

CONTENT / NAVEROK

Research Articles / Gotarên Lêkolînê / Araştırma Makaleleri

		Page/ Rûpel
1	Di Çarçoveya Devokên Kurdîya Kurmancî de Analîza Dengên Rhotic (Analysis of Rhotic Sounds in The Frame of Kurmanji Kurdish Variations) Mehmet Yonat – Mardin Artuklu University-Mardin-Türkiye	1-19
2	مقایسه اصول فرهنگ نگاری و فرایندهای واژه‌نگاری فرهنگ کردی خال و فرهنگ فارسی معین Comparison Of Lexicographic Principles And Lexicographic Processes Of The Khal And Moein Persian Languages Nasrin Ali Akbari - University of Kurdistan, Sanandaj, Iran	20-43
3	Kolonyalizm û Postkolonyalizm di Helbestên Rênas Jiyan de (Colonialism and Postcolonialism in the Rênas Jiyan Poems) Mazhar Çiftçi - Türkiye	44-66
4	Pêwendiyên Şêxên Neqşibendî û Serokeşîrên Kurdan: Ji Rikberîyê Ber Bi Hekariyê ve From Opposition To Alliance: Relationships Between Nakshbandi Sheikhs And Kurdish Tribal Leaders Mustafa Aslan - Mardin Artuklu University-Mardin-Türkiye	67-86
5	حملة الانفال - ابادة قرية كويضة في بهدينان 1988 انموذجاً (دراسة ميدانية تاريخية) The Genocide of Quiza Village Residents in Bahdinan (Al -Anfal Campaign-1988): A Historical and Field Study Fakhir Hasan Omar - University of Zakho, Zakho, Kurdistan, Iraq	87-109
6	Zazakîya Dewa Bistîni de Antişê tayê Deman (Conjugation of Some Tenses in Zazaki of Bistin Village) Haci İbrahim Aytekin - Bingöl University-Bingöl-Türkiye	110-126
7	Wergera Mem û Zînê ya Mela Mehmûdê Bazidî Wekî Nimûneyeke Wergera Navzimanî Mela Mehmûdê Bazidî's Translation of Mem û Zîn as an Example of Intralingual Translation Sami Çeliktaş -Türkiye	127-137
8	Belgefîlmê "Bîr"î Ser o Anlîzêko Semîyotîk A semiotic analysis of the documentary "Bîr (Well)" Murat Başaran -Türkiye	138-146
9	Nostalji di Romana Tu ya Mehmed Uzun de Nostalgia in Mehmed Uzun's Novel Tu (You) Mehmet Salih Karaaslan -Türkiye	147-166
10	بنه‌ماکانی شیعری زیندان له ده‌قی بۆ شه‌ش پووله‌که‌م ی کاکه‌ی فه‌لاح The foundations of prison poetry in the poem 'O My Six Butterflies' by the poet Kaki Falah Surood Weli Ismael Al-jaf - University of Baghdad, Baghdad, Iraq	167-179

Book Review / Nirxandina Pirtûkan /Kitap Değerlendirmeleri

11	Nirxandînek Li Ser Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî An Evaluation on Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî Bilal Kağa -Türkiye	180-185
12	İdyomên Kurdî / Cildê Pêşin (A-J) / Nirxandina Pirtûkan İdyomên Kurdî/ First Volume (A-J)/ Book Review Azize Köksun Ölmez -Türkiye	186-189

Kovara Kurdiname'yê ya Bi Hakem û Navnetewî
International Peer-Reviewed Journal of Kurdiname
Uluslararası Hakemli Kurdiname Dergisi
(e-Journal)

Publisher

Assoc.Prof. Osman ASLANOĞLU –Dicle University - Türkiye
Email: osman.aslanoglu@dicle.edu.tr- aslanogluosman@gmail.com
Orcid: 0000-0001-6534-3125

Frequency - Demên weşanê

April - November // Nîsan – Mijdar

Articles' Languages - Zimanên Gotaran

Kurdish – Turkish – English - Persian - Arabic

Website - Malper

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kurdiname>

Editorial Board // Licneya Edîtorîyê

Prof. Dr.Hayreddin KIZIL /Dicle University/ Türkiye, hkayreddin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>
Asst.Prof. Yadollah Pashabadi / University of Kurdistan, Sanandaj / Iran: y.pashabadiuok.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-5781-4975>
Assoc. Prof. İlyas SUVAĞCI. (Hakkari University) Türkiye: ilyascembeli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6409-1229>
Dr. Nevzat Eminoglu / Muş Alparslan University/ Türkiye: nevzat.eminoglu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4980-7556>

Associate Editors // Alîkarên Edîtor

R. A. Resul GEYİK // Mardin Artuklu University - resulteacher@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3516-098X>
R.A. Betül ÇOBAN // Mardin Artuklu University - cbnbetul@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2715-9885>

Fields' Editors // Edîtorên Qadan

Classical Literature:

Dr. Nevzat EMİNOĞLU / Muş Alparslan University, Türkiye / nevzat.eminoglu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4980-7556>

Modern Literature

Assoc. Prof. İlyas SUVAĞCI / Hakkari University, Türkiye / ilyascembeli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6409-1229>

Assoc. Prof. Hacı ÖNEN / Dicle University, Türkiye / hacidicleyni@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9528-0209>

Grammar and Linguistic

Prof. Dr. Tahirhan AYDIN / Dicle University: tahirhan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2586-2956>

Folklor and Culture

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL / Dicle University, Türkiye / hkayreddin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>

Languages' Editors // Edîtorên Zimanan

Kurdish/Soranî: Asst. Prof. Hemin OMAR AHMAD / Bingöl University, Türkiye / hahmad@bingol.edu.tr

English: Dr. Resul GEYİK / Mardin Artuklu University, Türkiye / resulteacher@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3516-098X>

Kurdish/Kurmanji: Betül ÇOBAN / Mardin Artuklu University, Türkiye / cbnbetul@gmail.com

English: Yasser ABDY / Dicle University, Türkiye / yasser.abdy@dicle.edu.tr

Kurdish/Zazaki: Esat ŞANLI / PhD student, Türkiye / esatsanli84@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3130-1143>

Kurdish/Kurmanji: Haşim ESEN / PhD student, Türkiye / esenhasim2102@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0278-1336>

Kurdish/Zazaki: Veysel YILDIZHAN/ PhD student, Türkiye / vyildizhan@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-0419-2789>

Manuscript Editor // Edîtorên Raçavê

Phd. Sinan GÜLTEKİN, PhD student, Türkiye, mamostesinan@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-8562-6018>

R.A. Betül ÇOBAN // Mardin Artuklu University - cbnbetul@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2715-9885>

Advisory Board // Licneya Şêwrê

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK / Mardin Artuklu University: Türkiye, abdurrahmanadak@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9124-1605>

Prof. Dr. Tahirhan AYDIN / Mardin Artuklu University: Türkiye, tahirhan@hotmail.com-
<https://orcid.org/0000-0002-2586-2956>

Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ / Dicle University: Türkiye, tanriverdi21@hotmail.com

Prof. Dr. Nesim DORU / Mardin Artuklu University: Türkiye, nesimdoru@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3519-7654>.

Prof. Dr. Yadgar R. Hamadameen / Soran University: Iraq: ya@soran.edu.iq

Prof. Dr. Carina Jahani, Uppsala University, Sweden, E-mail: carina.jahani@lingfil.uu.se

Prof. Dr. Ludwig Paul, Hamburg University, Germany, E-mail: ludwig.paul@uni-hamburg.de

Prof. Dr. Michael Chyet, USA, mooklash@yahoo.com

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR / Siirt University, Türkiye: hyasar@siirt.edu.tr,

<https://orcid.org/0000-0003-1316-4330>

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL / Dicle University: Türkiye, hkhayreddin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>

Prof. Dr. Zahir ERTEKİN / Mardin Artuklu University: zahirertekin@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3519-9892>

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK / Mardin Artuklu University: Türkiye, mustafaozturk47@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0637-8760>

Assoc. Prof. Jaffer Sheyholislami, Carleton University, Canada, JafferSheyholislami@cunet.carleton.ca

<https://orcid.org/0000-0002-3425-5592>

Assoc. Prof. Ayhan TEK / Muş Alparslan University: Türkiye, ayhan_tek@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9862-6938>

Assoc. Prof. Birgül Açıkıldız / Paul Valéry Montpellier III University, birgul@acikyildiz.com

<https://orcid.org/0000-0003-4891-4875>

Assoc. Prof. Necat KESKİN / Mardin Artuklu University: Türkiye, necatkeskin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0884-1309>

Assoc. Prof. Hassan Sarbaz / Kurdistan University: Sanandaj- Iran h.sarbaz@uok.ac.ir

Assoc. Prof. Hacı ÖNEN / Dicle University: Türkiye, hacionen@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-4181-7748>

Assoc. Prof. İsmail SÖYLEMEZ / İnönü University: Türkiye, ismail.soylemez@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7000-3686>

Assoc. Prof. Ahmet KIRKAN / Mardin Artuklu University: Türkiye, ahmetkirkan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3885-5218>

Assoc. Prof. Ercan GÜMÜŞ / Mardin Artuklu University: Türkiye, ercangumus1977@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9904-748X>

Assoc. Prof. Mehmet Emin PURÇAK / Muş Alparslan University: Türkiye, epurcak@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1875-5842>

Prof. Dr. Feryad Fazil Omar, Freie Universität Berlin, Germany, Email: feryad-fazil.omar@fu-berlin.de

Argun Çakır, University of Bristol, Germany: argun.cakir@bristol.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0003-2229-1833>

Assoc. Prof. İlyas SUVAĞCI / Hakkari University: Türkiye, ilyascembeli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6409-1229>

Asst. Prof. Mehmet Rezan Ekinci / Mardin Artuklu University: merekinci@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3184-222X>
Assoc. Prof. Faruk KAZAN / Dicle University Turkiye, fkazan21@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4128-4535>
Asst.Prof. Bakhtiyar Sajjadi / Kurdistan University: Sanandaj /Iran: bakhtiar_sadjadi@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-6483-5803>
Asst.Prof. Esmail Shams, University Of Allameh Tabataba'i, : Tahran / Iran, shams.guranlur@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0680-0581>
Asst..Prof..Arkhan MOHAMMED OBAID-Karkuk University: Iraq: arkhawanmohammed83@uokirkuk.edu.iq
Dr. Hewa Salam Khalid/ Koya University: Iran: hewasalam@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4513-6596>
Dr. M. Şirin FİLİZ / Mardin Artuklu University: Türkiye: mehmetsirinfiliz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0622-5510>

Referee Board / Licneya Hakeman

Journal of Kurdiname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Referee names are kept confidential.

(Kovara Kurdinameyê nîrxandîna herî kêr "du hakemên kor" bikar tîne.

Navên hakeman tên veşartin)

INDEX

ERIH PLUS, MLA, EBSCO Host, Brill Linguistic Bibliography

Index Islamicus

CONTACT/TÊKILÎ

Publisher: aslanogluosman@gmail.com, osman.aslanoglu@dicle.edu.tr
Journal : kurdiname@dicle.edu.tr
Website: <https://dergipark.org.tr/en/pub/kurdiname>

ABOUT JOURNAL

Kurdiname is a Refereed International Journal Published in Electronic

Publish period is twice a year

This journal uses double-blind review

Publishing article is free for authors

The journal articles are open access for readers

Articles being controlled for plagiarism before review

All articles are licensed under the "Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)"

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The Responsibility of the articles published in the journals belongs to the author/authors.

CONTENT / NAVEROK

Research Articles / Gotarên Lêkolînî / Araştırma Makaleleri

		Page/ Rûpel
1	Di Çarçoveya Devokên Kurdîya Kurmancî de Analîza Dengên Rhotic (Analysis of Rhotic Sounds in The Frame of Kurmanji Kurdish Variations) Mehmet Yonat – Mardin Artuklu University-Mardin-Türkiye	1-19
2	مقایسه اصول فرهنگ نگاری و فرایندهای واژه‌نگاری فرهنگ کردی خال و فرهنگ فارسی معین Comparison Of Lexicographic Principles And Lexicographic Processes Of The Khal And Moein Persian Languages Nasrin Ali Akbari - University of Kurdistan, Sanandaj, Iran	20-43
3	Kolonyalizm û Postkolonyalizm di Helbestên Rênas Jiyan de (Colonialism and Postcolonialism in the Rênas Jiyan Poems) Mazhar Çiftçi - Türkiye	44-66
4	Pêwendîyên Şêxên Neqşibendî û Serokeşîrên Kurdan: Ji Rikberîyê Ber Bi Hevkarîyê ve From Opposition To Alliance: Relationships Between Nakshbandi Sheikhs And Kurdish Tribal Leaders Mustafa Aslan - Mardin Artuklu University-Mardin-Türkiye	67-86
5	حملة الانفال - إبادة قرية كويزة في بهدينان 1988 (دراسة ميدانية تاريخية) The Genocide of Quiza Village Residents in Bahdinan (Al -Anfal Campaign-1988): A Historical and Field Study Fakhir Hasan Omar - <u>University of Zakho, Zakho, Kurdistan, Iraq</u>	87-109
6	Zazakîya Dewa Bistûnî de Antişê tayê Deman (Conjugation of Some Tenses in Zazaki of Bistin Village) Haci İbrahim Aytekin - Bingöl University-Bingöl-Türkiye	110-126
7	Wergera Mem û Zînê ya Mela Mehmûdê Bazidî Wekî Nimûneyeke Wergera Navzimanî Mela Mehmûdê Bazidî's Translation of Mem û Zin as an Example of Intralingual Translation Sami Çeliktas -Türkiye	127-137
8	Belgefîlmê "Bîr"î Ser o Anlîzêko Semîyotîk A semiotic analysis of the documentary "Bîr (Well)" Murat Başaran -Türkiye	138-146
9	Nostalji di Romana Tu ya Mehmed Uzun de Nostalgia in Mehmed Uzun's Novel Tu (You) Mehmet Salih Karaaslan -Türkiye	147-166
10	بنه‌ماکانی شیعری زیندان له دهقی بۆ شه‌ش پووله‌که‌م ی کاکه‌ی فه‌لاح The foundations of prison poetry in the poem 'O My Six Butterflies' by the poet Kaki Falah Surood Weli Ismael Al-jaf - University of Baghdad, Baghdad, Iraq	167-179

Book Review / Nirxandina Pirtûkan /Kitap Değerlendirmeleri

11	Nirxandinek Li Ser Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî An Evaluation on Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî Bilal Kağa -Türkiye	180-185
12	Îdyomên Kurdî / Cîldê Pêşin (A-J) / Nirxandina Pirtûkan Îdyomên Kurdî/ First Volume (A-J)/ Book Review Azize Köksun Ölmez -Türkiye	186-189

Di Çarçoveya Devokên Kurdîya Kurmancî de Analîza Dengên Rhotic¹

Analysis of Rhotic Sounds in The Frame of Kurmanji Kurdish Variations

Kurmanci Kürtçesi Varyasyonları Bağlamında Rhotic Seslerin Analizi

Mehmet YONAT*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî

Received // Hatîn: 12.03.2025

Accepted // Pejirandin: 18.04.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 1-19

DOI: 10.55106/kurdiname.1656389

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Yonat, Mehmet, Di Çarçoveya Devokên Kurdîya Kurmancî de Analîza Dengên Rhotic, 2025, Kurdiname, 12, r. 1-19

Plagiarism/Întîhal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website // *Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întîhalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.*

Kurte

Dengên rhotic /r/ di nav zimanan de yek grubek e ji grubê dengan ku herî zêde cudahiyan nîşan dide. Ev gruba dengên rhotic ji hêla taybetîya derketina dengî ve dikare bibe trill, tap/flap û approximant. Di kurdîya kurmancî de dengên rhotic li gor devokan guherîne nîşan didin. Di hin devokan de dibe ku dengê rhotic di derdora întervokalîk û di dawî de bikeve û dîsa di hin devokan de jî di derdora întervokaîk û di dawî de di şûna dengê rhotic yê tap/flap de dengê rhotic yê approximant bê bikaranîn. Di lîteraturê de li ser cudahiya dengên rhotic yên trill û tap/flap yên kurdîya kurmancî qismen xebat hene. Lê taybetîyên bihîstbarî (acoustic) yên dengên rhotic di kurdîya kurmancî de hêj nehatine kişfîkirin. Dîsa dengê rhotic yê approximant ku di hin devokan de heye hêj di lîteraturê de cih negirtiye. Armanca vê xebatê di kurdîya kurmancî de di çarçoveya varyasyonan de kişfîkirina dengên rhotic û analîzkirina van dengan ji hêla fonolojîya bihîstbarî ve ye. Ji bo vê daneyên xebatê ji axêverên jin û mêr ji bajarên Muş, Hekarî û Şirnex hatine standin. Dengên hatine qeytkirin bi bernameya komputerê ya dengan ya bi navê Praatê hatine analîzkirin. Ev analîz di çarçoveya pîvandina formantan, nîşandana spektograman ve hatine kirin. Cudahîya di navbera dengên rhotic yên trill, tap/flap û approximant de hatine kişfîkirin. Di vê xebatê de hatiye îspatkirin ku dengên rhotic yên approximant di devokeke kurdîya kurmancî de heye û wekî derdor întervokalîk û di dawîyê kîte û peyvyan de tê bikaranîn. Ev xebat hem ji bo fonolojî hem jî ji bo dialektolojîya kurdîya kurmancî girîng e. Dîsa, ev xebat girîng e lewra cara ewil ji hêla fonolojîya bihîstbarî ve xebatek li ser dengên kurdîya kurmancî tê kirin.

Peyvên Sereke: Analîza bihîstbarî, kurdîya kurmancî, dengên rhotic, approximnat, Praat

Abstract

Rhotic sounds (/r/) belong to a group of sounds that exhibit the greatest degree of variation across languages. This group of rhotic sounds, depending on their manner of articulation, can manifest as trill, tap/flap, or approximant. In Kurmanji Kurdish, rhotic sounds vary according to dialects. In some dialects, the rhotic sound may fall in intervocalic and word-final positions. In some other dialects of Kurmanji Kurdish it is possible

¹ "Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 'MAÜ.BAP.24.Türkiye'deYaşay.014' numaralı proje kapsamında desteklenmiştir."

"This study was funded by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Mardin Artuklu University within the scope of the project numbered MAÜ.BAP.24.Türkiye'deYaşay.014."

* Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Türkiye, mehmetyonat49@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8576-7486> /// Dr. Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages in Turkey, Türkiye, mehmetyonat49@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8576-7486>

the tap/flap rhotics shift to approximant. Existing literature on Kurmanji Kurdish phonetics includes some studies on the distinction between trill and tap/flap rhotics. However, the acoustic properties of these rhotic sounds in Kurmanji Kurdish have not yet been fully explored. Moreover, the approximant rhotic, which appears in certain dialects, has not been documented in previous studies. The aim of this study is to identify and analyze rhotic sounds in Kurmanji Kurdish within the framework of dialectal variation, using acoustic phonology methods. The study's data were collected from both male and female speakers in the cities of Muş, Hakkari, and Şırnak. The recorded speech was analyzed using Praat, a computer software for phonetic analysis. This analysis focused on formant relationships and spectrogram representations to determine the distinctions between trill, tap/flap, and approximant rhotics. The study provides evidence that the approximant rhotic exists in a Kurmanji Kurdish dialect and is used in intervocalic positions and at the end of syllables and words. This research is significant both for the phonology and dialectology of Kurmanji Kurdish. Additionally, it is the first acoustic phonological study specifically analyzing rhotic sounds in Kurmanji Kurdish.

Keywords: acoustic analysis, Kurmanji Kurdish, rhotic sounds, approximant, Praat

Özet

Rhotic sesler (/r/), diller arasında en büyük çeşitlilik gösteren ses gruplarından birdir. Bu rhotic ses grubu, çıkış özelliğine bağlı olarak trill, tap/flap veya approximant olarak söylenebilir. Kurmanci Kürtçesinde rhotic sesler diyalektlere göre farklılık göstermektedir. Bazı diyalektlerde rhotic ses, intervokal konumda ve kelime sonunda düşebilir. Diğer bazı Kurmanci Kürtçesi diyalektlerinde ise tap/flap rhotic seslerinin approximant sese kayması mümkündür. Mevcut Kurmanci Kürtçesi fonetiği üzerine yapılan çalışmalar, trill ve tap/flap rhotic sesleri arasındaki ayrımı inceleyen birkaç araştırmayı içermektedir. Ancak, Kurmanci Kürtçesindeki rhotic seslerin akustik özellikleri henüz tam olarak araştırılmamıştır. Ayrıca, bazı diyalektlerde görülen approximant rhotic sesi, önceki çalışmalarda belgelenmemiştir. Bu çalışmanın amacı, Kurmanci Kürtçesindeki rhotic sesleri coğrafik varyasyonlar çerçevesinde belirlemek ve analiz etmektir. Çalışmada akustik fonoloji yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmanın verileri, Muş, Hakkâri ve Şırnak şehirlerinden kadın ve erkek konuşmacılardan toplanmıştır. Kaydedilen konuşmalar, fonetik analiz için kullanılan bilgisayar yazılımı Praat ile incelenmiştir. Bu analiz, formant ilişkileri ve spektrogram temsilleri üzerine odaklanarak trill, tap/flap ve approximant rhotic sesleri arasındaki farklılıkları belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Kurmanci Kürtçesinin belirli bir diyalektinde approximant rhotic sesinin varlığını kanıtlamakta ve bu sesin intervokal konumda ve hece ile kelime sonlarında kullanıldığını göstermektedir. Bu araştırma, Kurmanci Kürtçesinin fonolojisi ve diyalektolojisi açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca, bu çalışma Kurmanci Kürtçesindeki rhotic sesleri özel olarak inceleyen ilk akustik fonoloji araştırma olması noktasında önemlidir.

Anahtar Kelimeler: akustik analiz, Kurmanci Kürtçesi, rhotic sesler, approximant, Praat

DESTPÊK

Gelek devokên kurdîya kurmancî hene. Ev devok ji hêla hemû taybetîyên zimanî ve xwedîyê cudahîyan in. Ev cudahî xwe di fonolojî, morfolojî, sentaks û leksîkonê de bi awayekî zelal dide der. Ji hêla fonolojîk ve hem di asta *segmental*² û hem jî di asta *suprasegmental*³ de ev devok xwedîyên taybetîyên cuda ne. Yek cudahîyên di asta segmental de cudahîyên bikaranîna dengên rhotic in. Dengên rhotic ew deng in ku nêzîkê dengê /r/yê ne. Hem di kurdîya kurmancî hem jî di kurdîya soranî de dengên rhotic xwe wekî trill [r] û tap/flap [ɾ] dide der (Kırkan, 2019; Taş, 2015; Taş, 2022; Tan, 2011; Muhammed, 2024; Bedir Khan û Lescot, 2004). Açar (2020; 2022) li ser alfabeya kurdî û dengên di alfabeya kurdî de tunene xebat kirine û derbarê /r/yê de jî hin agahîyan daye. Ew wekî xebatên din li ser her du /r/yên trill û tap/flap sekinîye. Ji bo dengê trill yê rhotic jî terma /r/ya bi şîd bikar

² Taybetîyên segmental ew taybetî ne ku dangan bi tena serê xwe dinirxînin wekî dengdêr û bédeng.

³ Taybetîyên suprasegmental ew taybetîyên axaftinê yên wekî stress, ton, ritm in.

anîye. Ev deng hem di soranî hem jî di kurancî de dengên fonem in (Hamid, 2015: 21-22). Yanê wateyê diguherînin. Îcar, her wekî gelekî dangan, ev dengên rhotic jî xwedîyê allofon û cudahîyên devokî ne. Mesela di farisî de çar allofonên dengê /r/yê hene (Majidi 1986: 63-64; Wiese, 2011: 6). Nivîskarê vê xebatê jî bilî du dengên rhotic yên kurdî trill [r] û tap/flap [ɾ]yê dengê din yê rhotic jî di devokên kurdî de ferq kirîye û pêşxebatên wî nîşan dane ku ev dengê rhotic ne trill [r] û ne jî tap/flap [ɾ] e. Ev deng jî hêla taybetîya derketina xwe ve wekî dengê approximant [ɹ] hatîye ferqkirin. Xebatên li ser fonolojîya kurdîya kurancî hatine kirin li ser vî dengî nesekinîne. Dîsa van xebatên fonolojîyê ne di pîvana dengên rhotic ne jî dengên din yên kurancî de fonolojîya bihîstbarî (acoustic) bi kar neanîne. Bi piranî lêkolîneran dangan bi guhê xwe jî hev cuda kirine. Ev riya analîzkirinê her çiqas riyeke pratîk û bibandor be jî ji bo encamên hurgilîtir pirî caran kêmtir dimîne. Lewra her wekî tê zanîn her kesekî ku axêverê ziman e dangan di nav sîstema fonolojîk ya wî zimanî de têdigihêje û ev jî ji bo analîzê bihurgilî dibe sebebê xetayan. Di vê çarçoveyê de, tê dîtin ku di qada fonolojîya kurdî de dengên rhotic di çarçoveya devokên kurdî de nehatine xebitîn. Ev kêmasî bûye sebeb ku ev xebat bê kirin.

Analîza xebatên li ser dengên rhotic yên di zimanên dunyayê de bîr kirin dê ji bo vê xebatê çarçoveyeke bingeîn derkeve meydanê. Di serî de divê em li ser cudahîya tîpolojîk ya dengên rhotic di konteksta cross-linguîstîc de bisekinin. Lindau (1985) xîmên dengên rhotic bi vî awayî danîye; li gor wî divê ev deng ne wekî kategorîyeke gotina dangan bê fêmkirin lê divê ev deng wekî senifeke fonolojîk bê nixandî ku di nav xwe de cudahîyên vegotinê yên wekî taps [ɾ], trills [r], uvulars [ʁ], and approximants [ɹ] dihevin. Ev çarçoveya tîpolojîk alîkar dibe ku dengên rhotic yên kurdî di nav zimanên wekî erebî, farisî û tirkî de bê kontekstualîzekirin ku kurdî bi wan re di nav tîkiliyê de ye.

Alîyeke din yê dengên rhotic jî ew e ku li gor devokan ev deng cudahîyan nîşan didin. Her wekî Dickey (1997) gotî statatuya kêmtir-spêşîfîkî ya dengên rhotic alîkar dibe ku ew bi awayekî berbelav di van devokan de cudahîyan nîşan bidin. Em van cudahîyan hem di asta devokan de hem jî di asta îdeolectan de di kurdî de dikarin bibînin. Heta, di xebata Kasap (2018) de hatiye tespîtîkirin ku ciwanên xwedîyê paşxaneyê kurdîxwendî ne li gor mezinên xwe yên ku xwedîyê vê paşxaneyê nînin, dengên rhotic cuda bi kar tînin. Di vê çarçoveyê de Lawson et al. (2018) dibêje varyasyonên dengên rhotic hem jî hêla cudahîyên civakî hem jî ji hela taybetîyên dengî ve dikarin bêne pîvandin. Mesela dengên rhotic yên trill û yên tap/flap jî hela dirêjahîya xwe û periyodîkbûna xwe ve cuda ne (Sole, 2002)

Armanca vê xebatê ew e ku analîza dengên rhotic yên di kurdîya kurancî de bi metodên fonolojîya bihîstbarî ve bike. Di çarçoveya vê armancê de dê dengên rhotic yên kurdîya kurancî bi analîza bihîstbarî ve bêne dîyarkirin. Bi vê, dê delîlên navgînî ji bo senifandina fonolojîya rhoticên kurancî bêne dayîn. Bi vê xebatê dê cara ewil dengên rhotic di çarçoveya analîza fonolojîk ya bihîstbarî ve bê kirin. Dîsa ev xebat dê dengê rhotic ê aproxîmant li lîteraturê zêde bike ku ev ê jî di mijara rhotican a zimanên îranî de bibe delîlên nû bo qadê.

Metodolojî

Armanc û çarçoveya vê xebatê ji ber tebîeta xwe pêdivîya nêrîneke kalîtatîf derdixe holê. Ji bo kişîkirina meneya pîrsgirêkên şexsî û grubên civakî û beşerî di lîteraturê de lêkolîna kalîtatîf tê bikaranîn (Cresswell J û Cresswell, D. J, 2018). Dîsa tebîeta xebatên

kalitatîf ya kişîfker ji bo ronîkirina mijarên kêr hatine xebitîn bi kêr tê (Neuman, 2012). Çima ku xebatên kalitatîf ji beşdarvanan daneyên xwe kom dike, rêbaza analîzê ya îndaktîf bi kar tîne, û şîrovekirin ji hêla lêkolîner ve tê kirin (Cresswell, 2018). Loma ev xebat bi awayekî kalitatîf tê kirin. Daneyên vê xebatê qeydên dangan e ku bi cihazekê di formanta “wav”ê de ev deng hatine qeytkirin. Ev dane li sê mintiqeyên kurdîya kurmancî Hekarî, Muş û Şîrnex hatine berhevkerin. Li her mintiqeyê axêverên jin û mêr hatine hîlbijartin. Ev axêver navsalî ne û di diranên wan de pîrsgirêk tunene. Dengên wan zelal in. Qismekî van dangan ji listeya peyvyan bi awayekî bikontrol hatine qeytkirin û qismekî wan jî ji axaftinên spontane pêk tên. Ji van qeydên dangan peyvên ku dengên rhotic di nav de heyî hatine analîzkirin. Ev analîz bi bernameya komputerê ya bi navê *Praatê* hatiye kirin. Ev dengên rhotic li gor derdora xwe hatine hîlbijartin, yanê ka ev deng di serî de, întervokalîk (navbera du dengdêran) an jî di dawîyê peyvyê de ne. Ji bo analîzê, bernameya komputerê ya analîza dangan ya *Praatê* hatiye bikaranîn. Ji bo analîzê formantên van dengên rhotic yê F1, F2, F3 û F4 hatine berhevkerin û analîza wan di çarçoveya întensîteyê (bîlerzbûn) de hatine kirin. Dîsa jî bo cudahî baştir bîr fêmkirin formên dangan û spektogram jî hatine berawirdkirin. Ji bo dengê rhotic yê aproxîmant û tap/flap berawirdkirineke derdorê di navbera devoka Şîrnex û devokên din de hatiye kirin.

Paşxaneyê Teorîk

“Rho” di zimanê yewnanî de navê herfa <r>yê ye û ji wî zimanî derbasî zimanê latînî û ji wir jî derbasî zimanên ewrupî bûye. Terma rhotic jî ji bo danasîna hemû dengên dişîbin dengê /r/yê tê bikaranîn. Dengên rhotic hem di asta zaravayî, hem di asta devokî û hem jî di asta îdolectî de cudahîyên girîng nîşan didin. Loma jî vê mijarê bala zimanzanan her wext kişandiye. Wextê xebatên li ser dengên rhotic em bînihêrin lîteratureke fireh derdikeve pêşberî me. Xebatên li ser rhoticên îspanyolî Bradley (2001) rhoticên erebî Al-Anî (1970) û bi gelenperî li ser senifandina rhotican Ladegoed û Maddieson (1996) kirine û van xebatan nîşan dane ku dengên rhotic li gor lezaxaftin, devok û zaravayê axêver diguherin.

Dengên rhotic hem ji hêla derketina cihê dengê (place of articulation) hem jî ji aliyê taybetîya dengê ve bi awayên cuda di zimanên însanan de tên bikaranîn (Wiese, 2011: 2). Hemû dengên rhotic wekî dengên bîlerz (voiced) tên bikaranîn. Bi tabloyekê eger em van dangan di çarçoveya cih û taybetîya dengî ve bidin dê tabloyeke wiha derkeve pêşberî me:

Tablo 1: Dengên Rhotic di zimanên însanan de

Taybetî /Cih	Alveolar	Retloflex	Uvular
Trill	r		
Tap or Flap	ɾ	ɽ	R
Fricative			ʁ
Approximant	ɹ	ɻ	
Lateral Flap		ɭ	

Her wekî di tabloyê de bi îşaretên alfabeya fonetîk ya navneteweyî ve jî hatîne nîşandan heşt dengên rhotic hene. Ev deng dengên bîlerz in. Li cihên vala yê di tabloyê de jî deng dikarin bîne çêkirin. Lê di zimanên dunyayê de ev deng yan tunene yan jî gelekî nadîr in, loma jî wekî deng di alfabeya fonetîk ya navneteweyî de ji bo van dangan îşaret nehatine çêkirin (Wiese, 2011: 2).

Ji hêla teorîk ve deng di nav senifan de têne senifandin. Sebebê vê senifandinê jî piştî xwe dide zimannasîya binyadgerîyî (structuralism). Wekî avakerê zimannasîya modern Saussure, pêşniyar dike ku zimannas divê zimanan di asta senkronîk de bixebite. Ev jî bi xwe re sistemeke hevdemî tîne. Ev sistema hevdemî wexta peyvyan pêname dike, her pevyekê li ser dîkatomîyekê ava dike. Yanê dibêje delîla ku pevyek tiştek e ew e ku ew peyv tiştên din nîne (Csapo, 2005). Piştî Saussure, Roman Jacopson li ser dengên senifandinekê çê dike. Li gor wî dengên zimanên însanan divê di nav gruban de bêne nirxandin. Li gor wî di ziman de eger dengdêr hebin, bi awayekî tabîî dengên bêdeng jî hene. Her wekî wî eger dengên difnî (nasal) hebin ew bi xwe re mecbûrîyetê tîne ku dengên devkî jî hebin (Csapo, 2005). Di vê nêrîna avanîsazî ya zimannasîyê de lêkolînerên ziman xwestine ku dengên rhotic jî di nav vê çarçoveyê de bi cih bikin. Di encama van xebatan de wekî puxte Maddieson (1996: 216) dibêje her çiqas jî hêla derketina cihê dengên rhotic cudahîyan nîşan bidin jî ji ber sebebên wekî wekhevîya cihê van dengên yê di nucleusa kîteyê de dibe sebeb ku ev deng di nava senifeke dengên de bêne senifandin (Hamid, 2015: 21).

Kurdîya kurmançî her çiqas xwedîyê gelekî devokan be jî, ji hêla fonolojîk ve xebatên li ser van devokan gelekî kêmtir in. Anonby (2022) xebateke kûr li ser fonolojîya kurdî kirîye ku daneyên xwe ji projeya Zanîngeha Manchesterê ya li ser varyasyonên kurdî standîye. Ev xebat her çiqas xebateke baş a fonolojîk a derbarê devokên kurdî de be jî, di vê xebatê de bi giranî li ser cudahîyên taybetîyên fonolojîk yê zaravayên kurmançî û soranî sekinîye. Dîsa di gelek xebatên li ser devokên kurmançî hatî kirin de yê wekî Haig û Opengin (2014) û Matras (2017) dengên rhotic bi hurgilî nehatine nirxandin.

Di Kurdî de Dengên Rhotic

Di kurdî de ji duduyan zêdetir (trill û tap/flap) dengên rhotic hene. Di kurdîya kurmançî de hem jî hêla cihê derketinê ve hem jî ji hêla taybetîya derketinê ve dengên rhotic diguherin. Ji van dengên dengê ewil dengê alveolar, trill e ku bi alfabeya fonetîk ya navneteweyî bi [r]yê tê nîşandan. Ev deng di serê peyvyan de tê bikaranîn. Ji bilî serê peyvyan hin caran întervokalîk û di dawîya kite û peyvyan de jî em rastê vî dengî tên. Wextê întervokalîk û di dawîya kite û pevyê de tê bikaranîn bi piranî fonksîyona cudakirina peyvên homonîm bi cih tîne (Muhammed, 2024; Bedir Han û Lescot; 2004). Wekî mînak; ji bo destêka pevyê: <rabûn>, <roj>, <rû>, <rind>, <rê>, <reş>, <ris>. Di vana hemûyan de ev dengê rhotic trill e û cihê derketinê alveolar e. Wexta ev peyv pêşgir bistînin jî bi piranî trillbûna xwe diparêzin wekî <rû> <bêrû>. Bê ku analîzeke bihîstbarî bê kirin, ji guh ev deng dikarin bêne ferqkirin. Lewra ev deng li gor dengên din yê rhotic dirêjtir in û zêdetir dilerizin. Ev dengê trill ne tenê di destpêka peyvyan de lê di nav û dawîya peyvyan de jî têne bikaranîn. Mesela, <pir> [pir], [pîr]. <ger> [ger] [gêr], <gir> [gîr] [gîr], <bir> [bîr] [bîr], <birîn> [birin] [birin]. Her wekî ji mînakan jî tê dîtin wextê heman peyv yanê pevyê homonîm bi dengê rhotic ya trill tê xwendin meneyeke cuda û dengê rhotic yê tap/flap tê xwendin meneyeke din derdikeve meydana. Lê her wext rewş ne bi vî awayî ye. Mesela pevyê <şer> bi dengê rhotic yê trill tê xwendin û wextê ew deng bi dengê rhotic yê tap/flap tê xwendin tu meneyeke din nade. Ev jî nîşan dide ku ji bo bi temamî derdora fonetîk ya dengên rhotic bêne dîyarkirin, xebatên zimannasîya dîrokî jî lazim in. Lewra dibe ku di nav pêvajoya dîrokê de hin înovasyonên fonolojîk an jî qerzîkirinên ji zimanên din pêk hatibin.

Dengê duyem yê rhotic di kurdî de ew deng e ku ji hêla derketinê ve dengê alveolar e û ji hêla taybetîyê ve jî dengê tap/flap e. Ev deng di alfabeya fonetîk ya navneteweyî de bi sembola [ɾ]yê tê nîşandan. Ev di serê peyvyan de nayê bikaranîn. Intervokalîk e û di dawîya peyv û kîteyan de tê bikaranîn (Bedir Han ve Lescot, 2004; Muhammed, 2024; Khan, 1976:31). Ev deng di hin devokên kurdî de bi taybetî wextê întervokalîk e û dîsa di dawîya kîte û peyvyan de dikeve. Bi taybetî li Hekarîyê di nav eşîra Goyîyan de ku mîntîqa Geverê ne ev ketin pêk tê. Hin cara nakeve lê gelekî lawaz dibe. Ji bo vî dengî hin mînak ev in: <kir> [kɪɾ], <kurd> [kʰɪɾd], <ser> [sɛɾ], <dirêj> [dɪɾɛʒ]. Li ser vê mijarê Kasap (2018) xebateke xwe ya bi qîymet heye. Li gor vê xebatê ew dengên rhotic yên di dawî an jî di nav bêjeyê de dikevin dibe ku ji ber hin sebebên sosyolînguîstîc nekevin. Di vê xebatê de Kasap (2018) gihîştîye wê encamê ku ciwanên kurdî dikarin bixwînin û paşxaneyê wan a kurdîxwendinê heyî wextê texteke kurdî dixwînin di wê meylê de ne ku van dengên rhotic vebêjin. Lê ji aliyê din ve wextê kesên emir bilind û yên paşxaneyê wan ya kurdîxwendinê tune, ew (ku divê di devoka wan de hebe) di wê meylê de ne ku dengên rhotic yên întervokalîk û yên di dawîya peyv û kîteyan de heyî vebêjin. Çima ku xebata me li ser varyasyonên civakî zêdetir li ser varyasyonên devokî disekine loma ev mijara hurgilî di dervayî xebata me de ye.

Dengê din ya rhotic jî ji hêla taybetîya derketinê ve approximant e û ji aliyê cihê derketinê ve alveolar e. Ev deng di alfabeya fonetîk ya navneteweyî de bi sembola [ɹ]yê tê nîşandan. Ev deng di kêma devokan de tê bikaranîn. Li mîntîqa Şîrnexê em rastî vî dengî tên. Bi gelenperî ev deng ji hêla derdora xwe ve cihê dengê rhotic ya tap/flap distîne. Yanê întervokalîk û di dawîya kîte û peyvyan de tê bilêvkirin. Di lîteraturê de lêkolînerê vê xebatê rastê tu xebatî nehatîye ku behsa vî dengî dike û analîza wê dike. Loma ev deng bûye motîvasyonê bîngehîn ya vê xebatê.

Dengê din a rhotic heye ku wek dengên din cihê derketina wê ne alveolar e lê uvular e. Ev deng dengê di peyvya <axa> “serokê eşîrekî” de dengê <x>yê ye. Di çavkanîyên li ser fonolojîya kurdî de ev deng ji hêla cihê derketinê ve ne wekî dengê uvular lê wekî dengê velar [ɣ] hatiye pênasekirin (Haig û Opengin, 2014; Muhammed, 2024). Lê Anonby (2022: 84) vî dengî wekî dengê uvular pênase kirîye. Ev deng di alfabeya fonetîk ya navneteweyî de bi sembola [ɣ]yê tê nîşandan. Nivîskarê vê gotarê jî ev deng wekî dengê uvular qebûl kirîye. Loma jî ev deng jî di nav dengên rhotic de dikare bê hesibandin. Tu xebat li ser têkilîya vî dengî bi dengên din yên rhotic yên kurdî ve nehatîye kirin wekî ka tevgerên vî dengî di nucleusa kîteyê de çî ye. Loma ev deng ka gelo di fonolojîya kurdî de wekî dengê rhotic tevdigere yan na, ev hêj nayê zanîn. Loma di vê xebatê de li ser vî dengî em ê nesekirin.

Piştî van pênaseyan yên derbarê dengên rhotic yên di kurdîya kurmançî de ji bo rhoticên kurdîya kurmançî ev tablo derdikeve pêşberî me:

Tablo 2: Dengên rhotic di kurdîya kurmançî de

Taybetî/cih	Alveolar	Uvular
Trill	ɾ	
Tap/Flap	ɾ	
Fricative		ɣ
Approximant	ɹ	

Her wekî ji tabloyê jî tê dîtin ji heşt dengên rhotic çar hebên wan di kurdîya kurmancî de çi wekî fonem çi jî wekî allofon hene. Ji bilî van dengên rhotic mijareke din ya bi dengên rhotic ve eleqedar jî bikaranîna dengên rhotic bi emphatican re ye. Emphatic ew tişt e ku wexta dengê bîdeng (consonant) jî hêla cihê derketinê ve jî cihê ku derdikeve ber bi velar, uvular an jî pharyngeal ve dişiqîte derdikeve meydana. Mesela di peyvya <re'nî> [ræʕni] de emphatic heye. Her çiqas ev deng di hin devokan de wekî <ronî> [roni] bê bikaranîn jî di hin devokên din de di forma emphatic de ye. Di forma emphatic de Formanta 2 dikeve (Barry, 2019; Anonby, 2020; Card 1983: 13–15; Jakobson 1957/1971: 512; Watson 2002: 270). Ev emphaticbûn her çiqas bi dengên rhotic ve bê bikaranîn jî bandora xwe ya bihîstbarîyê li ser dengê /r/yê tune. Dibe ku devokên forma emphatic bi kar tînin di derdora rhotican de tevgerên cuda nîşan bidin. Lê nivîskarê xebatê tu cudahî nedîtîye û tu xebat jî li ser vê mijarê tunene ku vê bipeyîtîne. Loma emphaticbûn jî dê di nava vê xebatakê de tunebe.

Analîza Daneyan

Analîza daneyan ew ê di du gavan de bê kirin. Pêşî dê formant bêne berhevkirin. Di gava duyem de jî dê ji çend mînakên axêverên jin bi spektograman ve mijar bê terîfkirin.

Analîza Formantan

Formant ew tişt e ku wexta dengê bi taybetî dengên bideng têne vegotin di nav devê merivan de ew deng dilerize. Ew lerizîn jî ber tîlên dengên me ne. Wextê di qismê larînkê⁴ de ew deng bi awayekî bilerz derdikevin di nav dev de jî ber hin cihan astengî çê dibin ew deng diçin û tîlên. Ev jî dibe sebeb ku deng di asta xwe ya kualîtîyê de cuda bin. Ev tonên cuda ku jî ber lerzînên cuda yê cihên cuda yê devê me de *formant* in (Lageföged û Johnson, 2011: 187). Wextê dengên rhotic jî çê dibin hin cudahî di formantên wan de derdikevin meydana. Li vir, pêşî formantên nivîskarê vê xebatê hatiye analîzkirin. Ev axêver hin peyvên dîyar vegotîye ku di serî de, întervokalîk û di dawîya peyv û kêteyan de dengê /r/yê hene. Peyvên ku ew dibêje û encamên formantên wê bi vî awayî ne (li vir dever ne girîng e. deng dengê axêverekî mîr e û armanc pîvandina dengên rhotic e):

Mêr, di serî de /r/

	F1	F2	F3
rê	436	733	2240
reng	403	900	2481
ra	533	1009	1682
roj	469	884	1697
rû	520	1090	2437
reh	361	1813	2749
Nîvek:	453	1071	2214

Di vê tabloyê de hin peyvên bi dengê /r/yê dest pê dikin hatine dayîn. Bi taybetî dengê dengdêr yê piştî wan dengdêrên cuda ne. Armanc bikaranîna dengê /r/yê bi dengdêrên cuda ve ew e ku dengdêrên bi dengê /r/yê ve tîlên bikaranîn bandora xwe li ser formantên dengê /r/yê dikin. Ji bo her dengê formantên wan yê F1, F2 û F3 hatine dayîn. Di dawîya tabloyê de nîveka van formantan hatine dayîn ku derbarê formantan de agahîyeke gelenper dikare bide.

⁴ Larynx (/ˈlærɪŋks/), ku bi gelenperî wekî qutîya dengan (voice box) tê zanîn, organek e ku li jora qirikê cih digire û alîkar dibe ku em nefes bistînin û bidin, dengan çê bikin.

Wextê formant hatine hilbijartin cihê ku dengê /r/yê derdikeve hemû formantê wê qismê hatine derxistin û jî wan formanta navîn hatiye hilbijartin.

Mêr, di dawîyê de/r/

	F1	F2	F3
ker	546	1605	2235
şêr	450	2159	2841
ber	515	1620	2492
ar	591	2041	2767
jor	500	1425	2522
hûr	359	1660	2572
gur	477	1679	2709
kir	480	1915	3021
Nîvek:	489	1763	2644

Di vê tabloyê de jî wekî tabloya jorê formantên dengê /r/yê hatine dayîn. Lê di vê derê de dengê /r/yê di dawîya peyvê de hatiye bikaranîn. Di van mînakên de jî berîya dengê /r/yê dengên dengdêr yên cuda hatine bikaranîn. Armanç dîsa ew e ku bandora dengê dengdêr jî em bibînin.

Mêr, întervokalîk /r/

	F1	F2	F3	F4
bajarî	454	1510	2135	3159
barî	531	1481	2204	3090
dîyarî	468	1307	2190	3262
parî	562	1471	2503	3380
êvarê	542	1402	2115	2971
warê	538	1463	2278	2791
darê	506	1303	2570	3425
baharê	541	1494	2369	3406
dîbare	490	1584	1845	2757
barek	540	1444	2166	3036
dara	538	1443	2116	2865
girara	502	1306	2509	3386
baran	554	1337	2447	3324
bazara	544	1381	2622	3307
cara	576	1233	2439	3359
zarok	499	1457	2155	3344
hejaro	585	1327	2597	3311
xwarin	653	1544	2474	3625
carin	559	1372	2540	3323
garis	540	1401	2493	3295
çarix	514	1320	2568	3388
varik	545	1113	2370	3318

dinêre	571	1339	2505	3383
Nîvek	537	1393	2357	3239

Di vê tabloyê de jî heman tişt hatiye kirin. Cudahî ew e ku dengê /r/yê intervokalîk hatiye bikaranîn.

Nîvekên bikaranîna dengê /r/yê di serî, întervokalîk û dawî de

	F1	F2	F3
Serî:	453	1071	2214
Dawî :	489	1763	2644
Întervokalîk:	537	1393	2357

Ev tablo puxteya tabloyên jorê ye. Her wekî em ji lîteraturyê jî dizanin, wexta dengê /r/yê di serî de tê bikaranîn ew deng wekî dengê trill derdikeve ku li vir jî ji bo wê sembola /r/yê hatiye bikaranîn. Wextê dengê /r/yê întervokalîk e û di dawîyê de ye ew deng ji hêla taybetîya derketinê ve wekî dengê tap/flap tê qebûlîkirin û bi sembola /r/yê tê nîşandan. Wexta em vê tabloya dawî temaşê dikin em dibînin ku cudahî di navbera her sê cihan de jî hene. Ev cudahî di F2 û F3yê de derdikeve pêşberî me. Di F2yê de ku cudahîya herî mezin li wir dixwîyê, dengê /r/yê wextê di serî de ye ji hêla hzyê ve ya herî kêr e ku ew jî 1071 hz ye. Piştra F2 di întervokalîk de nêzîkê 300 hz zêde dibe û digihêje 1393 hzyê. Di dawîyê de wextê dengê /r/yê tê bikaranîn, F2 digihêje asta xwe ya herî bilind û dibe 1763 hz. Heman awayî bilindbûn di F3yê de jî derdikeve meydanê. F3 di serî de di asta herî kêr de ye ku ew jî 2214 hz ye. Di rewşa întervokalîk de ev nêzîkê 150 hz zêde dibe û digihêje 2357 hzyê. F3 di dawî de digihêje asta xwe ya herî bilind ku ew jî 2644 hz ye.

Cudahîyeke bimene di vê puxteyê de tê dîtin. Cudahîya ewil di navbera dengê /r/yê yê di destpêkê û yên ne di destpêkê de ye. Ev cudahî jixwe di lîteraturê de heye û bi bilindbûna F2 û F3 ya întervokalîk û di dawî de xwe dide der ku ji bo yên destpêkê sembola trill tê bikaranîn û ji bo yên din sembola tap/flap tê emilandin. Her wekî li jorê di qismê lîteraturê de hate behskirin, dengê /r/yê bi giranî wextê întervokalîk û di dawîyê de ye, ev deng wekî dengê tap/flap tê binavkirin û ferqek di navbera wan de nayê nîşandan. Lê encamên van daneyên me nîşan didin ku di navbera bikaranîna întervokalîk û di dawîyê de jî cudahîyek wekî di navbera di serî de û cihên din de heye. Yanê F2 û F3yên van herdu bikaranînan cuda ne ku ew jî nîşan dide ev dengên cuda ne. Li vir divê bê gotin ku ew dengên cuda ne lê fonemên cuda nînin. Lewra ew meneyê naguherînin. Ew allofonên dengê /r/yê ne. Di zimanê tirkî de jî ew rewş heye. Di dawîya peyvyan de wextê dengê /r/yê tê bikaranîn ew bi /r/ya di binê wê de nuqtek heyî ve tê nîşandan (Göksel û Kerslake, 2005: 9).

Piştî van dengên bi tena serê xwe hatine vegotin niha em ê dest bi analîza dengên spontane bikin. Di serî de daneyên ji axvêrêkî ji Hekarîyê mintîqa Marûnisê dê bê dayîn. Di vê derê de dê çar formant bêne analizîkirin. Dîsa armanca vê analîzê ne tenê nîşandana cudahîya dengê rhotic yê trill û tap/flap di devokeke mintîqa Hekarî yê ye lê di heman demê de berawirkirina wê bi dengê jineke ji heman mintîqê re ye.

Hekarî, mêr di serî de

	F1	F2	F3	F4
reza	353	1231	2482	2711

rabûn	371	1078	2319	2950
rêkekî	390	1060	2427	2872
rabûne	384	1405	2257	3097
Nîvek:	374	1194	2371	2907

Di vê tabloyê de wekî tabloyên jorê dîsa formant û bikaranîna dengê /r/yê hatiye dayîn. Di vê tabloyê de F4 jî hatiye dayîn û dengê /r/yê di destpêkê de ye.

Hekarî, mêr di nav û dawî de

	F1	F2	F3	F4
şerek	408	1295	2473	2949
merkez	372	1571	2416	3187
dûrê	314	2218	2467	2802
çar	334	1112	2375	3132
mezrayê	408	1272	2432	3027
girêdayî	359	1834	2582	3229
harê ye	379	1491	2224	2452
kirîn	286	2165	2550	3284
bajêra	407	1396	1396	2443
geverê	392	1382	2406	2934
colemêrgê	340	2109	2760	3200
ji ber	426	1136	2098	2794
Nîvek:	368	1581	2348	2952

Di vê tabloyê de cudahiya bikaranîna dengê /r/yê yê întervokalîk û di dawiyê de nehatiye kirin. Lewra dane ji axaftinên sîmultane ne.

Hekarî, Mêr, nîvekên bikaranîna dengê /r/yê di serî de û întervokalîk û di dawî de

	F1	F2	F3	F4
Serî	374	1194	2371	2907
Întervokalîk û dawî	368	1581	2348	2952

Her wekî ji vê tabloyê jî tê dîtin cudahiyeke bimene di navbera dengê rhotic yê trill /r/ û yê tap/flap di F2yan de heye. Di trîllan de ku di serî de tê bikaranîn F2 1194 hz ye û di tap/flapan de F2 nêzikî 400 hzê zêdetir dibe û digihêje 1581î. Lê wekî mînakên jorê di F3yê de cudahiyeke bi mene tune. Ev jî bi me ji ber axaftina sîmultane ye.

Piştî daneyên axêverê mêr yê ji Hekarîyê hate dayîn niha ji bo cudahiya jin û mêran bê fêmkirin, ji heman mintiqeyê daneyên axêvereke jin dê bê analîzkirin.

Hekarî, Jin, di serî de

	F1	F2	F3	F4
rabû	416	1512	2923	3280
revîn	572	1762	2473	3280
rehma	507	1783	2590	3633
Nîvek	498	1686	2662	3397

Wekî tabloyên jorê agahîyên formantan hatine dayîn. Di vê tabloyê de dengê /r/yê di serî de hatiye bikaranîn.

Hekarî, jin, di nav û dawî de

	F1	F2	F3	F4
se serê	508	2140	2732	3357
berê	384	2403	3110	4380
mîr qasma	492	2048	2898	3410
bra	386	1990	2711	3600
kurê	475	1881	2900	3700
şeref	609	1919	2197	3454
Nîvek	475	2063	2758	3650

Di vê tabloyê de jî dengê /r/yê întervokalîk û di dawî yê de hatine dayîn.

Hekarî, Jin, Nîvekên bikaranîna dengê /r/yê di serî de û întervokalîk û di dawî de

	F1	F2	F3	F4
Serî	498	1686	2662	3397
Întervokalîk û dawî	475	2063	2758	3650

Di daneyên axêverê jin de guherîna dengê /r/yê di serî de û di întervokalîk û dawî de heye. Ev xwe di hem F2yê de hem jî F4an de dide der. F2 nêzîkî 400 hz zêde bûye û F4 jî nêzîkî 300 hzê zêde bûye. Ji aliyê F4ê ve axvêrê jin jî axêverê mîr cuda bûye. Dîsa hemû formant yanê F1, F2, F3 û F4 li gor axêverê mîr di axêverê jin da zêdetir e. Jixwe ev cudahiyeke tê zanîn e. Lewra cihê derketina deng (vocal fold) û tîlên deng (vocal cord) yê jinan li gor yê mîran kintir in. Ev jî dibe sebep ku formant yanê bilerzbûna deng zêdetir be.

Piştî ku ji mintîqa Hekarîyê dengên /r/yê hatine analîzkirin, niha jî em ê analîzên mintîqa Şîrnexê bikin. Bikaranîna dengê /r/yê li vê mintîqê wexta deng întervokalîk û di dawîyê de be wekî cudahiya dengê rhotic yê trill /r/ û yê tap/flap /ɾ/ cudahiyeke derdikeve pêşberî me. Di cihê ku dengê /r/yê tê bikaranîn, di vê devokê de dengê approximant yê /ɹ/yê tê bikaranîn.

Şîrnex Jin di serî de

	F1	F2	F3	F4
rastî	228	1154	2625	3193
roj	390	1168	2230	3307
mî ra	402	1504	2704	3337
rêkirî	481	2102	2868	4201
mamoste re	360	2261	3032	3599
rêkî	321	2021	2596	3387
nihû re	295	1110	2231	2710
wextî re	302	2123	2986	3479
rêve	471	1785	2711	3493
rêde	416	1782	2700	3590
te re	412	1638	2839	2884

Nîvek 370 1695 2683 3380

Di vê derê de fromantên dengê /r/yê yê di serî de hatine dayîn. Ev dengên ji axêverêke jin yê mintîqa Şîrnexê hatine hildan spontane ne.

Şîrnex, jin, di nav û dawî de

	F1	F2	F3	F4
Bibore	363	739	1836	2829
berîyê	364	2020	2912	3925
bîR ⁵ kirî	250	2129	2244	3435
bîra min	481	1964	2481	3122
kirî	444	2059	2690	3016
girêdayî	389	2118	2738	4047
guhdarî	554	1883	2586	3507
dîkarî	393	2029	2735	3300
karime	317	946	2316	3026
îro	350	1999	2681	3622
her welê	498	2320	2646	3748
DîyaRbekirê	394	1672	2298	3256
ser	273	1733	2601	3089
kurdî	418	1641	2732	3204
deforme	401	1216	2192	3432
carna	466	1394	2697	3453
şîrnexî	436	2016	2676	4201
karime	470	824	1428	3294
îro	370	2013	2404	3362
hazir im	459	1936	2965	3369
Erê	445	2003	2676	3534
Sarû	429	1518	2197	3330
îro	272	2196	2710	3988
siharê	446	1869	2288	3322
sirê	421	1930	2707	3054
bire	406	1909	2509	3018
îvarê	375	1933	2369	2987
Mirat	484	1788	2200	3338
xarina xwe	554	1574	2341	3349
xar	411	1561	2135	3244
mêrû	419	1887	2223	3355
kir	472	1893	2474	3201
kurga min	403	1255	2505	3096
Nîvek:	412	1756	2460	3365

⁵ Sebebê mezinkirina vî dengî ew e ku di nav vê bejeyê de du /r/ hene. Loma mezinkirina vî dengî tê wê meneyê ku denge me pîva ye ev dengê mezin e.

Di vê tabloyê de jî bikaranîna dengê /r/yê întervokalîk û di dawî de hatine dayîn. Ev deng bi me muqabîlê dengê rhotic yê approximant e û bi semboa /ɾ/yê divê bê nîşandan.

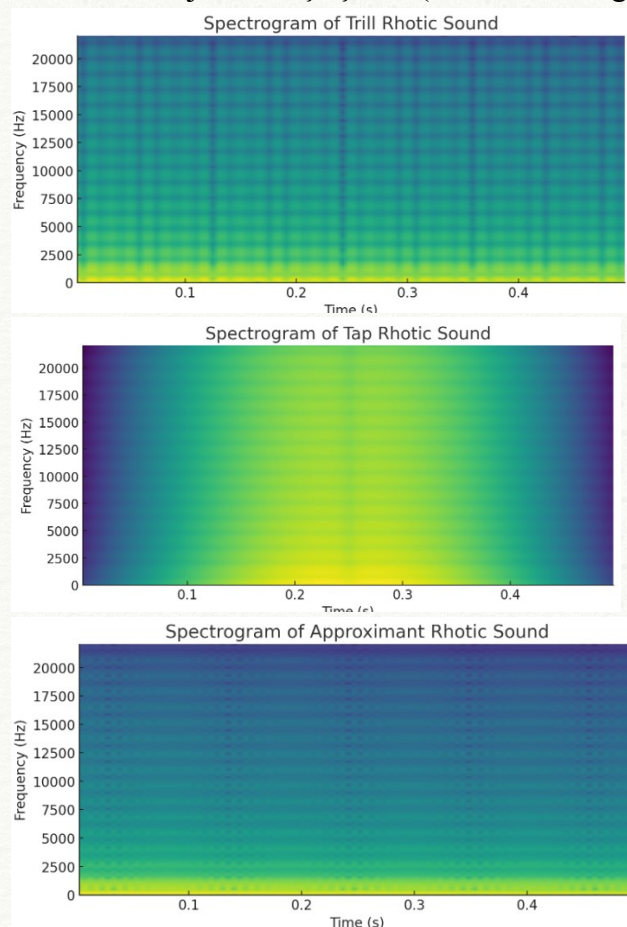
Şîrnex, Jin, Nîvekên bikaranîna dengê /r/yê di serî de û întervokalîk û di dawî de

	F1	F2	F3	F4
Serî	370	1695	2683	3380
Întervokalîk û dawî	412	1756	2460	3365

Di vê tabloyê de daneyên bi mene hene. Heta niha devoka Mûşê ku temsîliyeta wê nivîskarê vê metnê dikir û devoka Hekarîyê cudahîyeke menedar û bilind di F2yan de nîşan dida (Derdora 300-500 hz). Lê di vê devokê de di F1ê de cudahîyeke bi mene heye. Di F2yan de cudahî di vê devokê de di binê 100 hzê ye. Di F3yan de jî daketinek heye wextê bikaranîna dengê /r/yê di serî de û întervokalîk û di dawî de tê berawirdkirin. Yanê ketinek di F2yan de derneketîye meydanê. Ev jî nîşan dide ku ev deng dengêkî cuda yê rhotic e.

Analîza Spectrograman

Piştî van analîzên formantan yê dengên rhotic niha em ê ji alîyê dîtbarîyê ve spectrogramên dengên rhotic yê trill, tap/flap û approximant bidine ber hev. Pêşî ka bi awayekî gelenperî spektogramên dengên rhotic yê trill, tap/flap û approximant çawa ne divê bê dîtin. Ji bo wê li jêrê bi hişê çêkirî (artificial intelligence) sê spektogram hatine dayîn.

