Hemwelatên wê herêmê jî ya mirovên Dersîmiyan wek elewî dizanin û ji wan re tu car nabêjin şîî. Nivîskar piştê jî di fesila duduyan de bi kurtayî be jî li ser dîroka Kurd û Kurdistanê rawestiyaye. Qasimlo nava vê fesilê de pirsên wekî eslê kurdan ji ku derê tê, dîroka kurdan ji ku dest pê dike û parçekirina Kurdistanê çawa çêbûye dibersivîne. Ev agahîyên di fesila ewil de hatiye danîn, ji bona ew xwînerên ku li ser mijara Kurd û Kurdistanê de hîç tiştê nizanin, di hişên wan xwîneran de li ser Kurd û Kurdistanê de şemayekê ava dike. Ev şema û mijarên vê beşê de bi saya cetwelên hejmara zelaltir dibe û nivîskar derfeta berawirdkirinê jî dide xwînerên xwe. Bi saya vî derfeta berawirdkirinê, xwîner digihîje hejmara dînen li Kurdistanê û hejmara bawermendên van dînan.

Piştê jî nivîskar di fesila dawî ya beşa yekem de pirsên wekî li parvekirina Kurdistanê de listikên dewlet ên emperyalîstan çî bûn, berteka kurdan, bûyer û serhildanên kurdan çawa çêbûye dibersivîne.

Nivîskar vê beşê de li ser her perçeyên Kurdistanê cûda bi cûda sekiniye. Qasimlo di vê beşê de bandora bûyer û serhildanên parçeyekî Kurdistanê li ser perçeyên din ên Kurdistanê û berteka parçeyên din ên Kurdistanê li hember van bûyer û serhildanan pir baş rave kiriye. Dr. Qasimlo bi van vegotina re beşa ewil diqedîne û şema ya di hişê xwîneran de hatibû avakirin hîn xurtir dike. Ji bona vê beşa yekem a pirtûkê, em dikarin bibêjin ku mebesta nivîskar ne ew e ku bi tevahî li ser dîrok û serhildanên Kurdistanê bisekine. Li vir de armanca nivîskar tenê ew e ku ew xwînerên ku cara ewil li ser navê Kurd û Kurdistanê de dixwazin lekolîn bikin, ji bo di hişên wan de

şemayek çêbe ev beş hatiye çêkirin. Çimkî nivîskar hingê behsa dîroka Kurdan kiriye li kurtayî behs kiriye û pişt re jî çûye li ser armanca xwe ya nivîsandina vê pirtûkê.

Beşa duyemîn “Aboriya Kurdistanê” ye. Ev beş di nava pirtûkê de xwediyê cihê herî mezin û berfireh e. Nivîskar vê beşê çawa me li jor de jî gotibû, li ser heşt fesilan ava kiriye û her fesil jî di nava xwe de xwediyê mijarekê ye. Qasimlo hûrgilî li ser aboriya Kurdistanê sekinîye û xwestîye ku awayekî zanistî di der heqê aboriya Kurdistanê de agahîya bide û rewşa Kurdistanê û rewşa gelên Kurdistanê derxîne holê.

Nivîskar di beşa duduyan de li ser aboriya Kurdistanê perspektîfêkê çêdike. Qasimlo di vê perspektîfê de pêşî li ser aboriya Kurdistanê nêrîneke giştî derdixîne li ber xwînerên xwe. Pişt re jî li ser milkiyeta axê de bersiva pirsên wekê parvekirin a axa Kurdistan çawa çêbûye û di encamê de rêjeya parvekirinê çawa hatiye çêkirin, bi cetwela hejmaran radigihîne xwînerên xwe. Paşê, nivîskar bi zanistî diyar dike ku çiqas axa Kurdistanê di destê xwedî milk, dewlet, şah, weqf û gundiyan de ye. Li gorî cetwela hejmaran nişan dide ku sedî 60 ê gundiyan ne kêm û ne jî zêde axa wan tune ye û ji sedî 23 yê gundiyan jî kêmê hektarek axa wan heye. Qasimlo dewama vê beşê de li axa Kurdistan a Îranê de kîjan berhema heye û kîjan mahsûl tê hilberandin diyar dike. Nivîskar piştî ku bi hûrgilî li ser xalên sanayî, bezirganî û ciyê petrolê di aboriya neteweyî de disekine û van xalan bi zanyarî dinirxîne û pişt re jî dawîkirina vê beşê jî tîne.

Dr. Qasimlo taybetî li ser xala petrola Kurdistanê de zêde sekinîye. Ji ber ku weke ku di beşa dawiyê de jî ê bide diyar kirin ku sebeba meseleya kurdan û hebûna petrola ku di Kurdistanê de derdikeve bi hev re girêdayî ne. Em dikarin ji bona vê beşê bejin ku Qasimlo li ser vê beşê hûrgilî û xurtî sekinîye, lê em sê çar xalê vê beşê jê derxinin di beşa duyem de piranî li ser Kurdistana Îranê agahî hatîye danin. Eger nivîskar bi awayekî hevseng li ser perçeyên din ên Kurdistanê jî rawestiyaya, dibe ku ê xwîner bêtir sûd werbigirta.