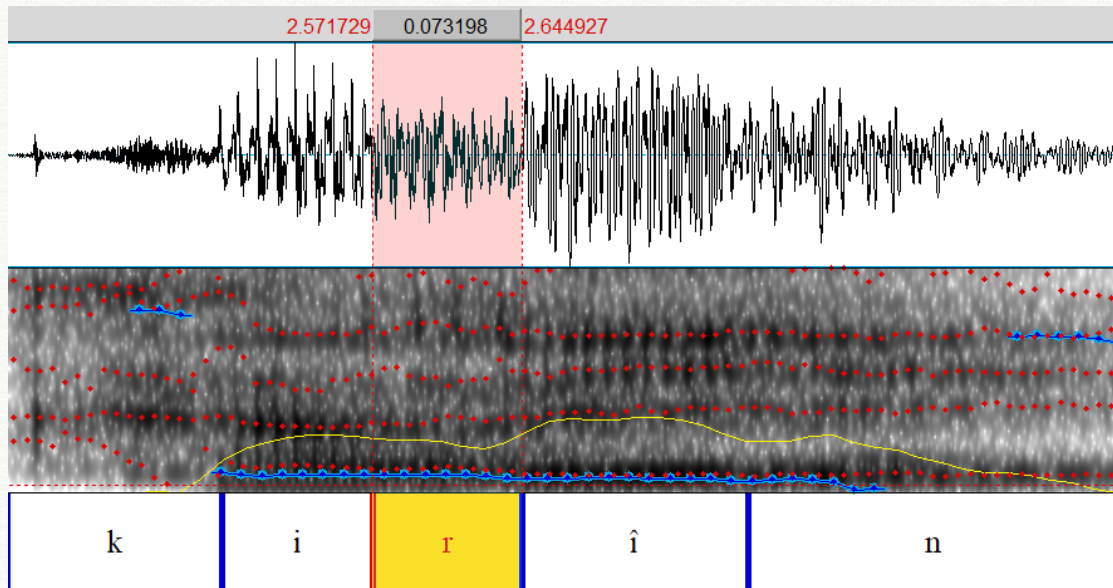
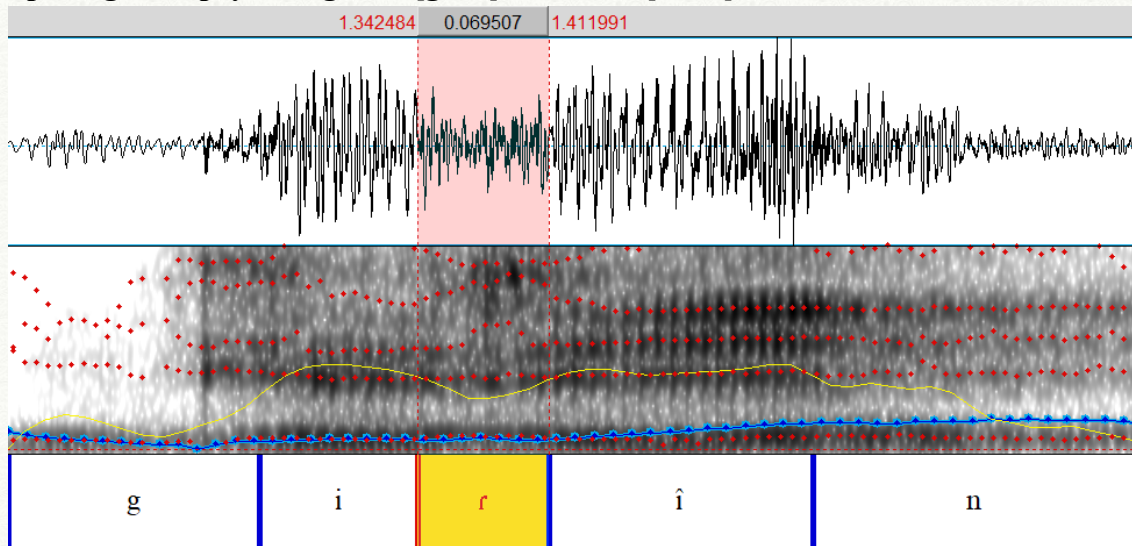


Spektograma ewil nîşandana dengê rhotic yê trill e (Spectrogram of Trill Rhotic Sound). Di vê derê de xetên jêr ber bi jor (verical) zêdetir hene. Ev nîşan dide ku di vê derê de serê

ziman gelekî caran li qismê alveolarê dikeve. Di ya duyem de (spectrogram of Tap Rhotic Sound) xetên jêr ber bi jor kêmtir e. Lewra di dengên rhotic yê tap/flap de ziman carêk li qismê alveolar dikeve. Dîsa çima li vê derê tenê carê ducar ziman li qismê alveolarê dikeve loma bilerzbûn li cihekê kom bûye. Di ya sêyem de (Spectrogram of Approximant Rhotic Sound) dengê rhotic yê approximant hatiye dayîn. Çima ku di vî dengî de serê ziman qet li alveolarê nakeve, loma xetên ber bi jor kêmtir in. Dîsa çima ku ev dişibin dengdêran loma jî *intensity* belav buye.

Pîştî vê çarçoveya gelenper niha pêşî ji dengê nivîskarê vê xebatê dengên rhotic yê trill û tap/flap di çarçoveya peyvên <girîn> [girin]. û <kirîn> [kirin] de hatine berawirdkirin.

Spektograma peyvên <girîn> [girin] û <kirîn> [kirin]

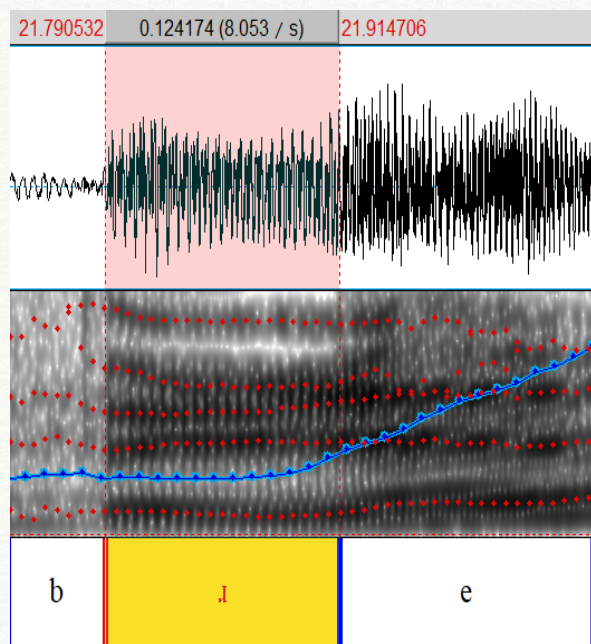
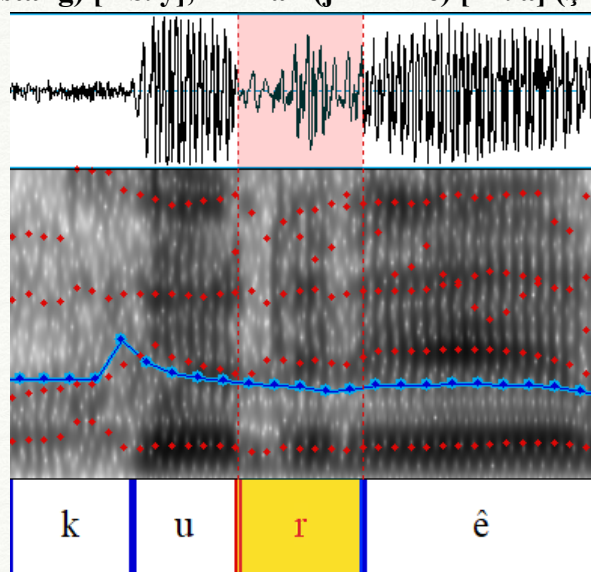


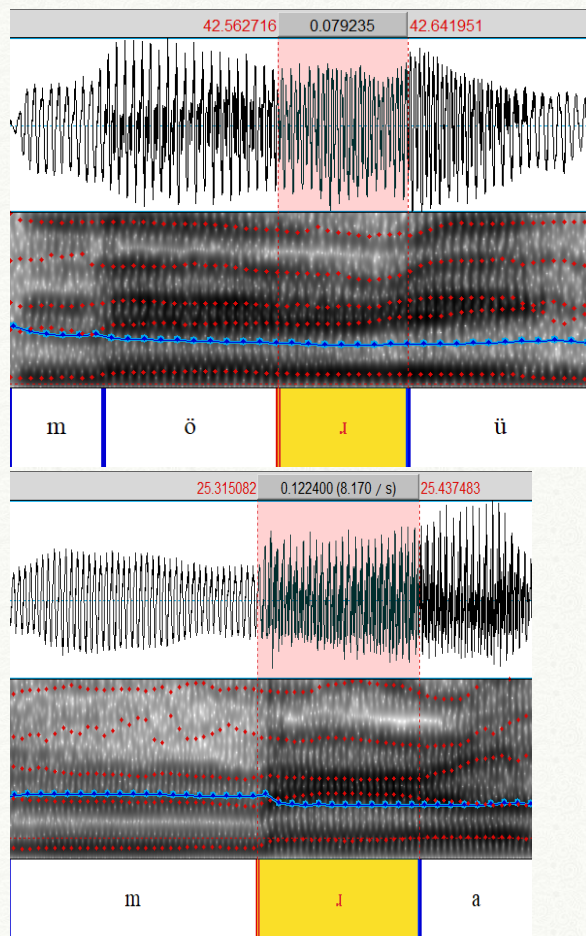
Di peyvya <girîn> de dengê /r/yê tap/flap e û bi sembola /r/yê hatiye nîşandan. Di peyvya <kirîn> de jî dengê /r/yê trill e û bi sembola /r/yê hatiye nîşandan. Di van spektograman de ferqa ewil xeta zer e ku ew întensîtîyê nîşan dide. Di dengê tap/flapê de întensîtîyê bilindtir e û di merkezê de ber bi jêr hatiye û dîsa rabûye. Ev nîşan dide ku ziman

carê du car li alveolarê ketiye. Nuqteyên sor formantan nîşan didin û ji jêr ber bi jor formant bi F1 dest pê dikin û heta F4an diçin. Her wekî ji spektograma ewil jî tê dîtin di dengê rhotic yê tap/flap de F2 bilind bûye lê dengê trill de F2 bilind nebûye. Wekî dawî bi gelenperî wexta em spektograman binêrin qismê dengê /r/yê di trillê de zêdetir reş e û ev reşahî bi xetên ji jêr ber bi jor xwe baştir nîşan dide. Lê ev rewş di dengê tap/flap de tune. Ev jî nîşan dide ku ji carê zêdetir serê ziman qismê alveolar ketiye.

Piştî vê diyarkirina cudahiya dengên rhotic yê trill û tap/flap em ê axêverên jin yê Hekarî û Şirnexê bidine ber hev. Her wekî hate gotin axêvera jin ya Şirnexê dengê rhotic yê aproxîmant bi kar tîne. Di vê derê de tiştê tê hêvîkirin di dengên rhotic yê aproxîmant de îstîqrareke formantan hebe û bişibin dengdêran.

Spektogramên <bira> [bira] (Hekarî, Jin), <bre> (bire) [b.ɛ], <mörü (morî, morîstang) [møɾy], <mira> (ji min re) [mɪɾa] (Şirnex, Jin)





Spektogramên ewil yê <kurê> û <bre> ji bo berawirdkirina degên rhotic yê tap/flap (kurê) û aproxîmant (bre) hatine dayîn. Di dengê tap/flap de (kurê) qismê dengê /r/yê taybetîyên dengê rhotic yê tap/flapê nîşan dide. Lewra reşahî di navê de kom bûye. Lê di dengê aproxînat de (bre) reşahî belav bûye û dişibe dengdêran. Formant bi awayeke statîk berdewam dîkin. Ev jî nîşan dide ku ziman qismê alveolarê nakeve.

Spektogramên <mörü> û <mra> dîsa ji axêvera jin ya ji mintîqa Şîrnexê hatine standin. Di vê derê de dîsa tê dîtin ku formant stabîl in û dişibin formantên dengdêran. Yanê serê ziman li alveolarê nakeve. Dîsa di mînaka <mra> de her çiqas qismê <ra> wekî peyvîyekê be û ji hêla derdora xwe ve di serî de be jî ji ber koartîkulasyonê (bi hev re di nav axaftina spontane de bikaranîn) wekî perçeya <m> (min)ê hatiye bikaranîn. Loma ew jî wekî întervokalîk hatiye bilêvkirin û ji trillbûnê derketîye û bûye aproxîmant.

Encam

Vê xebatê wekî armanc ev dabû ber xwe ku dengên rhotic yê kurdîya kurmançî kişf bike û li ser varyasyonên vî dengî bisekine. Di vê çarçoveyê de dengên rhotic di çarçoveya fonetîka bihîstbarî de bi bernamaya komputerê ya Praatê ve hatine analîzkirin û ew hem ji hêla devokî ve hem jî hêla zayenda axêveran ve hatine nîrxandin. Hate dîtin ku dengên rhotic di kurdîya kurmançî de pênc heb in. Yek ji van cudahîya devokan e (approximant) û yek ji van allofon (tap/flap di dawîya bêyê de) e. Dîsa, ji van dengê uvular fricative yê bi senbola /ʁ/ tê nîşandan çima xebatên teorîk yê li ser vî dengî kêr in em li ser vî dengî nesekekin. Ji bilî

vî dengî em rastî çar dengên din hatin. Ya ewil ew e ku di serê peyvyan de tê bikaranîn û ji hêla taybetîya derketinê ve trill e û bi sembola /r/yê tê nîşandan. Ev deng ji hêla F2 ve li gor dengên din yê rhotic hz wê kême e. Dengê din bikarananîna dengê rhotic yê tap/flap e ku bi sembola /r/yê tê nîşandan. Ev deng întervokalîk û di dawîya kîte û peyvyan de tê bikaranîn. Ev deng jî xwedîyê du forman e. Lewra ev deng wextê întervokalîk e ji hêla F2ya xwe ve ji derdora di dawîya peyvyan de kêmtir e û ji derdora serê peyvyan bilindir e. Ji bo halê întervokalîk em dikarin sembola /r/ bi kar bînin û ji bo dawîya peyvyan jî em dîsa sembola /r/ bi kar tînin lê di binê wê sembolê de nuqteyek tê danîn. Dengê din ya rhotic di kurdîya kurmancî de ew deng e ku ji hêla taybetîya derketinê ve dengê approximant yê rhotic e. Ev deng bi sembola /ɹ/yê tê nîşandan û di devoka Şîrnexê de tê dîtin ku derdora wî ya fonolojîk wekî derdora dengên tap/flap ya devokên din e. Cudahîya vî dengî ji dengên din yê rhotic ew e: di dengê trill yê rhotic de ziman gelek caran li qismê alveolar dikeve; di dengê tap/flap de ziman carekê qismê alveolar dikeve lê di vî dengî approximant de ziman li qismê alveolar nakeve. Di spectograman de ev taybetî xwe wekî şiklê dengdêran nîşan dide. Dîsa formantan de jî em dibînin ku ferq F2yê ya di navbera trill û tap/flapê de di rewşa dengê approximant de di navbera trill û approximantên rhotic de tune ye. Wekî dawî dengên rhotic yê kurmancî ev in: Ji hêla cihê derketinê ve çar dengên rhotic alveolar in û yek uvular e. Ji hêla taybetîya derketinê de trill, tap/flap, fricative û approximant in. Hemû dengên rhotic bilerz (voiced) in. Terîfên wan wiha ne (bi rêzê: cihê derketinê, taybetîya derketinê û bilerz/bêlerzbûn):

[r] Alveolar, trill, bilerz

[ɾ] Alveolar, tap/flap, bilerz

[ɽ] Alveolar, tap/flap, bilerz

[ɹ] Alveolar, approximant, bilerz

[ʁ] Uvular, fricative, bilerz

Yên fonem in yanê yên menê diguherînin trill /r/, tap/flap /ɾ/ û fricative /ʁ/ in. Herdu tap/flapan [ɾ] [ɽ] alofon in, ya approximant [ɹ] cudahîya devokî ye.

Dîsa di çarçoveya vê xebatê de em dikarin bêjin ku axêverên jin li gor axêverên mêr xwedîyê formantên cuda ne. Di axêverên jin de formant ji hêla hzya xwe ve di hemû formantan de bilindtir e. Ev xebat çima ku xebata ewil a bi bernamêyên komputerê hatîye kirin û dîsa çima mijara rhotican ya kurdîya kurmancî bi hurgilî nîrxandîye girîng e. Bi vê xebatê hate dîtin ku xebatên bi vî awayî dikare agahîyên kurtir di derbarê fonolojîya kurdî de bide.

Piştî vê xebatê xebatên zêdetir divê bêne kirin ji bo hem fonetika kurdîya kurmancî baştir bê vekolîn hem jî dengên rhotic di nav zimanên îranî de baştir bêne teorîzekirin. Xebatên bi bernamêyên komputerê yê wekî praat têne kirin îhtîyacîyek e ji bo fonetîka kurdîya kurmancî û bi gelenperî kurdî bê analîzkirin. Dîsa ji bo xebatên dîyalektolojîya kurdî jî ev qebatên fonetîkî yê li ser senîfên dîngan hûr dibin elzem in.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- Açar, Z. (2020). “Dengsaziya Kurmancî û Pirsyara Nîşankirina Dengên Derî Alfabeya Standart a Latîni”. Munzur Zirvesi 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi. Ubak, 15-25.
- Açar, Z. (2022). Kurmanciya Devera Sîpan-Fonetîk û Fonolojî, (Sesbilgisi-Kürtçe/Kurmancî Lehçesi), Van: Peywend.
- Al-Ani, S. H. (1970). Arabic phonology: An acoustical and physiological investigation, Mouton de Gruyter.
- Bedir Han, C. & Lescot, R. (2004). Kürtçe Gramer, İstanbul: Avesta Yayınları.
- Bradley, T. G. (2001). The phonetics and phonology of rhotic duration contrast and variation in Spanish, *Hispanic Linguistics*, 13(1), 1-22.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches, Fifth Edition, Sage publications.
- Csapo, E. (2005). Theories of Mythology, Blackwell Publishing.
- Göksel A, & Kerslake, C. (2006). Turkish: A Comprehensive Grammar, Routledge.
- Haig, G. & Öpengin, E. (2014). Regional Variation in Kurmanji: A Preliminary Classification of Dialects, *The Journal of Kurdish Studies*, S. 2, No. 2, (143-176).
- Hamid. T. S. (2015). The prosodic phonology of Central Kurdish. PhD. Dissertation. School of English Literature, Language and Linguistics, Newcastle University.
- Kasap, S. (2018). “The Effect of Age and Reading on Rhoticity in Kurdish”, *TURAN-SAM* 37:97-101.
- Kırkan, A. (2024). Fonolojîya Zazakî –Devokên Bakur, Başûr û Navendî, İstanbul: Vate.
- Ladefoged, P. & Maddieson, I. (1996). The sounds of the world’s languages, Oxford & Malden, MA: Blackwell.
- Ladefoged, P. & Johnson, K. A (2011). Course in Phonetics, Sixth edition, Watsworth Cengage Learning.
- Lawson, E., Scobbie, J. M., & Stuart-Smith, J. (2018). The social stratification of /r/ in Scottish English: An overview. *Glossa: A Journal of General Linguistics*, 3(1), 40. <https://doi.org/10.5334/gjgl.379>
- Lindau, M. (1985). The story of /r/. In V. Fromkin (Ed.), *Phonetic Linguistics: Essays in Honor of Peter Ladefoged* (pp. 157–168). Academic Press.
- Majidi, M. R. (1986). *Strukturelle Grammatik des Neupersischen (Farsi)*, vol. 1: Phonologie: Eine paradigmatisch-syntagmatische Darstellung. Hamburg: Buske.
- Martas, Y. (2017). Revisiting Kurdish Dialect Geography: Pre-liminary Findings from the Manchester Database, Manchester: University of Manchester.
- Muhammed, H. (2024). Dengnasî di Kurdî de. *Diroka gihîştinê*: 15.12.2024. malper: <https://kurdishlo.org/pdf/books/dengnasi.pdf>
- Neuman, W. L. (2012). Designing the face-to-face survey. *Handbook of survey methodology for the social sciences*, 227-248.
- Solé, M. J. (2002). Aerodynamic characteristics of trills and phonological patterning. *Journal of Phonetics*, 30(4), 655–688. <https://doi.org/10.1006/jpho.2002.0179>
- Tan, S. (2021). Rêzimana Kurmancî, Çapa Duyem, Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.

Taş, Ç. (2022). Waneyên Rêziman û Rastnivîsîna Kurmancî, Diyarbekir: Dara.

Taş, Ç. (2015). Dengsazîya Devoka Çaldiranê. Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi. Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü.

Walsh Dickey, L. (1997). The phonology of liquids (Doctoral dissertation, University of Massachusetts Amherst).

Wiese, R. (2011). The Representation of Rhotics, The Blackwell Companion to Phonology, vol 1. Blackwell. Editors: Marc van Oostendorp, Colin Ewen, Elizabeth Hume, Keren Rice. Blackwell.

مقایسه اصول فرهنگ نگاری و فرایندهای واژه‌نگاری فرهنگ کردی خال و فرهنگ فارسی معین

Comparison Of Lexicographic Principles And Lexicographic Processes Of The Khal And Moein Persian Languages

Nasrin Ali AKBARI*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolîni Received // Hatîn: 13.03.2025 Accepted // Pejirandin: 22.04. 2025 Published // Weşandin: 29.11.2025 Pages // Rûpel: 20-43 DOI: 10.55106/kurdiname.1657145	This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC) https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/
Citation/Atîf: Ali Akbar, Nasrin, معین, 2025, Kurdiname, 12, r.20-43.	
Plagiarism/Întîhal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website <i>// Ev gotar herî kêr ji alîyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întîhalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.</i>	

چکیده

این پژوهش دو فرهنگ یک زبانه/لغت کردی، فرهنگ خال، از شیخ محمدی خال (1904-1989 م.)، عالم، فقیه، مفسر، حقوق‌دان و فرهنگ‌نویس کرد، زاده سلیمانیه عراق و فرهنگ فارسی از دکتر محمد معین (1297-1350)، زاده‌شده در رشت، اولین دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران، استاد، محقق، مؤلف، رئیس لغت‌نامه دهخدا بعد از علی‌اکبر دهخدا و پدیدآورنده فرهنگ فارسی معین را از نظر اطلاعات مدخلی به صورت تطبیقی بررسی می‌کند. گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و انجام پژوهش به روش توصیفی — تحلیلی خواهد بود. حجم نمونه 100 واژه به صورت اتفاقی از تمامی حروف الفبا، — سهم هر فرهنگ 50 کلمه اعم از واژه، ترکیب، اسم‌های خاص و اصطلاحات در حوزه‌های گوناگون زبانی مانند موسیقی، عروض و .. است. - این جستار در پی پاسخ به این پرسش‌ها است: شباهت‌ها و تفاوت‌های دو فرهنگ در چیست؟ این دو فرهنگ، واژه‌های هم‌آوا، هم‌نویسه و چند معنا را چگونه ارائه کرده‌اند؟ کدام یک به استانداردهای بین‌المللی فرهنگ‌نگاری نزدیک‌تر هستند؟

کلیدواژه‌ها: فرهنگ‌نگاری، فرهنگ یک‌زبانه، مدخل واژگان، فرهنگ خال و فرهنگ فارسی معین.

Abstract

This study comparatively examines two monolingual dictionaries of Kurdish words, the Khal Dictionary, by Sheikh Mohammadi Khal (1904-1989), a Kurdish scholar, jurist, commentator, jurist, and lexicographer, born in Sulaymaniyah, Iraq, and the Persian Dictionary by Dr. Mohammad Moin (1297-1350), born in Rasht, the first Persian language graduate from Tehran University, professor, researcher, author, head of the Dehkhoda Dictionary after Ali Akbar Dehkhoda, and creator of the Moin Persian Dictionary, in terms of entry information. The data will be collected through library research and the research will be conducted using a descriptive-analytical method. The sample size is 100 words randomly selected from all letters of the alphabet - each culture's share is 50 words and term - and it seeks to answer these questions: What are the similarities and differences between the two cultures? How have these two cultures presented homophones, homographs, and multiple meanings? Which one is closer to international lexicographic standards?

Keywords: Lexicography, monolingual dictionary, vocabulary entry, Khal dictionary, and Moein Persian dictionary.

*Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran: naliakhbary@yahoo.com, <https://orcid.org/7619-2342-0002-0000>

مقدمه

فرهنگ‌نویسی در چند دهه اخیر فعالیتی حرفه‌ای است که با اصول و قواعد پذیرفته‌شده و ارتباطات بین‌المللی شکل می‌گیرد. حال آن‌که در گذشته مشغله‌ای بود که عده‌ای خاص واژگان را جمع‌آوری و طبق میل و سلیقه خود تنظیم می‌کردند.

موضوع فرهنگ به طور خاص «واژه» است و یک فرهنگ طبعاً به واژه‌شناسی می‌پردازد. واژه‌ها ساختارهای گوناگونی دارند، و به ترتیب الفبا همراه با توضیح یا توضیحاتی در باره معنی، تلفظ، املا و معادل‌های آن در همان زبان یا اگر دو یا چند زبانه باشد در زبان‌های دیگر است. بر این اساس، می‌توان فرهنگ را کتابی مرجع با فهرستی از واژه‌ها، به ترتیب الفبا دانست که بر اساس ویژگی‌های خاص، به معنی واژه‌ها می‌پردازد.

به لحاظ تاریخی، فرهنگ‌نویسی قدمتی به اندازه نوشتار دارد. زیرا بشر برای برقراری ارتباط بایستی درکی مشترک از واژه‌ها داشته باشد. گرچه، اکنون به یاری زبان‌شناسی به کاربرد واژه‌ها در امر ارتباط علمی‌تر نگریده می‌شود، طبعاً فرهنگ‌نویسی نیز باید مسیری علمی‌تر بییماید.

پیشینه

چناری (1387)، 52 واژه که گمان می‌رفته است اختلاف تلفظ دارند (مصوت هجای اول گاهی A و گاهی E بوده است) انتخاب شده، آن‌ها را یک متن گنجانده‌اند و سپس به طور میدانی از 1460 نفر از ساکنین شهر تهران خواسته‌اند که آن‌ها را تلفظ کنند و از این طریق ضعف روش فرهنگ‌های لغت فارسی در ثبت تلفظ واژه‌ها را بررسی و علل اختلاف تلفظ در آن‌ها را مورد بحث قرار داده است.

گیتی‌فروز (1392)، هنگام تصحیح دیوان بدر چاچی به واژگانی برخورد کرده که در فرهنگ‌های موجود ندیده که حاصل حضور بدر در شبه قاره است. پژوهشگر آن را به کمک دو شرح دیوان بدر جمع‌آوری و معانی آن‌ها را ضبط کرده است.

بهرامی (1392)، شعر فوق‌الدین احمد یزدی، شاعر مهاجر ایرانی به دیار هند در قرن یازدهم ه.، را مطالعه کرده است. او آن را نه تنها مورد توجه اهل سخن دانسته بلکه توجه فرهنگ‌نویسان را نیز برانگیخته است. در لغت‌نامه دهخدا بیش از 80 واژه از فرهنگ‌های لغت آمده که شواهد آن همگی از دیوان فوقی است. در برخی از موارد شعر او تنها شاهد برای لغت است و در برخی موارد نیز شاهی برای لغت نیامده است. برخی از واژه‌های او در لغت‌نامه‌ها مدخل نشده‌اند و برخی از واژگان به‌کاررفته در دیوان او در معنایی به کار رفته که در لغت‌نامه درج نشده است.

اسکندی (1397)، چند واژه (آب‌اندازک، آبچک، آب سنگ‌زده، آرایش‌پاره و آریج) را بر اساس فرهنگ لغت عربی به فارسی دیباج‌الاسماء (719 ه. ق.) و نیز چند شاهد شعری از قرن هشتم برای کلماتی مانند (آبخوار، آب‌دستان، آب‌دستگاه، آبروشن، آب‌روشن، آتنگ، آدرم، آردهاله، آرخ، آسوخته، آسوده، آکنده، آمیزه، آمیزه‌مو، ابریشم‌گزار) را پیشنهاد داده است.

اکبری‌زاده و زمانی‌فروش (1402)، در دو سطح ساختاری کلان و خرد فرهنگ اصطلاحات ادبی عربی - فارسی را بررسی کرده‌اند. در سطح کلان آن را دارای نقصان می‌بینند. در سطح خرد برای اصطلاحات ادبی فارسی از روش قرضی استفاده شده است و برای اصطلاحات عربی از اشتقاق و ترکیب. در

جستجوی انجام شده پژوهشی در باره فرهنگ خال و فرهنگ معین دیده نشد، با توجه به اهمیت این فرهنگ‌ها و همزمانی آن‌ها با همدیگر، شایسته است که این دو فرهنگ با یکدیگر مقایسه شوند.

مبانی نظری

هر چند، به نظر می‌آید که از ابتدای قرن بیستم میلادی، فردینان دو سوسور زبان را به عنوان یک نظام مطرح کرد و زبان‌شناسان به پیچیدگی این نظام اشاره کرده‌اند، اما باید دانست که پرداختن به نظام‌مندی زبان سابقه طولانی دارد، «زبان نظامی است بسیار پیچیده، در واقع زبان پیچیده‌ترین نظامی است که انسان با آن سروکار دارد. از نوشته‌های تاریخی برمی‌آید لااقل بیست و پنج قرن است که به ساخت این نظام توجه کرده است» (باطنی، 1367: 60). هر چند، «به نظر محققان جدید، قسمت بزرگی از ساخت زبان و نیز قسمت عمده‌ای از مکانیسم یادگیری آن از راه تکامل زیستی بشر، در طول قرن‌ها به وجود آمده و امروز ذاتی همه انسان‌ها در سرتاسر جهان شده است» (باطنی، 1363: 12). اما باید دانست که آموزش زبان نیز اهمیت خاص خود را دارد. یکی از ابزارهای آموزش زبان فرهنگ لغت است.

زبان‌شناسی در سال‌های اخیر دو حوزه مربوط به فرهنگ‌نویسی را بیش از پیش مورد توجه قرار داده و افق‌های جدیدی نسبت به آن‌ها گشوده است؛ یکی مربوط به چگونگی کاربرد واژه در امر ارتباط و دیگری حوزه معنی‌شناسی است. این دو حوزه زبان‌شناسی در دهه‌های اخیر دچار تحول، گسترش و عمق شده و نظریاتی گوناگون که حاصل فرضیاتی است که بر اساس مشاهدات مکرر و عموماً معتبر حاصل شده، در باره آن به وجود آمده است.

لئونارد بلومفیلد نخست در سال 1926 م. اصول موضوعه‌ای را برای تدوین کرد و دست به توصیف مفاهیمی مانند «واژه»، «پاره گفتار»، «جامعه زبانی»، «اجزای کلام» و «دگرگونی زبانی» زد. چند تن از زبان‌شناسان این اصول را تغییر، بسط و گسترش دادند و شرح کردند. گرچه، هدف آنان، نگارش فرهنگ نبوده است اما اصول موضوعه آنان را می‌توان برای نقد فرهنگ‌نویسی مورد توجه قرار داد. این اصول عبارتند از:

- 1) واژه‌های یک زبان یا یک گونه زبانی چگونه در فرهنگ توصیف و تعریف شده‌اند؟
- 2) واحد بنیادین در تدوین فرهنگ «واحد واژگانی» یعنی ترکیب صورت و معنا است.
- 3) آیا فرهنگ‌ها تمامی جنبه‌های واژگان یک زبان یا گونه زبانی را توصیف کرده‌اند یا فقط یک یا چند جنبه آن را مورد توجه قرار داده‌اند؟
- 4) در تدوین فرهنگ به چه میزان از «فرازبان» برای تجزیه و تحلیل و ارائه اطلاعات استفاده شده است؟
- 5) برآوردن نیازهای کسانی که فرهنگ مورد استفاده آنان قرار می‌گیرد و فرهنگ‌ها بر همین اساس مورد ارزیابی قرار می‌گیرد (بلومفیلد، 1379: 45).

توصیف

گرچه، فرهنگ‌نویسی کاری فراتر از توصیف است. اما اولین اصل فرهنگ‌نویسی را توصیف عناصر واژگانی دانسته‌اند. این کار بر اساس نظم ویژه‌ای آرایش می‌یابد. هر چند، در این روند کاربردهای موجود ثبت می‌شوند اما قواعد هنجاری یا تجویزی در باره این‌که واژه‌ای چگونه به کار رود یا از کاربرد کدام واژه باید اجتناب کرد، وضع نمی‌گردد. باید توجه داشت که معیارهای درستی زبان همسان نیست. کاربرد

زبان از نسلی به نسل دیگر دگرگون می‌شود و از گویشی به‌گویی دیگر و از سبکی به‌سبک دیگر فرق می‌کند. ممکن است در یک گونهٔ زبانی کاربرد واژگانی‌ای صحیح باشد اما در گونه‌ای دیگر نادرست به‌شمار رود. یا حتی واژه‌ای در یک گروه اجتماعی عامیانه، عامیانهٔ مبتذل (Taboo) تلقی شود، اما در گروه اجتماعی دیگر چنین نباشد. این نکات نشان می‌دهد که زبان پدیده‌ای است که تغییر و تحول می‌پذیرد. زبان‌شناسان این تحولات را به دو صورت می‌دانند؛ «تحول درونی و تحول برونی. تحول درونی، تحولی است که در درون زبان، بدون دخالت عامل‌های خارجی، انجام می‌پذیرد. تحول برونی، تحولی است که بر اثر عامل‌های خارجی، از جمله زبان‌های بیگانه انجام می‌گیرد» (ابوالقاسمی، 1385: 15). در چنین مواقعی تصمیم‌گیری بر عهدهٔ فرهنگ‌نویس است. او است که تصمیم می‌گیرد که این چنین واژگانی را چگونه توصیف و معرفی کند.

اغلب فرهنگ‌های عمومی زبان معیار را در نظر دارند که تحصیل‌کردگان و فرهیختگان به‌کار می‌برند، این رویکرد سبب می‌شود که فرهنگ‌نویسان نیز به روند معیارسازی زبان کمک کنند که از آن با عنوان «تثبیت» یاد می‌شود. این کار مانند تلاش‌های عمدی برنامهریزان زبان در جوامع کوچک است. گرچه، هدف مهم فرهنگ‌ها تثبیت کاربرد است، اما باید دانست هدف اصلی نیست. هدف اصلی اغلب فرهنگ‌نویسان یاری‌رسانی به کاربران زبان در موقعیت‌هایی است که تعارض یا نقصان ارتباطی پیش می‌آید. یکی دیگر از جنبه‌های زبان که مورد توجه فرهنگ‌نویس قرار می‌گیرد؛ تلفظ، ریشهٔ واژه‌ها و عبارات است که سبب یافتن مترادف مناسب می‌شود.

واحد واژگانی

واحد واژگانی به منزلهٔ واحد بنیادین تدوین فرهنگ است. فرهنگ‌نویس به‌منظور سامان‌دادن به تودهٔ پراکندهٔ واژگان زبان، نیازمند پالودن ابزارهای مفهومی خود است. آیا واژه به رشته‌ای متوالی از اصوات (واج‌شناسی) یا رشته‌ای از حروف (نوشتار) اشاره دارند، آیا جنبهٔ صرفی در نظر گرفته شود یا معناشناختی، آیا تمام گونه‌های صرفی و اشتقاقی یک واحداند یا چند واحد؟

بعد از این که فردینان دو سوسور الگوی دو بُعدی نشانه (sign) را به عنوان واحد اصلی زبان‌شناسی ارائه کرد، تحلیل واژگانی و معنایی، بنا به اهداف جرح و تعدیل شد و تغییر کرد. واژه در مقام نشانه، دو جنبهٔ صوری (آوایی/ خطی) و محتوایی (معنایی) یافت. این طرز تلقی در عمل دچار اشکال شد زیرا همواره میان صورت و معنای واژه رابطهٔ یک‌به‌یک نیست. از این روی، بسیاری از مسائل فرهنگ‌نویسی، حتی اگر بر این اساس نیز نوشته شود، ضمن حفظ مسائل و اشکالات پیشین، از این طریق، راه حل نمی‌یابند.

جنبه‌های واژگان زبان

معمولاً واژگان یک زبان بر اساس نظریه‌ای در یک فرهنگ توصیف می‌شود تا روابط معنایی مختلفی که تک‌واژه‌های قاموسی با هم دارند را توصیف کنند. اما همواره تمام جنبه‌های واژه‌ها توصیف نمی‌شود. زیرا پای انتخاب در میان است. فرهنگ‌نویس آگاهانه تصمیم می‌گیرد که کدام جنبه‌ها از زبان را در فرهنگ خود توصیف کند. از سوی دیگر نیروی کار و تقسیم کار میان اعضای همکار هم شرط است. زیرا یک فرهنگ حاصل کار جمعی است نه فردی. حجم فرهنگ نیز شرط است. از سوی دیگر جنبه‌های تاریخی و همزمانی واژه‌ها هم معمولاً لحاظ نمی‌شود. از سوی دیگر، بافت‌های گوناگون کاربرد واژه که

معناهای گوناگونی را ایجاد می‌کند نیز مورد توجه قرار نمی‌گیرد. با لحاظ تمام این موارد و موارد بیشتر باید دانست در یک فرهنگ نمی‌توان حق مطلب را به‌طور کامل ادا کرد.

فرازبان

مراد از فرازبان روش گفتگو در باره زبان و طریقه تحلیل و ارائه اطلاعات زبانی است که می‌تواند، به شیوه‌ای مفید فراراه تدوین فرهنگ باشد. واحدهای واژگانی از صورت آوایی و محتوای معنایی تشکیل شده‌اند. به تنهایی و به‌طور مجزا عمل نمی‌کنند. واحدهای واژگانی از عناصر کوچک‌تر (واج، هجا، حرف و تکواژ) تشکیل شده‌اند که در هم‌بافت‌های بزرگ‌تر (گروه، بند، جمله و پاراگراف) درون‌گیری می‌شوند که آن‌ها نیز به نوبه خود بخشی از بافت گسترده‌تر غیرزبانی و انواع زبانی هستند.

می‌توان دست کم دو چهارچوب بدیل برای صورت‌بندی این روابط ارائه داد:

(الف) تقسیم ساختارهای زبانی به تعدادی «لایه» که در راستای آن بتوان واحدها را به صورت شبکه‌ای در هم‌بافته از کوچک‌ترین و ساده‌ترین آن‌ها تا بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین آن‌ها (واج‌شناسی، دستگاه خط، واژگان‌شناسی، دستور، بافت‌شناسی) مرتبه‌بندی کرد. هر لایه‌ای به تعدادی زیر لایه (مثلاً: آواشناسی (واج، هجا و پایه)، دستور (تکواژ، واژه، گروه، بند و جمله) تقسیم کرد.

(ب) تمایز میان جنبه‌های نشانه‌شناختی: می‌توان برای هر نشانه زبانی دست کم سه جنبه در نظر گرفت:

جنبه معنایی: (در پیوند با معنا شکل می‌گیرد)، جنبه نحوی: (در پیوند با دیگر نشانه‌های زبان پدیدار می‌شود) و جنبه کاربردشناسی (در پیوند با عناصر حاضر در بافت کلامی ایجاد می‌شود).

این الگوهای سلسله‌مراتبی و ساختاری، معادنی هستند که فرهنگ‌نویسان از میان آن‌ها عناصری را برمی‌گزینند و به منزله ابزارهای مناسب به‌کار می‌گیرند. به عبارت دیگر، این الگوهای سلسله‌مراتبی و ساختاری زراد خانه‌هایی هستند که فرهنگ‌نگاران از میان آن‌ها عنصرهایی را برگزیده و به منزله ابزارهای مناسب تلقی کرده‌اند. دو مثال از چارچوب زبانی (الف) و یک مثال از چارچوب نشانه‌شناختی (ب) برای نشان دادن کاربرد این اصول کلی در فرهنگ‌نگاری کافی خواهد بود.

چهار اصل ذکر شده اول ناظر بر موقعیت داخلی فرهنگ‌نویسی و برآوردن نیاز مخاطبان به موقعیت بیرونی فرهنگ‌نویسی مرتبط است. در حقیقت، انگیزه اصلی فرهنگ‌نویسی همین است و فرهنگ‌ها بر این اساس مورد سنجش قرار می‌گیرند. از این روی، بزرگان به این هدف‌گذاری پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند و ارزش هر فرهنگ را نتیجه برآورده کردن نیاز مخاطبان دانسته‌اند. سموئل جانسون (1747 م.) ارزش فرهنگ را صرفاً به خشنودی منتقد وابسته نمی‌بیند، بلکه هدف اصلی آن را هدایت زبان‌آموز و مخاطب می‌داند. یاکوب گریم (1854)، زبان‌شناس، دستوری و فرهنگ‌نویس آلمانی نیز هدف را وابسته به فراگیر آن دانسته است. بر این اساس که هدف اصلی فرهنگ کاربر (user)، آن است. در این‌جا این سؤال پیش می‌آید، مخاطبان فرهنگ را در چه موقعیتی و با چه هدف به‌کار می‌برند؟ طرح چنین پرسشی پای جامعه‌شناسی کاربران فرهنگ را به میان می‌آورد که فهرست طولیلی از پرسش‌های گوناگون را شکل می‌دهد که هدف این جستار نیست.

فرهنگ‌نویسی

فرهنگ‌نویسی فراتر از تألیف و به نوعی آفرینش هنری استخراج معانی همراه با کاربرد آن‌ها از متون معتبر و تبیین واضح و کامل در حداقل کلمات است. «فرهنگ‌نویسی فعالیت علمی و مفید است زیرا

موجب برآورده شدن نیاز کاربران می‌گردد» (آلن دیویس، 2004: 56). انگیزه اصلی تمامی فرهنگ‌های لغت برآورده کردن نیاز مخاطبان است و بر این اساس نیز مورد قضاوت و ارزیابی صاحب‌نظران قرار می‌گیرند. می‌توان نیاز کاربران را به دو دسته تقسیم کرد؛ نیاز آنان «یا نیاز ارتباط‌محور است یا دانش‌محور» (شریفی و قطره، 1398: 103).

ساختار

ساختار فرهنگ به معنای چگونگی و ترتیب قرارگرفتن اطلاعات در آن است. در فرهنگ‌نویسی علمی و روشمند، ابتدا شیوه‌نامه‌ای از اصول علمی و قراردادی، تدوین و سپس فرهنگ بر اساس آن تنظیم می‌شود تا فرهنگی با ساختار نظام‌مند و منسجم پدیدآید. صاحب‌نظران ساختار را به دو دسته «کلان» و «خرد» تقسیم می‌کنند. مراد از ساختار کلان فرهنگ، ساختار و نظام درونی کل آن است اعم از مدخل‌ها، فهرست اعلام، جدول‌ها و هر آنچه به عنوان نوعی اطلاعات در فرهنگ ذکر می‌شود (هارتمن، 1998: 190). ساختار خرد فرهنگ شامل واژه در مدخل به شکل متعارف آن، اطلاعات دستور زبانی، تلفظ، معادل‌های متعارف واژه، اطلاعات دانش‌نامه‌ای و ریشه‌شناسی مربوط به هر واژه است (لاندو، 1989: 60).

ساختار صرفی کلمات

شناخت ساختار کلمات یکی از امکاناتی است که با پدیدآوردن معادل‌های مناسب برای مدخل‌ها در فرهنگ‌نویسی حائز اهمیت است. یکی از نتایج عدم شناخت درست ساختار صرفی کلمات، منجر به واژه‌گزینی نامناسب و عدم یکنواختی ساختار مدخل‌ها در فرهنگ‌نویسی می‌شود.

فرهنگ‌ها

فرهنگ‌های خال و معین دو فرهنگ عمومی هستند. اگر چه، هر یک از آنان با بار هنری - ادبی خاص خود عرضه شده‌اند اما هیچ‌یک فرهنگ تخصصی نیستند. بر این اساس این جستار با فرض تعیین ارتباط‌محوری یا دانش‌محوری بودن و برآوردن نیاز مخاطب هر یک از این دو فرهنگ در پی پاسخگویی به چند پرسش است:

- 1) میزان ارتباط‌محوری یا دانش‌محوری هر یک از فرهنگ‌ها چه اندازه‌است؟
- 2) بر اساس شواهد، هر یک از فرهنگ‌ها چه نوع مخاطبی را در نظر داشته‌اند؟
- 3) شگردهای هر یک از مؤلفان، در تنظیم معادل‌های واژه‌ها چگونه است؟
- 4) اصول معادل‌نویسی هر یک از فرهنگ‌ها چگونه است؟

زبان کردی

کردی نامی است عمومی برای یک دسته از زبان‌ها که در نواحی کردنشین ایران، ترکیه، سوریه و عراق رایج است و در برخی جاهای دیگر که مردمان گویشور به کردی به صورت جزیره‌ای زندگی می‌کنند. گرچه، برخی از محققان میان گونه‌های زبان کردی پیوستگی نمی‌بینند و معتقدند که برخی از آن گونه‌ها را باید زبان‌های مستقلی دانست اما این زبان و گونه‌های آن در گستره‌ای از جغرافیایی که ذکر شد کاربرد دارد و از زبان‌های مهم ایرانی دسته غربی به‌شمار می‌رود و دارای اشعار، تصانیف، داستان‌ها و سنت‌های ادبی است.

این زبان مانند هر زبان دیگری مرکز و محل تأثیر و تأثر زبان‌های پیرامون بوده است. نشانه‌ها و آثار زبان‌های فارسی، عربی، زبان‌های باستانی ایرانی، ترکی و ارمنی در آن مشهود است و بسیاری از لغات آن از این زبان‌ها مقتبس شده است. این زبان با زبان فارسی پیوندی عمیق‌تر از اقتباس واژه دارد و در چشم‌اندازی وسیع‌تر از مجموعه زبان‌های هند و اروپایی قرار دارد و طبعاً در این افق با زبان فارسی خویشاوند است. در این زبان فرهنگ‌های متعددی نوشته شده است که یکی از آن‌ها فرهنگ خال است که در این جستار با مقایسه آن با فرهنگ معین، به ارزش و اهمیت آن پرداخته می‌شود.

فرهنگ خال

فرهنگی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است بی‌تا و بی‌جا است و فقط نام چاپخانه و شماره تلفن آن (چاپ فردوسی 316318)، بر روی صفحه آن مندرج است. مؤلف آن را به پیشگاه تمامی مردمان کرد پیشکش کرده و در مقدمه نسبتاً مختصر آن، اهداف و روش کار خود را توضیح داده است. یک جدول یک صفحه‌ای با چهار ستون دارد که در دو ردیف دو ستونی تعدادی کلمه انگلیسی با نویسه کردی نوشته شده که در مقابل آن ستون معادل‌های کردی آمده است. در ذیل همان ستون یک برش زده شده و پنج واژه فرانسوی با معادل‌های کردی آمده است. به نظر می‌رسد که این‌ها واژه‌های مشابه یافت شده در انگلیسی و فرانسه با زبان کردی باشند.

استاد خال پیشینه‌ای از زبان کردی ارائه کرده، و آن را با زبان مادی مرتبط دانسته است، حال آن که یافته‌های نوین زبان‌شناسی زبان کردی را بیشتر با زبان‌های ایرانی میانه (پارتی و پهلوی) خویشاوند می‌دانند. توضیحات نشان می‌دهد که او هم مانند ویلیام جیمز زبان کردی را از جمله زبان‌های هند و اروپایی می‌داند. در باره کردستان و مرزهای آن سخن گفته است و انواع زبان کردی را برشمرده است. الفبای زبان کردی (27) حرف را با شاهد مثال آورده است. علائم اختصاری به کار رفته در فرهنگ را ذکر کرده و در پاراگراف آخر از ملامحمد کوردی تشکر کرده است.

به نظر می‌رسد، این پژوهشگر، بر خلاف دکتر معین که تیمی از همکاران و دانشجویان او را همراهی کرده‌اند خود یک تنه این فرهنگ را نوشته است. طبعاً سطح انتظار نیز از این فرهنگ باید کمتر باشد. بنا به تاریخ پایان مقدمه (30/8/1959)، این فرهنگ و فرهنگ معین تقریباً هم‌عصر هستند. با این وجود، شیوه این فرهنگ ناظر بر شیوه‌های کهن فرهنگ‌نویسی است و شیوه‌های جدید فرهنگ‌نویسی در آن بازتابی نداشته است. فرهنگ با حرف (ئا) شروع شده و به حرف (ی) پایان پذیرفته است. یک تکمله، شامل اظهار نظر اهل علم در باره فرهنگ خال و فهرستی از اغلاط تایپی در پایان جلد سوم آمده است.

در این پژوهش 50 لغت و اصطلاح به صورت اتفاقی، انتخاب شده است. از هر یک از جلد‌های اول و دوم 17 واژه و اصطلاح و از جلد سوم 16 واژه و اصطلاح برگزیده شده است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این فرهنگ این است که کلمه مورد نظر را داخل دو ابرو () گذاشته است. برخی از این کلمات یک ساختار کردی دارند و ترکیبات آن‌ها از زبان فارسی وارد کردی شده و فقط نویسه آن‌ها کردی شده است. در مقابل هر واژه یک حرف اختصاری هست. به نظر می‌رسد که این فرهنگ، کاربرد آموزشی داشته و برای آموزش زبان کردی به کردی‌آموزان نوشته شده است. کار او خوشه‌ای است. به این معنا که یک واژه پایه را در نظر گرفته است و تعدادی واژه را که به‌نوعی با آن ارتباط داشته، در ذیل آن آورده است. معانی مجازی و کنایی نیز در ادامه هر واژه آمده است بدون آن‌که اشاره کرده باشد. از علائم سجاوندی استفاده نشده است. از نقطه (.) با فاصله از کلمه‌ها استفاده شده است. ترکیبات و عبارات

فعلى نیز در ذیل همان کلمات آمده است. کلمات شاهد مثال ندارند. در مواردی معادلی از یک گویش دیگر کردی به عنوان معادل ذکر شده است مانند: (راچلهکان) داچلهکان.

1. (ئاتر) د. ئاگر

(ئاتون) ز. توونی همام

ئاگر بپهرستی

(ئاته‌شخانه) جیگای ئاگری

سه‌ماور و همام

(ئاته‌شکده) جیگای پهرستنی ئاگر

(ئاته‌شگا) جیی ئاگری ئاگر پهرست. کئیویکی سهخته له جوانرۆ

(ئاته‌شهک) جوړه برینیکی زۆر پیسه نه‌ندام دائه‌وشینی. ئاگره (د)

(ئاته‌شهی) مه‌ردومی زۆر تووره و ترو.

طبعا (ئاتون): به لحاظ ریشه با آتش ارتباط دارد، اما مؤلف مشخص نکرده است که چه نوع ارتباطی. از سوی دیگر بقیه شواهدی که آمده است ساختار فارسی دارند با نویسه کردی باز هم معلوم نشده است و مخاطب درکی از این رابطه نمی‌یابد.

2. ناخپۆل: قورر هه‌ل شیلان بۆ سواغ و قورره کاری

3. ئه‌لماس: جوړه به‌ردیکی سپیی گران مایه‌یه شووشه‌ی پێ ئه‌بریته‌وه

4. (بایام) بادام

5. پرشه: بریسکانه‌وه‌ی شتی به‌شوق و هک ئه‌ستیره و مانگ و روژ و گه‌لی شتی تر- پرشه‌پرش: پرشه‌ی یه‌ک له‌دوای یه‌ک

6. پۆپهرمه‌شه: ده‌ردیکه ئه‌گا به‌که‌له‌شیر و مریشک پۆپنه‌ی ره‌ش هه‌له‌ه‌گیرری و ئه‌ی کوژی

7. (پهلولة) جوړه خواردمه‌نییه‌کی شله له ئارد و روڤ دروست نه‌کړیت.

8. (پنجوله) که گیایه‌کی به‌هارییه و گه‌لای و هک که‌ره‌وز وایه و گولیکی زه‌ردی بچوک نه‌کړیت.

9. په‌له‌په: نانیکی تییرییه که به ئاگر گهرم بکړیته‌وه بۆ ئه‌وه‌ی سوور ببیته‌وه و ناسک ببی

10. تازه: شتی نوێ شتی جوان که ئاده‌می‌زاد نه‌بی تازه بریین: بریتیه له یه‌کیک که تازه مردوویه‌کی مردبی_ تازه‌به‌تازه: خواردمه‌نییه که له‌گه‌ل پێ‌گه‌یشتنی بخوری، میوه (تازه‌به‌تازه) خو‌خه_ تازه‌پیا که‌وتوو: بریتییه‌له که‌سیک که له‌پاش هه‌ژاری ده‌وله‌مهند بووبی_ تازه‌قه‌للا: شتی تازه‌ده‌هاتوو_ تازه‌گی: شتی تازه‌ی نوێ_ تازی: رووت و قووت 7. ته‌پاوتل: تلدان به‌پالکه‌وته‌وه

11. (تامساز) ز. خواردن و خوارد

12. ته‌نیابال: بریتییه له که‌سیک که بی‌یارمه‌تی‌ده‌ربیی، تاقانه

13. (تووشکردن) دووچارکردنی یهکیک به جوړه تهمنیهک

14. (تووماته) د. تهماته

15. (تهرال) ز پیاوی تهمل

16. (تهرپوش) د تهرپوش

17. تیگه‌یشتن: وادار بوون و زانیینی شتیک که له‌وه‌پیش نه‌زانرابی_ تیگه‌یشتوو: مه‌ردومی زیبرهک و ژبیر_ تیگه‌مین: تیگه‌یشتن_ تیگه‌یوو: تیگه‌یشتوو_ تیگییران: برییتی‌یه له‌زور هاتن بویه‌کیک. برییتی‌یه له ده‌مقالی دوو کهس_ تیگییر کردن: گییر کردنی شتیک له شتیک. برییتی‌یه له‌زور هینان بویه‌کیک_ تیگییریان: تیگییران

18. چیشت: خوارده‌مهنی‌یه که به ناگر کولابی_ چیستانه: شتیکه له رووی و ملیفه‌تهوه ئه‌دری به پییشه‌گه‌ران له‌پاش ئه‌وه‌ی که کاریکت بۆ ته‌واو بکات_ چیشتخان: چیشتخانه_ چیشتخانه: جی‌گایه که هه‌ر چیشتی تیا لی بنری_ چیشتکه‌ر: که‌سیکه پییشه‌ی هه‌ر چیشت لینان بی_ چیشتن: چه‌شتن_ چیشته‌خو‌شه: برییتی‌یه له تفاقی چیشت_ چیشته‌قولی: کو کردنه‌وه‌ی چه‌ن جوړه خوارده‌مهنی‌یه که له‌لایه‌ن چه‌ن منالیکه‌وه و دابه‌ش کردنیته‌ی له ناو خو‌یانا_ چیشته‌کولین: چیشته‌خو‌شه_ چیشته‌نگاو: کاتی هه‌تاو گه‌رمبوون له پش نیوهر‌رودا_ چیشته‌نو‌یز: نو‌یزیکه که له چیشته‌نگاوانا نه‌کری_ چیشته‌کردن: چه‌شکه کردن

19. چیپرۆک: سه‌رگوزه‌شته‌مو داستان

20. چه‌پاله) پار چه‌یه که له هندی

21. (چه‌ترکردن) هه‌لپاچینی درمخت بۆ ئه‌وه‌ی سه‌ره‌که‌ی وه‌ک چه‌تری لی بیت و خو گی‌فکردنی قه‌له‌موون و تاووس.

22. (خشنده) گیانداریکه له‌سه‌ر سک به‌روا وه‌ک کرم و مار.

23. (خه‌رناز) نازکردنی یه‌کیک که لئی نه‌یه‌ت.

24. خو‌له‌میش: خو‌له‌که‌وه، خو‌له‌مرر، خولی، خو‌له‌میش، خو‌لی شتی سو‌وتاو

25. خو‌مالی: شتی تاییه‌تی که بۆ مالی خو‌نت کردبی

26. (رابواردن) کات به‌سه‌ر بردن.

27. (راچله‌کان) داچله‌کان

28. به‌سه‌ییده: کورر و کچیکه که قه‌دره بووبن

29. سه‌ر گول: یه‌که‌م چا له قوریه‌ی تازه دم بوو که یه‌شتا ناوی به‌سه‌را نه‌کیشرابیته‌وه

30. سه‌لیلانک: ره‌ورره‌وه‌ی منال که پئی ئه‌روا تا فیری پی گرتن ئه‌بی

31. سه‌ماکار، سه‌ماکه‌ر: که‌سیکه که سه‌ما بکا_ سه‌ماگه: شو‌ینیکه به تاییه‌تی دروست کرابی بۆ سه‌ما تیا کردنی

32. سه‌وداویی: شتی‌که بۆ ده‌ردی سه‌ودا خراپ بی. سه‌ودایی_ سه‌ودایی: که‌سی‌که ده‌ردی سه‌ودای پیوه بی

33. (س‌ریش) شتی‌کی لینجی که‌شدار ئه‌هار پته‌وه و به‌ ئاو نه‌گیر پته‌وه بۆ به‌ یه‌که‌وه لکاندنێ کاغ‌ز و هه‌ندی شتی تر.

34. (شلوفه) باو باران و به‌رفی‌که که به‌ یه‌که‌وه به‌باریت.

35. (قاوقاو) بانگه‌بانگ

36. (قایمه‌کردن) قایمه‌کاری

37. کار دۆست: که‌سی‌کی ژیری زانای دانای وردی تی‌ببین

38. گ‌راوه: جزیره

39. گ‌راویی: دل‌داری و خوشه‌ویستی به‌ دل، ده‌زگیران. دل‌دار

40. گ‌روگال: وورته‌وورتی منالی ساوا له‌ پ‌یش زبانه‌گرتنیا

41. گ‌واره: جۆره‌ خ‌شلی‌که ژنان ئه‌یکه‌نه گ‌وئی‌ان

42. لوبیا (ماشى سپى)

43. ل‌ی‌بووردن: ل‌ی‌خ‌وش‌بوون_ ل‌ی‌بووردو: که‌سی‌که زۆر چاوپۆشی بکا_ ل‌ی‌بوورده: که‌سی‌که ل‌ی‌ بو‌ردنی زۆر بی_ ل‌ی‌بوونه‌وه: ته‌واو کردنی کاریک و ده‌ست ل‌ی‌هه‌ل‌گ‌رتتی. جیا‌بو‌ونه‌وه‌ی شتی‌ک له‌شتی‌ک: ک‌ت‌یه‌که پرره‌یه‌کی ل‌ی‌بوته‌وه

44. (مارماسى) جۆره‌ ماری‌کی ئاویی به‌سه‌زمانه له‌ ماسی ئه‌چیت.

45. (ماسکه) که‌سی‌که که‌ روخساری خ‌وی بگ‌وریت.

46. (مه‌وج) پ‌یخه‌ف‌یکه وه‌ک جاجم به‌لام ئه‌م له‌ ده‌زوو دروست ئه‌کریت.

47. (مه‌یدان نانه‌وه) ئاماده‌کردنی مه‌یدانی‌که بۆ یاریی تیاکردن.

48. می‌یران: ووته‌یه‌که له‌ رووی ر‌یزمه‌وه به‌ پیاو‌یکی گ‌ه‌وره ئه‌وترئ

49. ناوکه‌ خوشه: ناوکی به‌ری درمخت که له‌خ‌ویا شیرین و خوش بی

50. یه‌غان، یه‌غدان: سه‌ندووقی گ‌ه‌وره

از بین این کلمات تعدادی فارسی است، برخی فرنگی است، مثل «تماته» که نه تنها در مناطق کردنشین، بلکه در برخی جاهای دیگر ایران نیز به‌همین شکل به‌کار می‌رود.

همان‌طور که پیشتر آمد این فرهنگ برای رفع نیاز مخاطبان است و به‌نظر می‌رسد مخاطبان نوآموز موردنظر او باشند زیرا اطلاعاتی که در فرهنگ آمده، بسیار ابتدایی و اولیه است.

زبان فارسی

زبان فارسی یکی از بزرگترین زبان‌های ایرانی است که امروز بدان تکلم و کتابت می‌شود، مانند هر زبان دیگری، آمیخته‌ای از زبان‌های مختلف است. با برخی از زبان‌ها خویشاوند و هم‌ریشه است و با برخی دیگر از طریق هم‌جواری، در آمیختگی یافته است. در زبان فارسی لغات کهن و باستانی، پارتی، پهلوی، هندی، عربی، ترکی، مغولی و اروپایی یافت می‌شود. زبان فارسی به لحاظ تأثیر در زبان‌های عربی، ترکی، اردو، کردی و زبان‌های اروپایی شایان توجه است.

زبان فارسی در میان زبان‌های متعدد ایرانی، یگانه زبانی است که در قاره آسیا به مقام و نفوذی دست یافته است که سایر زبان‌ها بدان نرسیده‌اند و در حوزه تمدن اسلامی تا مدت‌ها زبان دوم جهان اسلام به‌شمار می‌رفته است. برخی از سلاطین عثمانی به این زبان شعر می‌سروده‌اند. این زبان در ایران، افغانستان و تاجیکستان زبان رسمی است و در کشورهای پاکستان، هندوستان، عراق و کشورهای حوزه قفقاز نیز بدان تکلم می‌شود. در برخی از دانشگاه‌های کشورهای همسایه، اروپایی، آمریکا کرسی‌های زبان فارسی برقرار است. طبعاً نوشتن فرهنگ لغت از ضروریات این زبان است. «فرهنگ‌نویسان معمولاً به معنی تکواژهای واژگانی یا قاموسی می‌پردازند. مراد از این تکواژها آن است که این نوع واژه‌ها به‌تنهایی به صورت واژه‌های ساده به‌کار روند یا پایه واژه‌ها را در واژه‌های فعل یا غیرفعل تشکیل دهند. این نوع تکواژهای واژگانی فهرستی باز تشکیل می‌دهند. زیرا ممکن است، در طول زمان از آن‌ها کاسته شود یا بر آن‌ها افزوده گردد. تکواژهای واژگانی چهار دسته هستند: پایه فعل، اسم، صفت و قید» (مشکوه‌الدینی، 1391: 28-27). او در کتاب دیگری تکواژهای واژگانی را پنج دسته دانسته است؛ و حرف اضافه را بر مجموعه بالا افزوده است (مشکوه‌الدینی، 1388: 28-15). صادقی تعداد واژگان مرکب را در فرهنگ‌های لغت، بیشتر از کلمات مشتق دانسته است، زیرا «خاصیت ترکیب‌سازی فارسی بیش‌تر از امکانات آن برای ساختن کلمات مشتق است. این الگو بارور و سازنده است و بسیاری از گروه‌های نحوی و جمله‌ها نیز به صورت کلمات مرکب درآمده‌اند که تعداد کلمات را افزایش داده‌اند» (صادقی و ارژنگ، 1358: 138).

تحول واژگان

واژگان یکی از عناصر زبانی هستند که بیش از سایر واحدهای زبانی تحول می‌یابند. «در هر زبانی از جمله زبان فارسی، تحولات واژگان روزانه است. زیرا عوامل اجتماعی گوناگون سبب می‌شود که هر زبانی تحت تأثیر عامل‌های خارجی قرارگیرد. پیوند فرهنگی زبان فارسی با زبان عربی سبب شده که در زبان فارسی تعداد واژه‌های عربی قابل توجه باشد» (ابوالقاسمی، 1385: 34). فرشیدورد علاوه بر دلایل فرهنگی، به دلایل «دینی، سیاسی و اجتماعی» (1362: 7) زیادبودن واژگان عربی در فارسی‌اشاره کرده است.

یکی دیگر از دلایل حضور واژه‌های غیرفارسی در زبان فارسی «ارتباط با کشورهای غربی و ورود وسایل اختراع‌شده یا کشف‌شده جدید است که سبب شده واژه‌های زیادی برای نامیدن آن‌ها به زبان فارسی راه پیدا کند یا این‌که فارسی‌زبانان بخواهند معادلی برای آن بسازند یا از میان واژه‌های موجود معادلی برای آن انتخاب کنند. یکی از عوامل تغییر معنی واژه کاربرد مجازی و کنایی آن‌ها است.

شباهت‌های لفظی و معنوی هر دو از عامل‌های تغییر معنی واژه است. مثلاً «رویه»، واژه‌ای است عربی به معنی «تفکر». اما در فارسی امروز به معنی «روش» به‌کار می‌رود، زیرا رویه و روش به لحاظ واژگانی باهم شبیه‌اند. یا «تهور» در زبان عربی به معنی «طرف افراط غضب» و شجاعت «طرف اعتدال غضب» است اما امروز فارسی‌زبانان، بدون توجه به جنبه‌های افراطی و اعتدالی این دو واژه، آن‌ها را در معنای هم به‌کار می‌برند» (ابوالقاسمی، 1385: 34).

فرهنگ معین

فرهنگ معین یک فرهنگ تک‌زبانۀ فارسی است، یعنی هم مدخل‌ها و هم معادل‌های آن‌ها به زبان فارسی است و درشش جلد تنظیم شده است. به عبارتی دیگر، یک فرهنگ تألیفی است نه ترجمه‌ای.

روش فرهنگ معین

روش این فرهنگ آمیخته‌ای است از روش چند فرهنگ لغت ایرانی و غیر ایرانی، از جمله المنجد (عربی - عربی)، استینگاس (فارسی - انگلیسی)، میلر (فارسی - روسی)، وبستر (انگلیسی - انگلیسی)، بروکهاوس (آلمانی - آلمانی)، لاروس (فرانسوی - فرانسوی) که با فرهنگ فارسی مطابقت داده شده است. بنا به گفته دکتر معین عنایت و توجه به لاروس کوچک بیشتر بوده، زیرا مورد استقبال ایرانیان قرار گرفته است (معین، 1364: چهل و هشت).

این فرهنگ بر اساس 300/000 فیش، طی 20 سال باهمراهی و همکاری گروهی از دوستان، همکاران و دانشجویان تنظیم شده و شامل یک مقدمه و سه بخش (لغات، ترکیبات خارجی و اعلام) است. اسامی همکاران با ذکر مشخصات در مقدمه آمده، اما نام دانشجویان به دلیل کثرت ذکر نشده است. تعداد واژه‌ها بیش از اعلام و ترکیبات خارجی است، و تعداد ترکیبات خارجی از اعلام بیشتر است. معادل‌ها بیش از آن‌که ابداعی باشد گزینشی است و از میان مجموعه معادل‌هایی که در زبان فارسی رایج است و در سایر فرهنگ‌ها ثبت شده، انتخاب شده‌اند. معین در فرهنگ خود هم به واژگان زنده پرداخته و هم به واژگان مرده. مراد از واژگان زنده و مرده این است که: «زنده یعنی آنچه اکنون رایج است و مرده یعنی کلمه‌ای که سابق رایج بوده، ولی امروز به‌کار نمی‌رود» (فرشیدورد، 1361: 79).

بخش اول - لغات

بخش لغات شامل تعداد قابل توجهی از لغات و اصطلاحات فارسی، عربی، ترکی، مغولی، هندی و لغات کاربردی زبان‌های اروپایی در زبان فارسی است. در نتیجه، در این فرهنگ، نه تنها لغات فصیح به‌کاررفته در متون نظم و نثر کهن فارسی، مورد توجه قرار گرفته، بلکه لغات غیرفصیح، متداول و عامیانه نیز در این فرهنگ یافت می‌شود. ساختار کلمات، و زبانی که کلمه از آن به زبان فارسی منتقل شده است ذکر گردیده است. در این بخش افزون بر این‌که معنی متداول کلمات نوشته شده، معنای مجازی و کنایی، اصطلاحی و کاربردهای خاص آن‌ها نیز نوشته شده است. در مواردی از شاعران و نویسندگان قدیم و معاصر نیز شاهد مثال آورده شده است. در حجم نمونه‌ای که به طور اتفاقی در این مقاله مورد استناد قرار گرفته 50 لغت و اصطلاح که شامل، تک‌واژ، کلمات مرکب و مشتق، کلمات دخیل و ... اعم از واژه‌های زنده و مرده، فرنگی و گویش‌های محلی در ایران، از شش مجلد، تحلیل شده است.

فارسی:

1. آسگون: [as- gun]، (صفت مر) مانند آسیا، چون آس، رحوی.

2. ادویه کوب [advie - kub] [ع.ف.] [افا، ص.مر]: ادویه سا

3. اسوار: [as- var] ر.ک. [سوار - أسوار]، (ص).

(1) سوار؛ مقابل پیاده

(2) عنوانی که ایرانیان باستانی به مردان دلیر آزاده می‌داده‌اند ج. اسواران.

4. بدگوه: [bad – gaw (ow) har] (ص.مر)

(1) بداصل، بدنژاد

(2) بدذات، مقابل نیک‌گوهر.

5. پاک‌مهر: [p- mehr] (ص.مر)

آن‌که دوستی او آمیخته به غرض نباشد، صفی، صفیه.

6. تخت‌ساب [taxte/a - sab] (تخت‌سای) (ص.فا، اُمر): نوعی سوهان که بدان تخته را می‌سایند، یکی از انواع سوهان‌های مورد استعمال خاتم‌سازان که عاج آن ریز است.

7. چقرمه [ceyerma (e)] این لغت در گیلکی [caxartama] تلفظ می‌شود. (ا)

(1) غذایی از گوشت و تخم مرغ و پیاز

(2) هر چیز سخت چون چرم و مانند آن

8. خُره‌بندی [xoraɛ band- i] (ح.ا.مص.) تعیین خره، تعیین گردش یا مدار آب (آبیاری)

9. دادنامه [dad – nama (a)] (ا.مر) (حق)

ورقه‌ای که حکم دادگاه را بر آن نویسند؛ حکم آماده ابلاغ، ورقه حکمیه

10. دلاویز [d. aviz] [= دل آویز - دل آویزنده]، (ص.فا)

(1) مطلوب، مرغوب، دلخواه.

(2) خوشبو، معطر

11. دی به‌مهر [day – be - mehr] (ا.مر)

روز پانزدهم از هر ماه شمسی

(2) جشنی که در روز پانزدهم از ماه دی برپا می‌داشتند.

12. عنابی [onnab - i] (ص.نسب.)

منسوب به عناب (ه.م.) به رنگ عناب، سرخ‌رنگ.

13. کرس [kors] [= کرسه + کورس] (ا)

(1) پیچ و خم، چین و شکن (موی، جامه و غیره)

سر بتاب از حسد و کینه پرمکر و فریب/ برکش از گردنت این جامه پرگرس و فریب (ناصر خسرو؛
آنندراج)

صح. شعر مزبور در آنندراج چنان است که در بالا آمده ولی در دیوان ناصر خسرو ص. 42 چنین است:

سر بتاب از حسد و گفته پرمکر و دروغ/ چوب بر پرمغز فخر بر جامه پرگرس و اریب

(2) موی مجعد

(3) موی پیچه، موی باف

14. کوزه پشت: [kuza (e) post]

کوز پشت، گوژ پشت

15. گوشه پسله: [g- pasala (e)]

(1) (ا مر) (عم) جای دور افتاده

(2) (ق) (عم) در نهان، پنهانی (لغ).

16. گیتی آرای: [giti] (په) [ara (y)] = [گیتی آراینده]

(1) (ص) فا) زینت دهنده جهان

(2) (کن) خالق عالم، خدا

(3) (کن) پادشاه

(4) (ا) (گیا) گل گیتی

15. مهر رخ: [mehr - rox] (ص. مر).

دارنده چهره‌ای چون آفتاب تابان

آمد ازو در وجود، کودک فرخنده‌ای/ سروقده گل‌عذار، مهر رخ مه‌لقا (هاتف، چا. 2، وحید، ص. 108)

16. ناآجده: [na – ajeda (e)] (ص. مف).

(1) آجیده نشده

(2) سوراخ نشده، ناسفته

(3) نااندوده، آنچه که بدون روکش است. (مق. آجده).

17. نالیدن: [Nal -idan]، [مانوی، پهلوی] (مص ل)

(نالیدن، نالد، خواهد نالید، بنال، نالنده، نالان، نالید، نالش، ناله)

نالهم کردن، فریاد و فغان کردن،

نبیند خویشان و پیوستگان/ نبیند نالیدن خستگان (شاه. لغت).

(2) شکایت کردن، گله کردن، «از کوتاهی عمر می‌نالی»؟ (لباب‌الالباب. نف. 2)

(3) دعا کردن با زاری، تضرع کردن،

چندان دعا کن در نهان، چندان بنال اندر شبان/ کز گنبد هفت آسمان در گوش تو آید صدا

(4) نغمه محزون سردادن، آواز حزن‌انگیز خواندن

طرفه مرغان بر درخت دین همی نالند زار/ اندر آن گلزار جاننت را نوازی زار کو؟ (سنایی. مصف. 303)

(5) بانگ برداشتی، خروشیدن «و اگر هیچ چیزی آلوده بر آن رنگ افکند بنالد چنان‌که رعد بنالد» (تاریخ سیستان، لغ)

(6) تظلم کردن، دادخواهی کردن، «و هر کس که پیش خواجه بزرگ رفت و بنالید، جواب آن بود که کار سلطان و عارض است و مرا در این باب سخنی نیست» (بیهقی، لغت).

(7) رنجیدن

(8) مریض شدن، بیمار شدن «مسکین این فال بزد و راست آمد و دیگر روز بنالید و شب گذشته شد. آنجا دفن کردند» (بیهقی، لغت).

18. ناوبر [nav bar] = ناوبرنده، (ص. فا)

کسی که کشتی را راه برد، راننده کشتی.

19. نستک [nestak] (ا) پنبه‌زده و باریک پیچیده.

نیک‌نما: (ی) [N. noma/ Y] نیک‌نماینده (صفت فاعلی)

(1) نیک‌کننده، خوبی‌کننده

(2) محسن، نیکوکار

نیک‌نمای بد نتواند نمودن (قابوس‌نامه)

20. هشیلک: [haspolak] (ا. صت.) آوازی است که کبوتربازان به وقت کبوترپرانندن با دو سر انگشت دست از دهان بیرون کنند.

20. یونجه‌زار: [] (ا. مر.) (گیا) زمینی زیر کشت یونجه.

ترکی:

21. خیل‌تاش [xayl (xeyl) tas] (ع - ترکی)

(1) سپاه‌یانی که از یک خیل و یک واحد نظامی‌اند.

(2) گروه نوکران و غلامیان از یک خیل

(3) صاحب خیل، فرمانده سپاهیان، امیر

عربی -

22. تقسیم: [taysim] ، [ع]

- (1) (م. مر)، بخش کردن، قسمت کردن، بخشیدن.
- (2) (حساب) بخش کردن عددی بر عددی دیگر.
- (3) (1) بخش، قسمت، بهره
- (4) (حساب) بخش، یکی از چهار عمل اصلی و آن عملی است که توسط وی عددی بر عدد دیگر بخش کنند تا معلوم شود که عدد اول چند برابر عدد دوم است. مثلاً اگر 10 را بر 5 تقسیم کنیم، نتیجه 2 است. پس 10 دو برابر 5 است. 10 را مقسوم (بخشی)، 5 را مقسوم علیه (غشیاب) و 2 را خارج قسمت (بهره) گویند. اگر پس از تقسیم چیزی اضافه ماند، آن را باقی مانده (مانده) گویند. مثلاً باقیمانده تقسیم 11 بر 5، 1 است. ج. تقسیمات.

23. منزحف: [monzahef] [ع. انزحاف] (ا. فا).

- (1) دورشونده از اصل.
- (2) (ع.ر.) تغییر یافته از لحاظ وزن عروضی، شعری که وزن آن مختل و خارج از قاعده عروضی باشد. بیت فرومایه این منزحف/ قافیه هرزه آن شایگان (خاقانی، س.ج. 343)

24. ماوراءالنهر: [mavara – an - nahr] (ع.)

یکی از گوشه‌های مخصوص راست پنجگاه است که شباهت به افشاری دارد.

عربی - فارسی:

25. حسد بردن: [hasad- bordan] [ع - فعل]، (مص ل) زوال نعمت کسی را خواستن، رشک بردن.

طلایمدار: [t. dar] (ع. ف) طلایه دارنده، ر. ک. طلایه (ص. فا)

- (1) امیر طلایه، رئیس جلوداران، فرمانده، مقدمه سپاه.
- (2) هر یک از افراد طلایه
- قدمگاه [y- gah] (ع - فا)، (ا مر)
- (1) جای قدم نهادن، جای گام
- (2) طهارت‌خانه، مبال، بیت‌الحکماء
- (3) جایی که پای پیامبری یا امامی یا ولی‌ای بدانجا رسیده باشد، محلی که اثر پایی در سنگ و جز آن پدیدار است و گمان برند که جای پای پیامبری یا امامی است.
- قدمگاه آدم (کن) سرانندیب (زیرا که گویند حضرت آدم نخستین بار در روی زمین بدانجا قدم نهاد).

26. مباح کردن: [Mobah -kardan] [ع. فا.] (مص م.)

- 1) حلال کردن: «به آنچه الله تعالى ويرا مباح کرده بود از زنان ...» (کشف الاسرار، 2: 142).
2) جایز داشتن.

27. مربع نشین: [morabba - nesin] [ع. ف.] = [مربع نشینده] (ص. فا.) چارزانو نشینده، شاه مربع نشین (کن.) کعبه

خانه خدایش خداست، لاجرمش نام هست/ شاه مربع نشین، تازی رومی خطاب (خاقانی، سج. ، 42)

27. وجع ناک [vaja _ nak] [ع. ف.] (ص. مرک)

آنچه تولید درد کند، دردآور.

29. هاله وار: [hale - var] به شمل حلقه ماه، دایر موار، حلقه دار.

کلمات عربی بر ساخته فارسی زبانان

حق البوق [hay - ol buy] [ع. - معر.] (ا. مر.) (عم)

باج سبیل

معر ب: -

30. سندروس [sandarus] [معر ب یونانی saraxe]، (ا).

1) (گیاه) سرو کوهی

2) (گیاه) صمغی که از گونه ای سرو کوهی استخراج می شود و در طب قدیم مورد استعمال بوده است. ضمنا از آن در ساختن دانه تسبیح یا گردن بند استفاده می کرده اند. از مخلوط سندروس و روغن بزرک روغنی به نام روغن کمان حاصل می کرده اند که از آن جهت چرب کردن کمان استفاده می شده است. حجر السندروس.

3) (گیاه) تیریزی

4) (گیاه) نارون

اروپایی:

31. لیبرالیسم [LIBERALISM] (فر.) LIBERALISME

1) نظریه طرفداران آزادی که در تعامل سوسیالیسم و رهبری قرار دارد.

2) (اختصاصا) فرضیه ای که طبق آن دولت نباید در روابط اقتصادی افراد و اشخاص، طبقات جامعه یا ملت دخالت کند.

کلمات هم نویسه از زبان های مختلف

32. واتگر [vat - gar]

1) سخنور، سخنگو

(2) قصه‌خوان

(3) شاعر

33. واتگر [vat - gar]

پوستین‌دوز

نهاده روی به حضرت چنان که رو به پیر/ به تیم واتگران آید از در تیماس (ابوالعباس عنبر، لفا. ا. ق. ص 141)

34. وزان [Vaz-an] [وزیدن] (ص. فا) وزنده

35. وزان [vazzan]، [ع.] وزن کننده، سنجنده، وزان سخن: سخن‌سنج.

نا کند تقطیع این وزن وزان سخن/ فاعلاتن فاعلاتن، فاعلاتن فاعلات (انوری)

36. وزان [vezan]، [ع.] (ا مص) همبستگی. «و نگذارد که نااهل بدگوهر خویشان را در وزان احرار آرد» (کلیه)

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این فرهنگ آن است در معادل‌گزینی‌ها و معادل‌سازی‌ها به لحاظ زمانی تفکیکی قائل نشده است. به عبارت دیگر نگاه در زمانی و هم‌زمانی ندارد. همان‌طور که می‌دانید واژه‌ها نیز به عنوان یک پدیده انسانی حیات و ممات دارند. در دوره‌ای یک معنی خاص دارند و در دوره‌ای دیگر به دلیل تحولات زبان و نیز اجتماعی، فرهنگی یا هر عامل انسانی دیگری آن معنی را از دست می‌دهند. اما در این فرهنگ به دلیل نگاه سنتی به زبان بدون نظر به تحولات معنایی واژه‌ها عمل شده است. به عنوان مثال در معنی دلاویز در بخش دوم معادل «خوشبو و معطر» آمده است که طبعا معنی کنونی آن نیست و جنبه تاریخی دارد. این معنی برگرفته از شعر مشهور سعدی در گلستان است:

گلی خوشبوی در حمام روزی/ رسید از دست محبوبی به دستم

بدو گفتم که مشکی یا عبیری/ که از بوی دلاویز تو مستم

بگفتا من گلی ناچیز بودم/ ولیکن مدتی با گل نشستم.

در تمامی موارد نقش دستوری کلمات ذکر و به بسیط یا مرکب بودن کلمات اشاره شده است. کلماتی که با فعل ساخته شده‌اند مانند: دلاویز و نیکی‌نمای(ی)، کاربردشان به لحاظ صرفی مشخص شده است.

تعدادی از کلمات تحت عنوان ترکیبات فعلی ساخته شده‌اند که متأسفانه در حجم نمونه آماری این پژوهش نیامده است. از قبیل: آب از آب تکان نخوردن، آب از سرچشمه گل‌آلود بودن. اغلاط مشهور، کلمات مصحف یا محرف مانند دیباجه که مصحف دیباجه است در این فرهنگ توضیح داده شده است.

تلفظ دقیق هر کلمه با الفبای لاتینی معمول خاورشناسان (زبان‌شناسان آلمانی) ضبط شده است. اصل و ریشه هر کلمه همراه با منشأ زبانی آن در [] آمده است. ریشه کلمات فارسی اگر در زبان‌های باستان، اوستایی، پهلوی، و ... در دست بوده، ذکر شده است وگرنه از لهجه‌های محلی استفاده شده است.

معانی و مفاهیم

معانی مختلف هر کلمه با عدد مشخص شده است. تقدم و تأخر معانی متعدد یک لغت به ترتیب الاهم فالاهم و معانی حقیقی و مجازی، با در نظر گرفتن نقش دستوری صورت گرفته است. در تعریف لغات علاوه بر فرهنگ‌های فارسی، از فرهنگ‌های اروپایی نیز استفاده شده است. نوع لغت به لحاظ ادبی، علمی، هنری، و ... مشخص شده است. در مواردی شاهد مثال برای کاربرد کلمه از متون کهن آمده است.

ترکیبات خارجی

ترکیبات خارجی به سبک لاروس بین لغات و اعلام جا داده شده است. این ترکیبات از زبان‌های عربی، ترکی و اروپایی است که در متون نظم، نثر و زبان محاوره کاربرد دارد. این ترکیبات ممکن است کلمات مرکب باشند یا جمله. مؤلف علت جداسازی این نوع ترکیبات را «حفظ مشخصات اصلی زبان و نیافتن حق مدنیت و تابعیت در زبان فارسی» (همان، شصت و پنج) اعلام کرده است.

این نوع ترکیبات، صورت تحریری زبان اصلی را حفظ کرده‌اند اما به لحاظ تلفظ تابع زبان فارسی هستند. نه به نقش دستوری آن‌ها اشاره‌ای شده، نه شاهد مثالی ذکر شده است. در حجم نمونه یک مورد ذکر شده است: بکرة و عشیا.

اعلام

اعلام شامل اعلام تاریخی، جغرافیایی، ادبی، اشخاص تاریخی (پادشاهان، امیران، وزیران، خاندان‌های معروف، سلسله‌های سلاطین، وقایع تاریخی، جنگ‌ها، معاهدات) آثار ادبی، آثار هنری و موزه‌ها است. درجه اهمیت اعلام بر اساس ایرانی بودن، اسلامی بودن و مربوط بودن به سایر ممالک است. از شخصیت‌های زنده نامی به میان نیامده است. شاهد برای اعلام ذکر نشده است. سال‌ها به مناسبت، شمسی، قمری و میلادی ذکر شده است. اعلامی که که در این پژوهش به طور رندوم برگزیده شدند عبارتند از: خایدالو، طاش کبری زاده، عرش سبایی، فیثاغوریان، گینون، منام و هاروت و ماروت.

37. خایدالو: [xaydalū] (خیدلو)

شهری در عیلام قدیم که خرابه‌های آن نزدیک خرم‌آباد کنونی می‌باشد.

38. طاش کبری زاده: [tas – kobra zada]

احمد بن مصطفی بن خلیل دانشمند ترک (968-901 ه.ق.) چون به سن رشد رسید با مادر خود به آنقره رهسپار شد و در آنجا به قرائت قرآن مشغول گردید. سپس با مادر و پدر خود به شهر پروسه بازگشت و نزد پدر قسمتی از لغت عرب را تحصیل کرد و آنگاه نزد علاءالدین یتیم صرف و نحو عربی را آموخت و مدتی هم نزد عم خویش قوام‌الدین قاسم به تحصیل علوم عربیت و منطق پرداخت و سپس مجدد نزد پدر و بعد نزد دایی خود مشغول تحصیل حکمت و کلام شد و از آن پس به به شاگردی گروهی از دانشمندان عصر مفتخر آمد. در سال 931 در مدرسه دیمتوقه و سپس در سال 933 به مدرسی مدرسه مولی حاج حسن در شهر استانبول منصوب گردید. در سال 936 به سمت استادی مدرسه اسحاقیه اسکوب تعیین شد و بدانجا منتقل گردید. بار دیگر به استانبول رفت و در 942 در مدرسه قلندر خان به سمت استادی اشتغال ورزید. در 944 ویرا به مدرسه مصطفی پاشای وزیر انتقال دادند و در سال 945 به یکی از دو مدرسه مجاور ادرنه منتقل شد. در 946 در یکی از مدارس هشتگانه به تدریس پرداخت. در 951 به مدرسه سلطان بایزید انتقال یافت و بار دوم به مدرسی یکی از مدارس هشتگانه منصوب شد. از آثار

اوست: شرح تجرید سید شریف جرجانی، شرح قسم سوم از مفتاح العلوم سکاکی، شرح فوائد الغیاثیه، مختصری در علم نحو بر منوال مختصر بیضاوی. شقائق النعمانیة من علماء دولة العثمانیه مفتاح السعاده در موضوعات علوم، نوادر الاخبار فی مناقب الخیار که معجمی است در تراجم احوال، الشفاء فی دواء الوباء.

به نظر من اطلاعات منسجم نیست.

39. عرش سبایی: [ars - e - sabai]

منسوب به سبا، عرش بلقیس.

37. فیثاغوریان [fisayur iy an] ج. فیثاغوری منسوب به فیثاغورس. پیروان فیثاغورس و طرفداران مکتب فلسفی وی. این گروه در باب هیأت عالم رأیی اخصوص دارند. به کرویت زمین پی برده‌اند، ولی به یک کانون آتش ناپیدا، قایلند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است و زمین و خورشید و ماه و سیارات (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) و ثوابت گرد آن می‌چرخند و چون ده را عدد جامعہ کامل می‌دانستند معتقد به وجود یک کره زمین نامرئی نیز بودند تا عدد کرات ده باشد و موجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند و چنین فرض می‌کردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر به نسبت فاصله‌های اعدادی است که نغمات آواها را می‌سازد و درک نمی‌نماید و همچنان که اجسام هر یک عددی هستند ارواح نیز اعدادند و جزیی از روح جهان و اخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی می‌باشند، جاوید و نمردنی هستند، جز این که در سیر خود بر حسب چگونگی و زندگانی تن از درجه خویش پست‌تر یا بالاتر شوند یا به جای خود می‌مانند

گینون [ginyon] جیوانی پیترو ویلونزن و اهنکساز ایتالیایی (1774-1709) وی مونات‌ها و کنسرواتورهای بسیار ساخته است.

منام [menam] مهم‌ترین رود کشور تایلند که از شهر بانکوک، پایتخت تایلند، می‌گذرد و وارد خلیج سیام می‌شود. طول این رود 1200 کیلومتر است.

هاروت و ماروت [harut va marut] نام دو تن از فرشتگان افسانه‌ای که به زمین آمدند و مرتکب گناه شدند و در چاه بابل زندانی شدند. داستان هاروت و ماروت از قصص بسیار کهن است. دو کلمه نامبرده در السنه سامی نام دو فرشته محسوب می‌شده است و در ادبیات اوستایی به شکل دو واژه هئوروتات (کمال و رسایی) و امرتات (جاودانی) آمده و در ادبیات نامبرده این دو در ردیف هفت امشاسپندان محسوب شده‌اند، در ادبیات اسلامی (پارسی و تازی) به واسطه ذکر که در قرآن مجید از دو فرشته نامبرده شده نام آن دو بسیار مشهور و حتی ضرب‌المثل شده است. شرح حال این دو فرشته چنین است که این‌ها به زمین بابل نازل شدند و به علت گناهی که مرتکب شدند در چاه بابل آویخته شدند. هاروت و ماروت به خاطر آن که برای آموختن سحر به مردم جهت آشکار کردن مفاسد آنان به زمین آمدند و برای آزمایش و تنبیه دیگر فرشتگان معذب شدند مشهورند و به سبب این روایت نام هاروت و ماروت در سحرآموزی و حیل‌گری و عصیان و غرور، در ادبیات پارسی و تازی مثل گردید، فردوسی گوید:

گهی می‌گسارید و گه جنگ ساخت/ تو گفتی که هاروت نیرنگ ساخت.

نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد تعداد مساوی واژگان دو فرهنگ به گونه‌ای است که اطلاعات داده شده آن‌ها نزدیک به هم نیست. فرهنگ خال مختصر است، حتی در مواردی صرفاً به یک معادل اکتفا شده و اطلاعات داده شده در فرهنگ معین مفصل و نسبتاً مبسوط است. گرچه، در عنوان در مجموعه فرهنگ‌های متوسط زبان فارسی می‌گنجد. به عبارتی می‌توان گفت: فرهنگ خال صرفاً ارتباط محور است اما فرهنگ معین علاوه بر برقرار ارتباط با مخاطب در حوزه‌ای که لغت مطرح شده به میزان قابل توجهی دانش نیز در اختیار او می‌گذارد.

خال مخاطب عام را در نظر دارد اما معین بر اساس توضیحاتی که داده و نوع واژه‌ها و ترکیباتی که برگزیده و شواهد شعری‌ای که آورده و نیز برخی از لغات کهن، به نظر می‌آید که مخاطب دانشگاهی را در نظر داشته است.

تعریف‌نگاری‌های خال و معین تفاوت اساسی با هم دارند. شگرد خال برای انتخاب معادل و تعریف واژه این است یا از معادل‌های موجود فارسی برگزیده یا از دیگر گویش‌های زبان‌کردی اما معین عمدتاً از فرهنگ‌های دیگر استفاده کرده و ارجاع نیز داده گاهی معادل‌سازی کرده است.

هر دو مؤلف به لایه‌های معنایی واژه‌ها توجه دارند. اما سطح کار آن‌ها متفاوت است. خال مختصر و کوتاه به این مقوله پرداخته حال آن‌که معین لایه‌های معنایی گوناگون واژه را اعم از معنای روزمره، ادبی، کهن، استعاری برشمرده، به ترتیب و با شماره‌گذاری نوشته است.

معین در بسیاری از موارد به ریشه‌شناسی واژه توجه کرده و ریشه آن را در هر زبانی که بوده ذکر کرده است اما خال در باره ریشه‌شناسی واژه‌ها نظری ابراز نکرده است.

معین اطلاعات آوایی در باره واژگان داده است اما در فرهنگ خال این نوع اطلاع دیده نمی‌شود.

معین از تصویرگری در فرهنگ خود بهره برده است یعنی برخی از کلمات مانند گل‌ها، درختان، حیوانات، اشیاء و ... را با تصویر نیز نشان داده است. این ویژگی در فرهنگ خال مشاهده نشد.

خال مفردات و ترکیبات یک واژه را در ذیل هم می‌نویسد.

برخی از واژه‌های ضبط شده در فرهنگ خال مستکرد واژه‌های عربی است.

خال معنی ثانوی و مجازی برخی از واژه‌ها را نوشته است بی‌آن‌که ذکر کند که این معانی مجازی است.

منابع

- ابوالقاسمی، محسن (1385)، *ریشه‌شناسی (ایتمولوژی)*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
- اسکندری، علی‌اصغر (1397)، «اضافه‌کردن چند مدخل و شاهد به فرهنگ جامع زبان فارسی جلد 1 و 2»، *نشریه آینه پژوهش*، ش. 173، صص. 128-121.
- اکبری‌زاده، فاطمه و آزاده زمانی‌فروش (1402)، «بررسی اصول فرهنگ‌نویسی و فرایندهای واژه‌گزینی (مطالعه موردی کتاب فرهنگ اصطلاحات ادبی عربی - فارسی)»، *نشریه پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی*، ش. 52، صص. 115-88.
- باطنی، محمدرضا (1363)، *در باره زبان (مجموعه مقالات)*، تهران: انتشارات آگاه.
- باطنی، محمدرضا (1367)، *چهار گفتار در باره زبان*، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
- بلومفیلد، لئونارد (1379)، *زبان*، علی‌محمد حق‌شناس، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بهرامی، عسکر (1392)، «برخی جنبه‌های واژگانی اشعار فوقی یزدی، نشریه دانش (مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان)»، ش. 112 و 113، صص. 116-103.
- چناری، عبدالامیر (1387)، «اختلاف تلفظ در زبان فارسی (به ویژه در نخستین هجای واژه‌ها)»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش. 58، صص. 52-29.
- خال، شیخ محمدی (بی‌تا)، *فرهنگی خال*، سه جلد، بی‌جا، چاپ‌خانه فردوسی.
- شریفی، ساغر و فریبا قطره (1398)، *درآمدی بر فرهنگ‌نویسی*، تهران: کتاب بهار.
- صادقی، علی‌اشرف و غلامرضا ارژنگ (1385)، *دستور زبان سال چهارم آموزش متوسطه عمومی فرهنگ و ادب*، تهران: سازمان کتاب‌های درسی ایران.
- فرشیدورد، خسرو (1361)، *عربی در فارسی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فرشیدورد، خسرو (1362)، *مقدمه‌ای بر دستور زبان فارسی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گیتی‌فروز، علی‌محمد (1392)، «برخی لغات نویافته در دیوان بدر چاچی»، *نشریه ادب و زبان*، سال 16، ش. 33، صص. 213-189.
- مشکوه‌الدینی، مهدی (1388)، *دستور زبان فارسی، واژگان و پیوندهای ساختی*، (با اصلاحات و اضافات)، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت.
- مشکوه‌الدینی، مهدی (1391)، *دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری*، ویرایش دوم، چاپ دوازدهم، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- معین، محمد (1362)، *فرهنگ فارسی معین*، شش مجلد، چپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

REFERENCES

- Abolqasemi, Mohsen (1385), *Rishe-shenasi (Etymology)*, chap-e sevvom, Tehran: Entesharat-e Qoqnoos.
- Eskandari, ‘Ali-Asghar (1397), "Ezafe kardan-e chand madkhal va shahed be Farhang-e Jame‘-e Zaban-e Farsi jeld 1 va 2", *Nashriye-ye Ayene-ye Pazhuhesh*, sh. 173, ss. 121–128.
- Akbarizade, Fateme va Azade Zamani-Forush (1402), "Barrasi-ye osul-e farhang-nevisi va farayand-ha-ye vazhe-gozini (motale‘e-ye moredi-ye ketab-e Farhang-e Estelahat-e Adabi-ye ‘Arabi-Farsi)", *Nashriye-ye Pazhuhesh va Negaresh-e Kotob-e Daneshgahi*, sh. 52, ss. 88–115.
- Batani, Mohammadreza (1363), *Dar bare-ye zaban (Majmū‘e-ye maqalat)*, Tehran: Entesharat-e Agah.
- Batani, Mohammadreza (1367), *Chahar Gofar dar bare-ye Zaban*, chap-e dovvom, Tehran: Entesharat-e Agah.
- Bloomfield, Leonard (1379), *Zaban*, ‘Ali-Mohammad Haqqshenas, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Bahrani, ‘Askar (1392), "Barkhi janbeh-ha-ye vazhegani-ye ash‘ar-e Foqqi Yazdi", *Nashriye-ye Danesh (Markaz-e Tahqiqat-e Farsi-ye Iran va Pakestan)*, sh. 112 va 113, ss. 103–116.
- Chenari, ‘Abdol-Amir (1387), "Ekhtelaḥ-e talaffoz dar zaban-e Farsi (be vijeḥ dar nokhostin heja-ye vazhe-ha)", *Pazhuheshname-ye ‘Olum-e Ensani*, sh. 58, ss. 29–52.
- Khal, Sheykh Mohammadī (bi-ta), *Farhangi-ye Khal*, se jeld, bi-ja, chapkhane-ye Ferdowsi.
- Sharifi, Sagher va Fariba Qatre (1398), *Daramadī bar Farhang-nevisi*, Tehran: Ketab-e Bahar.
- Sadeqi, ‘Ali-Ashraf va Gholamreza Arzhang (1385), *Dastur-e Zaban-e Sal-e Chaharom-e Amuzesh-e Motavasete-ye ‘Ommumi Farhang va Adab*, Tehran: Sazman-e Ketabha-ye Darsi-ye Iran.
- Farshidvard, Khosrow (1361), *‘Arabi dar Farsi*, chap-e chaharom, Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran.
- Farshidvard, Khosrow (1362), *Moqaddame-‘i bar Dastur-e Zaban-e Farsi*, Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Gitiforuz, ‘Ali-Mohammad (1392), "Barkhi loḡhat-e noyaḥte dar Divan-e Badr Chachi", *Nashriye-ye Adab va Zaban*, sal 16, sh. 33, ss. 189–213.
- Mashkūhoddini, Mahdi (1388), *Dastur-e Zaban-e Farsi, Vazhegan va Peyvandha-ye Sakhti* (ba eslahat va ezafat), chap-e chaharom, Tehran: Entesharat-e SAMT.

Mashkûhoddini, Mahdi (1391), *Dastur-e Zaban-e Farsi bar paye-ye Nazariye-ye Gashtari*, virayesh-e dovvom, chap-e davazdahom, Mashhad: Entesharat-e Daneshgah-e Ferdowsi.

Mo'in, Mohammad (1362), *Farhang-e Farsi-ye Mo'in*, shesh majalled, chap-e sheshom, Tehran: Entesharat-e Amir-Kabir.

Kolonyalizm û Postkolonyalizm di Helbestên Rênas Jiyan de
(Colonialism and Postcolonialism in the Rênas Jiyan Poems)
(Rênas Jiyan'ın Şiirlerinde Kolonyalizm ve Postkolonyalizm)

Mazhar ÇİFTÇİ •

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî**Received // Hatîn:** 30.12.2024**Accepted // Pejirandin:** 12.02.2025**Published // Weşandin:** 30.04.2025**Pages // Rûpel:** 44-66**DOI:** 10.55106/kurdiName.1610281

This work is licensed under the Creative Commons

Attribution-NonCommercial 4.0 International

License (CC BY NC)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>**Citation/Atif:** Çiftçi, Mazhar, *Kolonyalizm û Postkolonyalizm di Helbestên Rênas Jiyan de*, 2025, KurdiName, 12, r.44-66**Plagiarism/Întihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.***Kurte**

Mirov dikare kolonyalizmê wekî hegemonyaya serdestan a li ser bindestan pêname bike. Armanca kolonyalizmê bi zordarî temînkirina keresteyên sererd û binerd ên koloniyê ye ji bo metropolê. Kolonyalist ji bo ku keresteyan ji koloniyê temin bikin rêbazên curbicur ên tundrew bi kar tînin. Postkolonyalizm jî wek rexne û teoriyekî, pêkanînen fizîkî yê dewra kolonyalizmê yê wekî kuştin, sirgûnkirin, talankirin hwd û herwiha pêkanînen hegemonîk yê wekî asimilasyon nebanbûn, nasname, zayend û hwd ji hev vedişîrîne û deşîfre dike. Em ê di vê xebata xwe de di peywendîya têgihên kolonyalizm û postkolonyalizmê de helbesta nû/modern ya Kurmancî de di mînakê helbestên Rênas Jiyan de binirxînin û xusûsen rengvedanên postkolonyalizmê di helbestên Rênas Jiyan de hêlengînin. Ji ber wê jî çarçoveya xebata me tenê li ser helbesta Kurmancî ya nû/modern de di mînakê helbestên Rênas Jiyanî de ye. Ji ber ku peywendîya xebata me li ser bîngeha têgihên kolonyalizm û postkolonyalizmê dê bê kirin em ê ewilî li ser van her du têgihan rawestin. Piştî rewşa Kurd û Kurdistanê li ser bîngeha van her du têgihan dê bê nirxandin û di axiriyê de baxusûs hin rengvedanên di kolonyalizmê jî di helbestên Rênas Jiyanî de dê bê nirxandin. Di vê xebata xwe de em têgihîştin ku pêkanînen kolonyalist ên li Kurdistanê û rengvedanên wê, bi teoriya postkolonyalizmê di helbestên Rênas Jiyan de hin caran bi eşkereyî û hin caran jî bi amajeyî ji hev hatine veçirandin û deşîfrekirin. Piştî deşîfrekirina pêkanînen kolonyalist ên li Kurdistanê bi teoriya postkolonyalizmê, di axiriyê de hin rengvedanên di kolonyal jî xuya dibin di helbestên Rênas Jiyanî de.

Peyvên Sereke: Kolonyalizm, postkolonyalizm, Rênas Jiyan, helbest**Abstract**

One can define colonialism as the hegemony of the rulers over the oppressed. The goal of colonialism is to forcefully provide the surface and underground resources of the colony for the metropolis. The colonialists used a variety of extreme methods to secure supplies from the colony. Postcolonialism, as a critique and theory, separates and deciphers the physical practices of the colonial period such as murder, deportation, looting, etc. and also breaks down and deciphers hegemonic practices such as assimilation, alienation, identity, gender, etc. In this work, we will evaluate the new/modern Kurmanci poetry in relation to the concepts of colonialism and postcolonialism in the example of Rênas Jiyan's poems and we will especially evaluate the

*Xwendekarê Doktorayê, Zanîngeha Bîngolê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Tûrkiye, mezherekale@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8315-9049

PhD student, Institute of Living Languages, University of Bingol, Tûrkiye, mezherekale@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8315-9049>

expressions/reflections of postcolonialism in Rênas Jiyan's poems. Because of that, the scope of our work is only in the new/modern Kurmanci poetry, in the example of Rênas Jiyan's poems. Since our work will be based on the concepts of colonialism and postcolonialism, we will first focus on these two concepts. Then the situation of Kurds and Kurdistan will be evaluated on the basis of these two concepts, and finally, some expressions/reflections of anti-colonialism in the poems of Rênas Jiyan will be evaluated. In this work, we came to the conclusion that the colonial practices in Kurdistan and its reflections, with the theory of postcolonialism in the poems of Rênas Jiyan, sometimes openly and sometimes subtly, have been separated, analyzed and deciphered. After deciphering the colonial practices in Kurdistan with the theory of postcolonialism, finally some anti-colonial reflections appear in the poems of Rênas Jiyan.

Keywords: Colonialism, postcolonialism, Rênas Jiyan, poetry

Özet

Kolonyalizm, egemenlerin ezilenler üzerindeki hegemonyası olarak tanımlanabilir. Kolonyalizmin amacı, koloninin yer üstü ve yer altı kaynaklarını zorla metropolün hizmetine sunmaktır. Kolonyalistler koloniden kaynak temin edebilmek için çeşitli zora dayalı yöntemler kullanırlar. Bir eleştiri ve teori olarak postkolonyalizm ise, sömürge döneminin cinayet, sürgün, yağma vb. fiziksel pratiklerini ve ayrıca hegemonyaya dayalı asimilasyon, kimlik, yabancılaşma, cinsiyet vb. pratikleri analiz edip deşifre etmektedir. Bu çalışmamızda yeni/modern Kurmanci şiirini kolonyalizm ve postkolonyalizm kavramlarıyla bağlantılı olarak Rênas Jiyan'ın şiirleri örneğinde değerlendireceğiz ve özellikle Rênas Jiyan'ın şiirlerindeki postkolonyalizm ifadelerini/yansımalarını değerlendireceğiz. Bu nedenle çalışmamızın kapsamı yeni/modern Kurmanci şiirinde, sadece Rênas Jiyan'ın şiirleri örneğinde olacaktır. Çalışmamız kolonyalizm ve postkolonyalizm kavramlarını temel alacağından öncelikle bu iki kavrama odaklanıp, her iki kavramı açıklamaya çalışacağız. Daha sonra bu iki kavram çerçevesinde, Rênas Jiyan şiirlerinde Kürtlerin ve Kürdistan'ın durumu değerlendirilecek, son olarak da Rênas Jiyan'ın şiirlerindeki kolonyalizm karşıtlığının bazı ifadeleri/yansımaları değerlendirilecektir. Bu çalışmamızda Rênas Jiyan'ın şiirlerinde postkolonyalizm teorisi ile Kürdistan'daki kolonyalizm uygulamaları ve yansımalarının bazen açık bazen de üstü örtülü bir şekilde ayrıştırılarak, analiz edilerek, deşifre edildiği, ortaya çıkarıldığı sonucuna ulaştık. Kürdistan'daki kolonyalist uygulamalar postkolonyalizm teorisiyle deşifre edilip analiz edildikten sonra, en sonunda da Rênas Jiyan'ın şiirlerinde kolonyalizm karşıtı bazı yansımalar da ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kolonyalizm, postkolonyalizm, Rênas Jiyan, şiir

Destpêk

Têgihên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê baxusûs piştî rûdana kapîtalîzmê li seranserê dinyayê xusûsen di nava neteweyên kolonîzekirî û bindest de di warê sîyasetê de gelek nîqaş û herwiha di warê akademîyayê de gelek lêkolîn û vekolîn li ser hatine kirin. Wekî her neteweyeke kolonîzekirî yan bindest an jî bêstatû, Kurdan jî di warê sîyasetê de xusûsen li ser kolonyalîzmê gelek nîqaş kirine, lê di warê akademîyayê de li ser kolonyalîzm û postkolonyalîzmê kêmtir lêkolîn û vekolîn hatine kirin. Wekî ku tê zanîn di warê sîyasî de di salên 1970yî de li Kurdistana Bakur gelek nîqaş hatine kirin, lê di warê akademîyayê de ancax di 20 salên dawî de xebatên li ser kolonyalîzm û postkolonyalîzmê hatine kirin. Lê ji ber ku çarçoveya xebata me tenê li ser bakurê welêt e em ê jî di peywenda kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de tenê li ser bakurê welêt rawestin.

Gelo têgiha kolonyalîzm û postkolonyalîzm tê çi maneyê, kîngê derketîye mexderê, di çi maneyan de hatîye bikaranîn? Gelo tenê cureyeke kolonyalîzmê heye yan gelek cureyên wê hene? Pîvanên kolonyalîzmê çi ne ku welatek an jî civakek wekî kolonîyekî bê hesibandîn? Kolonyalizm çi texribatan li ser welatê kolonîzekirî, li ser civaka kolonîzekirî û herwiha li ser kesayetên kolonîzekirî dihêle ku ev pirs tevayî dikeve warê têgiha postkolonyalîzmê?

Herwiha gelo çî cure bertek û bergirîyên dij-kolonyal an jî dekolonyal hatine nîşandan xusûsen di warê edebîyatê de ku peywenda xebata me li ser vê pirsê ye? Em ê di beşa ewil de hewl bidin ku bersivên van pirsan bidin.

Di beşa duyem de em ê di peywenda kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de rewşa Kurd û Kurdistanê û xusûsen jî rewşa Bakurê Kurdistanê binirxînin. Ka gelo Kurdistan welatekî kolonyal e û civaka kurd jî civakeke kolonyal û bindest e? Ku Kurdistan welatekî kolonyal û civatek kolonîzekirî be gelo çî cure kolonyalîzmek li dar e li Kurdistanê? Ku Kurdistan welatekî kolonyal be gelo çî cure texrîbat û trawmayên postkolonyal li ser welat, civak û kesayetên kurdan çêbûne? Em ê di beşa duyem de li dû bersivên van pirsan bikevin û li gor bersivan nirxandinên xwe bikin.

Di beşa sêyem de ku bingeha xebata me ev beş e em ê li dû nîşan, amaje û rengvedanên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê û herwiha li dû bertek û bergirîyên dijkolonyal an jî dekolonyal di helbesta nû ya Kurmancî de di mînaka helbestên Rênas Jîyan bikevin. Pêwendîya rengvedanên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê û herwiha bertek û bergirîyên dijkolonyalîzm an jî dekolonyalîzmê û edebîyatê çî ye? Gelo rengvedanên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê û herwiha dijkolonyalîzm û dekolonyalîzmê di helbestên Rênas Jîyan de hene? Ku hebe gelo Rênas Jîyan bi çî awayî rengvedanên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê û herwiha dijkolonyalîzm û dekolonyalîzmê di helbestên xwe de amaje pê kirîye an jî rasterast behs kirîye? Herwiha em ê di vê beşe de jî li dû bersivên van pirsan bikevin.

1. Kolonyalîzm û Postkolonyalîzm

1. 1. Kolonyalîzm

Li gorî Loombayê *“peyva kolonyalîzmê ji peyva latînî ya ‘colonia’yê tê, ku tê maneya ‘çewlik’ an jî ‘wargehê’ û amaje bi wan hemwelatîyên Romayê dike ku ew hemwelatî her çiqas li deverine din binecîh bibin jî wek hemwelatîyên Romayê hatine hesibandin.”* (Loomba, 2000: 18). Lê wekî Loomba jî amaje pê dike, zehf ecêb e wexta ku hemwelatîyên Romayê li devereke din wargeheke nû ava dikin qet behsa niştecihên wan deveran nayê kirin. Kolonyalîzm helbet li deverên cuda yên dinyayê wekî pêvojeyê hevbeş nehatîye meşandin. Lê wekî ku amaje pê hatîye kirin li erdnigarîyeke nû pêvajoya ‘damezirandina coloniayeke nû’ bi awayekî îcbarî tê maneya xirabkirin û jinûve fesilandin civakeke nû û herwiha di wê pêvajoyê de tê maneya gelek qewimînên wekî ticaret, şer, qirkirin, kolekirin, berxwedan û hwd. ku li wê derê rû didin.

Li gorî Ania Loombayê mirov dikare kolonyalîzmê bi awayekî herî zelal wiha pênase bike, ‘zeftkirin û qontrolkirina erd, mal û milken mirovên din’. Wekî ku Loomba jî behs dike ger ku mirov li gor peywenda vê pênaseyê kolonyalîzmê binirxîne di tarîxa mirovayetiye de gelek qewimînên kolonyalist rû dane yên wekî Romayîyan, Moxolan, Aztekan, Seferên Xaçperestan hwd. Lê her çiqas gelek tevgerên kolonyalist di tarîxa mirovayetiye de rû dabin jî cîyawazîyek heye di navbera kolonyalîzma berîya kapîtalîzmê û ya piştî kapîtalîzmê de. Ji ber ku kolonyalîzma piştî kapîtalîzmê birêkûpêktir û sistematîktir e. *“Kolonyalîzma modern ji welatên kolonîzekirî ji berhevkirina xerac, mal û dewlemendîyê zêdetir tişt kirin, ekonomîya welatên kolonîzekirî jinûve fesilandin, ekonomîya wan bi ya xwe ve bi têkilîyên têkel ve bi hev ve girêdan, bi vî awayî di navbera welatên kolonîzeker û yên kolonîzekirîyan de danûstandinên mirovî û çavkanîyên sererd û binerdî dest pê kir.”* (Loomba, 2000: 21). Lê her

çi danûstandin hatibe kirin ked û xebat ji kîsikê kole û xebatkarên kolonîzekirîyan çûye û feyde ji hemû ketîye bêrika efendîyên kolonîzekeran.

Teorîsyenêkî din ê kolonyalîzmê jî bêguman Aime Cesaire ye. Ew jî pîrsa ka gelo kolonyalîzm çi ye li xwe dike, li şûna ku bersiva pîrsa xwe rasterast bide bi awayekî berevajî yan jî bi awayekî nerasterast bersiva pîrsa xwe bi mebesta nîyetxirabîya kolonyalîstan wiha dide: “*Kolonyalîzm fêrkirina Încîlê nîne, pêngaveke bixêr nîne, arezûya bertengkirina sînorên zordarîyê, nexweşîyan û cehaletê nîne, plansazîyeke bi mebesta berzîkirina Xwedê nîne, hewldana berfirehkirina sîstema edaletê nîne.*” (Cesaire, 2007: 64). Cesaire piştî beyanatên ku mebesta kolonyalîzmê bi awayekî berevajî îfşa dike, di berdewamîya beyanatên xwe de vê carê jî bi awayekî rasterast wêfên kolonyalîzmê eşkere dike. “*Bêyî ku çi were serê me em jê bitirsîn, wekî gotineke ewil û ya dawî divê em qebûl bikin ku kolonyalîzm, di şexsîyeta aktorên tayînkirî yên wekî maceraperest û korsan de, di şexsîyeta perakendefiroş û xwedîyê keştîyê de, di şexsîyeta defînegerê zêran û tucar de, di çavsorî û hêzê de û hêj ji van jî wêdetir, ji ber sedemên hundirîn, di demeke dirêj de ya eyan de, sîya şeytanî ya medenîyetekê ye ku xwe mecbûr hîs dike da ku pêşbazîya cîhanî ya di navbera aborîyên dijberên xwe de parve bike.*” (Cesaire, 2007: 65) Lê gelo wexta ku kolonîzeker ji bo berjewendîyên xwe ewqas talan û kuştinan dikin, mirovên kolonîzekirî ji mirovahîyetîyê derdixin ku van kirinên xwe jî hemû li ser navê medenîkirina weşîyên paganî dike, gelo çi berdêlan dide? “*Mêtinkar ji bo ku wijdana xwe teskîn bike, dê insanê xwecih wekî heywanekî bibîne û dê wisa pê re miemele bike; lê berdêla vê yekê ev e, dê ew jî bibe wek heywanekî. Ev, tesîra bumerang a mêtinkariyê ye.*” (Alan, 2015: 44)

Remezan Alan zêdetir li ser kolonyalîzma modern disekine ya ku bi seferên cografîk re destpêkirî û di peywenda modernîte, kapîtalîzm, ronakgerîya ewrûpî, emperyalîzmê û oryantalîzmê de kolonyalîzma modern dinirxîne. “*Di vê serdemê de weşîyên deverên dûr, ji aliyê efendîyekî Rojavayî ve hatiye şarezakirin.*” (Alan, 2015: 44). Wekî ku hatiye behskirin kolonyalîzma modern an jî ya piştî kapîtalîzmê jî ya berî kapîtalîzmê birekûpêktir û bipergaltir bûye. Dewletên kolonyal ji bo ku sîstema xwe ya mêtîngerîyê bi awayekî tekûz cîbicî bikin di pêş de efser, dîplomat, akademîsyen an jî di dilqên wan de seyyah dişandine welatên ku dixwestin kolonîze bikin, ji bo ku di derbarê wan welatan de ji wan re zanyarî/agahîyên pêwîst berhev bikin. “*Ji van zanistan ya herî navdar şarqiyat/oryantalîzm e ku arkelojiya wê ji aliyê Edward Said ve hatiye kirin. Li gor Said ev zanista ha, hem wek wecheyekî emperyalîzmê û hem jî wek yê mêtinkariyê xebitiye.*” (Alan, 2015: 44)

Dilawer Zeraq zêdetir li ser ferqa navbera kolonyalîzma pêşkapîtalîzmê û ya piştî kapîtalîzmê disekine, ya pêşkapîtalîzmê wekî mêtîngerîya kevnereng û ya piştî kapîtalîzmê jî wekî mêtîngerîya rengmodern pênase dike ku cîyawazîya wan ji xurtbûn û zalbûna wan tê. Zeraq, kolonyalîzma pêşkapîtalîzmê wiha pênase dike: “*ji ber ku hêza mêtîngerîya kevnereng ne xurt e di demajoya dirêj de jî de nikaribe xwedî rengûawayekî kudbar (domdar).*” (Zeraq, 2022: 22). Herwiha kolonyalîzma piştî kapîtalîzmê ya rengmodern jî têkilîya wê bi modernîzmê û avabûna neteweyên dewletan ve girê dide. Lê ji bilî van her du cure kolonyalîzman Zeraq behsa cureyekî kolonyalîzma din jî dike û wekî ‘mêtîngerîya navsînorî’ pênase dike. Li gorî Dilawer Zeraq ku zêdetir ji Miroslav Hroch û ji Antony Smith sîd wergirtiye, du cure neteweyên hene ku yek neteweyên mezin ya din neteweyên piçûk in. Neteweyên mezin ên wekî Fransa, Almanya û Îngilistanê ji berê de xwedî rêveberî, ax û ziman in û di dema modernîzmê û kapîtalîzmê de jî ‘çîneke wan a sêyem’ peyda bûye û

reveberîya wan dewletan hildane destên xwe. Lê neteweyên piçûk ji dema împaratorîyan ve wekî bindestên neteweyeke serdest mane û bi wî awayî pevgirêdaneke wan çêbûye. Lê bi derketina modernîzm û netewe-dewletan re jî ji ber peydanebûna çîneke wan a serdest û nebûna sazûmaneke wan a siyasî terîtoryaya wan di nav sînorên netewe-dewletên avabûyî maye.

Cuma Çîçek jî ku zêdetir di warê polîtîkayên zimanî yên dagirkerîyê de xebata xwe domandîye, li gorî wî sê serdemên dagirkerîyê hene. *“A yekem dagirkeriya klasik e ku li vir civakeke herêmi ji aliye hêzeke biyanî ve tê desteserkirin. Serdema duyemîn dagirkeriya hundirîn e ku li vir di nav sînorekî heyî de serdestiya neteweyekî li ser netewe yan jî neteweyên din hene. A dawî dagirkeriya nû ku ji bo serdestiya neteweyên endustrîya wan bi pêş ketiye û li ser cîhana sêyemîn hukum dikin.”* (Çîçek, 2013: 42).

Li gorî Çîçek di polîtîkayên zimanî yên dagirkerîyê de du faktorên sereke hene. Yek şarezakirina/nijadperestîya etnîkî û olî ye ku zêdetir rêbaza dagirkerîya Fransewî ye. Ya duyem birêvebirin/kontrolkirin e ku ev jî rêbaza dagirkerîya Brîtanayî ye. Ji bo ku polîtîkayên zimanî yên dagirkerîyê pêk bên amûrên herî karîger dibistan/perwerdehî, qada rewşenbîrîyê û bi taybetî dibistanên leylî ne. Tesîrên vê hegemonyaya zimanî û çandî herî zêde di îdareyê û bazarê de xuya dibe. Bîyanîbûn/nebanîbûn, zimankujî û aloziyên etnîkî/olî jî encamên polîtîkayên dagirkerîyê ne, bi taybetî yên zimanî.

Akademîsyen Gullistan Yarkın jî bi gotara xwe ya bi sernavê ‘Heqîqeta ku Hatîye Înkarkirin: Kurdsitana Bakur a Kolonyal’ ya di *Kovara Lêkolînên Kurdî* de hatîye weşandin li ser kolonyalîzmê û li ser kolonyalîzma li Kurdistanê xebata xwe kirîye. Li gor wê, peyva kolonyalîzmê jî zimanê fransî derbasî tirkî bûye û zêdetir di warê akademîk de tê bikaranîn. *“Têgiha kolonyalîzmê (colonialism) ewilî serwerî, serdestî yan hukimkirinê (domination) û bi taybetî jî hêz û desthildarîyê (power) îfade dike.”* (Yarkın, 2020: 50). Zêdetir li ser kolonyalîzma ku piştî newete-dewletan rû daye disekine û li gorî wê tê îddiakirin ku çend cureyên kolonyalîzmê hene. *“Tê îddiakirin ku şeklên cuda yên wekî kolonyalîzma akincitîyê (settler colonialism), kolonyalîzma kedxwarîyê (exploitation), kolonyalîzma wekaletîyê (surrogate colonialism) û kolonyalîzma navxweyî (internal colonialism) hene.”* (Yarkın, 2020: 51). Di kolonyalîzma akincitîyê de ji metropolê gelek mirov ji bo ku li kolonîyê bimînin û ji çavkanîyên wê sûd werbigirin koçî kolonîyê dikin. Di kolonyalîzma kedxwarîyê de ji metropolê kêr mîrov koçî kolonîyê dikin ji bo ku çavkanîyên maddî hinardeyî metropolê bikin. Di kolonyalîzma wekaletîyê de dewleta kolonyalîst, komên ku ne aîde etnîsîteya serdest in koçî kolonîyê dike û li wir dide bicihkirin. Di kolonyalîzma navxweyî de jî di nava yek welatî de metropol li ser perîferîyê zextan dike da ku ji perîferîyê keresteyan bo metropolê bê veguhestin.

Bi awayekî gelemperî mirov dikare bibêje ku kolonyalîzm dagirkirin, hegemonya û desthilatdariya hêzdar û serdestan e ya li ser millet, welat û dewletên bêhêz û bindest. Ku wisa be mirov dikare bêje ji dîroka mirovahîyetê vir ve her bi awayekî kolonyalîzm hebûye, heye û dê hebe.

1. 2. Postkolonyalîzm

Bi awayekî zelal wexta ku statuya kolonyalîzmê kuta dibe piştî pêvajoya postkolonyalîzmê dest pê dike. Lê gava ku welatek an civakek ji kolonîzasyonê xilas dibe bi yekcarî ji tesîrên kolonîzasyonê yan jî ji pêwendîyên kolonîzasyonê xilas nabe. Wekî Loomba jî amaje pê dike;

“Welatek dikare hem postkolonyal be (bi awayekî şeklî di wateya serxwebûnê de), di heman demê de hem jî dikare neokolonyal be (di wateya pêvegirêdabûyîna de bi awayê aborî û çandî).” (Loomba, 2000: 25). Wer xuya ye bi kutabûna kolonyalîzmê re di welat, civak û kesayetên kolonîzekirî de kolonyalîzm bi yekcarî safî nabe, bileks hin semptomên texrîbatan û trawmayên kolonyalîzmê şûnde dîyar dibin û derdikevine mexderê û dibine sedemên gelek alozîyên mezin. Jixwe Loomba jî vê rewşê dupat dike û wiha destnîşan dike: “*Wekî ku hinek kes difikirin ku divê mirov postkolonyalîzmê ne tenê wek rûdanên ku herfiyên li piştî kolonyalîzmê rû didin û ne jî wekî rewşeke ku mirina desthilatdariya kolonyalîzmê nîşan dide destnîşan bike, lê wekî ku bi awayekî nerm berteka li hember tehekuma kolonyalîzmê û mîratên curbicur ên ku kolonyalîzmê li dû xwe hîştine bifikire dê kêrhatîtir be.*” (Loomba, 2000: 29). Ji ber wê ye Ravi Bhorkar di gotara xwe de ku wergera wê Ferzan Şêr kirîye pênaseya postkolonyalîzmê wiha dike: “*Postkolonyalîzm rabêjeke rewşênberî ye ku bertek û analîzkirina mîrata çandî ya ji kolonyalîzm û emperyalîzmê pêk tê.*” (Bhorkar, 2014: 86)

Wisa xuya dibe ku xebatên li ser postkolonyalîzmê û teorîya postkolonyalîzmê gelekî berbelav in û pênaseya wan jî nêzî hev in. Remezan Alan jî teorîya postkolonyalîzmê wiha rave dike: “*Postkolonyalîzm, teorîyeke edebî, hunerî, zimannasî, felsefî û dîrokî ye ku pîrsgirêk û temayên mîrasa mêtîngehan ji xwe re dike derd û warê lêkolînê.*” (Alan, 2015: 198). Têkilîya teorîya postkolonyalîzmê bi edebîyatê ve wiha girêdede: “*Ji aliyê edebiyatê ve hem rexnekirina berhem û temsîlên wan berhevan in ku ji dewra mêtinkarê Ewropî mane û hem jî bipîrsgirêkkirina edebiyata welatîyên metropolê ye.*” (Alan, 2015: 198). Lê helbet, “*Armanca sereke ya teoriya postkolonyal, guhertin û dekolonîkirina ‘fehma Rojavayî’ ye, deşîfrekirina gotar û têgehên wî yê hegemonîk in. Ji ber vê yekê jî ev teorî berê xwe dide cureyên avakirina hegemonyayê û têgehên wek zayendî, nijadperestî, netewetî, mêtinkarî, koletî, pişafîn, avakirina nasname û gotara ‘yên din’ ên ku di vê pêvajoyê de rolekê dilîzin.*” (Alan, 2015: 198)

Herwiha Ronayî Onen jî pênaseyeke nêzî ya Remezan Alan dike, “*Têgîna post-kolonyalî ji destpêka têkilîya kolonyal û pê ve tê wateya hemî aliyên pêvajoya kolonyal. Di nava teoriyên post-kolonyal de nîqaşên der barê tecrubeyên cuda cih digirin: Koçberî, zordarî, berxwedan, cudahî, nijad, zayend, cih û war; û bersivên li hember vegotinên bandordar ên cihana împeryal ên wekî dîrok, felsefe û zimannasî; û tecrubeyên radîkal ên axaftin û nivîsandina ku ev hemî zindî dibin.*” (Onen, 2018: 45-46).

Ji bo dekolonîkirina fehma Rojavayî û deşîfrekirina gotar û tegihên wê yê hegemonîk wexta ku em berê xwe didin Dilawer Zeraq, li gor wî gelek pêkanînen mêtîngerîya rengmodern hene ku piştî sepanîna van pêkanînan li ser mirovên mêtîngehê, mirovên mêtîngehê tûşî nebanîbûnê (alienation), durehîyê (melezî) û cewêlekîyê (subaltern) dibin. Pêkanînen mêtîngerîya rengmodern yê ku behs jê hat kirin ev in: Yekzimanî, yekdestkirina agahîyê, yekçandî, dîkekîrîn, yekzaravî û asîmîlasyon e.