Dr. Qasimlo beşa dawiyê jî ku dibe beşa sisêyan, kiriye du fesil. Qasimlo fesila yekem a beşa sisêyan de li ser “Meseleya Kurd” di dema îro de sekinîye. Nivîskar berî behsa çareserkirina meseleya Kurd bike ewil behsa karakterê taybetî yê meseleya kurd kiriye. Qasimlo di vê beşê de diyar dike ku Kurdistan bi destên dewlet ên emperyalîstan ji bo berjewendiyên wan dewletan hatiye perçekirin û di navbera kurdan de jî sînorên sunî hatiye kişandin. Ev sînorên sunî hingê hatiye kişandin axa Kurdistanê bûye çar perçe û hemû dewlemendiyên wê di nav çar dewletên Rojhilata Navîn de hatiye parvekirin.

Nivîskar di vê beşê de diyar dike ku dewletên emperyalîst çav berdane petrola ku li Kurdistanê tê derxistin. Nivîskar fikrên xwe yên li ser berjewendiyên dewletên emperyalîsta bi gotinên “Şerê Cihanê yê Yekem ve çarenivîsa kurdan bi petrolê ve hatiye girêdan ku heta niha jî ji bo welatên sermayedarî madeke xav a gelek girîng e. Bi vî awayî Kurdistan ji bo ku çavkaniyeke dewlemend a petrolê ye, roj bi roj ji bo welatên sermayedarî giringtir dibe.” tîne ziman (Qasimlo, 2012, r. 240-241). Piştî jî dewletên emperyalîstan ji bo kurdan wekî dijminê serekeyî penase dike û wekî sebeba mesele ya kurdan dibîne. Nivîskar ji bona çareserkirinê jî şûna model a sermayedarîyê derbazbûna model a sosyalîzmê bêhtir gûncav û baştir dibîne. Li vir de jî

em dibînin ku nivîskar zêde li ser bandora Yekîtiya Sovyetê de maye û çareserkirinê jî di bin îdeolojîya Yekîtiya Sovyetê de dibîne. Dr. Qasimlo dewletên Brîtanya, Fransa û Emerîkayê wekê dewletên emperyalîst dibîne û Yekîtiya Sovyetê jî ji kurda re wekî alîgir nîşan dide, lê belê çavkaniyên din wekî Bîranînên Îhsan Nûrî Paşa (Mahmutzade, 2020) û ew hevpeyvînên Mele Mistefa Barzanî (Shehtman & Babekr, 2010) re hatine kirin jî nîşanê me dide ku Yekîtiya Sovyetê ji ber rewşa niha ya kurdan de çawa Qasimlo diyar dike wisa ne bêguneh û ne masûm e. Dr. Qasimlo dawîyê vê beşê de, mafê neteweyan ji bo qedera xwe bi xwe tayîn bikin ji bo kurdan jî wekî mafek dibîne. Dr. Qasimlo carekê din jî dubare dike ku çareserkirina meseleya kurdan di Rojhilata Navîn de peşkevîna demokrasî û sosyalîzmê ve girêdayî ye.

Paşê Dr. Qasimlo piştî beşên “Netîce, Gotina Dawî û Çavkanî” yê pirtûka xwe diqedîne. Nivîskar beşên netîceyê û gotina dawî de armanca nivîsandina vê pirtûkê diyar dike û fikrên xwe yên li ser çareserkirina mesele ya kurd de berhev dike û digihîne encamê. Dr. Ebdurrahman Qasimlo li ser çavkanî ya jî gelek sekiniye û ji bo vê berhemê derxîne holê lêkolîneka xurt kiriye. Nivîskar ji çavkaniyên wekî Rûsî, Îranî, Îngilîzî, Fransîzî, Almanî, Tirkî û gelek ên din sûd wergirtiye.

Ev berhem hingê tê nivîsandin nava cîhanê de şerê sar heye. Ev şer di navbera du sistemen xurt de ye û piraniya dinya yê jî ketiye bin bandorên tevgerên van her du sisteman. Ev şerê sar, salan di navbera Emerîka û Yekîtiya Sovyetê de berdewam kir. Vê pirtûkê de jî em dibînin ku Dr. Ebdurrahman Qasimlo jî tesîra sistema Yekîtiya Sovyetê de maye. Ji bona wî, em dikarin bêjin ku vî pirtûkê de hin tehlîlên ku li ser kurdan de hatiye kirin ne li gorî rewş û rastiya kurdan e. Lê em li tevayî ya pirtûkê binêrin em dikarin bêjin ku lêkolînekê xurt e. Beşa yekem û beşa sêyem li gorî xwînerên giştî ye guncav e. Lê belê beşa duyem piranî wek lêkolînekê akademîk em dikarin bixwînin û jê sûd werbigirin. Dr. Qasimlo wan fikrên xwe yên ku pirtûkê de diyar dike bi hêz diparêze û bi çavkaniyan jî piştgirî dide wan. Di encamê de em dikarin bêjin ku pirtûka Dr. Ebdurrehman Qasimlo Kurdistan û Kurd pirtûkekî hêjayê xwendinêye xwînerê jê sûd werbigire. Dawî jî em dikarin bêjin ku Qasimlo akademîsyen û siyasethedarekî qenc û peşketî bû. Tespîten ku di vê pirtûkê de hatine kirin divê li ser wan bi baldarî werine sekinandin.

Çavkanî/References

Qasimlo, E. (2012). Kurdistan û Kurd lêkolîneke siyasî û aborî. (Wer. Ziya Avcı). Îskitler-Ankara: Weşanên Lîs.

Mahmutzade, R. Ş. (2020). General İhsan Nuri Paşa. (Çev. İbrahim Sungur). İskitler-Ankara Sîtav Yayınları.

Shehtman, P. & Babekr, X. (2010). Kürdistan Bayrağının Altında Mustafa Barzani Yaşamı ve Eylemi. (Çev. Kamiz Şeddadi). İstanbul: Avesta Yayınları.