Di pêvajoya postkolonyalîzmê de di deşîfrekirina gotar û tegihên hegemonîk ê kolonyalîzmê de Albert Memmi jî gelek tiştan destnîşan dike. Di çarçoveya pêkanînen kolonîzekeran ên li ser mirovên mêtîngehê de Albert Memmi destnîşan dike ku: “*Pêngava ewil ji gelek înkariyan pêk tê. Mirovê kolonîzekirî ev tişt nîne, ew tişt nîne. Tu wextî bi ferasetê mirovane têkilî pê re nayê danîn.*” (Memmi, 1996: 84). Herwiha tiştê herî xirab a ku li mirovê hatîye kolonîzekirinê tê sepanîna, “*dûrxistina wî ya ji dîrok û civaka wî ye.*” (Memmi, 1996: 90). Bi vî awayî mirovê ku tê kolonîzekirinê reh û qurmên wî yê civakî û

dîrokî tîn birrîn, ji wan reh û rîşalan mehrûm dibe û di axirîyê de li xwe, li civaka xwe û li dîroka xwe neban dibe. Wexta ku bi vî awayî muamele bi mirovên mêtîngerîyê re tê kirin, “ew xusûsiyetên ku mirovê tê kolonîzekirin dike mirov yek bi yek jê diçe.” (Memmi, 1996: 85). Lê gelo ji bo ku mirovê kolonîzebûyî rabe ser xwe, li koka xwe vegere û li ber xwe bide rêya çareserîyê çi ye? “Em dizanin ku mêtinkarî ji aliye maddî ve insanên xwecih dike, ji bo ku ew kes ji aliye manewî ve jî nemire, şoreş şert e.” (2015: 202)

Li gorî Frantz Fanon hêzên kolonyalist, welatê ku dixwaze kolonîze bike ewilî bi awayekî fîzîkî wan ji xwe cuda dike. “Dinyaya mêtîhgehê beş bi beş e, ji navê ve bûye du parçe: Xetên wan, sînorên wan bi artêşan bi qereqolên polêsan hatine dîyarkirin.” (Fanon, 1985: 47). Herwiha hêzên kolonyalist ji bo ku tirs û xofekî têbixê nava dil û mêjîyê mirovên mêtîngehê hêz û quweta xwe bi awayekî eşkere teşhîr dike. Lê wekî Fanon amaje pê kirîye hêzên kolonyalist dizanin ku bi tenê bi cendîrme û polêsan mirovên mêtîngehê nayên zeftkirin. Ji ber wê jî, “Kolonîzeker, ji bo îfadekirina xusûsiyeta totalîter a kolonîzasyonê ya ku di mêtîngehan de rû dide, mirovên mêtîngehê wekî ‘sembola xirabîyan’ nîşan dide.” (Fanon, 1985: 50). Lê hêzên kolonîzeker ji bo ku bigihîjin armanca xwe, wexta ku behsa mirovên kolonîzekirî dikin bi zimanekî zoolojîk behs jê dikin. Mebesta kolonîzekeran ew e ku mirovên mêtîngehê wek mirovine dermîrovî nîşan bidin. Ji bo vê jî “bi awayekî eşkere, mirovê ku kolonîze dikin dixine asta heywanan.” (Fanon, 1985: 51). Lê wexta ku mirovên kolonîzekirî carinan serê xwe radikin û diqilqilin, kolonîzeker, bi awayekî hiş û mêjîyên wan manîpule dikin. Hişên wan wisa tevlihev dibe ku wextekî şûnde dixwazin bikevine şûna kolonîzekeran. Lê tenê rêyeke çareserîyê û berevajîkirina vê rewşê heye ku ew jî li gor Fanon şidet e, şideta mêtîngehan a li hember kolonîzekeran.

Wekî ku xuya dike ku postkolonyalizm ji layê gelek teorîsyenan ve hatîye pênasekirin, lê mirov dikare wek teorî an jî rexneyeke ku jihevveçirrandin, deşîfrekirin û analîzkirina pêkanînên wekî dagirkirin û hegemonya ya dewra kolonyalizmê ya li ser millet, welat û dewletekî pênase bike. Herwiha mirov dikare postkolonyalizmê, pêkanînên dewra kolonyalizmê yên fîzîkî yên wekî dagirkirin, kuştin, qetlî‘amkirin, talankirin, sirgûnkirin, koletî û hwd. an jî têngîhên hegemonîk ên wekî asimilasyon, nebanîbûn, melezbûn, cêwelekbûn, zayend, nasname û hwd. di warê dîsîplînên curbicur de bi awayekî arkeolojîk û dekonstruksiyonîst vedikole, pênase bike.

2. Rewşa Kurdistanê di Çarçoveya Kolonyalizm û Postkolonyalizmê de

Di beşa duyem de çarçoveyeke giştî ya kolonyalizm û postkolonyalizmê li gorî teorîsyenên sereke yên di vê biwarê de hat danîn. Îcar em ê ka gelo rewşa Kurdistanê çi ye, statuya Kurdistanê çi ye, di vê çarçoveyê de binirxînin. Bêguman wexta ku behsa Kurdistanê û kolonyalizmê tê kirin di warê akademîyê de yekcar navê Îsmail Beşîkcî û xebatên wî yên pêncî-şêst salên dawî tê bîra mirovan. Li gor Beşîkcî piştî şerê cîhanê yê yekem di bin banê Cemîyeta Neteweyan de statuya kolonîyan hatîye dîyarkirin. Lê wexta ku statuya wan hatîye dîyarkirin ev statu ne ku heta hetayê bê domandin hatîye danan. Yanê, statuya kolonîyan her çi be jî statuyek bûye û domdar nebûye. Statuya kolonîyan, xwedêgiravî piştî medenîkirina xelkên xwecih an jî xelkên kolonîyê ji layê dewletên kolonyalist û emperyalist, piştî de dewletên wan radestî wan bihatana kirin. Jixwe wisa jî bûye û ji ber wê ye ku gelek dewletên Afrîkayî yên kolonîzekirî, piştî şerê cîhanê, wekî Beşîkcî gotîye bê şer û pevçûn, serxwebûna xwe bi dest xistine. Lê, “Çareserîya ku li neteweya kurdan hatîye ferzkirin, çareserîyeke

neguherbar e. Ji neteweya kurdan hatiye xwestin ku heta hetayê wek neteweyeke bêkesayet, kole, beşbûyî, parçebûyî, parvekirî, ji hev tecrîdbûyî bimîne. Ji ber wê, statuya sîyasî ya Kurdistanê ji ya kolonîyan jî jêrtir e. Kurdistan kolonî jî nîne. Kesayetîya Kurdan û ya Kurdistanê tune ye.” (Beşikci, 2015: 30).

Li gorî Beşikci statuya Kurd û Kurdistanê ya li jêr kolonîtiyê, di navbera salên 1915 û 1925an de bi destê dewletên emperyal ên wê dewrê û herwiha bi hevkarîya dewletên herêmî yên ku hevalbendên emperyalîzmê bûne, lê hatiye fesilandin. Statuya Kurdistanê ya li jêr kolonîtiyê bi politîkaya *parçe bike, bi rê ve bibe û tune bike* hatiye kirin û Kurd jî ji bo ku vê politîkayê hilweşînin ji wê rojê heta îro li ber xwe didin. Lê tê hişê mirovan ka gelo ev rewş çima tenê hatiye serê Kurd û Kurdistanê? “*Sedemên bingehîn ên tûşbûyîneke wiha cîywaz a parçekirin û parvekirina Kurdan, ji zeafan wêdetir têkilîya wê bi rewşa civakî ya wê rojê re, bi hevsengîya hêzên derveyî û hundirîn yên wê rojê re girêdayî ye.*” (Beşikci, 2015: 37)

Herwiha li gor Beşikci ev pêkanînen kolonyal û emperyal gelek tesîrên neyînî yên postkolonyal li ser kesayet, civak û welatên Kurdan hîştine. Mesela “*Di dîroka neteweyekê de tûşbûyîna politîkaya ‘parçe bike û bi rê ve bibe’ yek ji bobelateke herî mezin e ku were serê wê neteweyê. Çunkî politikaya ‘parçe bike û bi rê ve bibe’ mêtîyê neteweyê belawela dike, îskeleta wê parçe parçe dike. Neteweya ku derbeke wiha mezin xwarîye, careke din zû bi zû li ser xwe ve nayê.*” (Beşikci, 2015: 33).

Beşikci xusûsen li ser qedexekirinên çand û zimanê neteweya ku tê kolonîzekirin disekine. Li gor wî dewleta kolonyal ji bo ku çerxa xwe ya kolonyalîzmê rihettir bigerîne, ji bo ku neteweya kolonîzekirî bêkok bihêle û bi vî awayî hişmendîya wan a neteweyî qelstir bike û bi temamî ji holê rake dest davêje van pêkanînan. Çunkî dewleta kolonyal dizane ku wexta neteweya kolonîzekirî bigihîje hişmendîya xwe ya neteweyî dê li hember wî serî rake. Herwiha qedexekirina çand û zimanê wekî ku zimanê mirovekî bê jêkirin, wekî ku kesayetîya wan a civakî û rûhî bê parçekirin dinirxîne. Bi vî awayî mirovê kolonîzekirî xwe kêmînxir û mirovên kolonîzeker jî ji xwe mezintir dibîne. Bi vî awayî kolonîzeker rihettir çerxa xwe ya kolonîzasyonê digerîne. “*Qedexekirina zimanê kurdî, astengkirina vekolînen ziman, çand û edebîyata kurdî, qedexekirina yasayî ya dîroka kurdî, astengkirina jiyîna çanda kurdî divê di vê çarçoveyê de bê nîrxandin.*” (Beşikci, 2015: 42)

Lêkolerekî din ê ku di van sih û çil salên dawîyê li ser meseleya Kurd û Kurdistanê û herwiha li ser meseleya mustemlekekirina (kolonyalîzm) Kurdistanê xebitîye Mehmet Bayrak e. Mehmet Bayrak xebatên xwe yên di vî warî de hemûyan li ser arşîvên dewletê dike. Yanî bingeha xebatên xwe li ser belge û dokumantên dewletê yên bi maxreca ‘herî bi xef’ ava kirîye. Li gorî wî, hemû şîfreyên meseleya Kurdistanê Bakur di Plansazîya Islaheta Şerqê de mewcûd in. “*Navê vê plansazîyê yê resmî Plansazîya Islahetê ya Şerqê ye ku mebesta tunekirina naznava kurdî û kolonîzekirina Kurdistanê bi rêya birêveberîyên leşkerîyê hatiye amadekirin.*” (Bayrak, 1999: 67). Bi biryarnameyê hikûmetê ewilî komîsyonek tê avakirin. Komîsyon bi Serokê Meclisa Tirkîyê û mebûsê Çankirîyê Abdulhalik Renda, bi Wezîrê Daxiliyê û mebûsê Tekirdağê Cemal Ubaydin, bi Serfermandarê duyem Kazım Orbay pêk tê. Herwiha Wezîrê Edaletê Mahmut Esat Bozkurt û Serokê Ocaxên Tirkan Hamdullah Suphi Tanrioer beşdarî vê komîsyonê dibin. Plansazîya Islaheta Şerqê piştî xebata vê komîsyonê derdikeve meydanê. Wexta ku mirov xal bi xal dêna xwe dide vê plansazîyê, mirov dibîne ku ev plansazî bi awayekî eşkere li ser asîmîlekirin û tunekirina naznava kurdî û bi awayekî mustemleke birêvebirina Kurdistanê hatiye amadekirin. Ev plansazî bi taybetî li ser rapora

Serokê Meclisa Tirkîyê û mebûsê Çankirîyê Abdulhalik Renda û rapora Wezîrê Daxilîyê û mebûsê Tekirdağê Cemal Ubaydîn hatîye amadekirin. Cemal Ubaydîn di rapora xwe de eyne wiha dibêje: *“Kurdistan divê bi walîtiya umûmî û bi awayekî mustemleke (kolonî) bê birêveberin.”* (Bayrak, 1999: 274). Jixwe piştî vê plansazîyê li Kurdistanê di sala 1927an de birêveberîya orfî tê îlankirin û Kurdistan bi destê walîtiyên umûmî tê birêveberin.

Herwiha di van salên dawîyê de akademîsyen Barîş Ünlü jî wekî ku di pêşgotina kitêba xwe de jî dibêje ji tecrubeyeke xwe ya takekesî şûnde dest bi gelek xebatên akademîk ên li ser tirk, tirkîti, kurd, kurdîti û yê din dike. Çarçoveya xebatên xwe li ser têgiha ‘peymana tirkîtiyê’ ava kirîye. Li gor wî tirkîti; etnîsîte, hemwelatî, nasnameya neteweyî û herwiha aidîyeta îdeolojîk nîne. *“Tirkîti, wekî ku li cem gelek tirkan tê çavdêrîkirin, her çi qas li gor hin çînên civakî û aidîyetên îdeolojîk biguhere jî, bi xuyabûna hevbeşî û hevparîyên ji çîn û îdeolojîyan wêdetir, rewş û dirûvên eyan ên wekî dîtin, bihîstin, têgihîştin, agahdarbûn, eleqedarbûn, hestîyarbûn, helwest nîşandan e.”* (Ünlü, 2018: 13). Ev hal û rewşên tirkîtiyê bi awayekî jixweber tê hînkirin û tê nîşandan. Ji ber ku mirov van hal û rewşên tirkîtiyê cihê ku lê ji dayîk bûye, cihê ku lê mezin bûye, yanî di nava civaka xwe de û herwiha bi alîkarîya sazî û dezgehên wekî malbat, dibistan, camî û leşkerî û hwd hîn dibin û wisa tevdigerin. Herwiha civak jî wan hal û rewşên tirkîtiyê ji wan kesan hêvî dike. Lê kesên ku li derveyê serdestîya tirkîtiyê jîyana xwe diborînin ên wekî Kurd û Ermenan wexta ku dikevine nava serdestîya cihê ku tirk lê dijîn an jî gava ku diçine sazî û dezgehan bi zanebûn wekî tirkan diaxivin, tevdigerin, kincan li xwe dikin. Lê wexta ku vedigerin cih û mekanên xwe, cilûberg/rûpoşên tirkîtiyê ji ser xwe davêjin û vedigerin eslê xwe. Ew kesên ne tirk lê wekî tirkan tevdigerin mecbur in reftarine wisa bikin ji bo ku jîyana xwe berdewam bikin.

Barîş Ünlü cudatîya tirkbûn û netirkbûnê bi têgiha ‘peymana tirkîtiyê’ rave dike. *“Ev têgih, amaje bi hinek peymanên bingeîn û qaîdeyên di navbera civak û dewletê de û di nava civakê bi xwe de dike ku gelek ji wan nenivîskî ne lê hin belgeyên nivîskî jî tê de hene.”* (Ünlü, 2018: 14). Li gor Ünlü sê xalên bingeîn ên vê peymanê hene. Yek jê ew e ji bo ku mirov li Tirkîyeyê di nava ewlehîyê de û bi awayekî îmtîyazane bijî divê mirov tirk û musulman be. Xala duyem, bi awayekî mutleq qedexekirina axaftin, hestpêkirin û di leh de polîtîkakerin e di derbarê kirinên Osmanîyan û kirinên Tirkîyeyê yê li serê xeyrîmuslîman hatine kirin. Xala sêyem jî bi awayekî mutleq qedexekirina axaftin, hestpêkirin û di leh de polîtîkakerin e derbarê kirinên li serê komên musulmanan hatine kirin û bi taybetî kirinên li serê kurdan hatine kirin. Ji ber ku kurd bi awayekî bibiryar û bihêz li dijî tirkkirinê serê xwe xwar nekirine û têkoşîyane. Herwiha ‘peymana tirkîtiyê’ bi sîstema xelatkirina maddî û manewî û herwiha cezakirina maddî û manewî dixebite. Yê ku rîayet dikin tene xelatkirin û ji her cure îmtîyazan sûd werdigirin, lê yê ku îtîbar nakin bi her awayî tene cezakirin û ji her cure îmtîyazan tene mehrûmkirin. Li gorî wî, ‘peymana tirkîtiyê’ di tarîxa Tirkîyeyê ya modern de wekî qanûneke esasî ya nenivîskî lê ji ya nivîskî jî tesîrtir û karîgertir e.

Xusûsen di derbarê her sê xalên bingeîn ên ‘peymanê tirkîtiyê’ de li gel hal û rewşên tirkîtiyê yê erênî yê wekî dîtin, bihîstin, têgihîştin, agahdarbûn, eleqedarbûn, hestîyarbûn, helwestnîşandan; herwiha di derbarê heman xalan de hal û rewşên tirkîtiyê yê nerênî yê wekî nedîtin, nebîhîstin, tenegehîştin, agahdarnebûn, eleqedarnebûn, hestîyarnîşandan, helwestnîşannedan jî hene. Her çi qas rewşên tirkîtiyê yê neyînî wekî kêmasîyekê xuya bibe jî di esasê xwe de ev rewşên neyînî jî îmtîyazên maddî û manewî ne. *“Ancax kesekî mensûbê koma etnik a serdest dikare eleqedar nebe bi yê bindest re, dikare guh nede fikrên wan,*

dikare wan nebihîze; çunkî ji bo van tiştan hêza wî heye û ji ber kirinên wî tişteki ku ji kîsikî wî here tune. Lê yê bindest mecbur in bizanin ku yê serdest çi difikirin û çi dibêjin; çunkî ev agahî ji bo ku jîyana xwe bidomînin û li ser darê pîya bimînin şertekî bingehîn e ji bo wan.” (Ünlü, 2018: 17). Herwiha ev hal û rewşên neyînî yê tirkîtiyê bi sazîyên wekî siyasî, dîyanet, edalet, medya, zanîngeh û bi malbatê ve ku ew jî parçeyekî ‘peymana tirkîtiyê’ ne hatine muhkemkirin.

Li gorî akademîsyen Gullistan Yarkinê jî kolonîzkerina Kurdistanê hê di dema Osmanîyan de dest pê kirîye. Osmanî wexta ku li hember kolonyalîzma Ewrûpîyan têdikoşîyan li alîyekî ve jî heyranê polîtîkayên wan ên modernîzm û kolonyalîzmê bûne. Dewleta Osmanî di sedsala 19an de wexta ku li ser erdên ku di bin serdestîya xwe de polîtîkayên merkezîkirinê dimeşandan, polîtîkayên wan dişibîya polîtîkayên kolonyalist ên ewrûpayê. Li gorî Yarkinê, dîroknas Selim Deringil van polîtîkayên merkezîkirin/medenîkirina Osmanîyan ên li ser perîferîyê wekî ‘kolonyalîzma deynkirî/teqlîdî’ pênase kirîye. “*Deringil, kolonyalîzma Osmanî ya sedsala 19an wekî ‘kolonyalîzma deynkirî’ pênase dike, herwiha ji ber xusûsiyetên wê yê ‘deynkirî’ an ‘teqlîdî’ zehmet e ku mirov vê kolonyalîzmê bi yê împaratorîyên sinai yê agresîf ên ewrûpayî muqeyese bike.*” (Yarkin, 2020: 52). Mebesta kolonyalîzma Osmanî medenîkirina ‘weşîyên’ koçer û eşîretên perîferîyê ye. Ji ber medenîkirin/ehlîkirina eşîretên ereb, kurd û arnawûdan di dema Ebdulhemîdê Duyem de ‘Mektebê Humayûn ên Eşîretê’ hatine damezîrandin. Li gorî Gullistan Yarkinê Dewleta Tirkîyeyê jî li ser mîrasa kolonyalîzma Osmanî ya bi navê medenîkirinê hewldanên xwe yê kolonyalîzmê berdewam kirîye.

Lê ji alîyekî din ve her çiqas kêmbin jî, hin xebatên wekî xebatên Lêkolînên Madûnan (Subaltern Studies), Lêkolînên Sipîbûnê (Whitness Studies), ên li ser kurdan hatine kirin jî hene. Mirov dikare van xebatan wekî xebatên postkolonyal/dijkolonyal jî binirxîne. Ji van cure xebatan ên li ser kurdan yek jê ya Barîş Ünlü ye ku me behs jê hatiye kirin. Yek jê gotara Şaro I. Garib e ku em ê paşê behs jê bikin. A din jî gotara Zozan Goyî ye ku li ser têgiha ‘Kolonyalîzma Mîmetîk’ xebata xwe kirîye. Wekî ku Goyî behs jê dike, tegiha kolonyalîzma mîmetîk/teqlîdî ji teorîya edebîyatê ya ‘arezûya mîmetîk’ ya Rene Girard wergirtîye. Têgiha kolonyalîzma mîmetîk/teqlîdî ya Goyî ku maneya wê nêzikî tegiha ‘aqlê protez’ ya Şaro I. Garib e tê maneya; “*handerên fikr û dinamîzma siyasî ya piranîya neteweya kolonîzekirî ji tevgerên siyasî ya neteweya serdest e.*” (Goyî, 2020: 292). Yanî kurd di nav şert û mercê kolonîzasyonê de bi hişmendîya xwe ya manîpulekirî û sabotekirî êdî bi şeklekî otokolonîzasyonê xwe bi xwe kolonîze dibin. “*Ne tenê dagirkirin û talankirina kolonîzasyonê, lê ji wê ciddîtir heqîqeta herifandin û manîpulekirina zêhnê êdî ji tesîr û encamên fîzîkî yê kolonîzasyonê zêdetir li ser tê sekinîn.*” (Goyî, 2020: 294).

Zozan Goyî bi têgiha ‘hişmendîya dualî’ ya W.E. B Du Bois rewşa kolonîzasyonê kurdan dinirxîne. “*Hişmendîya dualî hişmendîya kolonîyê ye ku bi çavê yê din li xwe mêze dike û xwe bi nirxên yê din ê ku bi heqaret lê dinêre dipêve û ji ber vê hişmendîyê kolonî hema wisa wekî xwe dimîne, xwe nas nake.*” (Goyî, 2020: 295). Kurd jî her çiqas li hember kolonyalîstan têbikoşin jî wextekî şûnda bi çavên wan li xwe dinîhêrin, bi pîvanên wan xwe dinirxînin. Ji ber wê ye Ngûgi wa Thiong’o dibêje, kolonîzasyonê ekonomîk û siyasî bi kolonîzekirina hişmendîyê pêk tên. Ji bo wê divê mirov ewilî zêhna xwe ji nêrînên kolonyalîstan rizgar bike.

Şaro I. Garib bi têgiha ‘aqlê protez’ self-kolonîzasyonê Kurdan rave dike. “*Sedsal e Kurd jî li hember kolonîzasyonê şerê de-kolonîzasyonê (xilasiya ji mêtingerîyê) didin lê mêtinger jî bi*

teknolojîyên koledariyê yên nû, pêvajoyeke re-kolonîzasyonê (jinûve mêtîngehkirin) pêk tînin. Ji bilî re-kolonîzasyon û de-kolonîzasyonê dînamîka sêyem a naxweyî ya kûr wek kurme darê self-kolonîzasyon (xwe bi xwe mêtîngehkirin) xetera herî mezin e.” (Garib, 2018: 31). Kolonyalist her çiqas welatan zêft bikin jî her daîm tîrsa wan a serhildanên mêtîngehan heye. Ji ber wê kolonyalist jî wekî çareyeke kokbir, zêhn û hişê mirovên kolonîyê manîpule dikin û dişewişînin. Hiş û aqilê protez ên mirovên mêtîngehê bi taybetî di dibistanan de li hiş û aqilê wan tê zerkkirin. Di dibistanê de bi zordestîya zimanê serdestan, zor û tehekuma dewletê di hişê wan de mezin dibe û bi qedexekirina zimanê wan yê dayîkê jî tunekirina kesayet û nasnameya wan rû dide.

3. Rengvedanên Postkolonyal û Dijkolonyal di Helbestên Rênas Jiyan de

3.1. Ekoleke Postkolonyal û Dijkolonyal a Ramanî û Hunerî ‘Çîrûskîzm’

Me ewilî çarçoveyeke giştî ya kolonyalîzm û postkolonyalîzmê kir. Piştî di çarçoveya kolonyal û postkolonyalîzmê de rewşa Kurdistanê bi taybetî jî ya Kurdistanê Bakur destnîşan kir. Niha em ê rengvedanên postkolonyalîzmê an jî dijkolonyalîzmê di helbestên Rênas Jiyan de analîz bikin. Ji bo wê jî em ê her pênc kitêbên helbestan ên Rênas Jiyan ên bi navê *Janya, Diêşîya, Mexzena Xwînê, Dîn û Şîn û Berfwerînê* analîzên xwe bikin.

Wekî ku tê zanîn di navbera vegotinên wêjeyî û rewşên politîk de bîvê nevê pêwendî û tesîrên wan çêdibin. Rewşa şexsî, civakî, sîyasî û heta rewşa gerdûnî tesîra wê li ser vegotinên edebî çêdibe. Remezan Alan vê rewşê wiha dupat dike: “*Ger çand û edebiyat û helbet her cure vegotin (discour), warên notr bûna, mirov dikariya meselê ji aliyekî teknîkî de çareser bikira. Lê ne wisan e. Qey nebe ji Michel Foucault û Edward Said vir ve em dizanin ku bo tehekkumê vegotin jî dibin çek. Ev jî li cîkî, kesên ku Fanon, Memmi û Aime Cesaire xwendibin, dikarin li welatekî kolonyal, karanîna çand û edebiyatê ji hal û hewalê derûnekî bindest azad bibînin?*” (Alan, 2009: 74). Em ê li dû bikevin ka gelo vegotina helbestên Rênas Jiyan wek warên notr mane yan li dijî tehekkumê (kolonyalîzmê) wekî çekekî hatine bikaranîn an na?

Berîya ku em rengvedanên kolonyalist, postkolonyalist û dijkolonyalist di helbestên Rênas Jiyan de destnîşan bikin, divê hinekî li ser ekola çîrûskîzmê ya ramanî û hunerî ya Rênas Jiyan bisekinin. Herwiha li ser têkilîya çîrûskîzmê bi kolonyalîzm, postkolonyalîzm û dijkolonyalîzmê an jî bi dekolonyalîzmê re rave bikin. Di Kovara *Wêje û Rexneyê* de Serdar Ay bi Rênas Jiyanî re heypeyvînekê dike. Di wê heypeyvînê de li ser pîrsa Serdar Ay a derbarê têkilîya kolonyalîzm, postkolonyalîzm, dijkolonyalîzm, dekolonyalîzm, feodalîzm û çîrûskîzmê de Rênas Jiyan bersivên wiha dide: “*Çîrûskîzm ‘Bîr’ek e, ‘Bîr’ raman e, kengî raman û felsefeyeke mirovî ya bi zimanê wî çêdibe li hemberî kolonyalîzmê bi ser dikeve. Bîra Çîrûskîzmê ya takekesî û neteweyî tez û angaşên kolonyalîzmê pûç derdixe; kolonyalîzm bindestên xwe bê dîrok, bê derûnî, bê-hiş, bê çand, û bê kok nişan dide ji bo ku wan bindest bihêle. Bîra Çîrûskîzmê hiş e, dîrok e, derûnî ye, çand e, kok e. Bîr, yek ji şeş elementên Çîrûskîzmê ya bingeîn e.*” (Ay, 2015: 136). Rênas Jiyan di heman heypeyvîna xwe de di peywenda postkolonyalîzm, dijkolonyalîzm û çîrûskîzmê de wiha berdewam dike: “*Çîrûskîzm bi ‘agir’ û bi ‘bîr’a xwe ekoleke bindestan e. Di Çîrûskîzmê de piştî pêvajoya ‘çîrûskîsyon’ê azadî derdikeve holê, di huner û ramana çîrûskîst de qonaxa nihayî azadî ye. Ma ji têgeha ‘azadî’yê mezintir wekîdîn antî-kolonyal (dijmêtînger) têgeh hene? Çîrûskîzm bi ziman*

(kurdi), bi giyan, bi helwest, bi şewaz û bi hemû alavên xwe sistemeke ramanî ya antîkolonyalîst e.” Ay, (2015: 137).

Wekî ku Rênas Jîyan behs jê dike ekola ramanî û hunerî ya Çîrûskîzmê wekî ekoleke dijkolonyal pênase dike û yek ji şeş elementan a bingeîn ‘Bîr’ê dihesibîne. Ji ber ku wekî di babetên kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de jî behs jê hatiye kirin hemû teorîsyen û lêkolerên ku di van babetan de lêkolîn kirine, îlam li ser şewandin û manîpulekirina ‘bîr’, hiş, aqil û hişmendîya mirovên kolonîyê yên bi destê kolonyalîstan hatine kirin rawestîyane. Wekî ku Memmi jî behs jê dike tiştê herî xirab a ku bi destê kolonyalîstan li mirovên mêtîngehê tê sepandin, dûrxistina wan a ji civak û jî dîroka wan e. Kolonyalîst bi hemû hêza xwe bi hemû sazî dezgehên xwe ve hiş û aqilê mirovên kolonîyê manîpule dikin. Wekî ku Şaro I. Garib jî behs jê dike piştî van pêkanînen kolonyalîzmê êdî mirovên kolonîzekirî bi ‘aqilê protez’ an jî wekî Zozan Goyî behs jê kirî bi ‘kolonyalîzma mîmetîk/teqlîdî’ li xwe dinihêrin, civaka xwe û dîroka xwe bi wî hişê manîpulekirî dinirxînin. Çunkî kolonyalîst dizanin ku rojekî mirovên mêtîngehê dê hişyar bibin û serî rakin, ji bo ku pêşîya wê bigirin wekî tevdiereke pêşwext hiş û mêtîyê wan manîpule dikin. Helbet kolonyalîst van pêkanînen xwe bi politikayên asimilasyonê, yên zimankujîyê, bi lêferzîkirina nasname û zimanê xwe pêk tînin. Piştî van pêkanînan di axirîyê de mirovên ji xwe neban, ji civak û dîroka xwe neban derdikevine meydanê. Loma jî Rênas Jîyan hem wekî ekoleke ramanî û hunerî di Çîrûskîzmê de û hem jî di helbestên xwe de zêdetir li ser ‘bîr’ê disekine. Yên ku ‘bîr’a xwe dikolin û lê hûr dibin wek ‘bîrkol’ û yên ku ‘bîr’a xwe nakolin û tê de winda dibin re jî wekî mirovên ‘bîrkor’ pênase dike. Mirov dikare bibêje ku Rênas Jîyan hê di kitêba xwe ya helbestan a yekem de dest bi kolandin û rûxandina ‘bîr’a xwe dike, lê di vir de ji ber ku dest bi ‘bîrkol’yê tê kirin hêj ‘bîr’êke tevlihev heye.

“bi barana werza 5an bişom vî mêtîyî
nizanim ez ê bibim xwedî derûnîyeke çikîsayî?
cilê di dest de xeratê mejiyê xwe me
rûxuyane zagonên hişmendiyê ji bin ve
serî mîna rojhilata navîn tevlihev
wek raskolnikov hey bi tayê me
evîndarên min giş di bedewiya quasimodo de
awiqîne xew li min
kaprîsên min ên mirinê çêbûne
zayîn trajîk, mirin erotîk bûne
(ez)

(hemû jiyana min di navbera kevanekê de asê bûye)” (Jîyan, 2018: 52)

Ji bilî ‘bîr’ê ew pênc elementên çîrûskîzmê çi ne, çîrûskîsyon çi ye, divê em hinekî behs jê bikin û piştê derbasî nirxandina helbestên wî bibin. “Wek ekoleke hunerî-ramanî Çîrûskîzm ji 6 hêmanan (elementan) ava dibe: 1. Goşt, 2. Bîr, 3. Çîrûsk, 4. Agir, 5. Êş, 6. Azadî.” (Jîyan, 2016: 50). Ev her şeş hêmanên ekola çîrûskîzmê ya dijkolonyal bi şeklekî rengûawa dibin û her yek ji van elementan tene wateyekê. “Ev hêman bi vî awayî di êkolê de difesilin. Goşt di Çîrûskîzmê de fênomeke bingeîn e, ew ‘tişt’ek e, ew alav an jî objeyek e, wek kevîrekî, wek hesinekî û hwd. Di qonaxa serî de goşt hê nebûye mirov, ger xwe biêşîne wê hêdî hêdî bibe

mirov." (Jiyan, 2016: 50). Mirov dikare hemû hêmanên çîrûskîzmê û herwiha vê hêmanê jî hem layê felsefeyê ve û hem jî layê postkolonyalîzmê binirxîne. Jixwe wek ku gelek teorîyên postkolonyalîzmê jî behs jê kirîye, piştî pêkanînan kolonyalîzmê mirov dibe 'tişt' û heta dibe 'netişt'. Li gor teorîya postkolonyalîzmê jî bo ku mirov rûpoşê 'tiştbûn'ê xilas bibe hewl û xîret divê.

Hêmana çîrûskîzmê ya duyem BÎR e ku me li jor behs jê kiribû. *"Di vî goştî de navendek baş heye, ev navend BÎR e; di goştî de bi navê Bîrê quleke kûr heye ku hîs û ramanên mirovî jê xwedî dibin. Mirov ji bo ku ji xavtiya goştî xelas bibe û dest bi mirovahiyê bike divê guh bide vê Bîrê."* (Jiyan, 2016: 50). Bi awayê postkolonyalîzmê an jî dijkolonyalîzmê gava ku mirov hiş, aqil an jî bîra ku hatîye manîpulekirin bikole jî bo ku tiştên lê hatîye hêvişandin têbigihîje, mirov rastî hin nîşaneyan tê ku Rênas Jiyan wan wekî çîrûskan pênase dike. *"Di vê Bîrê de ÇIRÛSK heye, ev çîrûsk elmasek e. Mirovê ku Bîra xwe bikole digihîje vê çîrûskê û çîrûska wî vêdikeve, yê ku Bîra xwe nekole nagihîje vê çîrûskê û çîrûska wî vedimire. Çîrûsk ronahî ye û ji bo têkbirina xavti û taritiya goştî destpêkeke erênî ye."* (Jiyan, 2016: 51). Lê wekî ku behs jê hatîye kirin, *"mirov ji vê çîrûskê AGIREkî çêdike."* (Jiyan, 2016: 51). Lê wekî ku Rênas Jiyan di kitêba Çîrûskîzmê de bi berfirehî behs jê kirîye, hêmana agir herwiha amaje bi agirê Zerdeştîyê, bi agirê her çar kitêbên pîroz, bi agirê berxwedanê yê Kawayî, bi agirê Prometheusî ku agir yezdanan dizîbû û dabû însanan dike. Li gor teorîya postkolonyalîzmê bi vî şêklî amajebûna bi êgir tê wateya berxwedanê, serîrakirinê û qayîşkêşanê. Piştî vexistina êgir pêvajoya çîrûskîsyonê dest pê dike. Di çîrûskîsyonê de hêmana ÊŞÊ hêmaneke sereke ye û piştî ve pêvajoyê mirov digihîje hêmana armanckirî, hêmana AZADÎyê. *"Çîrûskîsyon ÊŞ e, çîrûskîsyon bi agirê hundirê Bîra xwe, xwe-qemirandin e, xwe-biraştin e, xwe-êşandin e. Piştî çîrûskîsyonê, goştê xav, tarî û çavbirçî ronî dibe, ji xavtiya xwe rizgar dibe û ji wî tiştê ku goşt bû 'mirov'ek ava dibe; êdî mirov ne goşt e, êdî can e, insan e. Ev avabûn, ev mirovbûn AZADÎ ye."* (Jiyan, 2016: 51).

Mirov dikare teorîya çîrûskîzmê an jî pêvajoya çîrûskîsyonê, li hember xirabkirina (deformasyon) serdest û kolonyalîstan wekî bertekeke postkolonyalîst û dijkolonyalîst, wekî xwejinûveavakirin an jî xweçêkirinê jî pênase bike. *"Bi mînakê aktuvel û birîndar ya Kurd û Tirkên mirov dikare mijarê baştir tehlîl bike. Kurd tene xerakirin û ev xerakirin jî, Kurdan ji xwedabûnê (xwebûnê) dicesîne. Ji lew re jî di civaka Kurdan de kêma kes bi temamî bi tahma û zewka hebûnê dizane."* (Jiyan, 2008: 237). Mirov dikare bibêje Rênas Jiyan çareya vê xerakirinê wekî pêvajoya çîrûskîsyonê di xwe-êşandinê de, xwe bi xwe xwe-çêkirinê de dibîne. *"Kes mirov çênake, mirov ancax bi xwe dikare xwe çêbike, lê bi krîzên zimanê xwe, bi kutana navê xwe yê weke bizmarekî li ser lewheya nasnameya xwe. Kes, ancax bi secereya xwe ya bîra psişik, her bi herf, (bîr)anîn bi (bîr)anîn dikare xwe lê bike, xwe bi nav bike, xwe li xwezayê belav bike."* (Jiyan, 2008: 237).

Rênas Jiyan têkilîya teorîya çîrûskîzmê û wêjeyê, û helbet têkilîya wê bi helbestê ve bi şêklekî girê dide. Wekî ku behs dike têkilîya çîrûskîzmê bi wêjeyê dişibîne rêbaza dekonstruksiyonê (xerakirin) ya Derrîdayî. *"Derrida bi rêbaza dekonstruksiyonê (xerakirin) deqê ji hev dixe, parçe dike, diçirrîne û xwe digihîne xwendina rast a berhemê. Di deqê (tekst) de hinek binyad (struktur) veşartî ne, ev binyad bi rêbaza dekonstruksiyonê deşîfre dibin û nakokîyên wê derdikevin holê."* (Jiyan, 2012: 380). Wekî rêbaza dekonstruksiyonîst a Derrîdayî, Rênas Jiyan jî bi teorîya çîrûskîzmê deqên wêjeyî ewilî xera dike û paşê jî nû ve ava dike. *"Di Çîrûskîzmê de bedena wêjeyî tê jihevexistin; Çîrûskîzm bedenê diçirrîne û*

dadikeve hundirê wê. Di Çirûskîzmê de goşt tê destnîşankirin, xwîn tê tehlîlkirin, torr û tîkiliya parçeyan jî nû ve tê şîrovekirin.” (Jiyan, 2012: 380).

3. 2. Rengvedanên Postkolonyal û Dijkolonyal di Helbestên Rênas Jiyan de

Mirov ku bibêje pêjn û pişkên kolonyalîzmê, postkolonyalîzmê an jî dijkolonyalîzmê di hemû helbestên Rênas Jiyan de kêm zêde têne dîtin, belkî wekî angaşteke mezin bê xuyakirin. Lê ev angaşt nayê wê wateyê mirov bibêje ku Rênas Jiyan hemû helbestên xwe li ser bingeha kolonyalîzmê, postkolonyalîzmê û dijkolonyalîzmê ava kirîye. Di hin helbestên wî de amaje pê hatîye kirîye, lê di hinan de rasterast behs jê hatîye kirin.

Wekî ku di beş û binbeşên vê gotarê de jî behs jê hatîye kirin mirov dikare bibêje pêvajoya postkolonyalîzmê, pêvajoya lêkolîn an jî deşîfrasyonên arkeolojîk in ên li ser kesayet, civak û welatên ku bi desten kolonyalîstan hatine kolonîzekirin. Di van lêkolîn û pêvajoyan de pêkanînen hegemonîk ên kolonyalîstan ên wekî nijadperestî, asîmîlasyon, îmhakirin û tunekirina heyînen maddî û manewî, talankirin, kolekirin, wêrankirin, koçberkirin, sirgûnkirina welatîyên kolonîzekirî wekî xebatên arkeolojîk tê destnîşankirin. Tesîr û encamên van pêkanînen hegemonîk ên kolonyalîstan di kesayet, civak û welatê kolonîzekirî de tê destnîşankirin. Lê belê ne tenê pêkanînen hegemonîk ên kolonyalîstan tê destnîşankirin, hin caran jî bertek û helwestên wekî berxwedan, serhildan û şer; herwiha hin caran jî hêvî û daxwazên wekî azadî, serbestî, rizgarî û serxwebûnê tê nîşandan ku em ê wan jî wekî dijkolonyalîzmê penase bikin li gorî çarçoveya vê xebatê.

Rengvedanên deşîfrekirin û destnîşankirina pêkanînen kolonyalîzmê wek xebateke postkolonyal a dîrokî û civakî ya Kurd û Kurdistanê di helbestên Rênas Jiyanî de bi tîkçûn û bidarvekirina Şêx Seîd dest pê dike. Wekî teoriya wî ya çirûskîzmê jî ‘Bîr’a xwe dikole û di bîrkolîya xwe de bi awayekî metaforîk rastî bidarvekirina Şêx Seîd tê.

“.....
/di 1925an de xwîna min dihate daliqandin
Diherikî û digot xwîna min:
“wê neviyên min, min fedîkar dernexin!
.....” (Jiyan, 2018: 14).

Piştî pêkanînen kolonyalîst ên hovanê yê wekî kuştin, qetilkirin û parçekirina laşê mirovan ên li Dêrsimê hatine kirin tê destnîşankirin.

“.....
li dêrsiman bûkên biheml im birin
li ser zayenda dergûşa zikê min
li ser cixareyekê şert têne girtin
mirovên rû-kirêt ji guhên min
kolyeyan jî xwe re çêdikin
û xwe pê spehî dikan
.....” (Jiyan, 2018: 70)

Wekî ku behs jê hatîye kirin hêzên kolonyalîst ji bo ku tirs û xofê bixin dilên mirovên ku têne kolonîzekirin an jî mezinahîya xwe di hişên wan de muhkem bikin pêkanînen xwe teşhîr

dikin. Kolonyalist bi vî awayî dil û mêjîyê wan manîpule dikin, wan ji dîrok û civaka wan dûr dixin. Herwiha di pêşgotina helbestê de jî hatîye behskirin, ku bi çavê lawikekî hatîye vegotin, ji tirsî ji ber ku neyê deşîfrekirin li termê kekê xwe yî milîtan xwedî dernakeve. Lê Rênas Jiyan pêkanînên kolonyalîzmê vediçîrîne û radixîne ber çavan bi vegotina xwe ve.

*“wek dir û lûlûyan ku li stûyên keçikan hatibin rêzkirin
di nav çiravê de hatibûn rêzkirin
wek peyvên helbestan ên li ser rûpelan hatibin rêzkirin
çav û devên wan ji xwîn û herrîyê xetimî bûn
sivik bûn ên çê bûn,
devliken, rûlîreqs, dillidîlan bûn
li kêleka hev pal dabûn
bê guh, serî nîv jêkirî,
laş ji birînên gulleyan qulik qulikî
a mê hatibû tecawizkirin bi miritî” (Jiyan, 2018: 74)*

Bi heman mebesta pekanînên kolonyalist a teşîrkirina hêza xwe û a tirsandina mirovên mêtîngehê vê carê jî mirovên mêtîngehê têne daliqandin. Dibe ku bi daliqandinê amaje bi pêkanînên kolonyalist ên hegemonîk ên ku li rojhilatê Kurdistanê têne kirin bike.

*“berî hûn min daliqînin
Ji min re qala genimên spehî bikin
ew genimên ku qedera serê min û wan yek e
ew genimên ku ji kerba min
wê bi stûyên xwe devê tirpanan jê bikin
berî hûn min daliqînin
ji min re qala mêraniya serhildana genimên serjêkirî bikin!...
û heger guleyên we pir bin cercûrek sax li ser hev berdin!
.....(Jiyan, 2020: 55)*

Herwiha êriş û kuştin û qetlîama Roboskîyê û dagirkirina Rojava bi awayekî eşkere wek pêkanîn û talanên kolonyalîstan ên bi salan tê destnîşankirin.

*“Ey gule!
Kuro ev gel e!
Li xwirînî xwîna xortan venexwe
Ma tu nabînî bi salan e waweyl e?
..... (Jiyan, 2020: 65).*

*“Tên. Ji bo ku li darê dinyê, kokên me biqelînin tên.
Tên. Wek di zuhayê de şilavilên ku xwe li avê û
Wek di berfê de reşêleyên ku xwe li rêxê bigirin tê.
Tên. Bê sebr û hedan in,
Di destekî wan de ferman û di yê din de tirpan,
Bi salan e talan e.*

..... (Jiyan, 2020: 71).

Rengvedana pêkanînên kolonyalîzmê û encamên wê yên wêrankirîn û xerakirina mal û xaniyan, bi awayekî hovane parçekirina laşê şervanan û avêtina ser sergoyan di şano-helbesta ‘gûti amîtîs’ de bi awayekî berfirehî û ji hev veçirîn û destnîşankirina xebateke arkeolojîk a postkolonyal hatîye destnîşankirin. Di hin helbestên wî de Kurdistan û axa Kurdistanê rasterast wek welatekî mêtîngeh hatîye destnîşankirin û wekî encamên mêtîngerîyê amaje bi hesta bênasnamebûn û bêwelatbûnê hatîye kirin.

“.....
ev der mêtîngeh e
li serê her neqebê polis hene
li nasnameya min dipirsin
ez destê xwe davêjim bêrika xwe
lê tune ye!
Wek te.
.....” (Jiyan, 2019: 109).

“*alek hatibû çikilandin li ber serê wê*
li ber siya wê alê xirpişibûn ser dilê wê
dest diavêtin wê axê
li ber çavê hemû zarokên wê
hê di kerrika guhê min de dike zingînî qîrîna wê
.....” (Jiyan, 2020: 60).

“*ji girêza mêrkujan gav nayên avêtin li kuçan*
... û kurdistanî min rakişandine çarmîxê
mîna îsayê kurê xwedê...
..... (Jiyan, 2018: 52).

“.....
Ey Kurdistan
Ey agir
Ji bo ku te bikin parçe û dagir
Hov in, êrîş dikin di dest wan de bivir
.....” (Jiyan, 2020: 79)

Herwiha rengvedanên pêkanînên kolonyalîst ên wekî bêwelatbûn, koledarî, bindestî, sirgûnkirin û tesîrên wê yên xirab, zîndanîkirin, parçekirina sînoran û tesîrên wê yên xizanî, kolberî, qaçaxçîtî weke xwendineke postkolonyal di helbestên Rênas Jiyan de ji hev hatîye veçirrandin û destnîşankirin.

“.....
ên bê welat ti carî nikarin bextewar bin...

.....” (Jiyan, 2020: 83).

“.....
kole ti carî nikarin bextewar bin...
.....” (Jiyan, 2020: 84).

“.....
bindest ti carî nikarin bextewar bin...
.....” (Jiyan, 2020: 86).

“.....
*li girtîgehên ku ji bêhna deryayan dûr
di nav xwêdana xeyala azadiyê de avjeniyê dikim*
..... (Jiyan, 2018: 70).

“*wexta ku sirgûn dibûm
ku min bizaniya min ê ji dêvla çente li mile xwe
welatê xwe
yanî kurdistan xwe
û aramiya rûyê te
hûn bi xwe re bianiyana
di hundirê qewlikê qur’ana xwe de
çi fê de!...*
.....” (Jiyan, 2018: 70).

“.....
*berxik wek qaçaxçiyên ku leşker li pey wan bin
û xwe bêserî li mayin û hudûdan biqelibînin
bi xezeb xwe li guhanan diqelibînin...*
dîn in!..
.....” (Jiyan, 2018: 17).

“.....
*Ey sînor!
Tu kor bibî, kor
Îro zikê qantirê min a çirîyayî ji min re bûye gor
Xwîna gol*
.....” (Jiyan, 2020: 68).

Rênas Jiyan çareserîya rizgarbûna ji kolonyalîzmê (dekolonyalîzm) piştî xebat û veçîrînên postkolonyalîzmê di yekitîya Kurdan de dibîne bi hemû rengûawayên Kurdan ve.

“*bi devekî hirç
û bi eşîrtiya dilbipirç*

*yekîtî ne pêkan e, bavê derewan e
werin em bibin “kurd”
wê çaxê wê kes nikaribe li ber me bêje “kirt”
.....” (Jiyan, 2020: 30).*

Lê ne yekîtîyeke yek reng, yekîtîyeke ji hemû rengên Kurdan pêkhatî dixwaze.

*“destê tenê deng jê nayê
tişt pê nayê
bila hinek ji me kesk bin,
hinek sor bin
û hinek jî zer...
.....” (Jiyan, 2020: 37).*

Lê di helbestên Rênas Jiyan de wekî rengvedan ne tenê pêkanînên kolonyalîzmê an jî ne tenê wekî xebateke postkolonyal deşîfrekirina pêkanînên kolonyalîzmê xuya dibin. Herwiha rengvedanên helwestnîşandan, qayîşkêşan, berxwedan, serhildanên dijkolonyal jî bi têra xwe hene. Ger ku mirov li gorî teorîya wî ya ramanî û hunerî û herwiha ya dijkolonyal çirûskîzmê binirxîne, piştî bîrkolîya postkolonyalîzmê, piştî xwe-pijandin û xwe-êşandinê azadî û serbestî tê bi dest xistin. Bi tegihên Derîddayî ve piştî xwe xerakirin û jinûveavakirinê ve, ne xwendineke sethî ya postkolonyalîzmê lê bi xwendineke kûr a pêvajoya postkolonyalîzmê ve, bi bîreke zelal û jinûavakirî ve êdî rengvedanên helwestan ên dijkolonyal di helbestên wî de xuya dibin. Ewîlî serî radikin, li ber xwe didin û paşê li çeper û li meydana şerên rûbirû tê xwestin ji dijminan.

*“berxikên berdûş,
zû ji dergûşên xwe bi dûr ketin
di çardesaliyên xwe de
ji çekên çardehderb çak hez kirin
....” (Jiyan, 2018: 41).*

*“ji bo em li hizûra wan
her tim xûz û stûxwar buna
ezmanê me nizm kiribûn
te serî rakir û
ew ezman parçe parî kir
.....” (Jiyan, 2020: 53)*

*“.....
Ey Kurdistan
Ey doz
Bi soz, bi soz
Em ê ti carî nehêlin ku nizm bibin Zagros
Em ê ti carî nehêlin ku kor bibin Newroz
.....” (Jiyan, 2020: 80)*

“.....
em kurd bi zimanekî çiyayî ji we re dibêjin
li çola xwe vegerin
û heta hûn dikarin qûma xwe bi serê xwe dakin
kevir ji hebên qûmê girantir in
çiya ji çolan bilindtir in
 (Jiyan, 2019: 83).

“*pûtên we,*
potên we,
post û potînên we,
pere û pergala we serê we bixwe
ku bi çek û çefiyekê
ez vî welatî li ser serê we nekim tara bêjingê
bila ez bibim axa binê hêlînê
bila ez bibim pûrt û pemboyê kortika navikekê
” (Jiyan, 2019: 92).

“*werin!*
bi kefa ser devê xwe werin
pê li serê hev bikin û werin
dê weledê xwe bavêjin û werin...
” (Jiyan, 2020: 33).

Encam

Peyva kolonyalîzmê ji peyva latînî ya ‘colonia’yê hatîye dariştin û amaje bi wan hemwelatîyên Romayî yên ku her çiqas ji welêt (ji metropole) dûr hatibin binecîhkirin jî wekî hemwelatîyên Romayî têne hesibandin dike. Lê her çiqas koka peyvê wiha derketibe meydana jî mirov dikare bi awayekî gelemperî bibêje, kolonyalîzm hegemonyaya hêzdar û serdestan e ya ku li ser bêhêz û bindestan. Ku wisa be mirov dikare bêje ji dîroka mirovahîyetê vir ve kolonyalîzm hebûye. Lê teorîsyenên kolonyalîzmê, kolonyalîzmê ya berîya modernîzmê (kapîtalîzmê) û ya piştî modernîzmê ji hev vediqetînin û wisa pênase dikin. Helbet ya piştî modernîzmê sistematîktir û birêkûpêktir bûye. Ji bilî van herdu cureyan hin toerîsyên behsa kolonyalîzma akincîtîyê (settler colonialism), kolonyalîzma kedxwarîyê (exploitation), kolonyalîzma wekaletîyê (surrogate colonialism) û kolonyalîzma navxweyî (internal colonialism) jî dikin.

Armanca kolonyalîzmê ji bo metropolê temînkirina keresteyên sererd û binerd in ji bo kolonîyê. Kolonyalîst ji bo van mebestên xwe ewilî hêz û pêkanînen fîzîkî pêk tînin. Lê kolonyalîst dizanin ku rojekî mirovên kolonîyê dê hişyar bibin û serî rakin. Ji bo pêşîya vî tiştî bigirin dest bi serlêşewandin û manîpulekirina hiş û aqilê mirovên kolonîyê dikin. Ji bo van pêkanînan jî kolonyalîst bi alîkarîya perwerdehiya dibistanî û dînî, bi qedekerina zimanên zikmakî û herwiha bi alîkarîya pêkanînen curbicur hiş û aqilê mirovên mêtîngehê manîpule

dikin û bi vî awayî wan ji dîrok û civakên wan dûr dixin. Bi vî şeklî mirovên kolonîyê ji xwe, ji dîroka xwe, ji civaka xwe neban (alienation) dibin.

Postkolonyalîzm jî ji alîyê gelek teorîsyenan ve hatîye pênasekirin, lê mirov dikare wek teorî an jî rexneyeke ku ji hev veçirrandin û deşîfrekirina pêkanînen dewra kolonyalîzmê pênase bike. Herhiwa mirov dikare postkolonyalîzmê wekî pêkanînen dewra kolonyalîzmê yên fizîkî yên wekî kuştin, qetlî'am, talankirin, sirgûnkirin, koletî û hwd. an jî têgihên hegemonîk ên wekî asîmîlasyon, zayend, nasname û hwd. di warê dîsîplînên curbicur de bi awayekî arkeolojîk vedikole, pênase bike.

Wexta ku mirov di çarçoveya kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de li rewşa Kurd û Kurdistanê bi taybetî jî rewşa Kurdistana Bakur dinihêrê, di warê akademîyayê de kêmtir xebat hatine kirin. Di vî warî de yên ewilîn xebatên Îsmail Beşikçi ne. Li gorî Beşikçi statuya Kurdistanê tune ye, Kurdistan kolonî jî nîne, statuya wê ji ya kolonîyan jî nizmtir e. Kurdistan di navbera salên 1915 û 1925an de ji layê hêzên emperyal ên Fransîz û Brîtanîyayê ve û her weha bi alîkarîya hêzên herêmî ve hatîye parvekirin, parçekirin û belawelakirin. Lêkolêr Mehmet Bayrak jî di warê kurdolojîyê de gelek xebat kirine û xebatên xwe jî li ser belge û dokumantên dewletê (Tirkîyê) yên bi maxreca 'herî bi xef' ava kirîye. Li gorî Mehmet Bayrak dewlet li gor raporên burokratan komîsyonekî ava dike û di vir de Plansazîya Islahetkirina Şerqê tê amadekirin. Ev plansazî dibe rehbera dewletê ya birêvebirina Kurdistanê û li gorî vê plansazîyê Kurdistan bi awayekî mustemleke tê birêvebirin. Herwiha di van salên dawî de di warê akademîyê de di çarçoveya kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de li ser Kurd û Kurdistanê gelek xebat hatine kirin ku me di vê gotara xwe sîd wergirt ji wan. Lêkolînên Dilawer Zeraq, Cuma Çiçek, Remezan Alan, têgiha 'peymana tirkîfîyê' ya Barîş Ünlü, têgiha 'aqlê protez' ya Şaro I. Garib, gotara Gullistan Yarkinê, gotara 'kolonyalîzma mîmetîk' ya Zozan Goyîyê di vê biwarê de xebatên kolonyal û postkolonyal in.

Di biwara kolonyalîzm û postkolonyalîzmê de di helbesta Kurmancî ya nûxwaz de em li ser hemû helbestên Rênas Jiyan xebitin. Rênas Jiyan wekî ku behs jê dike teorîya xwe ya ramanî û hunerî Çirûskîzmê wekî teorîyeke postkolonyal û dijkolonyal jî dihesibîne. Bi teorîya xwe ya Çirûskîzmê ve bi taybetî li dû 'Bîr'a xwe dikeve ya ku ji layê serdest û desthilatdaran ve hatîye şewandin û manîpulekirin. Jixwe şewandin û manîpulekirina bîr, hiş û aqil ji layê gelek teorîsyênên postkolonyalîzmê ve hatîye dupatkirin û lêkolîn li ser hatine kirin. Çirûskîzma Rênas Jiyan bi şeş elementan (goşt, bîr, çirûsk, agir, êş, azadî) pêk hatîye. Di Çirûskîzmê de bi bîrkolîyê ve pêvajoya çirûskîsyonê yanî pêvajoya xwe-pijandin û xwe-êşandinê dest pê dike û di axirîyê de digihîje bîra xwe ya resen ku êdî piştî wê azad û serbest dibe. Wexta ku mirov dêna xwe dide teorîya Çirûskîzmê û xusûsî pêvajoya çirûskîzmê, çawa ku Derrîda bi dekonstruksîyonê (xerakirin) ewilî deqê (tekst) xera dike, ji hev vediçîrrîne û di axirîyê de digihîje binyadên veşartî yên deqê, Rênas Jiyan jî bi wî awayî bi bîrkolîyê û bi pêvajoya çirûskîsyonê ve bîra heyî ya manîpulekirî û şewandî xera dike, ji hev vediçîrrîne û digihîje bîra xwe ya resen. Wexta ku digihîje wê qonaxê êdî azad û serbest dibe û ji nû ve bîra xwe ava dike.

Wexta ku mirov di çarçoveya kolonyalîzm, postkolonyalîzm û dijkolonyalîzmê hemû helbestên Rênas Jiyan dinirxîne, ewilî pêkanînen kolonyalîzmê yên wekî kuştin, qetlî'am, girtin, bidarvekirin, sirgûnkirin, wêrankirin, talankirin û hwd. bi xwendineke postkolonyal wekî ku bîra xwe bikole ji hev vediçîrrîne û radixîne ber çavan. Hin caran bi awayekî zelal ji bo Kurdistanê dibêje ku ev der mêtîngeh e, an jî bi awayekî rasterast behsa bidarvekirina Şêx

Seid, komkujiya Dêrsimê, qetlî'ama Roboskîyê, berxwedana Rojavayê tê kirin di helbestên Rênas Jiyanî de. Herwiha rengvedana pêkanînen hegemonîk ên kolonyalîst ên wekî parçekerîna sînorên Kurdistanê, mayînkirina sînoran, qaçaxçîtî, kolberî, xizanî jî wekî lêkolîneke arkeolojîk a postkolonyal ji hev tê veçirandin û deşîfrekirin. Herwiha rengvedanên encama pêkanînen hegemonîk ên serdest û desthilatdaran ên wekî bênasnamebûn, bêwelatîbûn, bêyekitîbûn jî tê destnîşankirin.

Pîştî destnîşankirin û deşîfrekirina hemû pêkanînen hegemonîk ên kolonyalîstan bi awayê nirxandineke postkolonyal, çawa ku di çîrûskîzmê de pîştî qonaxa çîrûskîsyonê digihîşte qonaxa azadîyê, herwiha pîştî ji hev veçirandin û deşîfrekirina wan hemû pêkanînan digihîje qonaxa dijkolonyalîzmê. Ji ber wê wekî ku hatîye destnîşankirin di gelek helbestên Rênas Jiyan de rengvedanên bertek û helwestên dijkolonyal xuya dibin.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- Alan, R., (2009). Bendname, li ser Ruhê Edebiyatekê. Stembol: Avesta.
- Alan, R., (2015). Destpêkek ji bo Zanista Edebiyata Modern. Stenbol: Peywend.
- Alan, R., & Öpengin, E., (Ed.). (2014). Tîr û Armanc, Gotarên Rexneyî li ser Edebiyata Kurdî ya Modern. Stenbol: Peywend.
- Ay, Serdar., (2015). Li ser Êşê bi Rênas Jîyan re Hevpeyvîn. Wêje û Rexne Kovara Çar Mehane ya Lêkolîn, Rexne û Teoriya Wêjeyê, Cilt 5, 132-145.
- Bayrak, M., (1999). Kürt Sorunu ve Demeokratik Çözümü. Postfach-Wuppertal: Öz-Ge Yayınları.
- Beşikci, İ., (2015). Devletlerarası Sömürge Kurdistan. İstanbul: Roni Basın Yayın.
- Bhoraskar, R., (2014). Nerîneke Postkolonyal li ser The Tempest û Axriyên Wê. Zarema Kovara Çarmehane ya Rexne û Teoriye, (Wer: Ferzan Şêr), (j. 2), 86.
- Cesaie, A., (2007). Barbar Batı, Sömürgecilik Üzerine Söylev. İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Çiçek, C., (2013). Zimanek Çima Tê Qedexekirin, Polîtîkayên Zimanî û Rewşa Kurdî li Tirkîyeyê ji Înkârê ber bi Nasînê. Stenbol: Weşanên Peywend.
- Fanon, F., (1985). Yeryüzünün Lanetlileri. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Garib, Ş. I., (2018). Aqlê Protez ê Kolonîyê. Zarema Kovara Çarmehane ya Rexne û Teoriye, Cilt 13, 30-42.
- Goyî, Zozan., (2020). Mimetik Sömürge. Kürd Araştırmaları Dergisi 2020 Yayın Serisi, Cilt 1-2-3-4, 291-307.
- Jiyan, R., (2012). Çirûskîzm, Li Ser Goşt û Agir û Hunerê Lêkolîneke Fenomenolojîk. Diyarbakır: Belkî.
- Jiyan, R., (2020). Diêşîya. Enqere: Belkî.
- Jiyan, R., (2019). Dîn û Şîn. Enqere: Belkî.
- Jiyan, R., (2018). Janya. Stenbol: Weşanxaneya Belkî.
- Jiyan, R., (2008). Ji Şevê Re, Çend Têgehên Dera Hanê. Stenbol: Belkî.
- Jiyan, R., (2018). Kolleksiyona Çirûskan, Mexzena Xwînê. Stenbol: Belkî.
- Jiyan, R., (2016). Ponijîn. Amed: Weşanxaneya Belkî.
- Loomba, A., (2000). Kolonyalizm Postkolonyalizm. Stenbol: Ayrıntı.
- Memmi, A., (1996). Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Onen, R., (2018). Ziman û Netewesazî, Lêhûrbûnek li ser Kovara Hawarê. Stenbol: Weşanên Peywend.
- Ünlü, B., (2018). Türklük Sözleşmesi, Oluşumu İşleyişi ve Krizi. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yarkın, G., (2020). İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan, Kürd Araştırmaları Dergisi 2020 Yayın Serisi, Cilt 1-2-3-4, 47-71.
- Zeraq, D., (2022). Rengê Hebûnê. Enqere: Weşanxaneya Lîs.

Pêwendîyên Şêxên Neqşibendî û Serokeşîrên Kurdan: Ji Rikberîyê Ber Bi Hevkarîyê ve

From Opposition To Alliance: Relationships Between Nakshbandî Sheikh And Kurdish Tribal Leaders

Muhalefetten İttifaka: Nakşibendi Şeyhleri İle Kürt Aşiret Liderleri İlişkileri

Mustafa ASLAN*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî
Received // Hatîn: 13.03.2025
Accepted // Pejirandin: 13.04.2025
Published // Weşandin: 30.04.2025
Pages // Rûpel: 67-86
DOI: 10.55106/kurdiname.1657460This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>**Citation/Atif:** Aslan, Mustafa, *Pêwendîyên Şêxên Neqşibendî û Serokeşîrên Kurdan: Ji Rikberîyê Ber Bi Hevkarîyê ve*, 2025, Kurdiname, 12, r. 67-86**Plagiarism/Întihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêrîk 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.***Kurte**

Çavkanîyên li ber dest diyar dikin ku terîqeta neqşibendî berî sê sed salî ketiye xaka Kurdistanê Lê bi taybetî piştî vegera Mawlana Xalid ji Hindê terîqet belav bûye û şêxên wê di nava civakê da wekî kesayetiyan karîzmatîk ên dînî cî girtin e. Bi gotinek din xelîfeyên ku jê îcaze ji Mawlana Xalid standin terîqet di nava gel da belav kirin û dan naskirin. Piraniya civakê piştgirî da vê terîqetê û ji her çîna civakî mirov bûne mirîdên şêxan. Vê belavbûnê di heman demê da tirs û xof xiste dilê serokeşîr û desthilatdarên din. Ev yek jî bû sedema rikberîya wan li hember şêxên kurd ên neqşibendî. Desthilatdarên herêmî digel şêxên qadîrî cara pêşî rikberîya xwe li hember Mawlana Xalid nîşan da.

Dema mirov li xebatên derbarê şêxên kurd neqşibendî da hatine kirin mêze dike xuya dibe ku piştî ewra rikberî û reqabetê, hevkarîyeka bi dom û dirêj bi taybetî di navbera şêxan û serokeşîran da pêk hatiye. Weha xuya dike ku desthilatdarên herêmî wekî serokeşîran têgihiştin ku digel dijdêrketina wan çalakîyên îrşadî yên şêx û xelîfeyên neqşibendî her ku diçe hêza wan di nav civakê da kêr dike û hezkirin û rêzgirtina civakê li hember şêxan geştir dike. Wate serokeşîran dît ku berjewendîyên wan ne di dijdêrketina şêxan da ye; lê di nêzîkbûn û hevkarîya bi wan ra de ye. Helbet di nav pêvajoyê da şêxan jî dît ku çiqas karibin van serokaşîran bikin heval û hevkarên xwe dê hêza wan li nav civakê zexmtir bibe.

Di çarçoveya vê xebatê da bi sûdwergirtina ji çavkanîyên berdest, em li ser vê rikberî û hevkarîya şêxên kurd neqşibendî û serokeşîran rawestîyan. Bi rêya analîza serborîya şêxên wekî mînak Şêx Seydayê Norşîni, Şêx Ehmed Xiznawî û neviyê wî Şêx Mihemed Xiznawî, û Şêx Reşîdê Menzîlê me hewl da vê rikberî hevkarîya şêxên neqşibendî û serokeşîran analîz bikin.

Ev xebat ji sê beşan pêk tê. Di beşa yekem da me bi kurtasî derbarê paşxaneya dîrokî ya hatina terîqeta neqşibendî li xaka Kurdistanê da çend agahî dan. Di berdewamîya vê beşê da em li ser têkilîyên şêxên kurd neqşibendî digel desthilatdarîya dewletê rawestîyan. Bi rêya çend mînakan me xwest em destnîşan bikin bê şêxên neqşibendî digel dijdêrketina desthilatdarîya navendî wekî serokên xwedî hêz çawa di nava civakê da cî girtine. Di beşa duyem da bi heman rêbazê me derbarê serborîya şêxên navborî û çend şêxên din agahî dan û hewl da rave bikin bê çawa ev şêx di têkoşîna xwe ya terîqetî da bi ser ketine û navûdengê wan li nav gel belav bûye. Di berdewamîya vê beşê da prosesa cî girtina heman şêxan wekî serokên dînî, civakî û siyasî di nava civakê da hate

*Doç. Dr. Zanîngeha Mardin Artuklu, Beşa Ziman û Çanda Kurdî. Mêrdîn/Tirkiye. E-mail: mustafaaslan@artuklu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1543-3154

Assoc. Prof. Mardin Artuklu University, Kurdish Language and Culture Department, Mardin/Turkiye, mustafaaslan@artuklu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1543-3154

nirxandin. Di beşa sêyem da em bi taybetî li ser têkilîyên rikberî û hevkarî yên van şêxan digel serokeşîran rawestîyan û me sedemên vê rikberî û hevkarîyê nirxand.

Di encamê da jî hate destnîşankirin ku digel her cure astengkirin ji alî desthilatdaran û tundîya li hember wan hatiye kirin, şêxên kurd ên neqîşbendî her dem bi ser ketine û bûne serokên dinî yên karîzmatîk û xwedî rolek civakî û siyasî di nava civakê da.

Bêjeyên Sereke: Mewlana Xalid, Şêx, Serokeşîr, Terîqeta neqîşbendî, Kurdistan, Desthilatdarî

Özet

Eldeki kaynaklar gösteriyor ki Nakşibendî tarikatı üç yüz yıl önce Kürdistan topraklarına girmiştir. Ancak özellikle Mevlana Halit Hindistan'dan döndükten sonra ile tarikat yayılmış ve ona mensup şeyhler karizmatik şahsiyetler olarak toplum içinde yer almışlardır. Diğer bir deyimle Mevlana Halit'ten icazet alan halifeler tarikatı halk arasında yaydılar. Toplumun çoğunluğu bu tarikata destek verdi ve her sınıftan insanlar Mevlana Halit halifelerinin müridi oldu. Bu yayılma aynı zamanda güçlü olan aşiret liderleri ve diğer yerel iktidar sahiplerini ürküttü. Bu da söz konusu liderlerin Nakşibendi tarikatına mensup şeyhlere karşı çıkmalarına neden oldu. Bu yerel liderler Kadiri Tarikatı şeyhleriyle birlikte bu karşı çıkışlarını ilk defa Mevlana Halit'e karşı gösterdiler.

Kürt Nakşibendi şeyhlerine dair yapılmış çalışmalara baktığımızda muhalefet ve rekabet döneminden sonra Kürt şeyhleri ile aşiret liderleri arasında uzun boylu bir ittifak süreci başlıyor. Öyle anlaşıyor ki aşiret liderleri gibi yerel yöneticiler karşı çıkmalarına rağmen şeyh ve halifelerinin irşat faaliyetleri onların toplum içindeki gücünü zayıflattığını buna karşı halkın şeyhlere karşı saygı ve desteğini arttırdığını fark ettiler. Şeyhlerin faaliyetlerine karşı çıkma ve engelleme çabaları halkın şeyhlere olan saygı ve sevgisini arttırdı. Kısaca aşiret liderleri şeyhlere karşı çıkmanın değil onlara yaklaşılarak iş birliği yapmanın kendi çıkarlarına olacağını fark ettiler. Kuşkusuz, bu süreçte şeyhler de bu liderlerle ittifak kurup dostluk geliştirdikçe toplum içindeki güçlerinin daha çok artacağını gördüler.

Bu çalışmada eldeki kaynaklardan yararlanarak Nakşibendi Kürt şeyhleri ile aşiret liderleri arasındaki bu muhalefet ve ittifak ilişkileri üzerinde duruldu. Norşinli Şeyh Seyda, Şeyh Ahmed Xiznawî ve torunu Şeyh Muhamed Xiznawî ile Menzilli Şeyh Reşî'tin geçmişleri örnek olarak irdelenerek Nakşibendi Kürt şeyhleri ile aşiret liderleri arasındaki söz konusu muhalefet ve iş birliğini göstermeye çalıştık.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Nakşibendi tarikatının Kürdistan topraklarına geliş tarihçesi hakkında kısaca bilgiler verdik. Bu bölümün devamında Kürt şeyhlerinin devlet iktidarıyla olan ilişkileri üzerinde kısaca durduk. Verilen birkaç örneğin yardımıyla Nakşibendi şeyhlerin merkezi iktidarın karşı çıkmasına rağmen nasıl toplum içinde güçlü bir yer aldıklarını göstermek istedik. İkinci bölümde aynı yöntemle adı geçen şeyhler ile diğer birkaç şeyhin geçmişi hakkında bilgiler verdik ve böylece bu şeyhlerin tarikat mücadelelerinde nasıl başarılı oldukları ve toplum içinde isim yaptıkları göstermeye çalıştık. Bu bölümün devamında aynı şeyhlerin, dini, sosyal ve siyasi liderler olarak toplum içinde nasıl yer edindiklerini tartıştık. Üçüncü bölümde ise özellikle adı geçen şeyhlerin aşiret liderleriyle olan muhalefet ve ittifak ilişkileri üzerinde durduk ve söz konusu muhalefet ve ittifakın nedenlerini ele aldık.

Sonuç kısmında ise iktidar sahiplerinin gösterdiği her türlü engelleme ve başvurduğu şiddet yöntemine rağmen Nakşibendi Kürt Şeyhlerinin karizmatik liderler olarak toplum içinde sosyal ve siyasi bir rol sahibi olma başarılarına dikkat çekildi.

Anahtar Kelimeler: Mevlana Halit, Şeyh, Aşiret Liderleri, Nakşibendi Tarikatı, Kürdistan, İktidar

Abstract

The available sources indicate that the Naqshbandi order entered the Kurdistan land three hundred years ago. However, especially after Mawlana Khalit returned from India, the order spread and its sheikhs took their place in society as charismatic figures. In other words, the caliphs who received permission from Mawlana Khalit spread the order among the people. The majority of the society supported this order and people from all classes became disciples of Mawlana Halit's caliphs. This expansion frightened the powerful tribal leaders and other local power holders. Consequently, these leaders opposed the sheikhs belonging to the Naqshbandi order. These local leaders, together with sheikhs of the Qadiri Sufi order, first this opposition towards Mawlana Khalid.

When we look at the studies conducted on Kurdish Naqshbandi sheikhs, after the period of opposition and rivalry, a long-term alliance process begins between Kurdish sheikhs and tribal leaders. It seems that despite the resistance from local leaders and administrators, the guidance activities of the sheikhs and of their caliphs weakened their power within society, while increasing the respect and support of the people towards the sheikhs. In other word their efforts to oppose and prevent the sheikhs' activities increased the respect and love of the people for the sheikhs. In short, the tribal leaders realized that it would be more in their interest to approach and cooperate with the sheikhs rather than oppose them. Undoubtedly, during this process, the sheikhs also saw that their power in society would increase if they made these leaders their allies and friends.

In this study, we focused on the opposition and alliance relationships between Kurdish Naqshbandi sheikhs and tribal leaders by using the available sources. By examining the backgrounds of Sheikh Seyda from Norşin, Sheikh Ahmed Xiznawî, his grandson Sheikh Muhammed Xiznawî, and Sheikh Reşîr from Menzil as examples, we tried to illustrate the aforementioned opposition and cooperation between Kurdish Naqshbandi sheikhs and tribal leaders.

The study consists of three parts. In the first part, we briefly provided information about the history of the Naqshbandi order's arrival in the Kurdistan land. Following this section, we briefly discussed the relationships of Kurdish sheikhs with state power. With the help of a few examples, we wanted to demonstrate how Naqshbandi sheikhs managed to hold a strong place within society despite the opposition from the central authority. In the second part of the study, using the same method, we provided information about the past of the mentioned sheikhs and a few others and thus we tried to show how these sheikhs were successful in their struggles and gained fame within society. In the rest of this part, we discussed how these sheikhs established themselves as religious, social, and political leaders within society. In the third part, we especially focused on the opposition and alliance relations between the aforementioned sheikhs and tribal leaders, and discussed the reasons behind this opposition and alliance.

In the conclusion, attention was drawn to the success of the Naqshbandi Kurdish Sheikhs in having a social and political role in society as charismatic leaders, despite all the obstacles and violent methods used by the central and local authorities.

Key Words: Mawlana Halit, Sheikh, Tribal Leaders, Nakshbandi Order, Kurdistan, Power.

Destpêk

Mijara vê xebatê têkilîyên rikberî û îtîfaqê yên navbera desthiladarên herêmî û şêxên kurd in. Berovajî qebûla gelêrî ku wan wekî rêberên û rehberên dînî binav dike, şêxên kurd ên qadîrî an û neqîşbendî¹ ne tenê pêşeng û rêberên dînî ne. Bê guman ji dema derketina van herdu terîqetan, şêxan hewl dane dîne îslamê di nava mirovan da belav û bi hêz bikin û heta ji wan hatiye ev peywirdarî anîne cîh. Lê digel vê peywirdarîyê, ku derfet dide ji alî civakê ve weha bîne pêşwazîkirin, piştî ku wek kesayetîyên karîzmatîk nav û deng bi wan dikeve ew di heman demê de dibin serokên siyasî û civakî yên xwedî desthilatdarîyek bihêz. Di heman demê de ev bihêzbûn dibe sedema rûdana rikberî û reqabetê di navbera şêxan û desthilatdarên din ên wek serokeşîr û began de. Çavdêrî û çavkanîyên berdest derfet didin ku mirov vê rikberî û hevalbendîyê di mînaka têkilîyên şêxên kurd ên neqîşbendî digel serokeşîran û desthilatdarên dinî herêmî destnîşan bike.

Helbet rikberî û îtîfaqê şêxan ne tenê bi desthilatdarên herêmî ra pêk tê. Wekî Hamid Algar û Martin van Bruinessen jî destnîşan dikin, heman rikberî di navbera şêxan û

¹ Di zimanên rojavayî da wekî inglîzî, fransî, almanî, hwd, peyiva farisî “nakshbandî” tê bikaranîn. Li vir li gorî bilêvkirina kurdî (kurmançî) peyiv hate nivîsandin.

peywirdarên dewletan da jî rû dane². Mînak, wek Bruinessen neqil dike, du sed salî berya Mewlana Xalid, di nava civaka kurd da şêxên neqîşbendî cîh girtibûn û bûbûn kesayetîyên pir binavûdeng. Yek ji van kesayetîyên karîzmatîk Şêx Mahmûdê Urmewî ango Şêxê Rûmî ye. Piştî dagirkirina herêma Urmîyê di serê sedsala 17an de, Şêx Mahmûd hatiye Amedê, (Bruinessen, 2011, r. 90-92). Li gor agahîyên ku Bruinessen ji Evliya Çelebî neqil dike, di demeke kurt de nav û dengê wî li tevaya Kurdistanê belav dibe. Efserên leşkerî û waliyên herêmî dihatin ziyareta wî û rêz li wî digirtin nîşanî wî didan. Bazirganên ku ji bajarên wek Tebrîz, Rewan, Erzerom, Ruha û Wanê dihatin Amedê jî diçûn ziyareta wî û xeftanê wî maçî dikirin. Tevaya niştecihên Amedê û yên bajarên derdorê bûn mirîdên wî. Ji çîna herî belengaz zêdeyî çil hezar mirîdên Şêx Mahmûd hebûn ku amade bûn xwe di ber de bidin kuştin. (Bruinessen, 2011, r. 92). Wek li jêr di beşa paşxaneyê dîrokî da amaje pê hatiye kirin Siltanê Osmanî Mûradê IVan di destpêkê da gelek rêzgirtin li hember Şêx Mahmûd nîşan daye lê piştê ew daye bidarvekirin. Girînge bê gotin ku Şêx Mahmûd, berovajî Mewlana Xalid, xelîfe peywirdar ne kirine û piştî bidarvekirina wî bandora wî ya di nava civakê de wînda bû ye³. Ango bi gotina Hamid Algar, “şêx nexwestiye an jî nikarîbû rêzgirtina bê hempa ku civakê li hember wî nîşan dida biparêze û mayînde bike”, (Algar, 2013, r. 277).

Pêwiste bê gotin ku li Kurdistanê berya Mewlana Xalid, şêxên qadîrî li Kurdistanê xwedî desthilatdariya siyasî û civakî bûn. Hinek ji van şêxan di heman demê da xwedî tîkilîyên bi hêz digel siltanên osmanî bûn. Mînak “Şêx Ahmed, babê bapîrê Şêx Mahmûd Berzencî, şêxê herî qedirbilind bû li cem Siltan Evdilhemîdê duyem” (Bruinessen, 2000, r. 137). Wekî tê zanîn terîqeta qadîrî ji mêj da hatiye nav kurdan. Mînak li gor agahîyên Bruinessen neqil dike bapîrê pêşî yê malbata Berzencî, Seyyîd Îsa digel brayê xwe Seyyîd Mûsa di nîveka sedsala XVan da ji Hemedanê hetine li gundê Barzinca bi cî bûne û li wir mizgeftêk ava kirine (Bruinessen, 2000, r. 138). Berzencî an Barzancî yek ji du malbatên şêxên qadîrî yên herî binavûdeng ku li xaka Kurdistanê bûne xwedî hêza dînî, civakî, siyasî û aborî. Talabanî jî malbata duyem a şêxê qadîrî ne ku wekî Berzencîyan di nava civakê da hîna jî xwedî bandor û desthilat in. Lê dîsa jî şêxên qadîrî bi qasî yên neqîşbendî li Kurdistanê belav nebûne û wekî şêxên neqîşbendî tîkilîyên pîralî digel desthilatdarên herêmî danemezirandine. Berovajî şêxên qadîrî, şêxên kurd ên neqîşbendî bi taybetî bi pêşengîya Mewlana Xalid di demek kurt da li nava kurdan belav bûne, terîqet û medrese ava kirine, di van medreseyan da mela perwerde kirine, îcaze dane wan û şandine gundan da ku civakê derbarê dîn da hişyar ronî bikin. Carinan xwedîyê gundan bi xwe ji şêxên neqîşbendî xwestine ku ji wan ra melayekî bişênin. Di pişt ra hinek ji van melayan perwerdeya xwe digel şêxên xwe domandine û gihane pileya xelîfetîyê, li hêrêmên cuda li ser navê terîqeta xwe îrşad kirine. Bi vî awayî şêxên kurd ên neqîşbendî toreka terîqetî ya bi hêz li Kurdistanê ava kirine

² Ji bo agahîyên berfireh derbarê vê xalê da bnr. Algar H. (1990), A Brief History of the Naqshbandî Order, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, *Varia Turcica* XVIII, 3-44; Algar, H. (1990), Political Aspects of Naqshbandî History, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, *Varia Turcica* XVIII, 123-152. Bnr. Bruinessen van M. (1992), *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2nd ed., London: Zed Books Ltd.

³ Ji bo agahîyên berfireh derbarê vî şêxî û serborîya wî da bnr. Van Bruinessen, M. (2011), The Naqshbandî order in 17th-century Kurdistan, Van Bruinessen, *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*, Collected Articles, İstanbul: The Issis Press, r. 91-104; Algar H. (2013), *Nakşibendilik*, 4. Baskı, İnsan Yayınları, r. 271-277.

û di nava civakê da bûne xwedî bandor û desthilat. Bandor û desthilatîya van şêxên kurd di seranserê sedsala XXan da berdewam kiriye û heta roja îroyîn jî zar û zêçên di nava civakê da xwedî gotin in.

Lê mijara vê xebatê ne analîz û nîqaşa vê tora terîqetî ya şêxên kurd ên neqîşbendî ye ku mirov nikare di çarçoveya gotarekê da pêk bîne. Mijar bi nirxandina serborî û jînengerîya sê şêxên kurd ên neqîşbendî yên Şêx Seydayê Norşînî, Şêx Ehmedê Xiznawî û Şêx Reşîdê Menzîlê ku di sedsala XXan de jiyane hatîye sînordarkirin. Du sedemên vê sînordarkirinê hene: Sedema yekem ew e ku ev her sê şêx di belavbûn û bandorbûna terîqeta neqîşbendî li rojava û bakurê Kurdistanê gelek karîger bûne. Herweha çî ji alî malbatî û çî ji alî prosesa xelîfetîyê da di navbera van her sê şêxan da têkilîyên xurt hene. Mînak Şêx Ehmed bi keçek ji malbata Şêx Seyda ra zewicîye û ji şêx Seyda pileya xelîfetîyê girtîye. Her weha di çarçoveya xebatên xwe yên doktorayê yên di salên 1990an da min li ser van her sê şêxan xebatên sehayî kirin û derbarê jîyan û dîroka wan da bi gelek kesan ra hevpeyvîn pêk anîn kirin, ev jî sedema duyem e. Her ji bo vê xebatê me serî li xebatên lêkolêrên pîspor wekî Martin Van Bruinessen, Hamit Algar, Halkwat Hakîm, Ruşen Çakir û dîroknasên wekî Jean Pierre Rondot û James Edmond daye.

Xebat ji sê beşan pêk tê, di beşa yekem da em ê bi kurtasî li ser paşxaneya dîrokî ya hatina terîqeta neqîşbendî û şêxên kurd ên vê terîqetê li xaka kurdan ku di bin desthilatdarîya osmanî da bû rawestin. Di vê çarçoveyê da em ê pêşî çend agahîyan di derbarê pêwendiyên şêxên kurd digel siltanên osmanî da bidin. Di berdewamîyê da em ê bi taybetî li ser serborîya Mewlana Xalid rawestin û pêwendiyên wî bi desthilatdaran re nîqaş bikin. Lewre piştî ku wek xelîfeyê terîqeta neqîşbendî, di sala 1811an da, ji Hindê vegeyîya bajarê Silêmanîyê, terîqeta neqîşbendî li erdnîgarîya Kurdistanê belav bûye. Ev belavbûn jî bi taybetî bi destê xelîfeyên ku îcaze ji Mewlana Xalid girtin pêk hatiye. Bi vê belavbûnê ra rikberî û reqabeta navbera xelîfeyên Mewlana Xalid û desthilatdarên herêmî da jî dest pê kiriye.

Di beşa duyem da em ê li ser pêşwazîya şêxên kurd wekî serokên dînî / rûhanî, civakî û siyasî ji alî ji civaka kurd va rawestin. Di vê çarçoveyê da pratîk û çalakîyên wekî îrşadî yên şêxan di nava civakê da analîz bikin. Wekî mînak jî em ê bi taybetî li ser serborî û jînengerîya her sê şêxên navborî rawestin. Di berdewamîya vê beşê da em ê dewlemendbûna aborî ya şêxan jî bi kurtasî nîqaş bikin. Lewre hinek jî bi saya vê dewlemendîyê şêx hêza xwe di nava civakê da hîmdar dîkin. Herweha em ê rola wan wekî çareserkerê her cure pîrsgirêk û alozîyên civakê jî bi bîr bixin.

Wekî beşa sêyem em ê têkilîyên her sê şêxên kurd ên neqîşbendî digel serokeşîr û desthilatdarên herêmî nîqaş bikin. Bi vî awayî em ê hewl bidin destnîşan bikin bê çawa ev têkilî ji rikberî ber bi hevalbendîya navbera şêx û serokeşîran da çûye û her alîyek li gorî berjewendî û şertûmercên xwe dikeve nava rikberîya yê din an dibe hevalbendê wî.

1. Paşxaneya Dîrokî

Ji çavkanîyên li ber dest diyar dibe ku ji sedsala XVIIan ve mensûbên terîqeta neqîşbendî li xaka Kurdistanê jiyane û bûne xwedî bandor û desthilatdarî. Wekî di desptêkê da hate bibîrxistin Şêx Mehmûd Êrmiye yek ji şêxên kurd ên neqîşbendî yê pêşî ye ku di nava kurdan da bûye xwedî hêzeke balkêş. Piştî ku Êrmiyê dikeve bin destê desthilatdarîya Îranê, Şêx Mehmûd hatiye Amedê û demeke dirêj li vî bajarî jiyaye û bûye xwedî hêza siyasî û civakî. Li gor agahîyên ku Bruinessen û Boeschoten ji Evliya Çelebî û Katip Çelebi neqil dike

Şêx Mehmûd ewqasî bi hêz bûbû ku Siltanê osmanî Mûradê IV-an jê tirsîyaye ku li ber rabe, digel ku Şêx beşdarî sefera şerê Rewanê yê Siltan bûye, (Van Bruinessen & Boeschoten, 1988, r. 51). Sê sala piştî vê seferê Siltan Mûrad çû sefera Bexdadê. Li vegera ji sefera Bexdadê Şêx Mahmûd digel çend kesayetiyên naskirî yên Amedê çû Helebê pêşiya Siltan û ew pêşwazî kir. Di destpêkê de Siltan Mûradê IV an gelekî rêzgirtin nîşanî Şêx Mehmûd dide. Şêx Mehmûd herêma Amedê û bûyerên li herêmê rû didan ji nêz ve nas dikirin. Ev jî, li gor Bruinessen, gelekî bi kêrî Siltan Mûrad dihat. Lê piştî ku Siltan dît li her derê her kes rêzeke mezin şanî Şêx dide, tirs kete dilê wî ku şêx jêre alozîyan derxe û tavilê Siltan Mûrad şêx bi dar ve dik⁴,e, (Bruinessen, 2011, r. 94). Her li gor Bruinessen xelîfeyên Şêx Mahmûd çê nebûn ango şêx îcaze neda xelîfeyan û ew peywirdar nekirin.

Berovajî Şêx Mehmûd Êrmewî, Mewlana Xalid gelek îcaze dane melayan ku bûne xelîfeyên wî. Di jîyana xwe da wî îcazet daye “67 xelîfeyan û ji wan 34 jê kurd in ku li herêmên curbicur îrşad kirine û terîqeta neqîşbendî di nava civakê da belav kirine”, (Hakîm, 1983, r. 142). Ji van xelîfeyan ên herî bi navûdeng “Şêx Seyid Ebdullahê Nehrî û Şêx Taceddînê Berzanî ne ku xanedan damezirandin”, (Jwaideh, 2012, r. 115). Bi gotineke din, piştî vegera Mewlana Xalid (1780-1827) ji Hindistanê, bi taybetî şaxa Xalidiye ya terîqeta neqîşbendî, li xaka Kurdistanê belav û mayînde bû. Mewlana Xalid ne tenê pêşengê belavbûna vê terîqetê li Kurdistanê ye. Herweha xelîfeyên ku li cem perwerde bûne û îcazet jê wergirtine li tevaya Rojhilata navîn terîqeta neqîşbendî belav kirine. Ji ber vîna vekoler Hamid Algar, Mewlana Xalid “di sîlsîleya neqîşbendî da, bi taybetî wekî nûjenker û muceddîd” bi nav dike, (Algar, 1990a*, r. 29). Wekî Halkawt Hakim jî amaje pê dike xelîfeyên kurd ên Mewlana Xalid li Kurdistanê ev terîqet belav kirin û “toreka têkilîyên terîqetî yên bihêz” ava kirin. (Hakim, hb, r. 142). Ji wê demê ve şêxên neqîşbendî di nava civaka kurd da xwedî roleka civakî û siyasî ne. Şêx Seyid Tahayê Nehrî (bi navê naskirî Sadatê Nehrî), Şêx Sibxatullah Arwasî û Şêx Elî, bavê Şêx Seîdê Pîran, çend navên in ku wekî mînak nîşaneya vê rolê ne.

Mufid Yuksel dibêje ku di belavbûna terîqetê ya di nava civaka kurd da karîzmaya Mewlana Xalid û formasyona wî ya perwerdeyî ya medreseyê, digel xelîfeyên îcazet jê girtî, pir karîger bûne. (Yuksel, 1993, r. 144). Lê li gorî Van Bruinessen sedemên ku hiştin şêxên neqîşbendî yên kurd di nava civakê da bibin xwedî rolên civakî û siyasî yên sereke “ne tenê kesayetîya derasayî ya şêxan bû” (Bruinessen, 1992, r. 224). Derbarê vê xalê da Wadie Jweideh, bi taybetî balê dikşêne ser guherînên civakî û siyasî yên piştî jîholêrabûna mîrektîyên kurdan di sedsala XIXan da. Lewre li gorî wî ji holêrabûna mîrektîyên kurdan bû sedema kaosa civakî li Kurdistanê. Wekî tê zanîn di 1830an da desthilatdarên Osmanî ji bo cîbicîkirina desthilatdarîya navendî li Kurdistanê guherînên bingeîn ên rêveberîyê pêk anîn û bi vî awayî desthilatdarîya mîr, beg û axayên kurdan bi dawî hat. Van guherînan di heman demê da desthilatdarîya navendî ya karbend ji bo çareserkirina navkokîyên navbera eşîrên kurdan jî ji holê rakir. Derbarê vê mijarê da Jweideh weha dibêje: “vê serdema rûxandinê rê

⁴ Derbarê vê bûyerê de Peçevi İbrahim Efendî jî agahîyek weha dide: “Piştî fetihkirina Bexdê, dema Padîşah hate Amedê Şêxê Rûmî ligel wî bû. Di vê navberê de Siltan Hasekî xatûna Şêx vexwendibû. Lê Hareketek xatûna Şêx Siltan Hasekî aciz dike, heta tê gotin ku çend topizan lê dixê. Dema Siltan tê hareme Siltan Kasekî gilîyan dike, heta bêbextîyan dike û hin xeberên ne minasib dibêje. Ev dibe sedem ku Şêx bigihe rehmeta Xwedê.”, (Peçevi, 1982, r. 431).

* Di vê xebatê da ji du gotarên Hamid Algar ku di sala 1990an da yên derbarê terîqeta neqîşbendî da ne hatine çap kirin, sûd hatiye wergirtin. Sala wana çapê wekî “1990a” û “1990b” hatiye destnîşankirin.

da ku cureyek din ê serokatîyek desthilatdar di nava civakê da derkeve. Li gelek deveran şêxên ku sîmayên seyr û nenas bûn, dest pê kirin cihê vala yê desthilatdariya begên kurdan girtin”, (Jweideh, hb, r. 158). Li gorî Bruinessen jî ji ber ku şêx “di nava civakê da xwedî rêzgirtin bûn, ew navbeynkarên îdeal bûn ku karîbûn nakokîyên heyî çareser bikin û ev jî bû sedem ku şêx bibin xwedî hêza siyasî”, (Bruinessen, 1992, r. 210). Bruinessen, ku bi gelemperî ji Jweideh vediguhêzê, vê bidestxistina hêza siyasî ya şêxan weha dinirxêne:

Bi nerîna min ev rewşa kaotîk bû ku vê hişt şêx ji nişkê va bibin xwedî rola serokatîya siyasî. Berovajî peywirdarên desthilatdariya navendî, ku nekarîbûn pîrsgirêkên navbera eşîretan çareser bikin, şêxên ku ne mensûbên ti eşîretê bûn wek navbeynkar navkokîyên navbera eşîretên kurdan, bi taybetî yên ji ber kuştina mêran, çareser kirin. Ji ber vê rola wan a navbeynkar şêx di heman demê da bûne serokên siyasî. (...) Weha xuya dike ku ji ber zêdebûna navkokîyên navborî ku gihan asteke xeternak gelek serokeşîran şêx wekî çareserkerên navkokîyan pêşwazî kirin û bi vî awayî şêx bûne xwedî desthilatdariyeke siyasî ku sînoren eşîretan derbas dikan”, (Bruinessen, hb, r. 229-230).

Li gorî vê nirxandinê, naxwe ne şaş e mirov bibêje ku piştî jiholêrakirina serokeşîr û malmezinên kurdan, siltanên osmanî li dijî xwe çînek din ya rikber (reqîb), ango şêx dîtin. Bi gotineke din encama teşebusa wan a jiholêrakirina desthilatdarên herêmî wekî mîran, bû guherîna nasnameya desthilatdarên kurd ên tradîsyonel: wekî kesayetîyên dînî û rûhanî şêxan cihê mîr û serokeşîrên ku xwedî esaleteke tradîsyonel bûn girtin. Her weha bi xêra piştgirîya bihezaran mirîdên xwe karîbûn bê tirs serî li ber desthilatdariya navendî rakin. Ev jî bû sedema pêwendîyên rikber bi desthilatdariya navendî ra. Di beşa jêrîn da em ê hewl bidin vê pêwendîya rikber a şêxên kurd digel desthilatdariyê analiz bikin.

2. Pêwendên Şêxên Kurd bi Desthilatdariya Navendî ra

Ji dema ku terîqeta neqîşbendî li xaka kurdan a di bin desthilatdariya osmanî da belav bûye, pêşî siltanên Osmanî û dûre desthilatdarên dewletên piştî wê ava bûne, hewl dane hêza şêxên qadîrî an neqîşbendî, têk bibin. Lê di heman demê da xwestine pêwendên hevkarîyê bi wan ra deynin. Bi gotineke din li gorî şert û mercan desthilatdariya dewletê hem polîtîkayên dijberî şêxan şopandine hem li hevalbendîya wan gerîyane. Lewre, çalakîyên îrşadî yên şêxan metirsî xistine dilê desthilatdarên navendî û herêmî ku hewl dane pêşîya van şêxan bigrin. Mînak ji ber ku ji hatin û dengpêketina Mewlana Xalid, aciz bûn û tirsîyan ku sehayê wan a desthilatdariyê bikeve bin berteka hêza wî desthilatdarên herêmî peywirdarên desthilatdariya navendî li dijî wî rakirin û bi destê wan ew mişextî kirin. Di heman demê da ji bo pêşgirtina Mewlana Xalid hem bi hev ra hem jî bi şêxên qadîrî ra li dijî wî îtîfaq kirin,

Di vê navberê da pêwist e bê gotin ku di destpêkê da siltanên osmanî şêxên terîqetan bi erênî pêşwazî kirin. Lê piştra rêbaza tundîyê ya tradîsyonel ku li dijî mîr û serokeşîrên kurdan bi kar tanîn, li dijî şêxan jî şopandin. Wekî li jor me amaje pê kir vê yekê cara pêşî di helwesta Siltan Mûradê IVem da ya li dijî Şêx Mehmûdê Urmewî xuya kir. Piştî ku Şêx Mehmûd ji herêma Êrmiyê hate bajarê Amedê dest bi îrşadê kir û demek kurt da di nava civakê da bû xwedî hêzeke balkêş. Siltan Mûradê IVem ji vê hêza şêx tirsîya û ew di sala 1639an da li

Amedê bi dar ve kir. Mirov kare bêje ku ev bidarvekirin bû destpêka polîtîkaya tundî û perçiqandinê ku desthilatdarên osmanî li dijî şêxên neqîşbendî yên kurd pêk anîn.

Li gor agahîyên Bruinessen ji Evliya Çelebî û Katip Çelebi neqil dike bandora propagandaya şêxên ku rikberên Şêx Mehmûd Êrmewî bûn jî li ser biryara Siltan Mûrad çêbûye; lewre ji siltan ra digotin ku Şêx Mehmûd Êrmewî xwe wekî “Mêhdî” dibîne, û amadekarîya serhildanekê dijî împaratoriya osmanî dike; digel ku Şêx Mehmûd Êrmewî bang li civakê dikir da ku di şerê dijî Îranê da piştgirîya Sultan Mûradê IVem bikin. Hêjayê gotinê ye ku berya Şêx Mehmûd, Şêx Ehmedê Sakarî⁵ xwe wekî “Mêhdî” îlan kiribû û têra xwe sergêjî ji Siltan Mûradê IVem ra derxistibûn. Wekî ku Van Bruinessen (Bruinessen, 1990, r. 344) amaje pê dike, siltan ji mînaka Şêx Sakarî tirsîya ku Şêx Mehmûdê ku di nava civakê da xwedî rêzgirtinek bêhempa bû, jêre sergêjîyên bixetertir derxe. Lewre wek berî niha jî hate destnîşankirin li herêmê nav û deng bi Şêx Mehmûd ketibû û ligel serokeşîr û malmezinên kurdan jî xwedî rêzgirtin bû. Bi kurtasî, Şêx Mehmûd bûbû “serokekî binavûdeng ku di nava çîna herî belengaz a civakê da xwedî çil hezar mirîdên bêtirs bû” (Bruinessen, 1990, r. 342).

Naxwe di rastîyê da pîrsgirêk ne ku Şêx Mehmûd amadekarîya serhildanê dikir an nedikir. Her li gorî Van Bruinessen sedemên sîyasî yên giringtir hebûn ku hiştin Siltan Mûrad vî dostê xwe yê şêx bide bidarvekirin. Yek ji van sedeman jî ev bû ku piştî ku pîrsgirêka ewlehî ya sînore bi Îranê ra hate çareserîkirin pêwistîya siltan bi piştgirîya serokên wekî Şêx Mehmûd Êrmewî nemabû, ku zû an dereng karîbûn sergêjîyan ji împaratoriya osmanî ra derxin, nemabû. Her weha hem ji ber tirsê ku serokên wekî Şêx Mehmûd karin jêre sergêjîyan derxin û projeya wî ya cîbicîkirina “aramîyê” têk bibin û hem ji ber ku dît êdî dem hatîye nîzam û intîzam li nava welat bête “cîbicîkirin”, Siltan Mûrad biryarên tund yên ewlekarîyê dan. Li gorî Van Bruinessen darvekirina Şêx Mehmûd yek ji van biryaran bû, (Bruinessen, 1992, r. 340-343).

Nêzîkî du sed salan piştî Siltan Mûradê IVem, Siltan Mehmûdê Îlem ku ji dengpêketina Mewlana Xalid tirsîya, “di sala 1818an da, ji walîyê Bexdadê Dawid Paşa ra peyama şandin û jê xwest ku Şêx ji bajêr derxe” (Algar, 1900b, r. 139). Deh salan piştra, di sala 1828an da Siltan Mehmûdê Îlem emir kir ku tevaya xelîfeyên Mewlana Xalid ji bajarê Stenbolê bêne derxistin, “bi bahaneya ku yekî ji van xelîfeyan beşdarîya zîkrê li mizgeftê dihate lidarxistin li kesên ku ne mirîdên terîqetê bûn qedexa kiribû” (Algar 1990b, r. 139-140). Digel ku Mewlana Xalid li her deverê sêdaqet û girêdana xwe ya bi împaratoriya osmanî ra tanî ziman, siltan jê dil bitirs bû û bahwerîya xwe zêde bi vê sêdaqeta wî nedianî.

Ev sîyaseta tundî ya dijî şêxên kurd ji alî siltanên din ên osmanî ve jî hate şopandin. Di dawîya sedsala XIXem da şêxên kurd jî bi hêz serî li ber vê sîyasetê rakirin. Mînak di sala 1880an da Şêx Ubeydullahê Nehrî di heman demê da li ber Îranê û Împaratoriya Osmanî serî hilda. Bê guman siltanê osmanî bi xayîntî zora Şêx Ubeydullahê Nehrî bir: bi mahneya ku pê re derbarê hevkarîya dijî Îranê de gotûbêjan bike şêx vexwest Stenbolê. Lê ji ber ku bahwerîya şêx bi siltan nedihat bi hêvîya ku piştgirîya Rûsan bidest bixe bi dizî ji Stenbolê derket, lê bi ser neket û di dawîyê da siltan ew mişextî bajarê Mekkeyê kir. Ta dawîya jîyana xwe şêx li wî bajarî mişextî ma.

Ji van mînakan diyar dibe ku siltanên osmanî hertim sîyaseteka dualî hemberî şêxên kurd ên neqîşbendî şopandine. Alîyekî vê sîyasetê tundî bû wekî li dijî şêxên navborî hatîye

⁵ Ji bajarê Sakarya yê li rojhilatê Stenbolê.

bikaranîn. Alîyê duyem a vê sîyasetê helwesta “lihevkirinê” bi şêxên kurd ra ye. Di demên ku şêxên kurd xwedî hezêk ji derveyî kontrola desthilatdariya navendî de bûn, siltanên osmanî helwesta “lihevkirinê” li hember wan bi kar anîye. Bi taybetî Siltan Evdilhemîd û Siltan Reşad di helwesta lihevkirinê bi şêxên kurd ên neqîşbendî ra pir serkeftî bûn. Mînak di sala 1908an da wekî encama helwesta lihevkirinê, “lawê Şêx Ubeydullah, Şêx Evdilqadir bû serokê parlemana osmanî û piştra jî bû serokê Şuray-i Dewletê” (Nezan, 1981, r. 53). Ji vê mînakê giringtir, di şerê cîhanê yekem da wekî encama lihevkirina bi siltan ra şêxên kurd ên neqîşbendî bi artêşa osmanî ra dijî rûsan şer kirin. Mînak Şêx Zîyaeddînê Norşînî (bi navê xwe yê naskirî Şêx Hazret) digel Şêx Evdilqadir fetwa belav kirin ji bo beşdariya şerê dijî rûsan. Herweha Şêx Hazret “bixwe digel mirovên xwe beşdarî vî şerî bû” (Yuksel, hb, r. 153). Di vî şerî da destê çepê yê şêx ji mil da jêbû. Piştî şer Siltan Reşad bi xelata zîvî digel fermanekê Şêx Zîyaeddîn xelat kir” (Yuksel, hb, r. 155). Di dema şerê “rizgarkirina Tirkîye” da heman lihevkirinê bi Mustafa Kemal ra jî berdewam kirîye. Mînak di wî şerî da Şêx Serwet Efendî û Şêx Hesên Fewzî Efendî piştgirîya Mustafa Kemal kirine û wekî endam di parlamentoya yekem da ku ji alî wî ve hate damezirandin cî girtine, (Algar, 1990b, r. 141).

3. Pêwendên Şêxên Kurd û Desthilatdarên Navendî Piştî Şerê Cîhanê Yekem

Piştî têkçûn û jîholêrabûna Împaratoriya Osmanî desthilatdarên dewleta Îraqê û ya Sûriye jî, li gorî şert û mercan ev sîyaseta dualî şopandin e: li alîkî bi hin şêxên kurd ra li hev kirine û li alîyê din bi hinekan jî wan ra şer kirine, tundî li dijî wan bikar anîne. Mînak desthilatdarên Îraqê li alîkî bi tundî dijî Şêx Evdilselam Barzanî tevgirîyane û li alîyê din têkilîyên dostane bi Şêx ‘Elaeddînê Bîyara ra danîne. Şêx ‘Elaeddîn ji tevaya alimên dinî yên kurd ra pêşniyazî kir ku “têkilîyên germ” bi desthilatdarên dewleta Îraqê ra deynin, (Algar, 1990b, r. 143). Her li gorî Algar bi xêra van têkilîyên dostane Şêx ‘Elaeddîn jî hewl da ku hêz û bandora xwe di nava civakê da zêde bike.

Di vê navberê da hinek şêxên kurd ên din bi dewleta Îraqê re di nava şer û pevçûnan da bûn. Mînak di sala 1919an da Şêx Mehmûdê Berzencî ku di nava civakê da xwedî rêzgirtin û bandor bû, desthilatdariya vê dewletê erê nekir û dijî hebûna artêşa brîtanî derket; li herêma Silêmanîyê dest bi serhildanekê kir ku heta sînorê Îranê belav bû, (Vanly, 1981, r. 234). Li gorî agahîyên efsere brîtanî Sir Arnold Wilson ku Vanly neqil dike, li Kurdistana başûr “çar kesan jî her pênc kesî piştgirî didan plana Şêx Mehmûdê ku dixwest Kurdistaneke serbixwe ava bike,” (Vanly, hb, r. 235).

Piştî vê teşebusa yekem, di sala 1923an da dema Şêx Mehmûd ji girtîgehê derket hêzên xwe yên leşkerî careka din civandin, “encumena wezîran ava kir û pê re damezirandina dewleta kurd îlan kir. Ji bo dijberîya xwe li hemberî Şah Feysel dîyar bike xwe jî wekî “şahê Kurdistanê” îlan kir” (Vanly, hb, r. 238).

Piştî demeke kurt li ser vê teşebusa Şêx Mehmûd, di sala 1925an da, serhildana di bin pêşengiya Şêx Seîd da li bakur dest pê kir. Ev serhildan bû nîşaneyê têkçûna têkilîyên navbera şêxên kurd ên neqîşbendî û desthilatdariya dewleta Tirkîye ya nû. Piştî perçiqandina serhildanê, dewletê sîyaseteka tund dijî ne tenê li dijî şêxan her weha li dijî tevaya malmezin, serokeşîr û serokên herêmî yên kurd, bi kar anî. Wekî Van Bruinessen jî amaje pê dike, piştî serhildana Şêx Seîd, “hinek ji şêxên kurd hatin bidarvekirin, yên din jî an hatin mişextîkirin an

ew bi xwe ji welat derketin çûn welatên wekî Sûrîya”, (Bruinessen, 1995, 112). Bi vî awayî li Tirkîye demeke dirêj, bi kêmasî heta salên 1950an, hêza siyasî ya şêxên kurd şikestî ma.

Lê dîsa jî bandora wan a li ser civakê berdewam kir; ango ji biryar û zagonên fermî zêdetir civakê guhdarî li şêxên xwe kir û daxwaz an pêşniyaziyên wan şopandî. Encama hîlbijartinên pir-partîyî yên sala 1950an li Turkîye wekî dîyardeya vê rastîyê kare bê nîrxandin. Minak di hîlbijartên navborî da partîya demokrata dijberê partîya CHPa desthilatdar li herêmên kurdan bi xêra piştgirîya şêxan bi rêjeyeke bilind bi ser ket. Derbarê mijarê da Mufid Yuksel nîrxandinek weha dike:

Partîya Demokrat di cihê tundîyê da desthiladarên neqîşbendî yên hêrêmê tev li xwe kirin. Di hîlbijartinên 1954an da hinek ji şêxên kurd ên neqîşbendî, yên wekî Şêx Silheddînê lawê Şêx Seyyid Elî (bi navê xwe yê naskirî Xwesê Hîzanê) ku piştî serhildana 1914an hatibû bidarvekirin û Şêx Xîyaseddînê nevîyê Şêx Fethillah Warkanesî li ser navê Partîya Demokrat li Bidlîs û Mûşê wekî endamên parlamentoya Tirkîye hatin hîlbijartin. Di hîlbijartinên 1957an da her du şêx li ser navê heman partîyê dîsa hatin hîlbijartin. Digel wana nevîyê Şêx Seîd Şêx Evdilmelîk Firat jî li ser navê Partîya Demokrat wekî endamê parlamentoyê hate hîlbijartin”, (Yuksel, 1993, r. 164-165).

Bi qasî deh salan piştî wan nevîyê Şêx Seydayê Norşînê Şêx Mihyeddîn Mutlu li ser navê partîya YTP (Partîya Nûjena Tirkîye), Şêx Silheddînê lawê Şêx Abidîn Înan Şêx û Şêx Fethillah brayê Şêx Xîyaseddîn li ser navê AP (Partîya Edaletê) bûn berendamê hîlbijartinên parlamentoyê yên sala 1965an. Di salên pişt ra kesên wekî Kamîran Înan, brayê Şêx Abidîn Înan û Şêx Mihemed Emîn Seydagîl beşdarî hîlbijartinan bûn û her carê bi saya dengê mirîdên xwe wekî parlamenter hatin hîlbijartin. Hinek şêxan wekî Şêx Reşîdê Menzîlê digel ku ew bixwe nebûne berendam piştgirî dan partîyên ku beşdarî hîlbijartinan bûn.⁶

Ji lêkolînên derbarê mijarê da dîyar dibe ku li Sûrîyeyê jî şêxên kurd ên neqîşbendî xwe nêzikî desthilatdariyê kirine û hinek ji wan bûne wezîfedarên pilebilind. Mînak di salên 1970an da Şêx Ehmed Keftaro ji dewletê ve wekî muftîyê giştî hatiye wezîfedarkirin. (Chodkiewicz 1980, r. 27). Weha xuya dike ku bi saya vê wezîfeyê destilhatdariya Şamê destûr daye Şêx Ehmed ku tekîya bi navê “Kafrîya” li Libnanê veke. (Jong, 1990, 600). Di sala 1994an da li Qamîşlo hin kesên ji hêrêmê ji min ra gotin ku nevîyê Şêx Ehmed Xeznawî Şêx Mihemed jî bi heman rêbazê piştgirîya hêzên dewletê û bi taybetî ya serokkomar bidest xistîye. Heman kesan îddia kirin ku lawê Şêx Ehmedê Keskê ji terîqeta qadîrî ku li Şamê nişteci bû derbasî mezhebê şîa yê malbata Esad bûye û bi vî awayî serokkomar Hafîz Esad destûr daye terîqeta şêx da ku çalakîyên xwe bidomîne.

Pêwîst e bê gotin ku wekî li Surîya bi awayê fermî û zagonî vekirin û hebûna terîqetan qedexe ye, şêxan bi gelemperî çalakîyên xweyî terîqetî di bin sîwana “enstîtuyên teolojîk” da pêk tanîn. Destûra vekirina van enstîtuyan jî di destê serokkomar da bû. Ji ber vîna jî xwenêzîkkirina bi Hafîz Esad ra pêwîstîyeke jêneger bû ji bo şêxên herêmê. Derbarê vê xalê da kesên ku min bi wan ra hevpeyvîn pêk anîn îddia kirin ku di salên 1990an da Şêx Mihemed

⁶ Ji bo agahîyên berfireh derbarê vê xalê da bnr. Çakır R. (1995), *Ayet ve Slogan : Türkiye’de İslami Oluşumlar*, (8. Baskı) Metis Yayıncılık, İstanbul.

Xiznawî bi rêya pêwendên bi desthilatdaran ra hewl dida ku destûr neyê dayîn şêxên reqîb ku li herêma enstîtuyên teolojîk vekin, da ku hêza wî kêm nebe. Serokê enstîtuyekê ku di havîna 1994an da min pêra hevpeyvîn kir, got Şêx Mihemed bi rêya wezîfedarên herêma yên dewletê zextan lê dike û astengîyan jê re derdixe da ku enstîtuya xwe bigire.

Wekî ji van mînak û yên jor dîyar dibe ji sedsala XIXmîn û vir ve şêxên kurd ên neqîşbendî herçiqas ji alîyekî ve rastî tundîya desthilatdarîya navendî hatine ji alîyê din ve bi saya piştgirîya ku ji heman desthilatdarîyê bi dest xistine di nava civakê da hêza xwe parastine. Bi taybetî têkilîyên dostane yên bi berpîrsên dewletê ra derfet dide şêxan ku pîrsgirêken mirîdên xwe bi îdareyê ra çareser bikin. Mînak şêxên Norşîn, Menzîl û neviyê Şêx Ehmed Xeznawî bi saya vê rêbazê gelek pîrsgirêkên mirîdên xwe çareser kirine. Helbet beramberî vê çareserkirinê di dema hîlbijartinan da mirîd wan wekî endamên parlamento dibijêrin an jî dengên xwe didin partîya ku ew destnîşan dikin. Wate mirov dikare bêje ku îro jî li Tirkîye bi saya van têkilîyên “berjewendî” digel mirîdan şêxên kurd di partîyên sîyasî da wekî kesayetîyên xwedî hêz cî digrin.

4. Wekî Serokê Dînî, Civakî û Sîyasî Qebûlkirina Şêx ji Layê Civakê ve

Piştî bûne ku dibin xelîfe şêxên kurd ên neqîşbendî li hêrêmên ku li ser pêşniyazî an şîreta şêxên xwe ji bo îrşadê cîbi cî dibin. Di pêvajoyê da ji alîyê tevaya endamên terîqetê ve wekî “murşîd” tê qebûlkirin û “daxwazkirin”. Li gorî doktrîna tesewîffî têgiha murşîd ku teqabulî *al-Însan al-Kamil* dike, tenê ji bo pêxemberan tê bikaranîn (Chebel, 1995, r. 203). Hem ji bo vê mertebeya taybet û hem jî wekî serokê terîqetê çî di nava malbatê da çî di nav civakê da şêx xwedî rêzgirtineke payebilind e. Bi gotîneke din naskirin û qebûla wekî murşîd derfet dide şêx ku di nava civakê da bibe xwedî desthilatdarîyeke karîzmatîk. Bi xêra vê desthilatdarîyê şêx, di reqabet û rikberîya xwe ya li hember desthilatdarên tradîsyonel ên kurd wekî serokeşîr û began da bi ser dikeve û dibe serokekî xwedî pîrberpîrsîyarîyeke pîr alî: dînî, civakî, aborî û sîyasî.

Ev yek bi awayekî zelal di jîyan û serborîya Şêx Ehmed Xeznawî da xuya dike. Piştî standina îcazeya xelîfetîyê ji şêxê xwe Şêx Seyda, Şêx Ehmed diçe çû gundê Xizna cem birayê xwe yê ku li wir melatî dikir. Li wir Şêx Ehmed dest bi gera îrşadê li herêma kir û derbarê dîn û mijarên wekî dayîna zekatê, helal / heram, baqijîya bedena mirov, nava malê û derve, hwd. da mirov agahdar dikirin. Herweha bangewazî li mirovan dikir ku bi hev re baş bin û di çarçoveya têkilîyên brayane û alîkar da bilivin, lewra tevaya misilmanan brayên hev in. Wî hewl dida nakokîyên navbera niştecihên gundê ku diçûyê çareser bike, kesên dijminên hev li hev bêne. Gera Şêx Ehmed ya nava civakê bi vî şeweyî salekê berdewam kir. Piştî salekê, dema şêx di nava civakê da hate naskirin û navûdengê wî belav bû, gera xwe ya nava civakê kêmkir, lewra êdî mirov dihatin zîyareta wî, li cem tobe dikirin û dibûn mirîdên wî. Di heman demê da bahwerîya derbarê kerametên wî da jî her ku diçû belav dibû.

Giring e bê gotin ku bijartina gundê Xizna ji alî şêx ve ne tesadufî bû herçiqas birayê wî melayê gund bû jî. Lewra ji ber ku ne ji hêrêmê bû û kesî ew zêde nas nedikir, di destpêka da ji derveyî reqabeta navbera serokên herêma ma û bê astengî çalakîyên xwe yên îrşadî domandin. Lê piştî ku di nava gel da hate naskirin, pêşî şêxên li herêma yên xwedî bandor û herweha serokeşîran diji wî derketin û hewl dan wî ji herêma dûr bikin an qet nebe çalakîyên wî asteng bikin.

Berîya Şêx Ehmed, Şêx Seydayê Norşînê bi navê xwe yê din Şêx Hazret, rûbirû bi heman dijberîyan re rû bi rû bûye. Şêx Seyda bi eslê xwe ji Şêrwanê ya navçeya Sêrtê ye, lê li gorî agahîyên ku Mufit Yuksel dide ew ji gundê Taxê yê Xîzanê ye. Bavê wî melayê vî gundî bû. Piştî perwerdeya medreseyê ku li cem seydayên wekî Mela Xalidê Olekî û Şêx Seyda çû cem Şêx Nûreddînê Brîfkanî yê ji terîqeta qadîrî. Piştî perwerdeya xwe qedand Şêx Nûreddîn îcazeta xelîfetîyê dayê û vegerîya hat gundê Taxê bû berpirsîyarê medreseya bavê xwe. Her li gorî agahîyên ku Yuksel dide di demeke kurt da li herêmên wek Sêrt, Bidlîs, Mûş û Xunîsê navûdeng bi Şêx Seyda ket (Yuksel, 1993, r. 148-149). Wekî Şêx Ehmed Xiznawî pir neçû şêxên herêmê yên wekî Şêx Sebgetullah Arvasî ji helwesta Şêx Seyda ne aram bûn û zor danê ji herêmê derkeve, angî wî derxin derveyî sînorên desthilatdarîya wan. Wekî ku Şêx Seyda nikarîbû reqabetê bi van şêxan ra bike, çû li gundê Norşînê bi cî bû. Xwedîyên gund deverê li kêleka gund terxan kirin û li wir ji şêx ra xanîyek ava kirin. Îro jî malên hinek ji nevî û kurnevîyên Şêx Seyda li wê deverê ne. Piştî hatina Norşînê Şêx Seyda dest bi îrşadê kir, eşîrên dijminên hev, li hev anîn. Bi xêra van çalakîyan di demeke kurt da navûdengê şêx di nava gel da belav bû, gelek ji endamên eşîrên dijminên hev ku şêx wan ew li hev anîbûn, bûne mirîden wî.

Wekî peyamnêr, rêber û pêşîvanên dîn, şêxên kurd ên neqîşbendî li nava civakê da di heman demê da wekî çareserkerên nakokîyên civakî û avakerên aşîtiyê ji alî civakê ve hatine pêşwazîkirin. Herweha di demên qeyranên siyâsî, aborî û civakî da ji kesên belengaz û bêhêz ra dibin hêvîya jîyanê ne. Bi şîret û wazên xwe cesaretê mirovan gurî dikin da ku li hember astengîyan xwe bigrin, angî bi gotina dînî bibin xwedî “teqwa”. Wate di rewşên aloz û tundîyê da şêx û tekyaya xwe ji mirovan ra dibin stargeh. Dîwana⁷ wan dibe navenda civîna mirîd û sofîyên ku li cem tobe kirine. Li gorî Yuksel dîwan ne tenê cihê pêşwazîkirina mirîdan e, di heman demê da ew “mekaneke civakî, aborî û siyâsî ku xwedî karbendîyên civakî yên herî giring bû; li wir tevaya pîrsgirêk û alozîyên malbatî û yên navbera gundîyan dihat nîqaşkirin û çareserkirin” (Yuksel, 1993, r. 189).

5. Şêx Wekî Bersivdarê Hêvîyên Gel⁸

Piştî navûdengê şêx belav dibe û hate tê naskirin, gelek ji mirîdên wî digel rêberîya dînî hêvîya çareserîya her cure pîrsgirêkên ku rû bi rû dimînin jê dikin. Lewra ji bo wan şêx ne tenê rêberê dînî ye, ew di heman demê da wekî serokeşîrêkî dibe serokê wan ê civakî. Mînak ji şêxê xwe hêvîya ku ji wan ra karekî bibîne, di sazîyek dewletê da wekî karmend wan cîbi cî bike, ji bo zewaca zarokên wan şêwirmendîya wan bike, hwd.

Bê guman bawerîya derbarê şêx da wekî “rêber” li ser hêza wî ya “rûhanî” ava dibe. Angî mirîdên wî bawer dikin ku şêx bi rêya vê hêzê dikare hemû pîrsgirêkên wan çareser bike. Hinek ji van mirîdan li her dera ku diçin pîrozî û hêza “rûhanî” ya şêxê xwe pesend dikin. Mînak dibêjin ku wan di xewna xwe da dîtîye ku şêx hatîye “hewaran wan” û ew ji astengîyê derxistine, an pîrsgirêkên wan çareser kirine. Helwesta mirîdên Şêx Mihemed

⁷ Bê guman di roja me da ev avaniya ku ji demên kevin da wekî cihê pêşwazîkirina mêvanên mîr û malmezînan kurd tê naskirin nemaye. Mînak li Tirkîye pergala terîqetê hatîye guhertin, têkilîyên şêx û mirîd di bin navê “cemaetê da tene meşandin, an jî wekî li Sûriya berî şerê nevwexeyî şêxan xebatên xwe di bin siwana “enstîtuyên teolojîyê” da dimeşandin, (bnr. li rûpelên jor).

⁸ Ev beş û yên li jêr bi gelemperî, bi sûdwergirtina ji çavdêrîyên me yên sahayê û mulqatên ku me li sahayê di havîna sala 1993an û di havîna 1994an de pêk anîn, hatine nivîsandin.

Xeznawî vê yekê pesend dike. Şêx Mihemed di sala 1992an da di cihê bavê xwe da wekî xelîfe bû serokê terîqetê. Demildest Piştî serokatîya terîqetê, navûdengê Şêx Mihemed li herêma Qamişlo û herêmên nêzîkî bakurê sînor ji alî mirîdan ve demildest hate belavkirin. Li van her du herêman pesindariya hêza wî ya rûhanî hate kirin. Di havîna 1993an da Şêx Mihemed ji bo bavê xwe li navçeya Nisêbînê mewlûdek da xwendin û xwarin da. Hin kesên ku beşdarî mewlûdê bûbûn şahdetî kirin ku bi hezaran kes hatibûn da ku dest an xeftanê şêx tewaf bikin. Mirîdek ji yên wî ji min ra weha pesindariya şêx kir: bi dehan pez hatibûn serjêkirin, bi çewalan birinc hatibû pijandin. Piştî ew çû kesên ku amade bûn îddiyên mirîd pesend nekirin, lê dema wî xeber dida kes dijî îddiyên wî derneketin, lewra behsa şêxê bi navûdeng û xwedî keramet dikir û dijderketina mirîd dihate maneya dijderketina şêx. Di havîna 1994an da li Qamişlo mirîdekî din ê Şêx Mihemed ji min ra weha pesindariya şêxê xwe kir: mirîd û mirovên tîm Tilm'arûf, şûşe û alavên din ji ava gund tije dikin; ji dikanên gund şêranî û şekiran dikirin bi xwera dibin û dema diçin malê, wan li derdora xwe wekî tiberik belav dikin.

6. Hêza Aborî ya Şêx

Xaleka din ku pileya şêx di nava civakê da bilind dike hêza wî ya aborî ye û alîkariya ku dide mirîdên xwe. Bê guman di destpêkê da piraniya şêxên wekî Şêx Seyda, Şêx Ehmed û Şêx Reşîdê Menzîlê nedewlemend in. Lê piştra kesên maldar, beşik ji zekata malê xwe didine şêx da ku li kesên hewcedar belav bike. Bi taybetî piştî ku navûdengê wan belav dibe û wekî şêx tîm rêzgirtin, kesên maldar bi malê xwe piştgirî didin şêxan. Mînak dema Şêx Ehmed wekî mela hate Xizna, ne li vî gundî û ne li gundekî din mal û zevîyên wî tune bûn. Piştî ku wekî şêx “deng pê ket” xwedî zevîyan beşik ji zekata dehatûya xwe dane şêx. Piştî ku jimareya kesên dixwestin zekatê bidin tekîya şêx zêde bûn, di dema bendaran da, sofî û mirîd li ser navê şêx li gundan gerîyan û zekat berhev kirin. Di pêvajoyê da zekata ku mirovan dane tekîya şêx ewqas zêde bû ku wekîlên şêx destpê kirin li cî ew zekat firotin û dirav anîne ji şêx ra. Li gorî agahîyên ku kesên herêmê di sala 1994an da dane min, bi wan diravên zekatê şêx zevî li gundê Tilm'arûf kirin. Heta salên berîya şêrê navxweyî li Sûriya bi xêra dehatûya van zevîyan zarûzêçên Şêx Ehmed jîyan xweş diborandin. Mirîdên şêx, bi piranî yên ji derveyî herêmê, dihatin di cotkarî û paleya van zevîyan da “ji bo xêrê” dixebitîn, ango ji bo hilanîn û danîna zevîyên xwe şêx ti dirav xerc nedikirin.

Li hin deveran, mînak wekî herêma Mêrdînê, xwedî gundan beşik zevîyên xwe wekî “weqîf” dane şêx, da ku dehatûya wê bi deste şêx li xizan û hewcedaran bête belavkirin. Mînak li gorî agahîyên Jean Pierre Rondot xwedîyê gundên Cibiltîne û Stilîlê yên girêdayî navçeya Nisêbînê nîvê gundên xwe wekî weqîf dabûn Şêx Beşîr. Bavê Şêx Letîf jî xwedîyê tevaya Gundikê Xêlit, nîvê gundê Hebîsê û çar yeka gundê Tinatê bû (Rondot, 1936, r. 44). Herçiqas armanca sereke ji bo “xêra Xwedê” jî ba hinek kesên xwedî gund, ji tîrsa ku yên ji wan bihêztir bi zorê gundên wan ji destê wan dernexin, beşik ji zevîyên xwe ji bo tekîya şêx terxan dikirin û bi vî awayî zevîyên mayîn dihatin parastin. Lewra her tiştê aîdê şêx pîroz dihat dîtin û kesî newêribû tîkilî malê şêx bibe. Ev mînak jî destnîşan dikin ku di dema navûdengpêketina wan da şêx dibûn xwedî mal û milk.

7. Hevalbendî û Rikberîya Digel Serokeşîran

Piştî naskirin û bihêzbûna şêx di nava civakê da dor tê honandina têkilîyên dostane û hevalbendîyê digel serokeşîr û malmezên xwedî hêz. Lê ev têkilî ne di asteka “wekhev” da têne honandin, di vê pêvajoyê da damezirandina têkilîyên hevkarîyê li gorî şert û mercên ku şêx diyar dike pêk tê. Lewra piştî bihêzbûna şêx, dijdêrketina wî têne maneya lawazbûna hêza serokeşîran, ji ber ku piranîya endamên eşîrê êdî mirîdên şêx in û wîna wekî serokên xwe dibînin. Derbarê vê xalê da mînak Şêx Ehmed Xiznawî balkêş e. Piştî ku wekî şêx navûdengê wî belav bû serokeşîrên herêmê gefên kuştinê lê xwarin. Lê şêx xwe li hember van gefan neda paş û mela li ser navê xwe şandin herêmê van serokeşîran da ku îrşadê bikin. Mînak nûnerekî Şêx Ehmed li mizgefta gundekî bangewazî li cemaetê dikir ku “têkevin rêya rast” û bibin mirîdên terîqeta neqîşbendî. Dema serokeşîrê herêmê ev bihîst, demildest mirovek şand mizgeftê bi peyama ku mela ji gund derkeve. Lê mela wekî ku peyama nebihîstibe tevgerîya û xîtabeta xwe berdewam kir. Dema mirovên amade jî dîtî ku mela ji gefên serokeşîr netirsîya ji mizgeftê derneketin û li mela guhdarî kirin. Li ser vîna serokeşîr, mela vexwend diwana xwe û rasterast gef lê xwarin. Lê mela ji serokeşîr gotin nexwarin û helwesta wî wekî ya kesek ji “dînderketî” ku nahêle misliman guhdarîya ayetên Xweda bike, bi nav kir. Piştî vê di demeke kurt de gengeşîya melayê nûner û serokeşîr piranîya endamên eşîrê bûne mirîden Şêx Ehmed.

Dema serokeşîr dibînin ku nikarin zora şêx bibin, helwesta xwe diguherînin û pêvajoya damezirandina têkilîyên hevalbendî bi şêx ra destpê dike. Ev hevalbendî di çarçoveya berjewendîyên dualî da têne damezirandin. Di heman çarçoveyê da şêx bi keçên serokeşîran ra dizewicin. Bi gotineke din, bi taybetî di pêvajoya xwedanasîn û cîgirtin di nava civakê da şêx hewl didin bi keçên serokeşîr û malmezînan ra bizewicin. Bi vî awayî cihê xwe wekî serok di nava civakê da bihîm û ewle dikin. Lewra zewaca digel keçên serokeşîr û malmezînan derfet dide şêx da ku xwe li hember serokeşîr û malmezînen rikber biparêze. Lê serokeşîrên rikber jî hevalbendîyê bi şêxan rikber ra bi heman têkilîya xizmanî pêk tînin.

Bê guman her dem şêx bi vî awayî ji alî serokeşîr û malmezînen herêma ku lê cîbi cî dibin nayêne pêşwazîkirin, ne jî serokeşîr kêfxweş dibin bihatina şêxan ku “wan bi tiştêkî nahesibênin”. Loma, heta ji wan bê hewl didin wan ji herêma xwe dûr bikin, an jî qet nebe nehêlin bihêz bibin. Ji ber ku piştî giringîya wan di nava civakê da diyar bû şêx di çarçoveya çalakîyên îrşadê da dijberîya serokeşîran dikin, bang li civakê dikin ku nedin dû wan. Mînak piştî şerê cihanê yekem şêxek bi navê Şêx Evdîle diçe herêma Qamîşloyê û di nav xaka eşîra Mîran da cî bi cî dibe. Serokê eşîrê Nayîf Axa diçe bixêrhatinê wî. Lê şêx naçe zîyareta axa û dema sedema vê neçûyîne jê têne pirsîn şêx dibê, “ger ez herim ditirsim li wir xwarinek ku ji malê dizîyê hatîye çekirin bixwim...” (Rondot, 1936, r. 46). Ev şeweya tawanbarkirina serokeşîran wekî kesên xerab helwesteke berbelav bû li nik şêxan.

Wekî li jor hate gotin di çalakîyên îrşadî da şêxan bang li civakê dikirin ku nedin dû “van kafîran / bêdînan”. Dema serokeşîr dibînin ku şêx dijî wan diaxivin, tirs û gumana wan a dijî şêxan zêde dibe. Ev yek jî dibe destpêka dijberî û reqabeta navbera şêx û serokeşîran. Kesên di bin zext û tîrsa serokeşîran da hêdî hêdî berê xwe didin şêxan ku wekî “heskirîyên Xweda” têne bawerkirin. Ev pileya rûhanî hêvîyê ji mirovan ra çê dike ku wê şêx wan li dijî her cure xerabîyê biparêze. Heman bawerî ji şêx ra piştgirîya bi hezaran mirovan wekî mirîd pêk tîne: dema pêwîst be ev mirîd şêxên xwe bê şert û merc li himber her bertek û metirsîyan diparêzin. Bi gotina Rondot, serokeşîrên kurd her dem ji vê piştgirîyê bi guman bûne û tu

caran nexwestine şêx bên li hêrêma desthilatdarîya wan bi cî bibin. (Rondot, hb, r. 44). Lê di encamê da nakokî di navbera şêx û serokeşîran da didine der, lewra bi leyîstina heman rola civakî şêx dibe reqîbê desthilatdarî yê serokeşîran.

Ji ber vê yekê di derfeta yekem da serokeşîr şêxan bi dirûtî û xapandina mirovan tawanbar dîkin û hewl didin wan ji herêmên xwe derxin, Lê dema dibinin ku bi ser nakevin, hêdî hêdî dev ji rikberîya şêxan ber didin û hewl didin bi wan ra îtîfaqan damezirênin. Mîsal di sala 1992an da hate îdîakirin ku mirovekî êrîşî Şêx Reşîdê Menzîlê kir da ku wî bikuje. Ev mirov ji alî hêzên ewlekarîyê ve hate desteserkirin. Piştî ra derdora Şêx Reşîd xwedîyê gundê Menzîlê tawanbar kirin ku mirovê êrîşkar şandîye da ku Şêx bikuje. Xwedîyê gund ji van tawanbarkirinan tirsîyan; zevîyên xwe bi buhayê kêm firotin Şêx Reşîd û ji herêmê bar kirin. Di sala 1993an hin kesên ji navçeya Kextayê îddia kirin ku di rastîyê da êrîşa kuştinê ji alî Şêx Reşîd ve hatibû plankirin da ku bi vî awayî vê malbatê ku ji cîbicîbûna şêx nerazî bû, ji gund derxin.

Giring e bê gotin ku berîya hatina Şêx Evdilhekîm, bavê Şêx Reşîd, gund tevda malê vê malbatê bû ku bi plansazkirina kuştina şêx hate tawanbarkirin bû. Li gorî agahîyên ku min ji devê niştecihên Kextayê qeyd kirin di sala 1971an de ji herêmê mirov çûn û ji Şêx Evdilhekîm xwestin ku were cem wan bi cî bibe. Heman kesan di nava xwe da dirav dane hev û ji 3/1ê gundê Menzîlê ji bo şêx kirin û mala wî li wir bi cî kirin⁹. Salek piştra Şêx Evdilhekîm rehmet kir û lawê wî Şêx Reşîd di cihê wî da bû şêx û ji 3/1ê din yê Menzîlê kirî, 3/1ê din ma malê malbata tawanbarkirî bi êrîşa kuştina şêx. Ne hatina Şêx Evdilhekîm ne jî helwesta lawê wî Şêx Reşîd bi dilê vê malbatê bû, lewra her diçû giranîya malbata şêx di nava civakê da zêde dibû û hêza malbatê kêm dibû.

Hêjayê bibîrxistinê ye ku heta salên 1940an berîya hatina şêxan wekî gelek herêman li herêma Semsûrê desthilatdarî di destê serokeşîr û began da bû. Piştî avakirina komara Tirkîye, desthilatdarên komarê rêbaza siltanên osmanî ya bêhêzkerin an jîholêrakirina serokeşîr û malmezînan şopandin. Di encamê da li tevaya herêmên kurd valahîya desthilatdarîyê çêbû. Wekî li jor amaje pê hate kirin ev valahîya desthilatdarîyê ku ji serokeşîran û malmezînan mabû, ji alî şêxên kurd neqîşbendî hate dagirtin. Piştî salên 1940an zarûnevîyên serokeşîran hewl dan desthilatdarîya jidestçûyî careka din bi dest bixin, lê êdî şêx jî xwedî hêz û gotin bûn, û herçiqas hewl dan jî bi ser neketin ku desthilatîya bavûkalan bide bixin. Di encamê da razî bûn ku desthilatdarîyê bi şêxan ra par ve bikin. Di heman salan da heman tiştî li herêma Qamîşlo jî rû daye. Li vê herêmê têkoşîna ji bo desthilatdarîyê hem di navbera şêxan da hem di navbera şêxan û serokeşîran da rû daye. Mînak berîya hatina Şêx Ehmed Xiznawî li herêmê Şêx Brahîm Heqî û nevîyên Şêx Hamîdê qadîrî desthilatdar bûn: gundên rojavayê Qamîşlo di bin desthilatdarîya nevîyên Şêx Hamîd da bû û Şêx Brahîm Heqî jî li herêma rojhilatê bajêr desthilatdar bû. Herçiqas hatina Şêx Ehmed guherînek dijî berjewendîyên her du alîyan pêkanî jî Şêx Brahîm Heqî zêdetir dijberîya wî kir ji ber ku li herêma wî çalakîyên îrşadî pêktanîn.

Da ku Şêx Ehmed ji herêmê derxe Şêx Brahîm Heqî gelek caran nexweşî da derxistin lê Şêx Ehmed bi şarezayî xwe dûrî pevçûneke rasterast kir. Mînak rojekê brayê Şêx Ehmed xizmetkarek tevî erebeya hespan şand kevîran ji deverê nêzîkî gundekî girêdayî Şêx Brahîm

⁹ Giring e bê gotin ku ev îddiyên ku piştrastkirina wan ne pêkan e. lewra hin agahîyên din yên cuda derbarê mijarê da hene. Mînak li gorî agahîyên ku Rûşen Çakîr dide şêx bi diravên xwe 3/1ê gund kirîye. (Çakîr, 1995, r. 66).

Heqî, bênê. Xizmetkar diçe keviran li erebeya xwe bar dike û dikeve rê. Xortek pêşîya wî digire û bi zorê kevirên wî ji erebê dide valakirin. Xizmetkar jê dipirse ka ew kî ye û bo çi weha dike, xort jê re dibêje ku ew lawê muxtarê gund e. Di rêya vegerê da xizmetkar rastî melayekî tê û serborîya xwe jê ra dibêje. Dema mela giha gundê ku diçûyê, ev bûyer got û helwesta xort rexne kir, kesên lê guhdarî kirin ji mela ra gotin ku ew xort lawê Şêx Brahîm Heqî bû. Ji vê mînakê diyar dibe ku heman reqabet û rikberîyên navbera serokeşîran di navbera şêxên kurd da jî derdikevin dema mijar berjewendî û desthilatdarî be. Mînak Şêx Şerafeddînê lawê Şêx Mihemedê Hêzînê ji ber rikberîya di navbera wan da nexwest Şêx Slêmanê ku di cihê bavê da bûbû xelîfe ji terîqetê derxe. Şêx Hazretê Norşînê ku ev nakokî li dîwana wî hate gengeşekirin diji vê helwestê derket û ji melayekî amade pirsî gelo ev helwesta Şêx Şerafeddîn li gorî şerî'etê û rêçikên terîqa neqîşbendî ne. Mela got ku ev pirsgirêka mîrateyê ye û mafê Şêx Slêman tune ye bibe warisê Şêx Mihemed, wekî waris Şêx Şerafeddîn mafdar e. Li ser vê bersivê Şêx Hazret biryar dide û dibêje ku ev helwest karekî dinyeyî û ne yê rûhanî an terîqetî.

Heta carinan li ser cîgirtina şêxê ku rehmet dike nakokî di navbera endamên malbata wî da derdikevin û mirîden wî bi xwe dibine du bend. Lewra piştî ku dibin xwedî bandor û hêz, digel serokatîya dînî roleke siyasî û civakî di nava civakê da dileyîzin. Mînak Şêx Huseyîn, bavê Şêx Brahîm Heqî di şazde salîya xwe da li cihê bavê xwe Şêx Xalid dibe xelîfe. Ev bû sedema ku mirîden Şêx Xalid bibin du bend: bendek diji xelîfetîya Şêx Huseyîn derketin û ya din piştgirî danê. Nîqaşên tund di navbera her du bendan da derketin, lê di dawîyê da benda Şêx Huseyîn bi ser ket. Di serê salên 1990an da heman nakokî di navbera Şêx Mihemed Xeznawî ku li cihê bavê xwe Şêx Îzeddîn bû xelîfe û apê wî Şêx Evdilxenî derketin. Şêx Evdilxenî xwest ku li gorî tradîsyona malbatê piştî brayê xwe Şêx Îzeddîn bibe xelîfe¹⁰. Tevaya kurapên Şêx Mihemed jî piştgirîya apê xwe Şêx Evdilxenî kirin. Lê dîsa Şêx Mihemed û brayên wî yên ji heman dayîkê îdîa kirin bavê wan di wesiyêta xwe da Şêx Mihemed li şûna xwe kirîye xelîfe. Wate nakokî ewqas gur bû ku Şêx Evdilxenî ji Tilm'arûf bar kir, hate Xizna, gundê bavê xwe yê pêşî cî bi cî bû: xaniyê bavê xwe û mizgefta wî nû kirin û mirîdên xwe li wir pêşwazî kirin. Brayê Şêx Mihemed yên ji dayîka din¹¹ jî hevaltîya apê xwe kir. Li gorî kesên ku derbarê mijarê da agahî dane min, li Qamîşlo mizgeftên ku ev brayê Şêx Mihemed ji bo xutbeya îne diçûyê tije mirov dibûn. Dema Şêx Mihemed ev bihîst bi destê berpirsên dewletê li Qamîşlo xutbeyên îne yên brayê wî qedexa kirin.

Melayekî mirîdê Şêx Ehmed ku min derbarê mijarê da pirs jê kirin got di terîqeta neqîşbendî da ne pêkan e şêx di şûna xwe da lawê xwe an brayê xwe bike xelîfe, lewra ev ne pisporîyek ku ji bav derbasî law an jî bra bra bibe. Ev rêbaz di cîgirtina serokatîya eşîrê da derbasdar e. Ev nirxandina mela ji alî Hakim ve jî tê pesendkirin dema dibêje “ziriyeta şêxên rehmet dîkin nikarin li şûna wan bibin xelîfe” (Hakim, hb, r. 233). Xaleka ku Edmonds jî piştrast dike û dibêje ku “Herçiqas wekî şêx bêne binavkirin zarûzêçên şêxan nikarin bibin murşîd ji ber ku bavên wan şêx e. Ji bo bibin murşîd pêwîst e li gorî pîvan û xwestinên

¹⁰ Li gor agahîyên kesên ku di havîna 1994an de me mûlaqat bi wan re pêk anî, heta wê demê piştî mirina bavê wan brayên wî tevde ku bi temenên xwe jê mezintir bûn li cihê bavê bi rêzê bûbûn xelîfe.

¹¹ Şêx Îzeddîn du jin kiribûn, ji jina duyem tenê lawek jê çêbûbû, Herwekî bavê wî Şêx Ehmed ku du jin kiribûn, ji jina duyem ku ji malbata Şêx Seydayê Norşîn bû, tenê Şêx Evdilxenî çêbûbû.

tesewifî perwerde bibin” (Edmonds, 1957, r. 62-63). Şêx û alimên ji terîqeta neqîşbendî ku derbarê mijarê da ez digel wan axivîm jî nirxandinên Hakim û Edmonds piştrast kirin.

Lê di rastîyê da, ji xeynî serdemên destpêkê ku kesên wekî Mewlana Xalid şagirtên xwe wekî xelîfe dişandin ji bo îrşadê, bi gelemperî lawên şêxan li şûna wan bûne / dibin xelîfe, wekî mînaka Şêx Mihemed Xiznawî. Di nakokîya navborî ya navbera Şêx Mihemed û apê wî da digel endamên malbatê û mirîdan endamên malbata bi navê Mala Xeyda ya seroka eşîra Mihelmîyan jî bûbûn du bend. Mînak serokê eşîrê yê wê demê Abu Talal û brayên xwe hevalbendîya Şêx Mihemed dikirin, berovajî kurapê wî Evdilkerim, muxtarê gundê Xizna hevalbendê Şêx Evdixenî bû. Evdilkerim tiştê ji destê wî dihat fikir da ku navûdengê Şêx Evdilxenî belav bibe. Di rastîyê da Abu Talal û Evdilkerim ji ber berberîya navxweyî ya ji bo serokatîya eşîrê hevalbendîya Şêx Mihemed û Şêx Evdixenî dikirin, lewra piştî mirina bavê wî ku serokê eşîrê bû Evdilkerim xwe li şûna bavê xwe wekî serok didît, lê Abu Talalt dijî vê serokatîyê derketibû û îddia dikir ku ew serokê eşîrê ye.

Lihevrastratîneke balkêş ew e ku demeke kurt piştî mirina Şêx Îzeddîn bavê Evdilkerim jî rehmet kiribû. Dema Abu Talal bihîst ku Şêx Mihemed li şûna bavê xwe bûye xelîfe demildest çû pîrozbahîya wî û li ber destê wî wekî mirîd tobe kir. Şêx Mihemed bi kêfxweşî ew pêşwazî kir, lewra piranîya mirovên eşîra Abu Talal bûbûn mirîdên Şêx Mihemed. Bi vî awayî Abu Talal hem piştgirîya endamên eşîra xwe ku mirîdên şêx bûn bi dest xistibû hem jî bi saya mirîdîya Şêx Mihemed têkilîyên xurt girêdan bi berpîrsên desthilatdariya Şamê ra, ku piştgirî didane Şêx Mihemed. Ev mînak derfet dide ku çend xalên bingeîn derbarê rikberî û hevalbendîya navbera şêx û serokeşîran bête destnîşankirin. Berî her tiştî mirov dikare bi hesanî bibêje ku wekî serokeşîran şêxên kurd jî da ji bo ku rewşa xwe di nava civakê da bi hêz bikin, serî li rê û rêbazên eşîretî didin. Di vê çarçoveyê da, di destpêkê da şêx di heman demê da rikberî û hewldana hevalbendîyê digel serokeşîran bi kar tînin. Piştî cihê xwe di nava civakê da bi hêz dikan, bi armanca xweparastina ji êrîşan hewl didin hevlabendîyê digel serokeşîran ra damezirênin, wekî mînaka Şêx Mihemed Xiznawî û apê wî Şêx Evdilxenî. Heman tişt jî bo serokeşîran jî derbasdar e. Naxwe ne şaş e ku mirov bibêje ku armanca her çar kesan jî parastina berjewendî û hêza xwe li dijî yê(n) din e.

Giring e bête gotin ku Abu Talal û Evdilkerim ne tenê kesin ku hewl didin bi hevlabendîya bi şêxan ra rewşa xwe ya nava civakê biparêzin. Mînak piştî hîlbijartinên şaredarî yên buhara 1994an şaredarê navçeya Nisêbînê digel girseyeke mirov û hevalbendên xwe çû zîyareta Şêx Mihemed ku li vî bajarî û derdorê xwedî gelek mirîd bû. Balkêş e ku heta wê demê ne şaredar û ne jî kesek ji malbata wî neçûbûn Tilm’arûf û li ber destê şêx tobe nekiribûn. Sedema bingeîn ya zîyareta şaredar zexmkirin û berdewamkirina pozisyona xwe ya sîyasî di nava civakê da bû. Bê guman, wekî li jor amaje pê hat kirin ev ne cara yekem bû ku sîyasetmedarek li piştgirîya şêxên kurd digerîya. Ne şaş e ku mirov bibêje ji dema ku şêxên kurd ên neqîşbendî di nava civakê da bi hêz û xwedî gotin in çî serokeşîr çî sîyasetmedar hewl didin / dane piştgirîya wan bi dest bixin. Ji bo vîna jî berî her tiştî diçin li ber destê şêx tobe dikan û dibin mirîdê wî. Hevalbendên wan jî didine naskirin ku serokên wan bûne mirîde şêx. Ev jî diyar dike, wekî li jor bi rêya mînakan dubare amaje pê hate kirin, ku herçiqasî şêxên kurd bi berpîrsîyariyeke dînî derdikevin pêşberî civakê, di demek kurt da bi saya hêz û pozîsyona xwe ya karîzmatîk dibin serokên civakî û sîyasî. Herweha, ji mînakên li jor hatine dayîn jî diyar dibe ku berpîrsîyariya şêxên kurd ên neqîşbendî tu carî bi rêberî û îrşadê ne sînordarkirî ne.

Bê guman wekî kesên ku li medreseyan perwerdebûyî û xwedî îcaze şêxên kurd berpîrsîyarên mizgefta ne. Di destpêkê da wekî “melayê mizgeftê” tevdigerin, li mizgeftê derbarê terîqata xwe da ji bawermendan ra diaxivin, weazan li wan dikin, civînên terîqetî digel mirîdan li mizgeftê li dar dixin. Mirov li mizgeftê şêx ziyaret û tewaf dikin, li ber destê wî tobe dikin, dibine mirîd. Dîsa li mizgeftê mirîd têne nik şêx û jê çareserîya pîrsgirêkên xwe dixwazin. Herweha dema şêx derdikevin îrşadê li mizgeftan digel bawermendan û mirîdên xwe civînên wekî “rabîte” û “tewace” li dar dixin. Bi gotineke din mizgeft mekanê ku derfet dide şêx da ku pêwendên xwe digel civakê berdewam û zindî bigire. Bi vî awayî şêx didin zanîn ku ew herdem “di xizmeta civakê da ne”, pîrsgirêk çî bin amade ne çareserîyekê bibînin. Ji bo vê xalê lihevanîna li ser destê şêx ango bi navbeynkarîbûna wî, ya malbatên ku mêr ji hev kuştine mînak herî naskirî ye. Şêx malbatên ku bi salan dijminatîya hev kirine di yek rojê da li hev têne. Her weha dabeşkirina mîrateya mal û milk di navbera warisan da ji alî şêx tê kirin, heta şêx pîrsgirêkên tendurustî yên mirovan çareser dikin.

Ev kirin û helwest derfet didin şêxên kurd ku di heman demê da bibin serokên dînî yên karîzmatîk û desthilatdarên civakî yên xwedî hêza sîyasî ku serokeşîr an beg nikarin li hember rabin. Lewra li pişt wan bi hezaran, heta bi deh hezaran mirîd hene ku bi yek gotina şêxê xwe amade ne xwe bidin kuştin an bikujin.

Encam

Ger hatina Amedê ya Şêx Mehmed Ürmewî wekî destpêkê bê qebûlîkirin ev zêdeyî sê sed salî ye şêxên terîqeta li xaka Kurdistanê çalak in. Civakê her tim bi kêfxweşî û rêzgirtin ew pêşwazî kirine. Dema pêwist bûye piştgirîya wan li hember desthilatdaran kirine, ango li şêxê xwe xwedî derketine. Berovajî vê yekê, desthilatdaran bi heman şeweyî şêx pêşwazî nekirine, heta ji destê wan hatiye astengî ji şêxan re derxistine, lê piştê jî hevkarî ango îtîfaq bi şêxan re damezirandine.

Di vê xebatê em li ser van peywendên dijberî û îtîfaqê yên navbera şêxên kurd ên neqîşbendî û desthilatdaran rawestiyên. Ji bo destnîşankirina prosesa damezirandina van têkilîyan, di beşa yekem da derbarê paşxaneyê dîrokî ya hatina terîqeta neqîşbendî li xaka Kurdistanê de me bi kurtasî hinek agahî dan. Di çarçoveya vê paşxaneyê dîrokî da vegera Mewlana Xalid a ji Hindistanê û belavbûna xelîfeyên wî li nava kurdan û helwesta desthilatdarên herêmî û navendî yên osmanî li hember şêxên kurd neqîşbendî me nîqaş kir. Wekî berdewamîya vê xalê helwest û polîtîkaya dewleta Tirkîyê û ya Sûrîye, ku piştî rûxîna Împaratorîya Osmanî ava bûn, hatin analîzkirin. Ji vê analîzê dîyar bû ku rêvebirên van her du dewletan jî wekî siltanên osmanî li dijî şêxên kurd di destpêkê da bi tundî tevgerîyane û pişt ra hewl dane wan bikin hevalbendên dewletê. Wekî encama yekem mirov kare bêje ku sedema bingehîn ya helwesta desthilatdaran li dijî şêxan bihêzbûna wan a civakî û dînî û herweha rêzgirtina civakê li hember wan e.

Wekî di beşa duyem a vê lêkolînê da hate destnîşankirin bi xêra kesayetîyên xwe yên karîzmatîk û zanînen berfireh ên dînî şêxên kurd bûne xwedî hêzek bêhempa û rêzgirtina civakê. Lewre wan her dem hewl dane bersiva daxwazên civakê bidin, nakokîyên navbera malbat û eşîran yên bûne sedema kuştina mêran ji holê rakin. Di navbera kesên dijminên hev da aşîtî pêk anîne. Di encamê da civakê di cihê serokeşîran da şêx wekî serokê xwe qebûl kirine. Ev jî dibe sedema rikberî û dijminahîya serokeşîran li dijî şêxan. Bi vê xalê ra têkildar

em li ser vê rikberî û hevalbendîya şêxên kurd neqîşbendî û serokeşîran rawestiyan, bi riya çend mînakên me hewl da vê rikberî û hevalbendîya navbera şêx û serokeşîran rave bikin. Wek encama duyem a xebatê diyar bû ku dema serokeşîran têgihişt ku bi rikberî û dijberîyê nikarin şêxan bêhez bikin, dev ji rikberîyê berdane û hewl dane bibin hevalbendên wan, heta hinek ji wan çûne ber destê şêx tobe kirine, bûne mirîdên wî.

Wekî encama sêyem a xebatê mirov kare bêje ku ji destpêkê ve şêx ên kurd ên neqîşbendî digel berpirsiyarîya dînî wekî serokên civakî û siyasî tevgerîyane û civakê jî ew weha pêşwazî kirine. Her çiqasî di serî da berpirsên desthilatdarîya navendî û desthilatdarên herêmî hewl dane pêşîya şêxan bigirin, ji ber ku nedixwestin desthilatdarîyê bi van serokên nûhatî ra par ve bikin, di vê helwesta xwe da têk çûne. Di dawîyê da li hevalbendîya bi şêxan ra gerîyane û bi gelemperî ev hevalbendî pêk hatiye. Ev jî hinek ji rastîya civaka kurd tê ku ji dema Mewlana Xalid û heta roja me her dem li hember şêxên xwe rêzgirtî ne û wan wekî serokên xwe dîtine.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- Algar, H. (1990a), "A Brief History of the Naqshbandî Order", Gobarieau, M., Popovic, A., Zarccone, T. (eds), *Naqshbandis : Changements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Acte de la table ronde, Sèvre 4 mai 1985, Istanbul: I. F. E. A. & ISIS, 3-44.
- (1990b), "Political Aspects of Naqshbandi History", Gobarieau, M., Popovic, A., Zarccone, T. (eds), *Naqshbandis : Changements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Acte de la table ronde, Sèvre 4 mai 1985, I. F. E. A. & ISIS, Istanbul, 45-56.
- (2013), *Nakşibendilik*, 4. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Chebel, M. (1995), *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris: Albin Michel.
- Chodkiewicz, C. (1980), *Le shaykh Khâlid (1780-1827) et la Tariqa Naqshbandiyya en Syrie*, Mémoire de Maîtrise, Université de Sorbonne Paris IV.
- Çakir, R. (1995), *Ayet ve Slogan : Türkiye'de İslami Oluşumlar*, (8. Baskı) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Edmonds, C. J. (1957), *Kurds, Turks and Arabs*, London: Oxford Univ. Press.
- Hakim H. (1983), *Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au XIX^{ème} siècle*, thèse de 3^{ème} cycle, Paris IV.
- Jong, F. de (1990), "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria. Aspects of Its History and Observations concerning its Present-Day Condition", Gobarieau, M., Popovic, A., Zarccone, T. (eds), *Naqshbandis : Changements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Acte de la table ronde, Sèvre 4 mai 1985, Istanbul: I. F. E. A. & ISIS, , 589-601.
- Jweideh, W. (2012), *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*, (wer. Çekem, İ & Duman, A.), Çapa 7em, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nezan, K. (1981), "Introduction. Les Kurdes sous l'Empire ottoman", Chaliand, G. (ed), *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris: PCM, 31-68.
- Rondot, P. (1936), Tribus montagnardes de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes, *Bulletin d'Études Orientales*, tome VI, 1-50.
- Van Bruinessen, M. (1990), "The Naqshbandi Order in 17th-Century", Gobarieau, M., Popovic, A., Zarccone, T. (eds), *Naqshbandis : Changements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Acte de la table ronde, Sèvre 4 mai 1985, Istanbul: I. F. E. A. & ISIS, 337-360
- Van Bruinessen, M. (1992), *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, 2nd ed., London: Zed Books Ltd.
- Van Bruinessen, M. (1995), *Kürdistan Üzerine Yazılar* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Van Bruinessen, M. (2000), "The Qâdiriyya and the Lineages of Qâdirî Shaykh Among the Kurds", Zarccone, T., Işın, E., Buehler A. (eds), *Journal of the History of Sufisim*, Special Issue: The Qâdiriyya Order, Istanbul: Simurg, 131-150
- Van Bruinessen, M. (2011), *Mullas, Sufis and Heretics, The Role of Religion in Kurdish Society: Collected Articles*, İstanbul: The Issis Press
- Van Bruinessen, M. & Boeschoten, H. (1988), *Evliya Çelebi in Diyarbakir*, E.J. Brill, Lieden, New York, Kobenhavn, Köln
- Vanly, S. (1981), "Les Kurdes d'Iran", Chaliand G. (ed), *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris: PCM, 225-303.
- Yüksel, M. (1993), *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Ankara: SOR Yayıncılık.

حملة الأنفال - إبادة قرية كويضة في بهدينان 1988 (دراسة ميدانية تاريخية)

The Genocide of Quiza Village Residents in Bahdinan (Al-Anfal Campaign-1988):

A Historical and Field Study

جینۆساید گوندی گویزی ل بهدینان ل سالآ 1988 (هه‌وین ئه‌نفاڵا) فه‌کۆلینه‌کا مه‌یدانی و میژوویی

Fakhir Hasan OMAR*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî

Received // Hatîn: 07.01.2025

Accepted // Pejirandin: 25.02.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 87-109

DOI: 10.55106/kurdiname.1615079

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Omar, Fakhir Hasan, (دراسة ميدانية تاريخية), 2025, Kurdiname, 12, r. 87-109

Plagiarism/Întîhal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// Ev gotar herî kêrî ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întîhalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.

ملخص البحث

لقد حاولت الأمة الكردية باستمرار التحرر من أيدي السلطات القمعية فدافعت على الدوام عن أرضها ووطنها وشعبها وتصدت للإبادة والتهجير في مواجهة السلطات العراقية، وهنا نود التنويه بأن السلطات العراقية وتحديدًا عام (1988) أصدرت أوامر عدة تقضي بإبادة الشعب الكردي، وكانت حملة الأنفال واحدة من تلك الأوامر التعسفية لإبادة الكرد دون تمييز، والبحث الموسوم ب (إبادة سكان قرية الكويضة في بهدينان عام 1988) (حملة الأنفال): دراسة ميدانية - تاريخية، يتناول واحدة من القرى التي تعرضت لعمليات الأنفال، ومن خلال الدراسة اهتم الباحث ببيان كيفية وطرق اعتقال الرجال وفصلهم عن عائلاتهم ونقلهم إلى معسكرات الاعتقال ومنها "قلعة نزاركي في دهوك، ومن ثم إلى معسكر السلامة في الموصل، وأخيرًا إلى مجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل" ومن ثم عودتهم إلى أماكن أجدادهم في محافظة دهوك، فقد تعرض سكان هذه القرية خلال هذه العملية إلى إشيع أنواع التعذيب فضلاً ع تصفية مجموعة كبيرة من أفرادها ناهيك عن تعريضهم إلى التجويع، وهذه الظروف القاسية لم تقتصر على الكبار فحسب بل شملت حتى لاطفال، إزاء ذلك وبقصد إبراز المعانات التي مرت على هذه القرية (الكويضة) رأينا أن نتناول هذا الموضوع بالبحث.

الكلمات الدالة: الأنفال، بهدينان، كويضة، قلعة نزاركي، السلامة، بحركة.

Abstract :

Kurdish Nation have repeatedly tried to get released from the oppressive authorities. So they have fought for their land against its destruction and genocide. In 1988, the Iraqi authorities ordered to severely exterminate the Kurdish people many times without any exception. That is to say, Anfal Campaign was one of such oppressive orders to exterminate the Kurds. The present study entitled 'The Genocide of Quiza Village Residents in Bahdinan (Al-Anfal Campaign-1988)', as a historical and field study has dealt with one of the villages towards which genocide is committed. In this study, the process of arresting men away from their families and sending them to arresting camps, such as: Nizarki Castl-Duhok Governorate, then to Al Salamiya Camp-Mosul, and finally to Jeznikan Complex in Baherki - Arbil. Then returning home in Duhok. Moreover, the martyring of many residents of the village were also mentioned, their suffering from diseases, kidnapping, killing men and starving which resulted in the death of many children besides many other tragedies.

Keywords: Al-Anfal Campaign, Bahdinan, Quiza Village, Nizarki Castle, Al-Salamiya, Baherki.

مقدمة

يعد موضوع الأنفال من أهم الموضوعات المهمة التي تتطلب إجراء عشرات بل مئات الأبحاث العلمية، بمعنى آخر فإن كل امرأة احترق قلبها لفقدانها شخص غالي، وكذلك طفل يتيم وقرية مدمرة يمكن الكتابة عنها، لقد كانت الأنفال مأساة ربما لم تتكرر في تاريخ الشعب الكردي، كما يمكن القول فقد احترق الأخضر واليابس معاً دون أي تمييز لقسوة جيش نظام البعث العراقي، ولم يرحموا صغيراً ولا كبيراً، كما دمروا آلاف القرى، واعتقل الآلاف من الشباب الكورد وذبحوا ودفنوا أحياء، فضلاً عن موت الآلاف من النساء والأطفال في المجمعات القسرية، وسقطت عوائل ضحايا الأنفال يوماً بعد يوم، فمن ناحية، كان لدى بعض أفراد الأسرة أطفال ولم يتمكنوا من العمل، ومن ناحية أخرى، لم تتمكن النساء من القيام بأي نوع من العمل والبقاء على قيد الحياة، باختصار، لقد أمضوا أيامهم وشهورهم وسنواتهم بصعوبة. فقد مات الآلاف من النساء والأطفال؛ بسبب الجوع والأمراض الأخرى لعدة سنوات في المجمعات القسرية مثل مجمع جيزنيكان - بحركة المضطهد في أربيل، بالإضافة إلى انقطة الممتلكات والأموال، مات المئات من الأطفال والرجال والنساء، وسقط أهالي ضحايا الأنفال في صعوبات يوماً بعد يوم، هذا من ناحية، وكان لدى بعض أفراد الأسرة أطفال صغار لا يصلحون للعمل، لم تتمكن النساء من القيام ببعض الأعمال لكي تتمكن من الحصول على ما تحتاجها لتقضي بها حاجتها والبقاء على قيد الحياة، بشكل عام يمكن القول انهم قضوا أصعب أيامهم وشهورهم وسنواتهم .

اولاً : أهمية موضوع البحث :

للبحث أهمية كبيرة لانه يعكس المأساة التي عاشها سكان احدى القرية الكوردية إبان حملات الأنفال التي خاضعها نظام البعث إزاء الشعب الكوردي، حيث يبرز البحث المعاناة الكبيرة التي أهلكت سكان قرية (الكويزة) بسبب حالات القتل والتعذيب التي تعرض لها القاطنين في هذه القرية (نساءً ورجالاً) فضلاً عن الأطفال، لذلك نرى أن الأهمية تقتضي التطرق إلى هذا الموضوع .

ثانياً : مشكلة موضوع البحث :

تدور مشكلة البحث الأساسية بالنسبة لهذا الموضوع في الإجابة على التساؤلات التالية :

- 1- ماهية قرية الكويزة وأين تقع هذه القرية .
- 2- ما هي أنواع الجرائم التي تعرض لها الاشخاص القاطنين في قرية (الكويزة).
- 3- كيف تم اعتقال وأنفلة الرجال الساكنين في هذه القرية .
- 4- ما هي الخصوصية التي تتمتع بها هذه المنطقة بحيث جعلتها عرضة لعمليات الأنفال .
- 5- ماهي أسباب الأنفلة وحجج النظام البعثي في هذا الصدد؟

ثالثاً : منهجية موضوع البحث :

اعتمدنا في كتابة هذا البحث على المنهج التاريخي والتحليلي، حيث يعول هذا المنهج على حصر الحقائق الخاصة بهذه القرية مع بيان خصوصيتها وموقعها الجغرافي والاشخاص الساكنين في قرية (الكويزة) ومن ثم تحليلها بقصد معرفة الأحداث ولجرائم التي تعرضت لها هذه القرية .

رابعاً : صعوبات موضوع البحث :

ثمة العديد من الصعوبات التي تعرض لها الباحث إبان كتابة هذا البحث إلا انه ومن أهم الصعوبات التي واجهتنا هي ندرة المصادر الخاصة بالبحث الأمر الذي اضطررنا معه الى الاعتماد وبشكل كبير

على المقابلات الشخصية والتي تم إجراؤها سكان هذه القرية ممن نجوا من عمليات الأنفال التي مرت على القرية.

خامساً : هيكلية موضوع البحث :

بقصد الإحاطة بموضوع البحث من جوانبه كلها ارتأينا إلى تقسيمة على أربع مباحث مسبقة بمقدمة وتنتهي بخاتمة، حيث جرى تناولنا في المبحث الأول موضوع جغرافية وتاريخ قرية كويزة، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه كيفية اعتقال القرويين ونقلهم إلى قلعة نزاركي، وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى أوضاع الأهالي في قلعة نزاركي ومعسكر السلامة، أما المبحث الرابع والأخير فقد تم تخصيصه للحديث عن أوضاع أهالي قرية في مجمع جيزنيكان وعودتهم إلى مناطقهم

مدخل

منذ بداية حركات النضال للشعب الكردي من أجل التحرر من أيدي الغزاة، حاولت الأنظمة الاستبدادية العراقية تدمير تاريخ والهوية الكردية، وبذلك فقد حلت العديد من المتاعب والمآسي على الشعب الكردي، وكانت الأنفال إحدى أعمال الإبادة التي قام بها نظام البعث بقيادة الرئيس العراقي صدام حسين 1979 - 2003 في عام 1988 ضد الكرد في جنوب كردستان. وتم تسليم قيادة الأنفال إلى علي حسن المجيد المعروف أيضاً باسم علي الكيمياوي، الذي عين أميناً لمكتب الشمال لحزب البعث العربي الاشتراكي، وسلطان هاشم وزير الدفاع العراقي. وقد عدت الحكومة العراقية الكرد مصدراً للإرباك (إحسان، 2017، ص 469-470).

وقد أطلق نظام البعث على هذه الإبادة اسم "الأنفال" وهذا الأسم مأخوذ من سورة 8 والآية 1 من القرآن الكريم. والأنفال باللغة العربية تعني الغنيمة، تصف السورة الكريمة تقسيم الغنائم بين المسلمين بعد معركة بدر عام 624م. (يسألونك عن الأنفال) قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين، "الآية 1 من سورة الأنفال" واستخدموها في خطاباتهم العسكرية. وهذا يعني أن الأمة الكردية تعدّ ك Kafre كالذين شاركوا في غزوة بدر، وما يكتسب من الأنفال هو غنيمة وحق لهم (دوسي، 2006، ص 197-198؛ بندي، 2008، ص 17).

شاركت قوات الفوج الأول والخامس في كركوك وأربيل بكل قواتها المسلحة والقوات الخاصة والفرسان والمشاة والجوية والإسناد وقادة والأمن والاحتياط والمرتقة، واستعملت جميع أنواع الأسلحة مثل المدفعية المضادة للطائرات والمدفعية بعيدة المدى والمدفعية المتوسطة والأسلحة الثقيلة والخفيفة والأسلحة، واستخدمت في المجازر أسلحة الدمار الشامل والدبابات والمدركات والأنظمة والصواريخ، كل هذه الأنواع من الأسلحة استخدمت ضد الكرد (عزيز، 2000، ص 189-190). ونظم الجيش العراقي خطته العسكرية على ست مراحل على النحو التالي:

- المرحلة الأولى: في منطقتي سرجالو وبرجالو (في محافظة السليمانية) ليلة 22-23 فبراير 1988؛

- المرحلة الثانية: في منطقة قرداغ (في محافظة السليمانية) من 22 مارس 1988 إلى 1 إبريل 1988؛

- المرحلة الثالثة: منطقة كرميان (في محافظة السليمانية) 7 إبريل 1988 إلى 20 إبريل 1988.

- المرحلة الرابعة: في منطقة حوض نهر الزاب الصغير (في محافظة كركوك) في 8 مايو 1988؛

- المراحل الخامسة والسادسة والسابعة: في المناطق الجبلية (في محافظة اربيل) في 15 مايو 1988؛

- المرحلة الثامنة: منطقة بهدينان 25 أغسطس 1988 إلى 6 سبتمبر (كلمش، 2021، ص 22-23؛ ريكانى، 2022، ص 51-53).

والمرحلة الثامنة أو الأخيرة تتعلق بمنطقة بهدينان وهي نفس محافظة دهوك التي تعرضت كغيرها من المناطق والأماكن في كردستان لهجمات الجيش العراقي التي استخدمت جميع أنواع الأسلحة الخفيفة والثقيلة، وجراء تلك الهجمات فإن جميع المواطنين القريبين من الحدود بين شرق وشمال كردستان لاندوا بالفرار، ووقع آلاف الأشخاص في أيدي جيش النظام العراقي، وتم فصل الرجال عن عائلاتهم وقتل البعض منهم وتهجير الآخرين (وؤج و وؤج، ٢٠١٣، ل ٣٤٥).

بدأت حملة الأنفال في 22 شباط واستمرت حتى 6 ايلول 1988. ونتيجة لذلك استشهد 182 ألف كردي، صغاراً وكباراً، وتم نهب وحرق ما يقرب من 4000 قرية (كول، ٢٠٠٧، ٤٤). إلا أن استشهاد هؤلاء الأكراد البالغ عددهم 182 ألفاً كان الأكثر وحشية، إذ تم دفنهم جميعاً أحياء في صحراء شمال وغرب العراق. وهناك المئات من المقابر الجماعية للأكراد في جميع أنحاء العراق ولم يتم اكتشاف سوى عدد قليل منها ونقل رفاة الشهداء إلى أهاليهم (دهشتي، ٢٠١٣، ل ٣٤٢-٣٤٣؛ شيلاني، ٢٠١٣، ص ١٥٦).

باختصار، كانت حملة الأنفال في جنوب كردستان عموماً ومنطقة بهدينان خصوصاً من أعظم المآسي التي حلت بالأمة الكردية إذ ارتكبت فيها جميع وأبشع أنواع الظلم بدون أية رحمة أو شفقه.

المبحث الأول

جغرافية وتاريخ قرية كوزة

كوزة وهي قرية تابعة لمنطقة بريكارة - ناحية سرسك - قضاء العمادية - محافظة دهوك وتقع القرية شرق قرية بيه وغرب قرية بلبي وتقع جبال كارا في الجانب الجنوبي ومن الجانب الشمالي ومن الجانب السفلي يوجد أسفل الجبل كارا وغرفة القرية ديرشيا ويوجد في هذه القرية عدد من مصادر المياه منها عيون وينابيع من أسمائها: كوندي، برجى، دري، مغدرة والعديد من مصادر المياه الأخرى (ياسين، 2017، ص 65).

يقول الدكتور عماد عبد السلام عن القرية "تقع القرية في الجزء السفلي من الجهة الشرقية في قضاء العمادية، في منطقة باريجار"، ويقول ياسين العمري الذي عاش في القرنين الثالث عشر والتاسع عشر الميلادي عن القرية " وهي إحدى القرى التي تقع في منطقة عمادية، وكان لديهم أيضاً تبغ جيد، فقد هاجر سكان هذه القرية الى قضاء عمادية، وقد تم بناء حي يحمل اسمه يقع في اسفل باب مدينة الموصل، ويذكر ياقوت الحموي صاحب كتاب معجم البلدان ان هناك عالماً مشهوراً من أهل قرية كيزة هو أبو

محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله البحري الجوزي" وهذا يدل على أن أهل القرية كانوا مسلمين منذ القدم" (رؤوف، ٢٠١١، ص ٨٧).

وبحسب تعداد عام 1957، بلغ عدد سكان هذه القرية 283 نسمة (باسين، 2017، ص 65). وتعد قرية الكويزة من أكبر قرى المنطقة، وتتكون القرية من ثماني عائلات رئيسية هي: حمه رسول، حمه شيخ، حمه زينل، شيدا، إيسفي حاجي، علي مان، خالي، وتتكون كل عائلة من هذه العائلات من عدة عائلات (رجب جرجيس مصطفى، 12 يوليو 2024).

هذا وإن طوال الثورات الكردية، ولاسيما ثورتي أيلول (1961-1975) وثورة كولان (1976-1988)، عدد كبير من رجال القرية حملوا السلاح وانضموا إلى صفوف الثورتين وأصبحوا بيشمركة ودافعوا عن الأرض والشعب والوطن وقدموا الكثير من الشهداء من أجل كوردستان ولم يغفلوا دقيقة واحدة عن هذا الواجب القومي بل كانوا منخرطين في أعمالهم ونشاطاتهم بشكل مستمر (حسن محمد شريف أحمد، 6 يوليو 2024).

وعلى الرغم من أن بعض أفراد القرية لم ينظموا إلى صفوف البشمركة، إلا أنهم ساعدوا ودعموا البشمركة من الجانب المادي والمعنوي، إذ كانت أبواب بيوتهم مفتوحة لخدمة البشمركة بشكل مستمر، لكن بعد ثورة مايو عام 1988، وقع معظم أبناء هذه القرية في أيدي نظام البعث، وتم فصلهم عن أقاربهم وسقطت عوائلهم في أيدي الجيش العراقي وقد تم نقلهم إلى بحركة في أربيل ومن ثم عادوا إلى محافظة دهوك واستقروا في مناطق مختلفة، وواصلوا حياتهم (رجب جرجيس مصطفى، 12 يوليو 2024).

المبحث الثاني

كيفية اعتقال القرويين ونقلهم إلى قلعة نزاركي

يناقش هذا المبحث الآلية التي تم من خلالها اعتقال رجال القرية وفصلهم عن عوائلهم ومن ثم اقتيادهم إلى قلعة نزاركي في محافظة دهوك.

أولاً: كيفية القبض على سكان القرية :

بالرغم من معرفة كافة المناطق في كوردستان بحملات الأنفال عام 1988، إلا أن هذه المناطق كانت تجهل تحركات الجيش العراقي، حيث أن هذه لتحركات كانت غير متوقعة، ومع اقتراب سيطرة الجيش العراقي على المناطق الكوردية وسيطرتهم على القرى، اضطروا المواطنين إلى الهرب خوفاً من بطش وقسوة هذا الجيش، حيث أن بعض القرى وبحكم قربها من الحدود الشرقية والشمالية لكوردستان تمكنوا بسهولة من عبور الحدود، أما القسم الثاني فقد كانوا بعيدين عن الحدود لذلك لم يتمكنوا من الهرب من وسقطوا في يد الجيش العراقي وتعرضوا للعنف والأذى على يد هذا الجيش (شيلاني، ٢٠١٣، ص ٤٣٨). هذا وقد احتل الجيش العراقي قرية كويزة كالعديد من المناطق الأخرى في بهدينان، حيث استيقظ اهالي هذه القرية على وقع نداءات الجيش العراقي في أحد الايام التي يمكن وصفها بأنها من أكثر الايام المأساوية في حياة سكان هذه القرية، حيث تصاعدت أصوات المدافع إلى السماء، بعد أن رأى القرويون احتراق المنطقة وتصاعد الدخان، ولاسيما بعد أن وصلتهم معلومات عن هجمات الجيش العراقي على المناطق الخاضعة لسيطرة البيشمركة، أدركوا أن شيئاً ما سيحدث، وأن المصائب قادمة عليهم لا محالة، ولكنهم لا يملكون أي حل على الرغم من علمهم أن الأيام السيئة قادمة عليهم ولا يمكنهم تخطيها بسهولة (اقليمة رشيد حاجي، ١٥ يوليو ٢٠٢٤).

ولذلك عقد وجهاء القرية اجتماعا وناقشوا حقيقة قيام الجيش العراقي بشن هجمات على المناطق الخاضعة لسيطرة البيشمركة، وسيحتل جميع المناطق ويحرق الأخضر واليابس معاً، لذلك كانوا يبحثون عن حل للوصول إلى الحدود الشمالية أو الشرقية لكرديستان لانقاذ أنفسهم من الهجمات العنيفة للجيش العراقي (آمنة خالد موسى، ١٩ يوليو ٢٠٢٤). لذلك استعد الجميع وحملوا معهم الأشياء الضرورية فقط مثل الخبز والملابس استعداداً للهروب، ولكنهم تفاجؤوا بإغلاق جميع الطرق من جانب الجيش العراقي، ولذلك سلكوا طريق الجبال، وذهبوا إلى جبل كاره للاختباء وحماية أنفسهم بأي طريقة ممكنة، إلا أنهم لم يعلموا أن إخفاءهم جميعاً ليس بالأمر السهل، فباءت جهودهم بالفشل وسقطوا في أيدي الجيش العراقي (بيلات يونس عيسى، ٩ يوليو ٢٠٢٤).

وبعد وصولهم إلى جبل كاره تم تقسيمهم على قسمين أي أنه تم القاء القبض على كل قسم على النحو التالي:

القسم الأول :

معظم سكان القرية الذين ذهبوا إلى الجبال كانوا يبحثون عن طريق للهروب، ولكن جميع الطرق كانت مغلقة من قبل الجيش العراقي، وبذلك لم تكن لديهم أي طريقة للفرار أو العودة، ولهذا السبب بعد يومين أو ثلاثة أيام قضوها تحت اسفل جبل كاره تمكن الجيش العراقي بمساعدة القوات المرتزقة بمحاصرتهم واعتقالهم جميعاً (زليخة محمدعلي يوسف، ١٢ يوليو ٢٠٢٤). وارتفعت صرخات الأطفال والنساء إلى السماء، وبعد القبض عليهم أخذوا الأسلحة من الرجال قبل أي شيء آخر، وساروا أمام الجنود مشياً على الأقدام، كما كان بعض النساء الحوامل معهم حتى وصلوا على طريق قرية كاني بالقرب من العمادية (زينب موسى عبدالرحمن، ١٢ يوليو ٢٠٢٤). وضعوا الرجال في مركبات عسكرية، ثم أخذوا النساء والأطفال وكبار السن وغيرهم إلى قلعة قدش بالقرب من العمادية، وأنزلوهم من باب والنساء والأطفال من باب آخر، ووضعوا الرجال في جانب والنساء والأطفال على الجانب الآخر لكي لا يختلطوا وتركتهم بلا ماء ولا خبز (شكرية سلطان حسين، ١٨ يوليو ٢٠٢٤). وفي بعض الأحيان كانوا يقومون بالتحدث والتقرب من الفتيات، مما جعلهن يشعرن بالقلق والخوف الشديد. ومن ناحية أخرى، تم استجواب بعض الرجال وتعذيبهم وإهانتهم بالعديد من الطرق كحرق شوراب الرجال كما شوهد في العديد من حالات حرق الشوراب أثناء الاستجواب والتعذيب، حيث شوهد وهو يشعل النار في شارب الشهيد (جهور مصطفى عيسى كويزة)، فضلاً عن العديد من الشتمات والإهانات الأخرى التي كان يتعرض لها سكان القرية من جانب الجيش العراقي. وفي اليوم التالي فقد قاموا بفصل الرجال عن النساء والأطفال وأصعدوهم جميعاً في المركبات العسكرية وساروا بهم نحو دهوك حتى وصلوا إلى قلعة نزاركي في مدينة دهوك عند منتصف الليل (كليزار علي تيتان، ١٢ يوليو ٢٠٢٤).

القسم الثاني :

المجموعة الأخرى والتي كان عددها أقل من المجموعة الأولى وهم الذين وصلوا إلى ما وراء جبل كارة ودخلوا الكهوف واختبأوا واحتما فيها وأقاموا هناك لمدة ستة إلى سبعة أيام (حليمة علي عيسى، ٢٢ يوليو ٢٠٢٤). وبحلول ذلك الوقت نفذ كل طعامهم، ولكن نظراً لكون أصحاب القرية كانوا يقومون بمهنة رعي الحيوان والزراعة فقد استفادوا بشكل كبير من حليب ولحم الحيوانات في تلك الفترة، إذ كان طعامهم الوحيد هو اللحوم والحليب. ومع ذلك فقد كان الرجال يقومون بذبح الأغنام والماعز بشكل سري وهدوء تام ويأكلون، حتى في الكثير من الأحيان كانوا يشربون تلك الحوم بدون غسله ويعطونه للأطفال حتى لا يموتوا من الجوع (آمنة سلام حاجي، ١٢ أغسطس ٢٠٢٤). لكن في النهاية علم الجيش العراقي والمرتزقة

بوجودهم وحاصروا مكانهم واعتقلوهم جميعاً وبذلك ارتفعت صرخات النساء والأطفال إلى السماء وخافوا كثيراً حتى اعتقدوا أن هذه نهايتهم لا محالة (غربت عبدالقادر سليم، ١٨ يوليو ٢٠٢٤).
ثم أخذوهم إلى قرية كويزة ومن هناك وصلوا إلى كاني (سر كاني هفشكي في قرية ديرش منطقة بريكاره، وقضوا الليل هناك وفي الصباح الباكر أيقظتهم أصوات البنادق، وأخذوهم سيراً على الأقدام إلى طريق قرية كاني بالقرب من العمادية، وهناك فقد قاموا بفصل الرجال عن النساء والأطفال وتم نقلهم عن طريق المركبات العسكرية وأخذوهم إلى قلعة مجمع قدشي وتم نقلهم إلى قلعة جماعة قدشي واحتجازهم هناك لمدة ساعتين، تم استجواب بعض الرجال وتعذيبهم. فضلاً عن الرجال تم اعتقال خمس نساء أيضاً واقتادوهم إلى الطابق الثاني من القلعة للتحقيق معهم (شكرية سلطان حسين، ١٨ يوليو ٢٠٢٤).
حيث تقول حفصة حسن سليم " "ذهبت إلى غرفة كان يوجد فيها عدد من الجنود وسألوني عما كنتم تفعلون في الجبال، وهل كنتم تقاتلون الحكومة؟، وقلت لهم إننا فقط نملك البيوت ونقوم برعي الحيوانات، وقال لي: هل كنتم تساعدون البيشمركة؟، سألونا أسئلة كثيرة وطلبوا مني أن أذهب وبعد ذلك أحضروا المركبات العسكرية وأركبونا منفصلين الرجال على جنب والنساء كذلك، وأخذونا من منطقة إلى أخرى حتى وصلنا إلى القلعة السوداء قلعة نزاركي في دهوك" (حفصة حسن سليم، ١٤ أغسطس ٢٠٢٤).

ثانياً: اعتقال رجال القرية وانفلتهم

لقد كان اعتقال الرجال في كل منطقة من مناطق بهدينان فريداً من نوعه، وفي بعض المناطق، كانت القيادة العسكرية أكثر وحشية وعامل الجيش رجال قرية كويزة معاملة سيئة، وبحسب شهود عيان، فقد قرروا بعد تجريد جميع الرجال من سلاحهم، إطلاق النار عليهم، لكنهم في النهاية لم يفعلوا ذلك لعدم وجود قرار رسمي بذلك ولكن بلا رحمة تم فصل جميع الرجال والأطفال دون سن الثانية عشرة عن عائلاتهم وتم تطبيق قرار الأنفال عليهم (آسيا زبير حسين، ١٥ يوليو ٢٠٢٤)، وبقي معظمهم هناك لمدة ليلة واحدة، وبقي الجزء الآخر لمدة ساعتين، في حين تم احتجاز بعض الرجال في القلعة للاستجواب، وتم الاعتداء عليهم بالضرب وكان العديد من ضحايا الأنفال في هذا القرية لا يزالون صغاراً تتراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والرابعة عشرة، وتم أخذهم من بين أحضان أمهاتهم بالغضب (آسيا طيار جرجيس، ١٢ يوليو ٢٠٢٤).

وتقول بكى عبدالله جرجيس "بعد نقلنا إلى قلعة قدشي قاموا باستجواب عدد من الرجال، وكانت أسئلتهم بأنكم مخربون وأعداء العراق وأصدقاء إيران، وعندما أخذوا زوجي الشهيد (اسماعيل سلطان حسن) إلى غرفة التحقيق، وبعد خروجه بعد مدة من الاستجواب العنيف تحول لونه إلى اللون الأصفر سألت نفسي عن سبب تغير لونه بهذا الشكل فقال لي: إن ضابطاً بعثياً وضع قدمه على قدمه وحركها قدر استطاعته وبسبب الألم الشديد تحول إلى اللون الأصفر على الفور" (بكى عبدالله جرجيس، ٦ يونيو ٢٠٢٤).

وكذلك تقول حفصة حسن سليم: "وعندما نزلت من الطابق الثاني بقلعة قدشي رأيت زوجي (عيسى محمد أمين إبراهيم) إذ وضع جنديان أيديهما في جيبه وأخرجوا النقود التي معه، فقال لزوجي من أين لك كل هذا المال؟ إذ كان المجموع ألفين وخمسمائة دينار؟ وعندما علم أنه زوجي، أخبرني الجنود أن زوجك لم يعطك أي أموال لناخذها منك، شيء آخر محزن رأيته بأمر عيني هو عندما قام الضابط بالتعرض للشهيد (عثمان أحمد جرجيس) بالضرب الشديد بالأيدي والأرجل وكذلك استخدموا العصا لضربه كاد أن يموت في ذلك اليوم بسبب الضرب القاسي الذي تعرض له (حفصة حسن سليم، ١٤ أغسطس ٢٠٢٤).

فضلاً عن ذلك تقول حليلة ابراهيم جاسم " أذكر جيداً عندما وصلنا إلى قلعة نزاركي رأيت بأم عيني عندما قتلوا رجلاً بالحجارة، وكما رأيت مرة أخرى عندما كسروا كتف الشهيد (رمضان خالد موسى) وأشعلوا النار في شوارب ابن خالتي الشهيد (جهور مصطفى عيسى)" (حليلة ابراهيم جاسم، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤).

أما حمديّة عبدال شميز تقول : " عندما وصلنا إلى قلعة نزاركي رأيت زوجي (جهور مصطفى عيسى) عندما أشعل جندي النار في شواربه، وقمنا بالصراخ والترجي منهم لكي يكفو عن فعل ذلك، لكن لم يستمع إلينا أحد، قالوا لنا أن نلتزم الصمت ويتأكدوا من أنه لن يأتي أحد لمساعدتكم، وهذه هي نهايتكم. قلنا لهم إن الله سيساعدنا، فقال لنا أين الله فليأت ويساعدكم، وكانت أرض القلعة مليئة بالقبعات والشماخ وكذلك الملابس الداخلية، وكنا نعلم أنها تخص رجالنا، ولم يتركوا لهم شيئاً يلبسونه" (حمديّة عبدال شميز ١٢ أغسطس ٢٠٢٤).

باختصار، تعرض رجال قرية كويزة، كغيرهم من ضحايا الأنفال، بعد وقوعهم في أيدي الجيش العراقي إلى معاملة سيئة وتعرضوا للتعذيب والضرب منذ اليوم الأول الذي تم ترحيلهم من قلعة نزاركي وإلى اليوم الذي تركوا فيه كوردستان أرض أجدادهم إلى الأبد.

المبحث الثالث

أوضاع الأهالي في قلعة نزاركي ومعسكر السلامة

تم تقسيم هذا المبحث على جزأين، الجزء الأول يتناول اعتقال أهالي القرية ونقلهم إلى قلعة نزاركي، وبيان كيفية تعامل الجيش العراقي معهم في ذلك الوقت، وكذلك إقامتهم في القلعة عدة أيام، وبعد ذلك تم نقل معظمهم إلى معسكر السلامة في الموصل، إذ كانوا في وضع سيء، وإلى حين وصولهم إلى مجمع جيزنيكان – بحركة في أربيل.

أولاً: أوضاع أهالي القرية في قلعة نزاركي بدهوك

قلعة نزاركي وهي عبارة عن معسكر، وتقع هذه القلعة شرق مدينة دهوك، وتتكون من مبنى مكون من طابقين مبني من الطابوق والإسمنت، وهي على شكل مستطيل وفي منتصفها قاعة كبيرة، ويتكون كل طابق من العديد من القاعات الكبيرة ويحتوي الطابق الأرضي على (26) قاعة و (53) غرفة أما الطابق الثاني فيتكون من (19) قاعة و (26) غرفة. (سيتي ريكاني، ٢٠١٩، ١٢٩).

منذ البداية انقسم أهل القرية إلى قسمين، أي قبل اعتقالهم وحتى نقلهم إلى قلعة نزاركي في دهوك، حيث تم تقسيم أهالي القرية إلى قسمين على النحو الآتي :

القسم الأول: وهي المجموعة الكبيرة من أهالي القرية الذين تم أسرهم تحت جبل كارة ووصلوا إلى قلعة نزاركي في وقت سابق، ومن هناك تم نقلهم إلى معسكر السلامة في الموصل، وصلت هذه المجموعة إلى قلعة نزاركي في دهوك عند غروب الشمس، وكانت المنطقة المحيطة بها مليئة بالجنود والشرطة الذين قاموا بالاعتداء عليهم عند إنزالهم من المركبات العسكرية بالضرب والكلمات النابية (آمنة يونس عيسى، ١٩ يوليو ٢٠٢٤). وأخذوا منهم الأشياء التي كانت بحوزتهم ووضعوها أمامهم، مثل الماعز وغيرها من الأشياء، ثم أخذوهم إلى الطابق الثاني حيث كان مكاناً مليئاً بالقمامة والأوساخ والقذارة، وعلى الرغم من بشاعة المكان خصصوا لأنفسهم مكاناً وجلسوا فيه، أما الأطفال فكانوا يكون من الجوع (آمنة احمد محمد، ٩ يوليو ٢٠٢٤)، إذ تقول فاطمة أحمد عيسى: " أتذكر حين كانت امرأة حديثة الولادة حيث لم تمض ثلاثة ايام على الولادة تعرضت للضرب بالعصا من قبل الجنود ولم نتمكن من رفع رؤوسنا خوفاً من أن تأتي العصا في رأسنا، وكان الصغار يبكون من الجوع، ولكن لم يكن لدينا ما نعطيهم إياه لكي

يأكلوا" (فاطمه احمد عيسى، ١ اغسطس ٢٠٢٤). وكذلك تقول فاطمة رمضان رشو: "فقد أصيب الكثير من الناس بأمراض عقلية صدقني، كانت بعض النساء يضربن رؤوسهن بالجدران، وقد رأيت امرأة مريضة عقليا وتأكل كل ما هو متاح، حيث رأيت ذات مرة تحمل قطعة من الصابون في يدها وتأكلها، على الرغم من وضعنا السيء إلا أننا عندما رأينا ذلك الوضع تقطعت قلوبنا" (فاطمه رمضان رشو، ١٩ يوليو ٢٠٢٤).

أما حمديّة عبدال شميزين تقول: " صرخات الرجال المعذبين من جهة والنساء والأطفال وبخاصة الأطفال حديثي الولادة من جهة أخرى، قلنا إن كل شيء انتهى وأن هذا مكان موتنا، وذات مرة كنت أحمل ابنتي (كازين) في يدي ناداني جندي وقال لي: من هذه التي تحمليها؟ فقلت له هذه ابنتي الصغيرة، قال لي ما أسمها قلت كازين، فقال لي لماذا سميتها كازين؟ قلت إن اسمها كردي. فمد يده وأراد أن يأخذها ولكني لم أسمح له بأخذ ابنتي، وبعد ذلك قال لي كل ما خرج من فمه من كلمات سيئة. أسوأ ما في الأمر أنه لم يكن لدينا ما نأكله، ولم يكن هناك سوى خزان مياه في الطابق الأرضي للقلعة كنا نذهب إليه لجلب الماء لأنفسنا. أذكر ذات مرة عندما ذهب دلو فان ابن أخ زوجي لجلب لنا الماء، فقام الجندي بضربه بالصوندة على رقبته وكاد أن يموت وكان الدم يخرج من رقبته من شدة الضربة" (حمديّة عبدال شميزين، ١٢ اغسطس ٢٠٢٤). وتقول زوليكها طيار جرجيس: "وعندما وصلنا إلى القلعة المدمرة قلعة الموت قلعة نزاركي فقد انزلونا من المركبات العسكرية بالضرب بالأرجل والصونדות وضربني جندي بالصوندة على رقبتي ولشدة ضربته فلا يزال الألم يعود مراراً وتكراراً لذلك المكان" (زليخة طيار جرجيس، ٢٦ يوليو ٢٠٢٤).

القسم الثاني: وهي عبارة عن مجموعة صغيرة من أهالي القرية الذين اختبئوا في جبل كارة ثم تم القبض عليهم ونقلهم إلى قلعة نزاركي، وبقوا هناك ولم يتم نقلهم إلى معسكر السلامة وبقوا في القلعة وبعد العفو العام تم نقلهم من القلعة إلى مجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل. وبعد وصولهم إلى قلعة قدش تم نقلهم إلى قلعة نزاركي في منتصف الليل (فاطمه عباس محمدين ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). إذ تقول مريم محمد شريف: " عندما وصلنا إلى مدينة دهوك وأخذونا إلى قلعة الموت، قلعة نزاركي، التقت الجنود حولنا وأنزلونا من المركبات العسكرية بالشتائم والضرب وكان صوت صرخات الرجال من التعذيب يصل إلى عنان السماء، وملاً الخوف قلوب النساء والأطفال، وبدأوا بالصياح والبكاء، وأخذوا منا أغراضنا ووضعوها أمامهم، ووضعوا الأسلحة على رؤوسنا وظهورنا وأخذونا إلى الطابق الثاني من القلعة، وكان مكانا مليئاً بالأوساخ والفدارة، وعلى الرغم من وساخة المكان فقد خصصنا لأنفسنا مكانا نجلس فيه" (مريم محمدمشريف احمد، ١٦ اغسطس ٢٠٢٤).

وعن هذا الموضوع تقول أما حفصه حسن سليم: " تم نقل بعض سكان قريتنا إلى معسكر السلامة في الموصل، و تركونا في القلعة دون أكل و شرب حيث كنا نبحث عن الطعام والشراب بين الأوساخ الموجودة في القلعة.في بعض الأحيان كانوا يحضرون لنا بعض الصمون الصلب، ومن صلابته لم يستطع أطفالنا من أكله ولذا كان علينا أن نضعه في الماء حتى يصبح طريا ونعطيه لأطفالنا الصغار. بعد أن ابقونا هناك كنا خائفين جدا على الفتيات ولم نجرؤ على تركهن بمفردهن. وفي الكثير من الأحيان كنا نضع أطفالنا في أحضانهم لكي يعتقدوا أنهم نساء متزوجات وبذلك كنا نحميهم من الجنود. وفي إحدى المرات لم تتحمل امرأة هذه الصعوبات وقالت لأحد الضباط: لماذا لا تجلب الحليب لأطفالنا الرضع؟ سوف يموتون من الجوع. فقال لها نحن نريد قتلهم جميعا وأنت تطالبين الحليب لطفلك من الأحسن أن لا تتكلمي وتبقى صامتة وبعد أن اصدر صدام حسين قرار العفو جاء إلينا الضابط وقال لنا السيد الرئيس أصدر قرار العفو عنكم، وقلنا في أنفسنا ما فائدة العفو ولم يبق بيننا رجال، بعد العفو تحسن الوضع قليلا.

وبعد اثني عشر يوماً أحضروا الحافلات و نقلونا الى جيزنيكان – بحركة في أربيل. (حفصه حسن سليم، ١٤ اغسطس ٢٠٢٤).

ثانياً: أوضاع أهالي القرية في معسكر السلامة بالموصل:

معسكر السلامة في منطقة النمرود التابعة لقضاء الموصل بمحافظة نينوى (الموصل)، كان يتألف من عدد من القاعات الكبيرة والطويلة التي بنيت للأسرى الإيرانيين ويحميها الجنود من جميع الجوانب، (غسان وليد مصطفى، ٢٢ أكتوبر ٢٠٢٤). خلال حملة الأنفال واعتقال مئات العوائل الكردية وبعد بضعة أيام قضوها في قلعة نزاركي، تم نقلهم إلى معسكر السلامة وبعد أسبوعين تم نقلهم إلى مجمع جيزنيكان – بحركة في أربيل (كليزار علي تيتان، ١٢ يوليو ٢٠٢٤).

وعند وصولهم لم يكونوا يعرفون الى اي مكان تم نقلهم، ولماذا تم نقلهم إلى هناك، وكان مكانا يتكون من عدة قاعات كبيرة ووضعهم فيها، وكانت تلك القاعات جرداء وذات أرضية صلبة، وجلست كل عائلة في مكان وعلى أية حال مضت تلك الليلة وعند الصباح أحضروا لهم بعض الصمون الصلب الذي لا يصلح للأكل فقد كانوا يضعوها في الماء حتى يلين ثم يأكلوه (آمنة خالد موسى، ٢٦ يوليو ٢٠٢٤). وتقول حليلة ابراهيم جاسم: " والأسوأ من ذلك كله أن الأطفال الذين أصيبوا بالعديد من الأمراض ومنها الإسهال وسقطوا في أيدينا ولم يتم علاجهم، وفي اليوم التالي قاموا بكتابة أسمائنا ولم نعرف السبب وماذا تخطط له الحكومة العراقية ". (حليلة ابراهيم جاسم، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). كما تقول حمديّة عبدال شميزين: " بعد مرور الأيام وفي أحد الأيام استيقظنا وجاء الجنود إلى القاعة وأخبرونا أن السيد الرئيس أصدر عفوا عاما لكم، كنا سعداء للغاية بسماع ذلك الخبر، وكنا نتوقع أن يرجع رجالنا ونرى بعضنا البعض، لكن كل ذلك كان مجرد حلم بعد العفو العام تحسن وضعنا قليلاً ". (حمديّة عبدال شميزين، ١٢ اغسطس ٢٠٢٤).

أما صبيحة محمد أمين أحمد، تقول: "في أحد الأيام، عند الظهر، كان الجميع خارج القاعة، فقد سمعنا صيحات فسالنا ماذا حدث دون أن أعلم أن منزلي قد دُمر، وأن ابني البالغ من العمر ثماني سنوات كان يلعب في الشارع و دهسته سيارة عسكرية ومات على الفور، ولم يسمحوا لي برؤيته، وعلى الفور اقتادته القوة في سيارة عسكرية إلى مكان مجهول ولا نعلم أين أخذه ولا أين دفنوه ". (صبيحة محمداامين احمد، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). وأخيراً في منتصف شهر سبتمبر، تم إبلاغ الجميع بأنه سيتم نقلهم من هنا إلى بحركة، لكن الله وحده يعلم أين تقع بحركة. (حفصه حسن سليم، ١٤ اغسطس ٢٠٢٤).

المبحث الرابع

أوضاع أهالي قرية في مجمع جيزنيكان وعودتهم إلى مناطقهم

تناولنا في هذا المبحث مناقشة كيفية وصول أهالي القرية من معسكر السلامة في مدينة الموصل الى مجمع جيزنيكان – بحركة في محافظة اربيل، وكذلك أوضاعهم من جميع الجهات، ولاسيما حالتهم النفسية؛ بسبب فقدان الأزواج وعدم وجود أولياء أمور الأسر، وكذلك موت الأطفال، فضلاً عن عودة أهالي قرى من المجمع إلى منازلهم في مناطق مختلفة من محافظة دهوك.

أولاً: وضع سكان القرية في مجمع جيزنيكان – بحركة:

جيزنيكان هي قرية تابعة لبحركة في محافظة أربيل، وعندما تم جمع ضحايا الأنفال من جميع أنحاء كردستان، تم نقلهم جميعاً إلى هذا المكان وإلى عدة مجمعات أخرى مجاورة. (فاطمة سليمان احمد، ١٢ اغسطس ٢٠٢٤).

وفي منتصف شهر أيلول من عام 1988، تم نقلهم من معسكر السلامة إلى مكان مجهول يسمى بحركة، ووصلوا إلى مجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل ليلاً لكنه لم يكن مكاناً بل كان سهلاً، ولم يكن هناك شيء. كان أرضاً جرداء مليئة بالعشب الجاف خالية من أي شيء (فاطمة عباس محمدين ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). حيث قضى الناس الليالي الأولى بصعوبة كبيرة، وفي الأيام التالية جلب لهم أهل أربيل المساعدات تدريجياً ومنها البطانيات وطعام فحلت عليهم الروح، لكنهم انتظروا إطلاق سراح رجالهم اليوم أو غدا وأن يصلوا إليهم لكن دون جدوى، والأسوأ من ذلك كله أنه على الرغم من رحيل الرجال، تفشى المرض بين الأطفال ومات المئات (فاطمة قاسم احمد، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). وبعض العوائل التي استسلمت للجيش العراقي بعد العفو العام في 6 ايلول 1988 تم جلبهم إلى هناك على الفور، وقد كانت أوضاعهم إلى حد ما أفضل من حالتنا فقد كان رجالهم يعينونهم ولم يحصل لهم مشاكل كبيرة كالتى حصلت لنا (فاطمة يوسف محمدعلي، ١٢ يوليو ٢٠٢٤). وأما العوائل التي فقدت رجالها في حملة الأنفال فقد عانوا كثيراً حيث لم يكن هناك من يهتم بهم، باختصار كانوا معوزين ويواجهون الكثير من العقبات والمشاكل كما لم يكن لديهم من يعمل لهم و يوفر لهم ما يلزمهم في إدارة حياتهم، فذلك كانت النساء يعملن من أجل أطفالهن مثل الرجال وتدرجياً وبمساعدة المتبرعين من أهالي أربيل، فقد قاموا ببناء منازلهم الخاصة بالبلوك والأسقف الترابية وحماهم أنفسهم من برد الشتاء وحرارة الصيف، ومع ذلك كانت المخابرات العراقية تراقب الناس باستمرار، وكلما أراد شخص ما مغادرة المجمع، كان عليه أن يقدم طلباً إلى مكتب المحافظ، وأن يوافق المحافظ على طلبه وكانت مدة الطلب ما بين ثلاثة أيام إلى أسبوع، ومرت الأيام والناس على هذه الحال إلى أن جاءتهم الموافقة ليعودوا إلى أماكنهم (فكرية ابراهيم جاسم، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤).

بداية حملة الأنفال على كردستان وحرقت وإلقاء القنابل الكيميائية في المناطق أسفل جبل كاره فقد وقع أهالي قرية كويزة تحت تلك الهجمات (كليزار طه سليمان، ١٤ يوليو ٢٠٢٤). أثناء إقامتهم في قلعة نزاركي ومعسكر السلامة ووصولهم إلى مجمع جيزنيكان، فقد تعرض عدد كبير من أطفال القرية الذين تتراوح أعمارهم بين شهر وستين بتأثير للمواد الكيميائية إذ ظهرت عليهم أعراض المواد الكيميائية تدريجياً (ليلى صالح انور، ٢٢ يوليو ٢٠٢٤). فضلاً عن ذلك فقد عانى معظم الأطفال من مرض الإسهال والحصبة، وكذلك نقص الحليب والنظافة. وفي الفترة ما بين أيلول وكانون الأول من عام 1988، مات مئات الأطفال، فقد مات ثمانية عشر طفلاً من قرية كويزة؛ بسبب الأمراض المختلفة ودفنوا في مقبرة جيزنيكان، ولذلك تضاعفت معاناة أمهات وزوجات شهداء الأنفال عدة مرات (مدينة احمد رشو ١٩ يوليو ٢٠٢٤).

بعد وصول عوائل الشهداء إلى مجمع جيزنيكان القسري، فقد كانت العديد من النساء الشهداء حوامل وأنجبوا أطفالهم في المجمع (رقية احمد جرجيس، ١٨ يوليو ٢٠٢٤). لكن هؤلاء الأطفال انقسموا إلى قسمين: القسم الأول فقد كان الأطفال الذين وهبهم الله لهم ولحسن الحظ أنهم ما زالوا أصحاء ويواصلون حياتهم وأصبحوا فرحة لأمهاتهم وأقاربهم، أما القسم الثاني فقد مات البعض منهم أثناء ولادتهم أو بعد فترة قصيرة من الولادة وبوفاة آبائهم و أزواجهم، أصبحت أمهاتهم يائسات أكثر من الحياة، فإذا نظرت إلى أسماء آبائهم الذين ولدوا في تلك الفترة، ستري أسماء مثل كسر، بيوار، قهرى، هوار، خمى، كوفان و ريدير ونرى من معاني أسمائهم المصائب التي أصابتهم حيث معاني اسمائهم تدل على الحزن والمصائب (رقية سلام حاجى، ١٩ يوليو ٢٠٢٤).

ثانياً: عودة أهالي القرية إلى مناطقهم:

في صيف عام 1990، قررت الحكومة العراقية أن أي عائلة تعيش في مجمعات جيزنيكان، كردمجال وغيرها في أربيل يمكنها العودة إلى مناطقها (شيلاني، ٢٠١٣، ص ٤٣٦). وبعد هذا القرار، عادت بعض عوائل قرية كويزة، كغيرهم ممن عاد إلى محافظة دهوك بعد أكثر من عامين واستقروا في مناطق مختلفة (صارية احمد سليمان، ١٢ يوليو ٢٠٢٤). أما قسم منهم لم يتمكنوا من العودة وواصلوا حياتهم في مجمع جيزنيكان، ولكن في الهجرة المليونية في عام 1991 غادروا إلى شرق كردستان وبعد عدة أشهر عادوا إلى جنوب كردستان واستقر معظمهم في قرية كاني التابعة لقضاء العمادية في محافظة دهوك (صبيحة محمدا مين احمد، ٢٣ يوليو ٢٠٢٤). وعلى الرغم من عودتهم إلى منازلهم فقد لم تنته مأساتهم بل على العكس فقد عانوا كثيراً حيث عملت الأمهات والأطفال معا لكسب بعض المال وعيش حياة بسيطة (عائشه حاجي سلام، ١٢ يوليو ٢٠٢٤).

الخاتمة

على مر التاريخ، لم تقبل الأمة الكردية جميع الحكام المستبدين ولم تخضع لهم، كما وقفوا ضدهم، وقاموا بالعديد من الحركات بشكل مستمر لطرد أعدائهم، ولذلك تعرضوا لشتى أنواع الظلم والاعتداء كتدمير المنازل والقتل ومحاولات الإبادة الجماعية عام 1988 على يد نظام البعث بقيادة صدام حسين. إذ تعد إحدى تلك المآسي التي تعرض لها الشعب الكردي، وتم حرق الأخضر واليابس معا، وتبرز نتائج هذه الدراسة أهم النقاط المتعلقة بهذا البحث كما يلي:

الأنفال كلمة عربية تعني "الغنيمة". وهذا يعني أن حملة الأنفال هي مثل عدّ أرواح وممتلكات المسلمين الكرد كالكفار بالنسبة لسلطات النظام العراقي. وإن أي معاملة بالقسوة والظلم للكرد المعارضين هي أمر صحيح ولا ينبغي إهماله حسب أولويات السلطات العراقية، ولذا فقد استخدمت السلطات العراقية البعثية في حملة الأنفال كافة أنواع الأسلحة الثقيلة والخفيفة، وأسفرت عن سقوط 182 ألف ضحية وتدمير 4000 قرية.

وفي أنفال بهدينان، تعدّ قرية كويزة هي الأولى التي عانت الظلم وكان نصيبها نصيب الأسد من حملة الأنفال، وعلى الرغم من تدمير القرية فقد راح ضحيتها 89 شخصا بين قتيل وفقيد، معظمهم تتراوح أعمارهم بين 12 إلى 14 عاما، وما زالوا في سن المراهقة، فضلاً عن الاطفال الثماني عشر الذين لقوا حتفهم؛ بسبب الهجمات الكيماوية والجوع وفقدان الأزواج والأطفال، والحالة الصعبة ومعاناة عوائل القرية في مجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل، ولعدم وجود من يعينهم عاشوا حياة قاسية في تلك الفترة، وبعد عودة أهالي القرية من المجمع إلى أماكن أجدادهم في محافظة دهوك، واجهوا كل أنواع الصعوبات، فقد قامت المرأة بدور الأب والأم معا لكي توفر لأطفالها ما يلزمهم ليعيشوا حياة بسيطة، لقد مرت سنوات، لكن تأثير الأنفال على أهالي ضحايا الأنفال لم تهدأ بعد حيث ما زالت قلوبهم مجروحة جراء الأسى الذي عاشوه في تلك الفترة.

لكن الأغرب هو أنه بعد حملة الأنفال الوحشية، لم تعرب أي دولة من دول العالم عن استيائها والتزمت الصمت، وهذا يرجع إلى أنها لم ترغب في تعقيد علاقاتها مع النظام الفاشي.. ومع ذلك، بعد تحرير العراق في عام 2003، والإطاحة بنظام البعث وإنشاء عراق جديد، اعترف البرلمان العراقي بالإجماع بأن الأنفال إبادة جماعية، والآن اعترفت عدة دول أوروبية رسمياً بالإبادة الجماعية للكردي.

وبالفعل كان ينبغي أن يكون واضحاً لجميع دول العالم أن حملة الأنفال واستشهاد (182 ألف) كردي بريء وعاجز وتدمير ما يقرب من (4000) قرية لم يكن أمراً عادياً، بل كان إبادة للأمة الكردية ونأمل أن تعترف جميع دول العالم بأن الأنفال إبادة جماعية وأن تدعم الشعب الكردي.

إن المآسي و المصائب التي حلت بالشعب الكردي نتيجة حملة الأنفال تحتاج إلى كتابة دقيقة ومفصلة والبدء بالكتابة عنها، وهذه الخطوة تتطلب ملايين الأوراق ويمكننا أن نكتب تاريخاً من خلال المقابلات مع الأشخاص الذين وقعوا ضحايا في حملة الأنفال وكتابة المآسي والمصاعب التي عاشوها بشكل دقيق، من خلال كتابة المذكرات والتاريخ، سيكون أبناءنا و أحفادنا على علم بالمعاناة التي عاناها الشعب الكردي، وكذلك لا تمحوا ذكرى الأنفال من عقولنا أبداً وتبقى على قيد الحياة دائماً.

الملاحق

الملحق رقم (١)

شهداء مجزرة الأنفال في قرية كويزة

رّماره	الاسم الثلاثي للشهيد	سنة الولادة	اسم العائلة	اسم الزوجة	أفراد العائلة في الأنفال
١	ابراهيم احمد رشو	١٩٦٨	حمه شيخ	اعزب	—
٢	ابراهيم رشيد تيتان	١٩٥٣	ايسف حجي	كليزار طه سليمان	٦
٣	احسان جرجيس مصطفى	١٩٦٩	حمه شيخ	مازي شعبان رشو	٢
٤	احسان حمو عبدالرحمن	١٩٧٤	ايسف حجي	اعزب	—
٥	احمد احمد محمدرشيد	١٩٥٥	ايسف حجي	مريم محمدشريف احمد	٣
٦	احمد حسن عيسى	١٩٥٢	حمه رسول	حليمة علي عيسى	٩
٧	احمد علي ابراهيم	١٩٧٣	خلي	اعزب	—
٨	احمد قاسم احمد	١٩٧٢	ايسف حجي	اعزب	—
٩	احمد محمدرشيد رشيد	١٩٥٥	ايسف حجي	صارية احمد سليمان	3
١٠	اسماعيل سلطان حسن	١٩٦٠	شيدا	بكي عبدالله جرجيس	٣
١١	امين عباس امين	١٩٥٤	ايسف حجي	زليخة طيار جرجيس	٧
١٢	ايوب علي ابراهيم	١٩٦٦	خلي	أمنة يونس عيسى	٥
١٣	ايوب محمدشريف احمد	١٩٧١	ايسف حجي	اعزب	—
١٤	برهان رشيد تيتان	١٩٧١	ايسف حجي	اعزب	—
١٥	جرجيس ابراهيم جاسم	١٩٤٩	حمه رسول	أسيا طيار جرجيس	٣
١٦	جرجيس احمد جرجيس	١٩٥٢	خلي	أسيا زبير حسين	٨
١٧	جعفر سعيد امين	١٩٦٩	علي اورمانا	فاطمة ياسين مصطفى	٢
١٨	جلال عيسى عبدالرحمن	1957	حمه شيخ	ايران حسين رشيد	٢
١٩	جميل عيسى عبدالرحمن	١٩٥٥	حمه شيخ	عزيزة جهور محسن	—
٢٠	جهور مصطفى عيسى	١٩٤٦	حمه شيخ	حمدية عبدالله شمدين	٩
٢١	حازم عيسى عبدالرحمن	١٩٧١	حمه شيخ	اعزب	—

٢٢	حامد محمد عيسى	١٩٥٣	حمه شيخ	زينب موسى عبدالرحمن	٨
٢٣	حجي عبدالله شيرو	١٩٥٥	ايسف ههجي	حليمة مصطفى عيسى	٧
٢٤	حسن ابراهيم جاسم	١٩٦٩	حمه رسويل	اعزب	—
٢٥	حسن صالح مصطفى	١٩٦٩	حمه رسويل	اعزب	—
٢٦	حسن ياسين احمد	١٩٦٨	حمه رسويل	مدينة احمد رشو	٢
٢٧	حسين ابراهيم جاسم	١٩٥٧	حمه رسويل	اعزب	—
٢٨	حسين علي تيتان	١٩٥٧	ايسف حجي	عيشان جرجيس مصطفى	٣
٢٩	حسين علي عيسى	١٩٥١	ايسف حجي	أمنة احمد محمد	٣
٣٠	حميد جهور مصطفى	١٩٧٠	حمه شيخ	اعزب	—
٣١	خليل عيسى عبدالرحمن	١٩٧٠	حمه شيخ	اعزب	—
٣٢	خورشيد جهور مصطفى	١٩٧٠	حمه شيخ	اعزب	—
33	دلوغان جرجيس مصطفى	١٩٦٨	حمه شيخ	كليزار علي تيتان	٥
34	رجب عبدالرحمن جرجيس	١٩٧٢	خلي	اعزب	—
35	رجب محمد يونس	١٩٥٨	حمه رسويل	زليخة محمد علي يوسف	—
36	رسول بركات فتاح	١٩٥٤	بنتي	صبيحة محمدا مين احمد	—
37	امين عباس امين	1966	خلي	حليمة محمدا مين ابراهيم	3
38	رشيد جرجيس مصطفى	١٩٧٢	حمه شيخي	اعزب	—
39	رمضان محمد يونس	١٩٤٧	حمه رسويل	فاطمة يوسف محمد علي	7
40	رمضان خالد موسى	١٩٦٦	حمه زينل	فاطمة رمضان رشو	3
41	رمضان عبدال شمرين	١٩٦٩	حمه زينل	عائشه ياسين مصطفى	6
42	رمضان عزيز رسول	١٩٦٨	ايسف ههجي	اعزب	—
43	زبير حمو عبدالرحمن	١٩٦١	ايسف ههجي	فاطمة قاسم احمد	3
44	زبير محمد عيسى	١٩٤٦	حمه شيخ	فاطمة احمد عيسى	7
45	سعيد صالح محمد	١٩٦٦	حمه شيخ	زليخة رمضان رشو	3
46	سليمان عبدالقادر سليم	١٩٧٠	حمه شيخ	اعزب	—
47	سليمان محمد سعيد رشيد	١٩٧١	ايسف ههجي	اعزب	—
48	شعبان حسن سليم	١٩٦٨	حمه شيخ	اعزب	—
49	شعبان ياسين احمد	١٩٦١	حمه رسويل	اعزب	—
50	شكري طيار جرجيس	١٩٦٥	بنتي	فاطمة عباس محمدا مين	—
51	صالح زبير صالح	١٩٧٢	خلي	اعزب	—
51	صالح علي عيسى	١٩٦٥	ايسف حجي	بيلات يونس عيسى	3
53	صالح مصطفى باپير	١٩٤٣	حمه رسويل	فاطمة سليمان احمد	11
54	طيب آدم محمد	١٩٧٤	حمه رسويل	اعزب	—
55	عارف احمد رشو	١٩٧١	حمه شيخ	اعزب	—
56	عبدالرحمن احمد رشو	١٩٦٦	حمه شيخ	هيري ياسين احمد	2
57	عبدالله آدم محمد	١٩٦٨	حمه رسويل	اعزب	—
58	عبدالله محمد سعيد رشيد	١٩٥٢	ايسف حجي	عائشه حمو عبدالرحمن	6
59	عبدالله محمد صالح عبدالله	١٩٥٢	بنتي	خيرية حسين علو	7
60	عبدالله ياسين احمد	١٩٧٠	حمه رسويل	اعزب	—
61	عبيد صالح محمد	١٩٦٩	حمه شيخ	اعزب	—
62	عثمان احمد جرجيس	١٩٥٣	خلي	اقليلية رشيد حاجي	6
63	عثمان علي ججي	١٩٧٠	بنتي	اعزب	—
64	عزت ميرو خالد	١٩٧٦	حمه زينل	اعزب	—
65	عزيز رسول عبدالرحمن	١٩٤٦	ايسف حجي	خان طه سليم	8
66	علي احمد رشو	١٩٧٥	حمه شيخ	اعزب	—
67	عيسى محمدا مين ابراهيم	١٩٦٣	خلي	حفصة حسن سليم	5
68	فاضل سلطان حسن	١٩٧١	شيدا	اعزب	—
69	فخري حسن عيسى	١٩٥٥	حمه رسويل	ليلي صالح انور	10

70	قاهر محمدامين ابراهيم	١٩٦٦	خلي	أمنة سلام حاجي	3
71	مجيد طيار جرجيس	١٩٦٧	بتني	فكرية ابراهيم جاسم	4
72	مجيد محمداسعيد رشيد	١٩٥٣	ايسف حجي	سانيا علي عيسى	5
73	محمد ابراهيم صالح	١٩٤٧	حمه شيخ	ليلي يونس صالح	7
74	محمد حسن صالح	١٩٥٠	خلي	غربت عبدالقادر سليم	7
75	محمد عبدالله جرجيس	١٩٦٠	خلي	رقية احمد جرجيس	3
76	محمد عزيز رسول	١٩٧٤	ايسف حجي	اعزب	—
77	عيسى محمدامين ابراهيم	١٩٧٥	خلي	اعزب	—
78	محمداشريف احمد قاسم	١٩٤٠	ايسف حجي	أسيا طاهر كريت	7
79	محمود عبدالقادر سليم	١٩٦٥	حمه شيخ	فاطمة سلام حاجي	4
80	مسعود زبير محمد	١٩٧١	حمه شيخ	اعزب	—
81	مصطفى حسين طاهر	١٩٥٢	حمه شيخ	أمنة خالد موسى	6
82	مصطفى صالح مصطفى	١٩٦٧	حمه رسول	اعزب	—
83	مصطفى طيار جرجيس	١٩٧٢	بتني	اعزب	—
84	مصطفى عبدالله جرجيس	١٩٦٩	خلي	شكرية سلطان حسن	3
85	موسى خالد موسى	١٩٧٠	حمه زينل	اعزب	—
86	ميرو خالد موسى	١٩٥٣	حمه زينل	حليمة ابراهيم جاسم	8
87	نادر يونس عيسى	١٩٥٢	حمه رسول	رقية سلام حاجي	8
88	نعمان علي حجي	١٩٧٢	بتني	اعزب	—
89	يوسف محمداسعيد رشيد	١٩٧٢	ايسف حجي	اعزب	—

الملحق رقم (٢)

عوائل ضحايا مجزرة الأنفال بقرية كويزة في قلعة نزاركي بدهوك ومعسكر السلامة في الموصل ومجمع
جيزنيكان - بحركة في أربيل

ر	الاسم الثلاثي	سنة الولادة	اسم الزوجة	اسم القرية	أفراد الأسرة
١	أسيا طيار جرجيس	١٩٥٠	جرجيس ابراهيم جاسم	كويزة	2
٢	أسيا محمد عيسى	١٩٤٠	ياسين احمد حسن	كويزة	5
٣	أمنة خالد موسى	١٩٥٤	مصطفى حسين طاهر	كويزة	5
٤	أمنة احمد محمد	١٩٥١	حسين علي عيسى	كويزة	2
٥	ايران حسين رشيد	١٩٦٣	جلال عيسى عبدالرحمن	ديرش	١
٦	بكي عبدالله جرجيس	١٩٦٦	اسماعيل سلطان حسن	كويزة	٣
٧	بيلات يونس عيسى	١٩٦٥	صالح علي عيسى	كويزة	٢
٨	حليمة ابراهيم جاسم	١٩٥٠	ميرو خالد موسى	كويزة	٦
٩	حليمة علي عيسى	١٩٥٥	احمد حسن عيسى	كويزة	٨
١٠	حليمة محسن فتاح	١٩٣٠	قاسم احمد قاسم	كويزة	٢
١١	حليمة مصطفى عيسى	١٩٤٦	حجي عبدالله شبرو	كويزة	٦
١٢	حمدي عبدالله شمددين	١٩٥٤	جهور مصطفى عيسى	كويزة	٦
١٣	خان طه سليم	١٩٤٥	عزيز رسول عبدالرحمن	ديرش	—
١٤	خيرية حسين علو	١٩٤٩	عبدالله محمداصالح عبدالله	كويزة	٦
١٥	رقية احمد جرجيس	١٩٦٣	محمد عبدالله جرجيس	كويزة	٣
١٦	رقية سلام حاجي	١٩٥٥	نادر يونس عيسى	كويزة	٧
١٧	زليخة رمضان رشو	١٩٧٠	سعيد صالح محمد	كويزة	٢

١٨	زليخة طيار جرجيس	١٩٥٥	امين عباس امين	كويضة	٦
١٩	زليخة محمد علي يوسف	١٩٦٥	رجب محمد يونس	كويضة	٤
٢٠	زليخة يونس صالح	١٩٥٤	عبدالصمد مصطفى عيسى	ديرش	٤
٢١	زينب احمد قاسم	١٩٦٥	اعزب	كويضة	—
٢٢	زينب مصطفى علي	١٩٤٧	زبير صالح محمد	كويضة	٩
٢٣	زينب موسى عبدالرحمن	١٩٥١	حامد محمد عيسى	كويضة	٧
٢٤	سانيا علي عيسى	١٩٥٧	مجيد محمد سعيد رشيد	كويضة	٥
٢٥	سمبل سليمان آدم	١٩٢٧	مصطفى عيسى مصطفى	كويضة	—
٢٦	سيسن علي حمو	١٩٥٢	علي حجي فتاح	كويضة	٤
٢٧	شكرية سلطان حسن	١٩٦٣	مصطفى عبدالله جرجيس	كويضة	٢
٢٨	صالحة طيب محمد سعيد	١٩٤٥	جرجيس مصطفى عيسى	كويضة	٤
٢٩	صبيحة محمد امين احمد	١٩٥٤	رسول بركات فتاح	ديرش	٦
٣٠	عائشة ياسين مصطفى	١٩٧٠	رمضان عبدال شميز	كويضة	٥
٣١	عائشة حاجي سلام	١٩٤٠	آدم محمد يونس	كويضة	٥
٣٢	عائشة حمو عبدالرحمن	١٩٥٤	عبدالله محمد سعيد رشيد	كويضة	٥
٣٣	عزيزة جهور محسن	١٩٧٤	جميل عيسى عبدالرحمن	كويضة	—
٣٤	فاطمة احمد عيسى	١٩٥٣	زبير محمد عيسى	كويضة	٥
٣٥	فاطمة رشيد فتاح	١٩٣٠	طيار جرجيس شكري	كويضة	٢
٣٦	فاطمة رمضان رشو	1966	رمضان خالد موسى	كويضة	٢
٣٧	فاطمة سلام حاجي	١٩٦٤	محمود عبدالقادر سليم	كويضة	٣
٣٨	فاطمة سليمان احمد	١٩٤٦	صالح مصطفى بابير	كويضة	٨
٣٩	فاطمة عباس محمد امين	١٩٦٢	شكري طيار جرجيس	كويضة	٢
٤٠	فاطمة قاسم احمد	١٩٦١	زبير حمو عبدالرحمن	كويضة	٢
٤١	فاطمة ياسين مصطفى	١٩٧٠	جعفر سعيد امين	بلوت	١
٤٢	فاطمة يوسف محمد علي	١٩٤٥	رمضان محمد يونس	كويضة	٦
٤٣	فكرية ابراهيم جاسم	١٩٦٣	مجيد طيار جرجيس	كويضة	٣
٤٤	كليزار طه سليمان	١٩٦٦	ابراهيم رشيد تيتان	زبوة سيدا	٥
٤٥	كليزار علي تيتان	١٩٦٦	دلوفان جرجيس مصطفى	كويضة	٤
٤٦	ليلي صالح انور	١٩٥٠	فخري حسن عيسى	كويضة	٩
٤٧	ليلي يونس صالح	١٩٥٠	محمد ابراهيم صالح	كويضة	٦
٤٨	مازي شعبان رشو	١٩٧٠	احسان جرجيس مصطفى	كويضة	١
٤٩	مدينة احمد رشو	١٩٦٩	حسن ياسين احمد	كويضة	١
٥٠	مريم محمد شريف احمد	١٩٦٣	احمد احمد محمد رشيد	كويضة	٢
٥١	هيري ياسين احمد	١٩٦٣	عبدالرحمن احمد رشو	كويضة	١

الملحق رقم (٣)

عوائل الإبادة الجماعية كويضة في قلعة نزاركي ب دهوك ومجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل

ر	الاسم الثلاثي	سنة الولادة	اسم الزوجة	اسم القرية	أفراد الأسرة
١	آسيا زبير حسين	١٩٥٣	جرجيس احمد جرجيس	كركاش	7
٢	آسيا طاهر كريت	١٩٤٠	محمد شريف احمد قاسم	اسبيندار خلفو	5

3	اقلیمة رشید حاجي	١٩٥٧	عثمان احمد جرجيس	ديرش	5
4	آمنة سلام حاجي	١٩٦٨	قاهر محمدامين ابراهيم	كويزة	2
5	آمنة يونس عيسى	١٩٥٧	ايوب علي ابراهيم	كويزة	4
6	حفصة حسن سليم	١٩٥٧	عيسى محمدامين ابراهيم	كويزة	4
7	حليمة محمدامين ابراهيم	١٩٧١	رشيد احمد جرجيس	كويزة	2
8	خديجة سعيد محمد	١٩٣٥	عبدالله جرجيس عبدالرحمن	كويزة	—
9	خم خورشيد خليل	١٩٥٠	عبدالرحمن جرجيس عبدالرحمن	كويزة	5
10	صارية احمد سليمان	١٩٦٢	احمد محمد سعيد رشيد	كويزة	2
11	عیشان جرجيس مصطفى	١٩٧١	حسين علي تيتان	كويزة	2
12	غربت عبدالقادر سليم	١٩٥٠	محمد حسن صالح	كويزة	6

الملحق رقم (٤)

كبار السن ضحايا الأنفال الجماعية بقرية كويضة في قلعة نزاركي بدهوك و مجمع جيزنيكان – بحركة في اربيل

ژ	الاسم الثلاثي	سنة الولادة	العائلة
١	احمد رشو عيسى	١٩٣٠	حمه شيخ
٢	آدم محمد يونس	١٩٣٦	حمه رسول
٣	آسيا محمد يونس	١٩٢٩	حمه رسول
٤	آمنة محمد عيسى	١٩٣٠	حمه شيخ
٥	بسنة عبدالقادر حسين	١٩٣٠	ايسف حجي
٦	جويرة عيسى علي	١٩٣٠	شيدا
٧	حسن سليم مصطفى	١٩٢٢	حمه شيخ
٨	حليمة رشو عيسى	١٩٣٤	حمه شيخ
٩	حليمة موسى حسين	١٩٢٢	حمه رسول
١٠	خديجة ياسين قادر	١٩٣٠	ايسف حجي
١١	خزيمه سلام حاجي	١٩٣٢	خلي
١٢	رشيد تيتان حسين	١٩٢٨	ايسف حجي
١٣	زهرا صالح محمد	١٩٣٢	خلي
١٤	ستي سليم مصطفى	١٩٢٠	حمه شيخ
١٥	سعيد امين محمد	١٩٢٨	علي اورمانا
١٦	صافيه محمد صالح جادر	١٩٤١	كرمانجا
١٧	طيبار جرجيس شكري	١٩٣٠	بنتي
١٨	عبدالرحمن جرجيس عبدالرحمن	١٩٣٣	خلي
١٩	علي ابراهيم محمدامين	١٩٢٩	خلي
٢٠	علي حجي فتاح	١٩٣٤	بنتي
٢١	علي عيسى علي	١٩٢١	ايسف حجي
٢٢	فاطمة عيسى يونس	١٩٢٥	ايسف حجي
٢٣	فاطمة سعيد محمد	١٩٣٠	شيدا
٢٤	قاسم احمد قاسم	١٩٣٧	ايسف حجي
٢٥	محمد شمزين احمد	١٩٣٠	حمه زينل
٢٦	محمدامين ابراهيم عمر	١٩٣٢	خلي
٢٧	محمد سعيد رشيد احمد	١٩٣٠	ايسف حجي

٢٨	مسريخان علي محمد	١٩٣٠	حمه شيخ
٢٩	ياسين احمد حسن	١٩٣٢	حمه رسول
٣٠	يونس عيسى يونس	١٩٢٢	حمه رسول

الملحق رقم (٥)

أطفال ضحايا مجزرة الأنفال في قرية كويضة بمجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل

ث	الإسم الثلاثي	سنة الولادة	العائلة	تاريخ الوفاة
١	بهار دلوغان جرجيس	١٩٨٦	حمه شيخ	١٥ يناير 1988
٢	بهار عبدالله محمدصالح	١٩٨٦	بتتي	٥ أكتوبر ١٩٨٨
٣	تحسين رسول بركات	١٩٧٨	بتتي	٤ سبتمبر ١٩٨٨
٤	چكدار مصطفى حسين	١٩٨٧	حمه شيخ	١٨ نوفمبر 1988
٥	چيای فخري حسن	١٩٨٨	حمه رسول	١٤ نوفمبر ١٩٨٨
٦	رحيم امين عباس	1987	ايسف حجي	٢٢ أكتوبر ١٩٨٨
٧	رمضان زبير صالح	١٩٨٧	خلي	٢٢ أكتوبر 1988
٨	ريدير محمد ابراهيم	١٩٨٨	حمه شيخ	٢٥ اغسطس ١٩٨٨
٩	زنار محمد عبدالله	19٨٨	خلي	٢ ديسمبر ١٩٨٨
١٠	زوزان شكري طيار	١٩٨٥	بتتي	١٤ ديسمبر ١٩٨٨
١١	شيروان حجي عبدالله	١٩٨٦	ايسف حجي	١١ أكتوبر ١٩٨٨
١٢	فتمان عيسى محمدامين	١٩٨٦	خلي	٩ نوفمبر ١٩٨٨
١٣	كسر احمد محمدسعيد	١٩٨٨	ايسف حجي	٧ نوفمبر ١٩٨٨
١٤	گلغان عبدالله محمدصالح	١٩٨٦	بتتي	١ أكتوبر ١٩٨٨
١٥	مليحة رجب محمد	١٩٨٧	حمه رسول	١٣ أكتوبر ١٩٨٨
١٦	ناهدة عبدالرحمن جرجيس	١٩٨٧	خلي	١٥ أكتوبر ١٩٨٨
١٧	هوار جميل عيسى	١٩٨٨	حمه شيخ	٢٥ أكتوبر ١٩٨٨
١٨	هوگر دلوغان جرجيس	١٩٨٧	حمه شيخ	١٠ أكتوبر 1988

الملحق رقم (٦)

أطفال (حديثوا الولادة) لشهداء مجزرة الأنفال في قرية كويضة في مجمع جيزنيكان - بحركة في أربيل

ث	الاسم الثلاثي	سنة الولادة	العائلة
١	بيوار جهور عيسى	٢٩ يناير 198٩	حمه شيخ
٢	خمى مجيد محمدسعيد	١٢ ديسمبر ١٩٨٨	ايسف حجي
٣	ريدير زبير محمد	١٢ أكتوبر ١٩٨٨	حمه شيخ
٤	زيندان حامد محمد	٢٤ أكتوبر 198٨	حمه شيخ
٥	ژيان امين عباس	٢ مارس ١٩٨٩	ايسف حجي
٦	عيسى حسين علي	٢٨ أكتوبر ١٩٨٨	ايسف حجي
٧	قهرى زبير حمو	١١ نوفمبر ١٩٨٨	ايسف حجي
٨	قهرى قاهر محمدامين	٢٤ ديسمبر 198٨	خلي
٩	كسر رسول بركات	٣ نوفمبر 1988	بتتي
١٠	كسر مصطفى حسين	٢ أكتوبر 198٨	حمه شيخ
١١	كوغان عيسى محمدامين	٢٧ فبراير ١٩٨٩	خلي

١٢	نهار رشید احمد	٢٧ ديسمير ١٩٨٨	خلي
١٣	هوار اسماعيل سلطان	٢٩ اغسطس ١٩٨٨	شيدا
١٤	هوار جميل عيسى	٢٢ اكتوبر ١٩٨٨	حمه شيخ

المصادر

٢. الكتب:

2.1. باللغة العربية:

١. دوسكى، علي نبي صالح (٢٠٠٦)، عمليات الانفال في كردستان العراق، سپيريز، دهوك.
٢. شيلانى، سيد حسن سيد يوسف (٢٠١٣)، عشيرة الكلي دراسة في علاقاتها الاجتماعية وتاريخها السياسي في العصر الحديث، مطبعة خاني، دهوك.
٣. رؤوف، عماد عبدالسلام (٢٠١١)، المعجم التاريخي لامارة بهدينان، منشورات الاكاديمية الكردية، اربيل.

2.2. باللغة الكوردية:

١. ئيحسان، محمەد (٢٠١٧)، جينۆسايدى كورد له عىراق (فەيليهكان، بارزانیهكان، ئهنفال، ههلهبچه، به عهره بكردن)، پێداچوون: مه هاباد قهرمداغى، چاپخانهى شه هاب، ههولير.
٢. بهندى، عهلى (٢٠٠٨)، ئهنفال كرنا به هدينان، بهرگى سى، سپيريز، دهوك.
٣. دهشتى، محمەد (٢٠١٣)، ئهنفال له گهرميانهوه تا بادينان، چاپخانهى منارم ههولير.
٤. ريكانى، سامى بنيامين (٢٠٢٢)، بهرپهرهك ژ ئهنفالا به هدينان ل دهقهره ريكان، نافهندا خانى، دهوك.
٥. سديق، شىخ (٢٠٠٥)، پاكتاوكهردنى بهرگهزى له ميژووى كورد دا، له بلاوكراو مكاى ناوهندى رۆشنبيرى كشتوكال بىرى نوئى، ههولير.
٦. سىتهى (ريكانى) هشار مرادخان (٢٠١٩)، ئهندازيارى ئهنفالكري مرادخان جانگير ريكانى (١٩٦٠-١٩٨٨)، چاپخانه حسيني - ئورميه.
٧. عزيز، جهمال ميرزا (٢٠٠٠) (وهرگيران ژ زمانى ئینگليزى)، عىراق و تاوانى جينوسايد-شالاولى ئهنفال دژى كورد، ژ وهشانين گوڤارا هاقيبوون، بهرلين.
٨. كهلهش، حسين عوسمان (٢٠٢١)، چاره نهفيس ئهنفالا بادينان و ژيانا پهنا بهرمان ل ئوردىگايين توركياء، ژ وهشانين سهنتهري فهكولينين جينوسايدى - زانكوى دهوك.

٩. گۆل، د. مارف عومەر (٢٠٠٧)، جینۆسایدی گەلی کورد (لەبەر پۆشنایی یاسای تازەیی نێودەولەتەندا)، بڵاوکراوەی ئاراس، هەولێر.
١٠. وۆچ، هیومان ڕایتس و وۆچ، میدل ئیست (٢٠١٣)، جینۆساید لە عێراقیدا.. پەلاماری ئەنفال بۆ سەر کورد، لە ئینگلیزی بیهۆ: محەممەد حەمەسەلح توفیق، چاپخانه کەمال، هەولێر.
١١. مستەفا، زوزان ناسر (٢٠١٣)، ئۆپەراسیۆنێن ئەنفالی ل کوردستانی دەرئەنجام و کاردانەفە (٢٢ی شوبات-٦ی ئەیلوول ١٩٨٨) فەکۆلێنەکا میژوبیە، بڵاوکراوەی ئەکادیمیای کوردی، هەولێر.
١٢. یاسین، کوفان ئیحسان (٢٠١٧)، ناحیا سەرسنکی، ئینسکلۆپیدیای پارێزگەها دھوکی، بەرگی (٨)ی، رێفەرێسیا گشتییا رەوشەنبیری و ھۆنەری، دھوک.

1. المقابلات:

١. آسيا زبير حسين، بتاريخ ١٥ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك، ولدت في عام ١٩٥٣، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢. آسيا طيار جرجيس، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك، ولدت في عام ١٩٥٠، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٣. اقليمة رشيد حاجي، بتاريخ ١٥ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك، ولدت في عام ١٩٥٧، ربة بيت وساكن في مدينة دهوك.
٤. أمنة خالد موسى، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك، ولدت في عام ١٩٥٤، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٥. أمه سلام حاجي، بتاريخ ١٢ اغسطس ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٨، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٦. أمنة يونس عيسى، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك ولدت في عام ١٩٥٧، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٧. أمه احمد محمد، بتاريخ ٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٥١، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٨. بكى عبدالله جرجيس، بتاريخ ٦ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي) ولدت في عام ١٩٦٦، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٩. بيلات يونس عيسى، بتاريخ ٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك ولدت في عام ١٩٦٥، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
١٠. حسن محمدشريف احمد، بتاريخ ٦ يوليو ٢٠٢٤ في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٧٢، بيشمرکه وساكن في مدينة دهوك.
١١. حفصة حسن سليم، بتاريخ ١٢ اغسطس ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولد في عام ١٩٥٧، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
١٢. حليلة ابراهيم جاسم، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٥٠، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.

١٣. حليلة علي عيسى، بتاريخ ٢٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٥٥، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
١٤. حمديّة عبدال شميز، بتاريخ ١٢ فبراير ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٥٤، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
١٥. رجب جرجيس مصطفى، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٧٠، بيشمركه وساكن في مدينة دهوك.
١٦. رقية احمد جرجيس، بتاريخ ١٨ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٦٣، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
١٧. رقية سلام حاجي، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٥٥، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
١٨. زليخة طيار جرجيس، بتاريخ ٦ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٥٥، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
١٩. زليخة محمدعلي يوسف، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٦٥، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢٠. زينب موسى عبدالرحمن، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٥١، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٢١. سالم عيسى عبدالرحمن، بتاريخ ٦ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولد في عام ١٩٧٣، موظف وساكن في قرية ميرستك.
٢٢. شكرية سلطان حسن، بتاريخ ١٨ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٣، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٢٣. صارية احمد سليمان، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٦٢، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢٤. صبيحة محمدا مين احمد، بتاريخ ٢٣ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٥٤، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢٥. عائشه حاجي سلام، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٤٠، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢٦. غربت عبدالقادر سليم، بتاريخ ١٨ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٥٠، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٢٧. فاطمة احمد عيسى، بتاريخ ٦ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٥٣، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٢٨. فاطمة رمضان رشو، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٦، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٢٩. فاطمة سلام حاجي، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٤، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٣٠. فاطمة سليمان احمد، بتاريخ ١٢ اغسطس ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٤٦، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.

٣١. فاطمة عباس محمدا مين، بتاريخ ٢٣ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولد في عام ١٩٦٢، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٣٢. فاطمة قاسم احمد، بتاريخ ٢٣ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولد في عام ١٩٦٣، ربة بيت وساكن في مدينة دهوك.
٣٣. فاطمة يوسف محمد علي، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في دهوك. ولدت في عام ١٩٤٥، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٣٤. فكرية ابراهيم جاسم، بتاريخ ٢٣ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٣، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٣٥. كليزار طه سليمان، بتاريخ ١٤ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٦٦، ربة بيت ساكنة في مدينة دهوك.
٣٦. كليزار علي تيتان، بتاريخ ١٢ يوليو ٢٠٢٤، في قرية ميرستك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٦، ربة بيت وساكنة في قرية ميرستك.
٣٧. ليلي صالح انور، بتاريخ ٢٢ يوليو ٢٠٢٤، في مدينة دهوك. ولدت في عام ١٩٥٠، ربة بيت وساكنة في مدينة دهوك.
٣٨. مدينة احمد رشو، بتاريخ ١٩ يوليو ٢٠٢٤، في مجمع آزادي (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٩، ربة بيت وساكنة في مجمع آزادي.
٣٩. مريم محمد شريف احمد، بتاريخ ٢٢ يوليو ٢٠٢٤، في ديرلوك (قضاء آميدي). ولدت في عام ١٩٦٣، ربة بيت وساكنة في ديرلوك.

REFERENCES

- Doskî, Elî Nebî Salih (2006), Amelyat Enfal fî Kurdistan Alîraq, Spîrêz, Dihok.
- Şîlanî, Seyîd Hesên Seyîd Yûsif (2013), Eşîret Elgîlî Dîraset fî Elaqaatiha Elictimaîye we Tarîxiha Elsîyâsî fî Elesir Elhedîs, Metbe Xanî, Dihok.
- Reûf, Îmad Ebdilselam (2011), Elmecem Eltarîx Elimaret Behdînan, Menşûrat Akademîye Elkurdî ye, Erbil.
- Ihsan, Mihemed (2007), Cînosaydî Kurdî le Îraq (Feylyekan, Barzanîyekan, Enfal, Helebçe, Beerebkirdin) Pêdaçûn: Mehabad Qeredaxî, Çapxaneya Şehab, Hewlêr.
- Bendî, Elî (2008), Enfalkirina Behdînan, Bergê Sêyê, Spîrêz, Dihok.
- Deştî, Mihemed (2013), Enfal le Germyanewe ta Badînan, Çapxaneya Minarem, Hewlêr.
- Rêkanî, Samî Binyamên (2022), Berperek ji Enfala Devera Behdînan li Devera Rêkan, Navenda Xanî, Dihok.
- Sedîq, Şêx (2005), Paktawkerdî regezî le mêjûy kurd da, le belawkirawekanî Nawendî Rewşenbîrî kîştûkal, Bîrî Niwê, Hewlêr.
- Sîteyî (Rêkanî) Hîşyar Miradxan (2019), Endazyarê Envalkirî Miradxan Cangîr Rêkanî (1988-1960), Çapxaneya Hisênî - Urmye.
- Ezîz, Cemal Mîrza (2000), (Wergêran ji Zimanê Îngilîzî) Îraq û Tawanî Cînosayd, Şalawî Enfal dijî kurd, ji weşanên Kovara Havîbûn, Berlîn.
- Keleş, Hisên Osman (2021), Çarenivîs Enfala Badînan û Jîyana Penaberan li Urdigayên Turkyâ, ji weşanên Senterê Vekolînên Cînosaydê - Zanîngeha Dihok.
- Gul, Marîf Umer (2007), Cînosaydî Gelî Kurd (le ber roşnayî yasay tazey nêwdewletîyekan), Belawkirawekanî Aras, Hewlêr.
- Woç, Hîwomanraîtîs woç, Mîdil Îst (2013), Cînosayd le Îraq da.. Pelamarî Enfal bo ser kurd, le îngilîzîye we, Mihemed Hemesalîh Tewfîq, Çapxaneya Kemal, Hewlêr.
- Mistefa, Zozan Nasir (1988) Lêkolîneka Mêjûyî ye, Belawkirawey Akadîmyay Kurdî, Hewlêr.
- Yasîn, Kovan Ihsan (2007), Nahyeya Sersinkê, Înskopîdya Parêzgeha Dihokê, Bergê 8, Rêveberîya Giştîya Rewşenbîrî û Hunerî, Dihok.

Zazakîya Dewa Bistînî de Antişê tayê Deman
(Conjugation of Some Tenses in Zazaki of Bistin Village)
(Bistin Köyü Zazacasında Bazı Zamanların Çekimi)

Hacı İbrahim AYTEKİN*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî

Received // Hatîn: 15.03.2025

Accepted // Pejirandin: 18.04.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 110-126

DOI: 10.55106/kurdiname.1658544

This work is licensed under the Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International
License (CC BY NC)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Aytekin, Hacı İbrahim, *Zazakîya Dewa Bistînî de Antişê tayê Deman*, 2025, Kurdiname, 12, r. 110-126

Plagiarism/Întihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.*

Kilmvate

Na xebate de ma do antişê demanê zazakîya dewa Bistînî û meylê Grûba Xebate ya Vateyî (zazakîya standarde) muqayese bikerîme. Seke yeno zanayene hîrê fekê zazakî yê bingeyîni est ê; zime, veroj û merkez. Fekê dewa Bistînî mîyanê fekê verojî de ca geno. Fekê verojî de çar mintiqayî est ê; Çêrmûge, Şankûş, Sêwregî û Aldûş. Nê çar mintiqayî mîyanê xo de zaf manendîyanê zîwanî hewênênê.

Hedefê na xebate o yo ke wa zazakîya dewa Bistînî û meylê Grûba Xebate ya Vateyî hetê antişê tay deman ra bêrê muqayesekerdene. Her di zazakîyan de cîyatî û manendîyî ameyî diyarkerdene. Demo nikayin, demo vîyarte û demê ameyoxî de cîyatîyî ameyî tesbîtkerdene. Cîyatîyê ke ameyî tesbîtkerdene bi hetkarîya tabloyan ameyî destnîşankerdene. Semedo ke babete başêr û asanêr bêro fehmkerdene tabloyî bi nimûne û rewşanê cîyayan ameyî zengînerdene.

Seke yeno zanayene zazakî ser o serranê peyênan de hûmara xebatanê zîwan û edebîyatî zêdîyenê labelê hema zî mintiqayanê ke zazakî qisey kenê, înan ser o xebatê lokalî ke tenya taybetmendîyanê ucayî bimojnê kêrî yê. Ma cehd kerd ke na xebata ma wa ê xebatan ra yewere bo.

Çekuyê Kilîdî: Zazakî, Zazakîya Dewa Bistînî, Zazakîya Standarde, Dem, Kar

Abstract

In this study, we will compare Zazaki of Bistîn (Aynalı) village with Vate Study Group's Tendency (standard Zazaki). As it is known, Zazaki has three subdialects; North, South and Center. The Zazaki of Bistîn belongs to the southern subdialect. There are four regions that speak the southern subdialect; Çêrmûge (Çermik), Şankûş (Çüngüş), Sêwregî (Siverek) and Aldûş (Gerger). These four regions have many linguistic similarities among themselves.

The aim of this study is to compare the Zazaki of Bistîn village with Vate Study Group's Tendency in terms of some tenses. Similarities and differences were stated in both Zazakis. Differences in present, past and future tenses were determined. Tables containing examples taken from written sources were used to make the identified differences easier to understand.

As it is known, there has been an increase in the number of studies on language and literature on Zazaki in recent times. However, the number of studies on certain regions is not yet sufficient. With this work, we aim to contribute to the increase of such studies.

Keywords: Zazaki, Zazaki of Bistîn Village, Standard Zazaki, Tense, Verb

* Wezîfedaro Cigêrayox, Unîversîteya Bingolî, Zîwan û Edebîyatê Rojhelatî, Tûrkiye, e-mail: hiaytekin@bingol.edu.tr, Orcid: 0000-0002-6752-1009 Research Assistant, Bingol University, Eastern Languages and Literature, Tûrkiye, email: hiaytekin@bingol.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-6752-1009>

Özet

Bu çalışmada Bistin (Aynalı) köyü Zazacası ile Vate Çalışma Grubunun Eğilimini (standard Zazaca) karşılaştıracaktır. Bilindiği gibi Zazacanın üç temel ağzı vardır; Kuzey, Güney ve Merkez. Bistin Zazacası güney ağzına aittir. Güney ağzını konuşan dört bölge vardır; Çêrmûge (Çermik), Şankuş (Çüngüş), Sêwregi (Siverek) ve Aldûş (Gerger). Bu dört bölge de kendi aralarında birçok dilsel benzerliklere sahiptirler.

Bu çalışmanın amacı Bistin köyü Zazacası ile Vate Çalışma Grubu'nun eğilimini bazı zaman çekimleri yönünden karşılaştırmaktır. Her iki Zazacada da benzerlikler ve farklılıklar belirtilmiştir. Şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zamandaki farklılıklar tespit edilmiştir. Tespit edilen farklılıkların daha rahat ve kolay anlaşılması için yazılı kaynaklardan alınmış örneklerin kullanıldığı tablolar kullanılmıştır.

Bilindiği üzere Zazaca üzerine son zamanlarda dil ve edebiyat alanındaki çalışmaların sayısında bir artış vardır. Fakat henüz belli bölgelerin dil ve ağızları üzerine yapılan çalışmaların sayısı yeterli seviyede değildir. Bu çalışmamızla bu alandaki çalışmaların artmasına katkı sağlamayı hedefliyoruz.

Anahtar Kelimeler: Zazaca, Bistin Köyü Zazacası, Standard Zazaca, Zaman, Fiil

DESTPÊK

Çêrmûge qezaya Dîyarbekirî ya. Hetê zimeyê rojawanî de Dîyarbekir ra 90 km dûrî ya. 1 nehîye, 76 dewê ke sey muxtarî hesibîyenê û 76 hebî zî mezrayê Çêrmûge est ê. Mezrayî netede dewan ra 53 hebî zazakî, 17 hebî kurmanckî, 3 hebî dimilkî û kurmanckî, 3 hebî zî tirkî û kurmanckî qisey kenê. Nehîyeya Alos zî tirkî qisey kena (Zazakî.net). Heto bîn ra merkezê Çêrmûge de çar taxî est ê; taxa Çale, taxa Tepeyî, taxa Qale û taxa Sarayî. Nê çar heme taxan de hem zazakî (dimilî) hem kurmanckî (kirdasî) hem zî tirkî pîya qisey benê. Goreyê TUIKî nufusê Çêrmûge merkez û dewan a pîya 49.607 kes o (TUIK, 2024). Dewanê Çêrmûge ke tey zazakî qisey bena înan ra yewere zî dewa Bistînî ya ke bi tirkî nameyê ci “Aynalı” yo. Dewa Bistînî ewro kaşê Koyê Zîyarî ser o awan bîya û hema hemverê Dewa Nişnîg de ca gena. Cayê dewe yo verên tîya de nêbîyo. Cayê ci nêzdîyê Wareyê Salinceyî de bîyo ke ewro ci ra vanê “Bistîno Xirabe”. Bistîno Xirabe de nika tenya yew keye est o û bê ê keyeyî zî paga keyeyanê verênan est a.

Dewa Bistînî hetê sixletîya merdîman ra dewa tewr qelebalixê ya Çêrmûgî ya. Nufusê na dewe yê serra 2024î goreyê TUIKî 1018 kes o, heto bîn ra goreyê vatena dewijan hendê nufusê dewa înan nufusêk zî teberê dewe de ciwîyeno. Bistînîjî tayê şaristananê sey Koln û Berlînê Almanya û sey Torbalîya Îzmîrî û merkezê Dîyarbekirî de ciwîyenê.

Ma seba muqayesekerdişê fekê Bistînî standardê Vateyî bi vatişêdo bîn meylê Vateyî weçîna. Rasta zî zazakî de hema yew standard bi awayêdo pêroyî nêniştê ro labelê meylê Vateyî ewro mîyanê zafê nuştexanê zazayan de ca girewto û antişê deman de zî tay formî mîyanê nuştexan de hîna zaf yenê tercîhkerdene. Ma gore ewro standardê Vateyî her hetan ra versîyonê zîwanî yo tewr nêzdî bi standardî yo, xora nîsbetê kitab û eseranê nuştexan ra zî na fehm bena. Nê sedeman ver ma antişê deman de seba muqayese kerdene meylê Vateyî tercîh kerd. Helbet antişê nê deman de teberê formanê ke ma meqaleya xo de ca dayo înan formê bînî zî est ê û hetê nuştexan ra ameyê bikarardene labelê ma cehd kerd ke mîyanê ê forman ra zî formanê tewr zaf bikarardexan rê ca bidîme. Ma nimûneyê xo yê meyle Vateyî metnanê folklorîkan yê arêbîyayeyan ra ney bi awayêdo pêroyî roman, hîkaye û meqaleyanê kovare û kitaban ra girewtî. Ganî bêro vatene ke grûba Vateyî hema antişê deman ser o qerarêk nêdayo la seke ma vat tayê formê antişî hîna zaf ameyê tercîhkerdene û ma xebata xo de ê formî sey

No dem hem hedîseyê ke wextê vatene de hem zî hedîseyê ke yewbînan ser o yenê kerdene, înan nîşan dano (Mûsa & Hesên, 2023: 139). Meylê Vateyî de demo nikayin û demo hîra bi eynî awayî virazîyenê labelê fekê Bistînî de demo nikayin û demo hîra cîya yê.

Halo Pozîtîf**Fekê Bistînî**

Ezo keno/kenani
Ti yê kenê (nêrî)
Ti ya kena (makî)
O yo keno (nêrî)
A ya kena (makî)
Ma yê kenê/kenimi
Şima yê kenê
Ê yê kenê (K.Ç. 1)

Meylê Vateyî

Ez kena
Ti kenî
Ti kena
O keno
A kena
Ma kenê/kenîme
Şima kenê
Ê kenê (Gündüz, 2013: 201)

Fekê Bistînî de demo nikayin de badê zemîrî/subjeyî gireyê kesan sey partîkel yenê tekrarkerdene û dem bi nê awayî virazîyeno. Sewbîna zî her di zazakîyan de gireyan ra keso yewino yewhûmar {-o/ani / -a}, keso diyino nêrîyo yewhûmar {-ê / -î} û keso yewino zafhûmar {-imi / -îme} de cîyatîyî est ê. Formulê antişê demî wina yo;

kokê karî yê demê nikayinî + n + gireyê kesan

Halo Negatîf**Fekê Bistînî**

Ezo nêkeno/nêkenani
Ti yê nêkenê (nêrî)
Ti ya nêkena (makî)
O yo nêkeno (nêrî)
A ya nêkena (makî)
Ma yê nêkenê/nêkenimi
Şima yê nêkenê
Ê yê nêkenê (K.Ç. 1)

Meylê Vateyî

Ez nêkena
Ti nêkenî
Ti nêkena
O nêkeno
A nêkena
Ma nêkenê/nêkenîme
Şima nêkenê
Ê nêkenê

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-}yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê nikayinî + n + gireyê Kesan

Tablo 1: Çend nimûneyê demê nikayinî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
Gujo ti ya çira nêrakewna. (Aytekin, 2017: 44)	Gujo ti çira ranêkewena?
Zerê sobî di kolîyê mazêrî yê veşenê. (K.Ç. 1)	Zereyê soba de kolîyê mazêrî veşenê. (Topaç, 2020: 42)
Ê nameyê ke şima yê vanê ez nêzano... (K.Ç. 1)	Ê nameyê ke şima vanê ez nêzanena... (Sertkaya, 2013: 188)

Ezo qandê çiçi ya to rê nê qalo vano, ti zanê? (K.Ç. 1)	Ez çina ra to rê nê qalan vana, ti zanenî? (Zengelan, 2009: 136)
Kutikê ma wo verê kêberî di rakewti wo. (K.Ç. 1)	Kutikê ma verê keyeberî de rakewte yo. (Canşad, 2014: 65)

Seke nimûneya tabloyî ya peyêne de zî aseno fekê Bistînî de vengê/herfa {-y} ya pêrabestene şena biba {-w} zî.

2. ANTIŞÊ DEMÊ AMEYOXÎ

No dem qala ê kar, hedîse û hereketan keno ke do bêrê kerdene (Mûsa & Hesên, 2023: 141). Zazakî de zaf mintiqayan de seba demê nikayînî, demê ameyoxî û demê hîrayî heman formê karan yeno şuxulnayene. Labelê zazakîya Sêwregî de, seba demê ameyoxî û demê hîrayî formê cîyayî estê (Kırkan, 2021: 161). Çîyo ke Kırkan îfade keno seba fekê Bistînî zî vîyartbar o. Zazakîya Bistînî de formê hîrê heme deman zî cîya yo. Demo ameyox de grûba “ez”î yanî zemîrê kesane yê sadeyî (nominal case) yenê bikarardene.

Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Ezo biwanî

Ti dê biwanê

Ti dê biwanê

O do biwano

A do biwano

Ma dê biwanê/biwanîmi

Şima dê biwanê

Ê dê biwanê (K.Ç. 5)

Meylê Vateyî

Ez do biwanî/biwana

Ti do biwanî

Ti do biwana

O do biwano

A do biwana

Ma do biwanê/biwanîme

Şima do biwanê

Ê do biwanê

Meylê Vateyî de demo ameyox de temamê zemîrî/subjeyî partîkelê “do”yî genê labelê fekê Bistînî de tay zemîrî/subjeyî partîkelê “do”yî û tayê bînî zî partîkelê “dê”yî genê, sewbîna zî zemîrê “ez”î tenya partîkelê “o”yî geno ke o zî halo deformebîyaye yê “do”yî yo. Heti bîn ra demo ameyox de fekê Bistînî de kesa diyine (ti) û kesa hîrêyîna yewhûmare (a) de gireyê kesan ê makî {-a / -a} nêmendê labelê meylê Vateyî de est ê. Keso yewino zafhûmar {-imi / -îme} de zî cîyatîyêk asena. Formulê antişê nê demî wina yo;

bi + kokê karî yê demê ameyoxî + gireyê kesan

Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Ezo nêwanî

Ti dê nêwanê

Ti dê nêwanê

O do nêwano

A do nêwano

Meylê Vateyî

Ez do nêwanî/nêwana.

Ti do nêwanî.

Ti do nêwana.

O do nêwano.

A do nêwana.

Ma dê nêwanê/nêwanîmî
Şîma dê nêwanê
Ê dê nêwanê (K.Ç. 5)

Ma do nêwanê/nêwanîme.
Şîma do nêwanê.
Ê do nêwanê.

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-} yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno, formê negatîfî de êdî {bi-} nîno bikarardene. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê ameyoxî + gireyê kesan

Tablo 2: Çend nimûneyê demê ameyoxî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
Ez o şîrî hewt koyo pey ra jû kolî bîyarî to bikuwî. (Aytekin, 2017 : 45)	Ez do şîra/şora hewt koyan pey ra yew kolî bîyara to bikuwa.
Mo cayê mi do bibo teng? (K.Ç. 5)	Qey do cayê mi teng bo? (Lezgîn, 2006: 54)
Ezo nan bûrî. (K.Ç. 5)	Ez do nan biwerî. (Jandîl, 2000: 68)
... ê bînî dê jî biwazê ... (K.Ç. 5)	... ê bînî zî do biwazê ... (Diljen, 1998: 40)
Wexto ki mi va ti dê jî fehî kirê ki çîra ziwanê mi nêşîno ser. (K.Ç. 5)	Wexto ke mi vat ti do zî fehî bikerê ke çîra ziwanê mi nêşîno ser. (Gunduz, 2013: 48)

3. ANTIŞÊ DEMÊ VÎYARTEYÊ SADEYÎ

Nê demî de kar û hedîseyê ke vîyartê ê yenê îfadekerdene. Zazakî de seba peydakerdişê kokê demê vîyarteyî yê karî, kar ra gireyê mesderî yê {-ene / -[y]ene} yan zî {-iş / -[y]îş} wedarîyeno (Malmîsanîj, 2015: 186). Antişê demê vîyarteyê sadeyî her di zazakîyan de weçînayîşê grûba “ez-mî” goreyê transîtîf-întransîtîfbîyayîşê karî yeno kerdene. Cêr ro ma do bi nimûneyan nînan îzah bikerîme.

A.Karo Întransîtîf

Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Ez remawo/remani

Ti remayê

Ti remawa

O rema

A remê

Ma remayê/remayîmî

Şîma remayê

Ê remay (K.Ç. 4)

Meylê Vateyî

Ez remaya

Ti remayî

Ti remaya

O rema

A remaye

Ma remayî/remayîme

Şîma remayî

Ê remayî

Hem fekê Bistînî de hem zî meylê Vateyî de eke kar întransîtîf bo grûba “ez”î yena bikarkerdene. Nê di zazakîyan de cîyatîye gireyê kesan yê tay zemîran/subjeyan de est a.

Gireyanê keso yewino yewhûmar {-o/ani / -a}, keso diyino yewhûmar {-ê / -î}, kesa hîrêyina yewhûmare {-ê / -aye} û keso yewino zafhûmar {{-î / -ê} û {-îmi / -îme}} de cîyatîyî est ê. Sewbîna zî herfa pêrabestene ya {w} û {y} zî reyna wayîrê cîyatî yê. Meylê Vateyî de herfa pêrabestene tenya {y} ya labelê fekê Bistînî de ge {y} ya ge {w} ya. Formulê antişê demê vîyarteyê sadeyî seba karanê întansîtîfan wina yo;

kokê karî yê demê vîyarteyî + gireyê kesan

Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Ez nêremawo/nêremani

Ti nêremayê

Ti nêremawa

O nêrema

A nêremê

Ma nêremayê/nêremayîmi

Şima nêremayê

Ê nêremay (K.Ç. 4)

Meylê Vateyî

Ez nêremaya

Ti nêremayî

Ti nêremaya

O nêrema

A nêremaye

Ma nêremayî/nêremayîme

Şima nêremayî

Ê nêremayî

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-} yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîyarteyî + gireyê kesan

Tablo 3: Çend nimûneyê demê vîyarteyê sadeyî – karê întansîtîfî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
(Ê) nezdîyê jû saeti ja di mendî. (K.Ç. 4)	(Ê) nêzdîyê yew saete uca de mendî. (Zengelan, 2007: 74)
No kay goşandê Piltani rê jî weş ame... (K.Ç. 4)	No kay goşanê Piltane rê kî weş ame... (Aldatmaz, 2016: 152)
De to ra ayseno ez derdê Serdarî ver kewto di çi halî... (K.Ç. 4)	De to ra aseno ez derdê Serdarî ver kewta çi hal... (Espar, 2020: 23)
Şima dişmenî ver remayê. (K.Ç. 4)	Şima dişmenî ver remayî. (Gündüz, 2013: 227)
Ehmed abê ti xeyr ameyê. (K.Ç. 4)	Ehmed abê ti xeyr ameyî. (Yıldırım, 2023: 132)

B.Karo Transîtîf

a.Objeyo Nêrî – Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Mi kitab wend

To kitab wend

Ey kitab wend

Ay kitab wend

Meylê Vateyî

Mi kitab wend

To kitab wend

Ey kitab wend

Aye kitab wend

Ma kitab wend
Şima kitab wend
Îno/Înan kitab wend (K.Ç. 5)

Ma kitab wend
Şima kitab wend
Înan kitab wend

Seke ma beşo vîyarte de zî vatbi, antişê demê vîyarteyê sadeyî de her di zazakîyan de weçînayîşê grûba “ez-mi” goreyê transîtîf-întransîtîfbîyayîşê karî yeno kerdene. Hem fekê Bistînî de hem zî meylê Vateyî de eke kar transîtîf bo sey subje grûba “mi”yî yena bikarardene. Antişê nê demî de hem fekê Bistînî de hem zî meylê Vateyî de tesîrê subje yî karî ser o çin o, tenya yewhûmarbîyayîş (nêrî-makîbîyayîş) û zafhûmarbîyayîşê objeyî karî ser o tesîrdar o. Eke obje yewhûmar-nêrî bo antişê nê demî her di zazakîyan de eynî yo, tîya de zemîrê kesa hîrêyina yewhûmare {Ø / -e} de cîyatîyêk est o û sewbîna zî fekê Bistînî de keso hîrêyino zafhûmar de ma rastê hem formê “îno” hem zî “înan”î yenîme. Nê her di formî zî qiseykerdişê rojaneyî de bi kar yenê. Formulê antişê nê demî wina yo;

kokê karî yê demê vîyarteyî

Objeyo Nêrî – Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Mi kitab nêwend
To kitab nêwend
Ey kitab nêwend
Ay kitab nêwend
Ma kitab nêwend
Şima kitab nêwend
Îno/Înan kitab nêwend (K.Ç. 5)

Meylê Vateyî

Mi kitab nêwend
To kitab nêwend
Ey kitab nêwend
Aye kitab nêwend
Ma kitab nêwend
Şima kitab nêwend
Înan kitab nêwend

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîya ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawena- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-}yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîyarteyî

b.Objeyo Makî – Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Mi henari werdi
To henari werdi
Ey henari werdi
Ay henari werdi
Ma henari werdi
Şima henari werdi
Îno/Înan henari werdi (K.Ç. 3)

Meylê Vateyî

Mi hinare werde
To hinare werde
Ey hinare werde
Aye hinare werde
Ma hinare werde
Şima hinare werde
Înan hinare werde

Eke obje yewhûmar-makî bo antişê nê demî de cîyatîyêk vejîyena meydan. Seke yeno zanayene meylê Vateyî de eke çekuye makî bo, zafane, çekuye gireya makîti ya {-e}yî gena labelê fekê Bistînî de nê tewir çekuyî yan hîç gireyêk nêgenê yan zî gireyê makîti ya {-i}yî genê. Ge-ge wextê qiseykerdişê bistînîjan de zelal nîyo ke no veng telefuz beno yan nêbeno. Sewbîna zî, semedo ke obje tesîrê karî keno, meylê Vateyî de kar gireyê {-e}yî geno û fekê Bistînî de zî kar gireyê {-i}yî geno. Reyna tîya de tenya zemîrê kesa hîrêyina yewhûmare (Ø + e) de cîyatîyêk est o û fekê Bistînî de keso hîrêyino zafhûmar de nimûneyê “îno”yî zî formê “înan”î ya pîya yeno bikarardene. Formulê antişê nê demî wina yo;

kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê makîti

Objeya Makî – Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Mi henari nêwerdi
To henari nêwerdi
Ey henari nêwerdi
Ay henari nêwerdi
Ma henari nêwerdi
Şima henari nêwerdi
Îno/Înan henari nêwerdi (K.Ç. 3)

Meylê Vateyî

Mi hinare nêwerde
To hinare nêwerde
Ey hinare nêwerde
Aye hinare nêwerde
Ma hinare nêwerde
Şima hinare nêwerde
Înan hinare nêwerde

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- bi eynî awayî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-}yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê makîti

c.Objeyo Zafhûmar – Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Mi kitabî wendî
To kitabî wendî
Ey kitabî wendî
Ay kitabî wendî
Ma kitabî wendî
Şima kitabî wendî
Îno/Înan kitabî wendî (K.Ç. 3)

Meylê Vateyî

Mi kitabî wendî
To kitabî wendî
Ey kitabî wendî
Aye kitabî wendî
Ma kitabî wendî
Şima kitabî wendî
Înan kitabî wendî

Eke obje zafhûmar bo antişê nê demî de her di zazakîyan de zî cîyatîyêk çin o. Semedo ke obje tesîrê karî keno, meylê Vateyî de û fekê Bistînî de kar gireyê zafhûmarî yê {-î}yî geno. Reyna tîya de zemîrê kesa hîrêyina yewhûmare {Ø / -e} de cîyatîyêk est o û fekê Bistînî de formê “înan” rê îlaweten formê “îno”yî zî seba keso hîrêyino zafhûmar ameyo bikarardene. Formulê antişê nê demî wina yo;

kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê zafhûmarîye

Objeyo Zafhûmar – Halo Negatîf**Fekê Bistînî**

Mi kitabî nêwendî
To kitabî nêwendî
Ey kitabî nêwendî
Ay kitabî nêwendî
Ma kitabî nêwendî
Şima kitabî nêwendî
Îno/Înan kitabî nêwendî (K.Ç. 3)

Meylê Vateyî

Mi kitabî nêwendî
To kitabî nêwendî
Ey kitabî nêwendî
Aye kitabî nêwendî
Ma kitabî nêwendî
Şima kitabî nêwendî
Înan kitabî nêwendî

Negatîfkerdişê nê demî de her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qala ci kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-} yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê zafhûmarîye

Tablo 4: Çend nimûneyê demê vîarteyê sadeyî – karê transîtîfî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
Ma incilî jî arê day û werdî. (K.Ç. 5)	Ma encilî zî arê day û werdî. (Diljen, 2023: 90)
Çen qorî mi xebere rişti kê kêneki, fina mi cehabê nêgirot. (K.Ç. 5)	Çend rey mi xebere şirawite keyeyê kêneke, reyna mi cewabê nêgirewt. (Nêşite, 2023: 93)
(Ay) ma ser o bol qisê şarî werdî. (K.Ç. 5) (Ay) ma sor o bol xebere şarî werdî.	(Aye) ma ser o zaf xebere şarî werdî. (Gedik, 2022 a: 98)
Mi xo zeri di va ... (K.Ç. 5) Mi xo qelb di va ...	Mi xo zere de va ... (Bahçivan, 2022: 62)
Vatenda mêrdekî ser qomutan mat mend. (K.Ç. 5)	Vatena mêrik ser qomutan mat mend. (Gedik, 2022 b: 96)

4. DEMO VÎARTEYO NIKAYIN

Zazakî de demê nikayinî de hîkaye, sey *demo vîarteyo nikayin* yeno namekerdene û no form karan de îlawekerdîşê gireyê {-[y]êne} reyde yeno viraştene (Kırkan, 2021: 159). No formo ke Kırkan qala ci keno fekê Bistînî de {-[y]ê} yo. Demo vîarteyo nikayin zî sey demo vîarteyo sade goreyê transîtîf-întransîtîfbîyayîşê karî grûba “ez” yan zî “mî”yî geno. Ma do cêr ra nimûneyanê her diyan zî bidîme.

A.Karo Transîtîf**Halo Pozîtîf****Fekê Bistînî**

Mi kitab wendê
To kitab wendê
Ey kitab wendê

Meylê Vateyî

Mi kitab wendêne
To kitab wendêne
Ey kitab wendêne

Ay kitab wendê
Ma kitab wendê
Şima kitab wendê
Îno/Înan kitab wendê (K.Ç. 2)

Aye kitab wendêne
Ma kitab wendêne
Şima kitab wendêne
Înan kitab wendêne

Eke kar transîtif bo hem meylê Vateyî de hem zî fekê Bistînî de sey subje grûba “mi”yî yena bikarardene. Labelê no dem de obje antişê karî ser o tesîrdar nîyo, o semed ra ma do nimûneyanê subjeyê yewhûmar-makîyî û subjeyê zafhûmarî nêdîme çünke hîrê heme formî zî (yanî yewhûmar-makî, yewhûmar-nêrî û zafhûmar) bi heman awayî ancîyenê. Antişê nê demî de fekê Bistînî de bi gireyê {-[y]ê} û meylê Vateyî de bi gireyê {-[y]êne} yeno viraştene. Tîya de tenya zemîrê kesa hîrêyina yewhûmare {Ø / -e} de keso hîrêyino zafhûmar (îno) de cîyatîyêk est o. Formulê antişê nê demî wina yo;

kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê demê vîarteyê nikayinî

Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Mi nêwendê
To nêwendê
Ey nêwendê
Ay nêwendê
Ma nêwendê
Şima nêwendê
Îno/Înan nêwendê

Meylê Vateyî

Mi nêwendêne
To nêwendêne
Ey nêwendêne
Aye nêwendêne
Ma nêwendêne
Şima nêwendêne
Înan nêwendêne

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-} yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê demê vîarteyê nikayinî

Tablo 5: Çend nimûneyê demê vîarteyê nikayinî – karê transîtifî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
Na raştî ser o timû wendê. (K.Ç. 2)	Na rastîye ser o tim wendêne. (Dêrsim, 2014: 85)
Ge-ge ki hurna tenya mendê qali ardê dewijo ser, vatê. (K.Ç. 2)	Rey-rey ke her di tena mendêne qale ardêne dewijan ser, vatêne. (Nêşite, 2012: 97)
Tim fekê ey ra qisey kerdê. (K.Ç. 2)	Tim fekê ey ra qisey kerdêne. (Karakaş, 2006: 16)
... deqeyê cadê xo di nêvinderdê. (K.Ç. 2)	... deqaye cayê xo de nêvindetêne. (Çîçek, 2020 : 12)
Harunî hergu/hemi çî girotê xo ser. (K.Ç. 2)	Harunî her çî girewtêne xo ser. (Gunduz, 2010: 371)

B.Karo Întransîtîf**Halo Pozîtîf****Fekê Bistînî**

Ez şîyê

Ti şîyê

O şîyê

A şîyê

Ma şîyê

Şima şîyê

Ê şîyê (K.Ç. 2)

Meylê Vateyî

Ez şîyêne

Ti şîyêne

O şîyêne

A şîyêne

Ma şîyêne

Şima şîyêne

Ê şîyêne (Gündüz, 2013: 248)

Eke kar întansîtîf bo hem meylê Vateyî de hem zî fekê Bistînî de grûba “ez”î yena bikarardene. Antişê nê demî de fekê Bistînî de bi gireyê {-[y]ê} û meylê Vateyî de bi gireyê {-[y]êne} yeno viraştene. Formulê antişê nê demî wina yo;

kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê demê vîarteyê nikayinî

Halo Negatîf**Fekê Bistînî**

Ez nêşîyê

Ti nêşîyê

O nêşîyê

A nêşîyê

Ma nêşîyê

Şima nêşîyê

Ê nêşîyê (K.Ç. 2)

Meylê Vateyî

Ez nêşîyêne

Ti nêşîyêne

O nêşîyêne

A nêşîyêne

Ma nêşîyêne

Şima nêşîyêne

Ê nêşîyêne

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîya ke ma halo pozîtîf de qal kerdî xo pawena- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-} yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyî + gireyê demê vîarteyê nikayinî

Tablo 6: Çend nimûneyê demê vîarteyê nikayinî – karê întansîtîfî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
Mîyanê cil di giro-giro nalayê. (K.Ç. 2) Cil mîyo di giro-giro nalayê.	Mîyanê cile de giran-giran nalayêne. (Çîçek, 2014: 30)
Ey ra boya vaş û vilanê koyo ameyê. (K.Ç. 2)	Ey ra boya vaş û vilanê koyan ameyêne. (Kalan, 2014: 87)
La destê ey ra çîyê nîyameyê. (K.Ç. 2)	Labelê destê ey ra çîyê nîyameyêne. (Çalagan, 2014: 57)
Hêrsê çimo rijîyayê sêne Pervîni ser. (K.Ç. 2)	Hêstîrê çiman rişîyêne sêneyê Pervîne ser. (Sertkaya, 2013: 424)
... hem biyê nezdî hem jî wîyayê. (K.Ç. 2)	... hem biyêne nêzdî hem kî huyêne. (Çem, 2019: 45)

5. DEMO VÎYARTEYO NÎYETIN / DEMO AMEYOXO NÎYETIN

Tîya de çiyê kerdeyî nê, tesewurê ke vîyarte û ameyoxî ser o virazîyayê ê mewzû behs ê (Çem, 2013: 159). Çem nê demî sey “demo vîyarteyo nîyetin / demo ameyoxo nîyetin” keno babete (2013: 159) la Gündüz tenya sey “hîkayeya demê ameyoxî” keno babete (2013: 255) û sey “demo vîyarteyo nîyetin” nêgeno kitabê xo. Heto bîn ra Kırkan zî kitabê xo de beşê “demo vîyarteyo nîyetin” de na babete îzah keno la uca de îfade keno ke na sey “hîkayeya demê ameyoxî” zî zanîyena (Kırkan, 2021: 167). Esasen mîyanê deman de cîyatîya fekê Bistîni û meylê Vateyî tewr zaf nê demî de balkêş a û sebebânê nusîyayîşê na meqale ra sebebo tewr muhîm zî mojnayîş û parekerdişê nê demî yo.

A.Karo Transîtîf

Halo Pozîtîf

Fekê Bistîni

Mi dayê kitab biwendayê
To dayê kitab biwendayê
Ey dayê kitab biwendayê
Ay dayê kitab biwendayê
Ma dayê kitab biwendayê
Şima dayê kitab biwendayê
Îno/Înan dayê kitab biwendayê (K.Ç. 5)

Meylê Vateyî

Mi do kitab biwendêne
To do kitab biwendêne
Ey do kitab biwendêne
Aye do kitab biwendêne
Ma do kitab biwendêne
Şima do kitab biwendêne
Înan do kitab biwendêne

Antişê demê vîyarteyê nîyetinî de zî sey demê vîyarteyê sade û demê vîyarteyê nikayinî kar goreyê transîtîf-întransîtîfbîyayîşê xo bi grûba “ez” yan zî “mi”yî yeno bikarardene. Eke kar transîtîf bo hem meylê Vateyî de hem zî fekê Bistîni de sey subje grûba “mi”yî yena bikarardene. Nê karî de meylê Vateyî de badê zemîrî/subjeyî partîkelê “do”yî yeno bikarardene û kar gireyê {-[y]êne} geno. Fekê Bistîni de zî badê zemîrî/subjeyî partîkelê “dayê” yeno bikarardene û kar gireyê {-[y]ayê} geno. Formulê antişê nê demî wina yo;

bi + kokê karî yê demê vîyarteyê nîyetinî + gireyê demê vîyarteyê nîyetinî

Halo Negatîf

Fekê Bistîni

Mi dayê kitab nêwendayê
To dayê kitab nêwendayê
Ey dayê kitab nêwendayê
Ay dayê kitab nêwendayê
Ma dayê kitab nêwendayê
Şima dayê kitab nêwendayê
Îno/Înan dayê kitab nêwendayê (K.Ç. 5)

Meylê Vateyî

Mi do kitab nêwendêne
To do kitab nêwendêne
Ey do kitab nêwendêne
Aye do kitab nêwendêne
Ma do kitab nêwendêne
Şima do kitab nêwendêne
Înan do kitab nêwendêne

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-}yî yeno vernîya karî û dem bi

nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyê nîyetinî + gireyê demê vîarteyê nîyetinî

Tablo 7: Çend nimûneyê demê vîarteyê nîyetinî – karê transîfî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
...mî dayê rew biqedînayê. (K.Ç. 5)	...mî do leze biqedênêne. (Nêşite, 2010: 117)
... (Ey) dayê a winî teswîr bikerdayê ... (K.Ç. 5)	... (Ey) a do wina teswîr bikerdêne ... (Metê, 2022: 65)

B.Karo Întransîfî

Halo Pozîtîf

Fekê Bistînî

Ez dayê bikewtayê
Ti dayê bikewtayê
O dayê bikewtayê
A dayê bikewtayê
Ma dayê bikewtayê
Şima dayê bikewtayê
Ê dayê bikewtayê (K.Ç. 4)

Meylê Vateyî

Ez do bikewtêne
Ti do bikewtêne
O do bikewtêne
A do bikewtêne
Ma do bikewtêne
Şima do bikewtêne
Ê do bikewtêne

Eke kar întansîfî bo hem meylê Vateyî de hem zî fekê Bistînî de grûba “ez”yî yena bikarardene. Nê karî de meylê Vateyî de badê zemîrî/subjeyî partîkelê “do”yî yeno bikarardene û kar gireyê {-[y]êne} geno. Fekê Bistînî de zî badê zemîrî/subjeyî partîkelê “dayê” yeno bikarardene û kar gireyê {-[y]ayê} geno. Formulê antişê nê demî wina yo;

bi + kokê karî yê demê vîarteyê nîyetinî + gireyê demê vîarteyê nîyetinî

Halo Negatîf

Fekê Bistînî

Ez dayê nêkewtayê
Ti dayê nêkewtayê
O dayê nêkewtayê
A dayê nêkewtayê
Ma dayê nêkewtayê
Şima dayê nêkewtayê
Ê dayê nêkewtayê (K.Ç. 4)

Meylê Vateyî

Ez do nêkewtêne
Ti do nêkewtêne
O do nêkewtêne
A do nêkewtêne
Ma do nêkewtêne
Şima do nêkewtêne
Ê do nêkewtêne

Negatîfkerdişê nê demî her di zazakîyan de zî -helbet cîyatîyê ke ma halo pozîtîf de qal kerdîbî xo pawenê- eynî yo. Gireyê negatîfkerdişî yê {nê-}yî yeno vernîya karî û dem bi nê awayî formê pozîtîfî ra derbasê formê negatîfî beno. Negatîfkerdiş de formulê antişê nê demî wina yo;

nê + kokê karî yê demê vîarteyê nîyetinî + gireyê demê vîarteyê nîyetinî

Tablo 8: Çend nimûneyê demê vîarteyê nîyetinî – karê întansîtîfî

Fekê Bistînî	Meylê Vateyî ra nimûneyî
... ez dayê bişîyayê Dîyarbekir. (K.Ç. 4)	... ez do bişîyêne Dîyarbekir. (Yılmaz, 2023: 138)
Ti dayê bîyamayê. (K.Ç. 4)	Ti do biameyêne. (Kırkan, 2021: 167)
Ma dayê bîyamayê. (K.Ç. 4)	Ma do biameyêne. (Kırkan, 2021: 167)
Eke ê kaşî ra jî ravêrdayê o dayê biresayê serê Koyê Keşîşî. (K.Ç. 4)	Eke ê kaşî zî ravêrdêne (o) do birestêne serê Koyê Keşîşî. (Kalan, 2014: 78)
Ez dayê ja ra bişîyayê Kaman, dima bişîyayê Ebrîşîm. (K.Ç. 4)	Ez do uca ra bişîyêne Kaman, dima bişîyêne Ebrîşîm. (Nêşite, 2023: 93)

ENCAM

Encamê xebate de ma resayîme tayê netîceyan. Ame tesbîtkerdene ke Demo Nikayin de fekê Bistînî de badê zemîran/subjeyan tayê partîkelê sey «yê, yo / wê, wo» yenê bikarardene labelê meylê Vateyî de nê partîkelî çin ê û demo nikayin û demo hîra bi eynî awayî virazîyenê, sewbîna zî gireyê tayê zemîran her di zazakîyan de cîya yê. Demo Ameyox de partîkelê “do”yî fekê Bistînî de zemîranê/subjeyanê “ti, ma, şima, ê” de beno “dê”, zemîrê “ez”î de beno “o” û zemîranê/subjeyanê bînan de zî beno “do” labelê meylê Vateyî de seba heme zemîran/subjeyan partîkelê “do”yî yeno bikarardene.

Demo Vîarteyo Nikayin de kar, fekê Bistînî de badê kokê karî yê demê vîarteyî gireyê {-[y]ê}yî geno labelê meylê Vateyî de gireyê {-[y]êne} hîna zaf yeno bikarardene. Demo Vîarteyo Nîyetin de fekê Bistînî de badê zemîran/subjeyan partîkelê “dayê”yî yeno bikarardene û kar badê kokê karî yê demê vîarteyî gireyê {-[y]ayê} geno labelê meylê Vateyî de badê zemîran/subjeyan partîkelê “do”yî yeno bikarardene û kar gireyê {-[y]êne} geno.

Her di zazakîyan de şekilê transîtîf û întansîtîfbîyayîşê karan û bikarardîşê înan de cîyatîyêk nêameye tesbîtkerdene. Heto bîn ra ame tesbîtkerdene ke peygirê {-e} yê makîtiye fekê Bistînî de beno {-i} û nerm vajîyeno ke ge-ge derbarê eşnawitiş û nêşnawitişê ci de kes keweno mîyanê şikî.

Goreyê fikrê ma eke dewan û mintiqayan ser o xebatê ke cîyatîyanê ê cayan bivejê meydan bêrê kerdene seba prosesê averşîyayîş û standardêr bîyayîşê zazakî do feydedar bê.

ÇIMENAME / REFERENCES

- Aldatmaz, N. G. (2016). *Piltane*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Aytekin, F. (2017). *Sanika Gujo*. H. İ. Aytekin (Arêdayox). Kovara Vejîn. 4, 44-45
- Bahçivan, M. (2022). “*Yilmaz Guney Boçika Biziney*”. Kovara Vateyî. 73, 61-63
- Çalagan, H. (2014). *Ters*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Çem, M. (2013). *Türkçe Açıklamalı Kirmancca (Zazaca) Gramer*. (2. Baskı). İstanbul: Deng Yayınları
- Çem, M. (2019). *Hewnê Newroze*. (Çapo 2.). İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Çiçek, A. A. (2014). *Lêl*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Çiçek, A. A. (2020). *Xof*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Dêrsim, H. D. (2014). *Deyndar*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Diljen, H. (1998). *Eke Kurdî Pê Fam Nêkenê, Şima Çirê Kurdî Qedexe Kenê?*. Kovara Vateyî. 6, 37-41
- Diljen, H. (2023). *Edalet Abik Kandemiri: “Wextê surgûney pêro tersayê û ma ra remayê...”*. Kovara Vateyî. 75, 71-91
- Espar, J. İ. (2020). *Beyi Se Bena?*. (Çapo 2.). İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Gedik, A. (2022 a). *Ez ke Merda, Mi Mezela Maya Mi Kerê*. Kovara Vateyî. 73, 97-101
- Gedik, A. (2022 b). *Şertê Îslamî Çend ê?*. Kovara Vateyî. 74, 93-96
- Gunduz, D. (2010). *Soro*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Gunduz, D. (2013). *Kalaşnikof*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Gündüz, D. (2013). *Türkçe Açıklamalı Kürtçe (Kirmancca/Zazaca) Dersleri*. (3. Baskı). İstanbul: Vate Yayınevi
- Jandil, L. (2000). *Rexneyanê Mûrad Ciwanî ser o*. Kovara Vateyî. 11, 66-73
- Kalan, A. R. (2014). *Lêlê Şodirî de Yew Rayîrwan*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Karakaş, H. (2006). *Omid Esto*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Kırkan, A. (2021). *Zazakî de Kar*. Wan: Weşanên Peywend
- Lezgîn, R. (2006). *Anton Çexovê Ma û....*. Kovara Vateyî. 7 (27), 49-54
- Malmîsanij, M. (2015). *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Metê, H. (2022). *Çarşefe*. J. İ. Espar (Açarnayox). Kovara Vateyî. 73, 65-70
- Musa, F. û Hesên, V. (2023). *Rêzimana Kurmancî*. Qamişlo: Weşanên SZKyê
- Nêşite, M. (2010). *Husê Pîre û Mihê Amîna*. Kovara Vateyî. 14 (34), 117-120
- Nêşite, M. (2012). *Çakêto Sipî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Nêşite, M. (2023). *Vîrameyîşê Mi-III*. Kovara Vateyî. 75, 91-130
- Sertkaya, İ. (2013). *Sosine û Gulîzare*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Topaç, B. (2020). *Menewşî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Yıldırım, R. (2023). *Ez Karker a*. Kovara Vateyî. 75, 131-136
- Yılmaz, E. (2023). *Şefîq Eskerîye de Tirkî Musayo!*. Kovara Vateyî. 75, 137-140
- Zengelan, J. (2007). *Gorse*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî
- Zengelan, J. (2009). *Zifqêra Berî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî

ÇİMEYÊ ELEKTRONÎKÎ

<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayalı-Nüfus-Kayıt-Sistemi-Sonuçları-2024-53783&dil=1> (tarîxê ciresayîşî: 6.3.2025)

<https://www.zazaki.net/d/file/cêrmuge.pdf> (tarîxê ciresayîşî: 3.3.2025)

KESÊ ÇİMEYÎ

Keso Çime 1: Ahmet KARTAL, 81 serre, 5 serrî şîyo mekteb.

Keso Çime 2: Cuma AYTEKİN, 83 serre, 5 serrî şîyo mekteb.

Kesa Çime 3: Hava AKGÜN, 80 serrî, mekteb nêwendo.

Kesa Çime 4: Zübeyde BÜYÜKBAYRAM, 61 serrî, mekteb nêwendo.

Kesa Çime 5: Zülfiye AYTEKİN, 80 serrî, mekteb nêwendo.

Wergera Mem û Zînê ya Mela Mehmûdê Bazidî Wekî Nimûneyeke Wergera Navzimanî
Mela Mehmûdê Bazidî's Translation of Mem û Zîn as an Example of Intralingual Translation
Diliçi Çeviri Bağlamında Mela Mehmûdê Bazidî'nin Mem û Zîn Çevirisi

Sami ÇELİKTAŞ*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî

Received // Hatîn: 15.03.2025

Accepted // Pejirandin: 10.04.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 127-137

DOI: 10.55106/kurdiname.1658717

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Çeliktas, Sami, *Wergera Mem û Zînê ya Mela Mehmûdê Bazidî Wekî Nimûneyeke Wergera Navzimanî*, 2025, *Kurdiname*, 12, r. 127-137

Plagiarism/Întihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakekan va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.*

Kurte

Mela Mehmûdê Bazidî di dîroka wêjeya Kurdî de pêşengekî wergerê ye û ji bilî wergerên ji zimanên wekî Erebi û Farsî, wî hin berhemên Kurdî jî wergerandine ku di çarçoveya lîteratura wergerasiyê de nimûneyên wergera navzimanî (intralingual translation) ne. Yek ji wan berhemên navborî jî mesnewiya *Mem û Zînê* ya Ehmedê Xanî ye. Mela Mehmûdê Bazidî, ev berhema ku bi cureya mesnewiyê, bi kêşa erûzê û bi şiklekî serwayî hatiye nivîsandin, bi awayekî çîrokî, kurtkirî û bi awayê pexşanê wergerandiye. Wergera Bazidî ji ber guherînên cureyî û bi taybetiya xwe ya kurtkirî derfetên dahûrandina kompozîsyona tekstê, şeweya zimanî û hûrgiliyên naverokî dabîn dike. Di vê çarçoveyê de, xebata me li dor pênasê wergera navzimanê û li gor rêbaza adaptasyonê wergera M. Mehmûdê Bazidî ji xwe re kir mijar û bi awayekî berawirdî di navbera her du tekstan de guherîn û hevtayiyên cureyî, zimanî û naverokî analîz kir. Di encama dahûrandinên me de diyar bû ku Bazidî, ji ber terciha xwe ya guhertina şewaza edebî, berhema resen bi cureyeke din û bi guhertinên berbiçav ên zimanî raguhestiye. Di gel vê guhertina cureyê yî jî, Bazidî bi giştî naveroka berhemê rast neqil kiriye û ji bilî kêmkirina hûrgiliyan kakilê çîrokê li gor berhema resen veguhastiye.

Kilîtbêje: Wergera navzimanî, adaptasyon, Ehmedê Xanî, Mela Mehmûdê Bazidî, Mem û Zîn.

Abstract

Mela Mehmûdê Bazidî is recognised as a pioneering figure in the field of literary translation within the history of Kurdish literature, and in addition to his translations from Arabic and Persian, he has also translated a number of Kurdish works. Bazidî's work corresponds to intralingual translation in the literature of translation studies. One notable example is Ehmedê Xanî's *Mem û Zîn*, which was translated by Bazidî. Bazidî's translation of Xanî's work, written in the mesnevi genre, uses aruz meter and rhyme, and is presented as a short story and as abridged prose. The translation of *Mem û Zîn* by Bazidî offers a variety of possibilities for analysis in terms of textual composition, linguistic preferences and details of content, due to the change in literary genre and the fact that it is an abbreviated text. In this context, the present study has selected Mela Mehmûdê Bazidî's translation as a research topic according to the definitions of intralingual translation and adaptation technique, and has analysed the work in question in terms of equivalence and difference in terms of genre, language and content by comparing it with the source text. The analysis revealed that Bazidî reproduced the work in a different genre and linguistic context by changing the literary genre of the source text. Conversely, despite the changed literary genre of the

* Dr., Zanîngeha Bingolê, Ziman û Edebiyata Kurdî, Tûrkiye, e-mail: samiceliktas030@gmail.com, Orcid: 0009-0005-3190-7179 // Dr., Bingol University, Department of Kurdish Language and Literature, Tûrkiye, e-mail: samiceliktas030@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-3190-7179>

work, it was found that Bazidî translated the source text faithfully and that the essence of the story was conveyed, even if the details were lost in the translation.

Keywords: Intralingual translation, adaptation, Ehmedê Xanî, Mela Mehmûdê Bazidî, Mem û Zîn.

Özet

Mela Mehmûdê Bazidî Kürt edebiyat tarihinde edebiyat çevirisinin öncülerinden biri olup Arapça ve Farsça dillerinden yaptığı çeviriler dışında bazı Kürtçe eserleri de çevirmiştir. Bazidî'nin bu çalışmaları çeviri bilim literatüründe diliçi çeviriye (intralingual translation) karşılık gelmektedir. Söz konusu eserlerden birisi de Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* adlı eseridir. Mela Mehmûdê Bazidî, Xanî'nin mesnevi türünden, aruz ölçüsüyle ve kafiyeli olarak yazdığı eserini hikaye tarzında ve kısaltılmış nesir olarak çevirmiştir. Bazidî'nin çevirisi, eserin edebi türü değiştirilerek yapılmış kısa bir çeviri olması sebebiyle metin kompozisyonu, dil tercihleri ve içerik ayrıntıları açısından çeşitli analiz imkanları sunmaktadır. Bu çerçevede, mevcut çalışmamız diliçi çeviri tanımları ve adaptasyon tekniğine göre Mela Mehmûdê Bazidî'nin çevirisini araştırma konusu olarak seçmiştir. Söz konusu eser kaynak metinle karşılaştırılarak tür, dil ve içerik açısından eşdeğerlik ve farklılıklar bağlamında analiz edilmiştir. Yaptığımız analizler sonucunda, Bazidî'nin kaynak metnin edebi türünü değiştirme tercihiyle bağlı olarak eseri farklı bir tür ve dilsel bağlamda yeniden ürettiği tespit edilmiştir. Öte yandan, eserin edebi türünde gerçekleşen değişime rağmen Bazidî'nin kaynak metni aslına uygun olarak çevirmiş olduğu ve çeviride ayrıntılar kaybolmuş olsa da hikayenin özünü aktardığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Diliçi çeviri, adaptasyon, Ehmedê Xanî, Mela Mehmûdê Bazidî, Mem û Zîn.

DESTPÊK

Mela Mehmûdê Bazidî ne tenê di çand, dirok û edebiyata Kurdî de xwedî roleke giring e, herwiha tevkarîya wî ya di wergera Kurdî de jî hêjayî lêkolînê ye. Bazidî bi wergerên xwe yên navberzimanî û navzimanî wekî pêşengekî wergera Kurdî tê qebûlkirin ku wergera wî ya berhema Xanî Mem û Zîn jî yek ji wan e. Mem û Zîn wekî berhemeke şahkarê edebiyata Kurdî xwedî bandor û kartêkerîyeke berfireh e û di roja îro de jî gelek lêkolîn li ser çê dibin. Ev berhem û çîroka wê bi awayên cihê yên nivîskî û dîtbarî tîrîn pêşkêşkirin. Werger û adaptasyonên Mem û Zînê jî ji wan şeweyên vebikaranîn û pêşkêşkirina wê berhemê ne. Hêj di sedsala 19an de Bazidî pêwîst dîtiye ku vê metnê û çîroka wê ji çarçoveya wê ya şewazî û zimanî, ya ku li gor qebûlên sereke yên nerîta edebiyata klasîk a serdema xwe hatiye nivîsandin, wêdetir bibe û wê berhemê bigihîne xwênerên nû.

Wergera Bazidî ji ber gelek sedeman hêjayî lêkolînê ye û derfeta berawirdkirinê ya bi pêwendiyên cihê ve dide lêkolîneran. Du taybetiyên sereke yên vê wergerê hene ku sînore vê xebatê jî diyar dikin. Ya yekem, wergera Bazidî wergereke navzimanî ye û ya duyem jî ev werger wekî mînaekeke wergera kurtkirî hin xasyetên rêbaza adaptasyonê dihevine. Her ku ev werger di nav heman zimanî de çê bûye û taybetiyên rêbaza adaptasyonê dide kifşe, me pêwîst dît ku em qala wergera navzimanî û xasyetên rêbaza adaptasyonê jî bikin. Di vê çarçoveyê de me cih da hin nêrînên sereke yên derbarê wergera navzimanî û adaptasyonê. Di vê xebatê de, me li gor tesnîfa wergera navzimanî û bi forma adaptasyonê du xalên nîrxandinê diyar kirin ku em çarçoveya berawirdkirina berhema Xanî û wergera Bazidî destnîşan bikin. Piştî ku em derbarê kompozîsyona metna resen û metna werger hin tespîtên xwe destnîşan bikin, em ê di gava yekem de bala xwe bidin ser tîkiliya zimanê Mem û Zîna Xanî û zimanê wergera Bazidî da ku tercîhên wergêr ên zimanî derpêş bikin. Ev nîrxandin zêdetir tîkildarî tercîhên zimanî yên wergêr e û bi vê yekê jî em armanc dikin ku guherîna zimanî yên di asta peyv, hevok û tekstê de diyar bikin û sedemên wan rave bikin. Di gava duyem de jî em ê ji hêla naverokê ve li her du metnan binêrin da ku ciyawazî û manendiyên naverokî destnîşan bikin. Ji ber ku wergera Bazidî guhartoyeke kurtkirî ya berhema Xanî ye, metna werger bivê nevê dê ji hêla naverokê ve hin hûrgiliyên metna resen li derve bihêlê. Di vê nîqteyê de me pêwîst dît ku em rave bikin bê ka Bazidî di çarçoveya cureya çîrokê de naverok çawa daxilî nav wergerê kiriye, kîjan hêmanên metna resen feda kirine û tîkiliya tercîhên wî û rêbaza adaptasyonê çî ye.

1. Wergera Navzimanî û Rêbaza Adaptasyonê

Çalakiya wergerê bi piranî di navbera du zimanan de pêk tê, lewma jî werger bi giştî wekî pêvajoyeke navber-zimanî tê pênasekirin. Di gel vê yekê jî, têgeheke bi navê wergera navzimanî (intralingual translation) heye ku ji hêla wergernasan ve hatiye pênasekirin û şirove li ser çê bûne. Wergera navzimanî cureyeke wergerê ye ku di nav heman zimanî de çê dibe, an ku zimanê metna jêder û ya metna armanc yek e. Herçiqas wergera navzimanî di nav heman zimanî de pêk were jî, cudatîyên têkildarî zimanê berheman, taybetîyên demkî û yên formel û cudatîyên têkildarî cureya metna jêder û ya armanc vê cureya wergerê dike mijareke berfireh. Di nav demê de diyalektên zimanan ji ber faktorên dîrokî, erdnîgarî, civakî û yên din ji hev dûr dikevin. Ji ber wan sedeman, di nav heman zimanî de pêwîstî bi ve-afirandin û adaptekirina berheman çê dibe. Wergera navzimanî di gelek nimûneyan de karê wergêr ji hêla kêşeyên xweserê wergerê ve hêsan dike û pêvajoya wergerandinê zêdetir dibe wekî lêanîneke nivîskî ya tekstê. Dîsa jî di hin nimûneyên wergeran de dûrahiya navbera teksta jêder û ya armanc rewşê pir aloz dike û pêkanîna hevtayîyê ya navbera her du tekstan dibe karekî dijwar.

Yek ji wan kesên ku cara ewil li ser têgeha wergera navzimanî rawestiyaye Jakobson (1992: 233) e ku têgeha wergera navzimanî (intra-lingual translation) wekî raguhestina nîşaneyên gotinî ya bi nîşaneyên din ên heman zimanî pênase kiriye. Gottlieb (2005: 36) wergera navzimanî bi awayekî sistematîk nîrxandîye û ew dabeş kiriye ser çar kategoriyan: 1) wergera dîakronîk (diachronic translation) ev rêbaz e ku metneke kevn piştî demekê bi kodên nû yên heman zimanî tê wergerandin. 2) wergera diyalektî cureyeke din a wergera navzimanî ye ku di navbera guhartoyên erdnîgarî, civakî û nîfşî yên heman zimanî de çê dibe. 3) wergera dîamesîk (diamesic translation) tê wateya guherîna moda zimên. Wergera ji axaftinê ber bi nivîsê mîna keke berbelav a vê kategoriye ye. 4) tîpguhezî (transliteration) jî wekî kategoriya çarem cureyeke wergera navzimanî ye û tê de guherîneke elfabeyî çê dibe.

Dodds (1985: 172-173) destnîşan dike ku wergera navzimanî gelek caran di nav sînorê heman zimanî de dibe wergera ji formeke standart û bilind a ber bi formeke nizm an jî ber bi diyalektekê. Nimûneyên wergera navzimanî kêmtir di dîtin û bi piranî ji bo wergera formên kevn ên ber bi formên modern tê bikaranîn. House (2018: 182) derbarê wergera navzimanî de dibêje ku di vê proseya de metna resen bi rêya şîroveyê, venivîsînê û kurtkirinê tê guhertin, û ji ber vê çendê jî nabe ku ev beramberî "wergera edetî" bê qebûlkirin. Dîsa jî, ji bo lêkolînê ferqeke berbiçav di navbera wergera navzimanî û navberzimanî de tune. Analîza wergerê, rêbaz, keresteyên lêkolînê û pîvanên nîrxandinê di her duyan de jî kêmtir zêde eynî ye. Hem di wergera navzimanî de û hem jî di ya navberzimanî de nîrxandin di navbera metna jêder û metna armanc de çê dibe. Nêrîna Steiner (1992: 49) jî vê yekê piştrast dike, her ku dibêje çî di nav heman zimanî de çî jî di navbera zimanên cihê de, danûstandina mirovan jixwe werger e û tiştê giring ev e ku mirov zanibe xebata li ser wergerê xebateke zimanî ye.

Adaptasyon wekî formeke wergerê ji nêzik ve bi wergera navzimanî re têkildar e, ji ber ku wergera di nav heman zimanî de şert û mercên adaptasyonê zêdetir berdest dîkin. Nord (1991: 28) adaptasyonê di nav sînorê wergerê de terîf dike û dibêje ku di çalakiya hemî cure wergeran de adaptekirina hemanên metna jêder ya nav metna armanc bivê nevwê çê dibe. Adaptasyon xwedî rêbazên xweserê xwe be jî, di dawiyê de pêkanîneke veguhastinê ye ku ew jî çalakiya esasî ya wergerê bi xwe ye. Shuttleworth (2014: 3-4) têgeha adaptasyonê di çarçoveya metna armanc de dinirxîne û destnîşan dike ku di adaptasyonê de stratejiyeke taybet a wergera serbest tê bikaranîn. Di vê stratejiya serbest de wergêr guhertinên berbiçav çê dike da ku metna werger li gor bendewariyên xwînerên armanc û armanca wergerê ya taybet teşe bigire.

Baker (2001: 6-8) jî diyar dike ku adaptasyon formeke wergerê ye û bi taybetî di wergera cureya şanonymeşan de tê bikaranîn. Di adaptasyonê de rêbaz û teknîkên mîna kêmkirin (omission), firehkirin (expansion), rojanekirin (updating) û hilberandinê (creation) ji hêla wergêr ve tên tetbîqkirin. Baker şert û mercên ku adaptasyonê pêwîst dîkin jî destnîşan dike û di nav wan de du mercan derdixe pêş. Yek ji wan nelihevkerina rewşê ye (situational inadequacy) ku rewş û konteksta di metna resen de heyî di ya

armanc de nîn e. A duyem jî guherîna cureyî ye (genre switching), an ku ji ber sedemekê pêwîstî bi guherandina cureya metna resen çê dibe û di encama wergerê de metn dikeve nav kategoriya cureyeke nû. Landers (2001: 55-58) balê dikişîne ser ferqa navbera wergera edetî û adaptasyonê û dibêje ku di adaptasyonê de metna jêder ew qas pîroz nîn e û wergerê ku adaptasyonê dike bi qasî wergera edetî ji metna resen re dilsoziyê nîşan nade. Li gor nêrîna wî adaptasyon ji wergera edetî bêqîmetir nîn e û ew hema şeweyeke cihê yê raguestina berhema resen ya ji bo zimanê armanc e.

2. Mela Mehmûdê Bazidî û Wergera Mem û Zînê

Di nav lêkolînên wergera Kurdî de, ji xebatên spesîfîk ên têkildarî wergera navzimanî bêtir, lêkolînên derbarê dîroka wergerê (bnr. Pîrbal: 2002; Dost: 2009; Öpengin: 2011; Taştan: 2019; Kırcan: 2020), lêkolînên têkildarî kêşeyên wergerê (bnr. Aydoğan: 2001; Mehmûd: 2020; Açar: 2020; Nebez: 2021; Aykaç: 2022) û nivîs û gotarên ku rol û qîmeta wergerê ya ji bo ziman û edebiyata Kurdî dikin mijar (bnr. Lezgin: 2005; Çelik: 2019; Yıldırımçakar: 2021; Kan: 2024) derdikevin pêş. Bingeha wergera Kurdî bi xebatên oryantalist, mîsyoner û gerokan ava bûye (Yıldırımçakar, 2021: 81) û lewma jî werger di çarçoveyeke çandî û zimanî de û bi awayekî giştî bûye mijara lêkolînê. Nimûneyên wergerên navzimanî jî bêtir di navbera zaravayên Kurdî de û di ser berhemên edebî re çê bûne, û bi vî awayî jî derfetên xwendinê ji xwênerên Kurdî re berfireh kirine. Ji hêla din ve, wergerên di nav heman zaravayî de û yên ku bibin mînakên adaptasyonê kêmtir in. Di vê paşxaneyê heyî ya wergera Kurdî de, wergera Bazidî ya bi navê *Mem û Zîn* hem wekî nimûneyeke wergera navzimanî û navzaravayî û hem jî bi xasyeta xwe ya têkildarî rêbaza adaptasyonê dibe nimûneyeke giring û berbiçav.

Di dîroka wergera Kurdî de, Mela Mehmûdê Bazidî kesayetekî pêşeng e û xebatên wî yên wegerê jî di qada xwe de nimûneyên desteya ewil in. Wergerên Bazidî hem nimûneyên wergera navberzimanî û hem jî wergerên navzimanî ne çawa ku di mînakê wergera wî ya *Mem û Zînê* de tê dîtin. Bazidî di salên 1858-1859 de, bi handana Aleksander Jaba berhema Şerefîxanê Bidlîsî "*Şerefname*" ji Farsî wergerandiye Kurdî (Ehmed, 1997: 44-45). Wergereke din a Bazidî beşek ji "*Îskendernameya*" Nizamî ye (Dost, 2009: 37). Dîsa, li gor danezanên ku Öztürk (2018: 34) dide, di nav Koleksiyona Jaba de nusxeyên bi hejmara Kurd 42 û Kurd 43 wergerên çîrokên Farsî bo Kurmancî hene ku bi destê Bazidî ve hatine wergerandin. Di vê koleksiyonê de hejmara Kurd 41 wergera Leyla Mecnûn e û Bazidî ew berhem ji Tirkî wergerandiye Kurdî. Wergera navzimanî ya *Mem û Zînê* jî nimûneyeke giring e di nav wergerên Bazidî de.

Şahkara Ehmedî Xanî *Mem û Zîn* di nav berhemên Kurdî de yek ji wan e ku herî zêde hatiye wergerandin. Nimûneyên destpêkê yên wergera *Mem û Zînê* wergerên Tirkî ne ku ji aliyê kesên mîna Ehmed Faîq, Zulfîqar Fethî û Ebdulêzîz Xalis ve hatine çêkirin (Adak: 2015). Wergerên *Mem û Zînê* yên bi zimanên din ên cîhanê jî berdest in. Wergera Îngilîzî ya Salah Sadallah, wergera Rûsî ya M. Rudenko, wergera Tirkî ya M. E. Bozarslan, wergera bi zimanê Azerî ya Şamil Esgerov û wergera Almanî ya Feryad Fazil Omar ji wan çend nimûne ne. Wergereke bi zimanê Suryanî ya *Mem û Zînê* bi navê "*Mam wa-Zîn*" di Pirtûkxaneyê Bajêr a Berlinê de bi koda Sachau 344 qeyd kiriye û destxet di 1883yan de hatiye nivîsandin û nûser ne diyar e (Subaşî û Direkçi, 2021: 1038). *Mem û Zîn* herî dawî jî bi zimanê Danîmarkî sala 2022yan bi sernavê *Mem og Zîn* û bi wergera Orhan Dogru çap bû (Çeliktaş, 2024: 66).

3. Dahûrandina Berawirdî ya Mem û Zînê û Wergera Bazidî

Berhema *Mem û Zînê* û wergera Bazidî bi gelek awayan dibe bê muqayesekirin, her ku biwarê wergerê ji hêla teorî, model û têgehên ve derfetên zêde pêşkêşî lêkolîneran dike. Di berawirdkirin û analîza berhema resen û wergera wê de, li gor armanc, pêşekî û pêwîstiyên lêkolîner pîvan û rêbazên cihê dibe bîr sepandin. Hevdayiya metna jêder û metna armanc bi serê xwe dikare bibe nîvengeke dahûrandinê. Lêkolîner dikare bala xwe bide ser guherînên ku di metna resen û werger de çê bûne, wekî

mînak guherînên fonetîk, sentaktîk û semantîk. Têkiliya berhema resen û ya bi wergera wê, taybetiyên kompozîsyon û zimanê berhemê û wergera wê jî xalên sereke ne di berawirdkirina wergerekê de. Herwisa têgehên wekî dilsozî û wergera serbest ku di dîroka wergerê de timî hatine nîqaşkirin wekî normên gerdûnî di nirxandinên metnên werger de dibin referansên esasî. Pîvanên wekî qebûlbarî (acceptability) rastîbûn (accuracy), herikbarî (fluency) jî dibin xalên nirxandinê da ku normên gerdûnî û kalîteya wergerekê bê destnîşankirin.

Em ê bala xwe bidin ser ziman û naveroka her du berheman û dahûrandina xwe li gor wan her du hokaran pêk bînin. Berî ku em dahûrandina ziman û naveroka her du metnan bikin, pêwîst e em çend tespîten derbarê kompozîsyona metnê ya her du berheman jî pêşkêş bikin da ku pêwendîya cudatîyên her du berheman eşkere bibe. Ji hêla kompozîsyona metnê ve di navbera Mem û Zînê û wergera wê de cudatîyên berbiçav hene. Xanî Mem û Zîn bi şiklê nezmê nivîsandîye, lêbelê wergera wê ya bi destê Bazidî bi awayê pexşanî, an ku wekî nesr çê bûye. Lefevere (1975: 42-45) derbarê wergera bi şêweya nesrê ya helbestê diyar dike ku her çi qas ev şêwe ji bo neqilkirina naverokeke rastir bêtir guncav be jî, ev rêbaz kêman wergerê pejiwandî dabîn dike, lewma jî ji bilî hin pêwîstîyan di qada wergera edebiyatê de nimûneyên wê zêde xuya nabin. Di wergera edebî de bi giştî werger li gor cure û şêwaza metna edebî ya resen tê çekirin, an ku wergera nezmê bi awayê nezmê û wergera berhemên pexşan jî bi awayê pexşanî tê çekirin. Her çi qas wekî rêbaz neyê pejiwandî jî, nimûneyên wergerê yê navbera cureyên edebî hene, lewma jî karê ku Bazidî pêk aniye tiştêkî deredetî nîn e.

Bazidî (2007: 23) di hevoka yekem de agahiyên derbarê Mem û Zînê de dide û dibêje ku şairê Kurmancan ê bi navê Ehmedî Xanî ev berhem di tarîxa hezar û şeşsedî de, li Bazidê bi wezn bi navê Mem û Zînê telif kiriye. Destnîşankirina teksta resen a wekî "wezn" agahdariyeke giring e ku Bazidî dide xwînerê vê metnê. Ev yek tercîha wî ya guhertina şêwaz û cureya berhemê jî dupat dike. Metna resen li gor cureya mesnewiyê û bi kêşa erûzê hatiye nivîsandin û xwedî taybetiyeke serwayî ye. Cudatiyeke din jî têkildarî dirêjîya metna resen û wergera wê ye. Mem û Zîn bi tevahî nêzikî 2656 malik e. Her malik di navbera 8 û 12 peyvên pêk hatiye û bi hesabekî giştî Mem û Zîn mesnewiyek li dor 26 hezar peyv e. Ji hêla din ve wergera Mem û Zînê wekî kurtiyeke metna resen e û balê dibe ser bûyerên sereke yê çîrokê. Bi awayekî eşkere diyar dibe ku werger ji metna resen pir kurtir e. Mîmkun e ku wergêr wekî bedela kurtkirinê hin taybetiyên berhemê feda kirine, hin bûyer jê kêman kirine û cih nedaye şîroveyên Xanî yê di metna resen de.

3.1. Hevtayîya Zimanî ya Her Du Berheman

Bazidî di wergera Mem û Zînê de du biryarên giring dane ku bandor li ser zimanê metna armanc çê kiriye. Ya yekem, Bazidî zimanê helbestî bi awayekî pexşanî wergerandiye û ya duyem jî wî metn bi awayekî kurt wergerandiye. Ji ber wan tercîhên wergêr, teşeya zimanî hem di asta peyv û hevokan de û hem jî di tevahiya tekstê de tûşî guherînan bûye. Mem û Zîn ji hêla hunerên ciwankariyê ve metneke zengîn e û tê de gelek nimûneyên hunerên zimanî û vegêranî yê wekî cînas, tezat, telmîh, tenasûb, kînaye, teşbîh û yê din hene (Cîhanî, 2013: 39-53) ku xasyetên zimanî û estetik yê cureya şîra klasîk in. Zimanê Mem û Zînê yê ku xasyetên edebiyata klasîk dide nîşandan, bi tercîhên Bazidî veguheriye ser vegêraneke li gor forma edebiyata gelêrî. Wekî mînak, di Mem û Zînê de behsa Newrozê wiha derbas dibe:

Weqtê we ku şexsuwarê xawer

Tehwîlî dikir di mahê Azer

Ye'nî ku dihate burcê sersal

Qet kes nedima di mesken û mal

Roja ku dibûye Îdê Newrûz

Te'zîmî ji bo dema dilefrûz (Yıldırım: 123).

Cejna Newrozê di wergera Bazidî de bi formeke pexşanî û çîrokî ya nêzikî zimanê gel tê veguhêstin:

Di wî wext û zemanî de sersal dikirin. Wê rojê, ehali û xelkê bajêr, hemû feqîr û dewlemend, mezin û biçûk, nêr û mê, imûmî ji bo geşt û geryanê, bi derve diçûne deşt û sehrayê. (Bazidî: 24).

Xuya ye ku Bazidî li ser ciyawaziya zimanî û vegêranî ya her du metnan fikiriye û hewl daye metna xwe bi hin awayan nêzikî metna resen bike. Di wergera Mem û Zînê de Bazidî bi rêya bikaranîna gihaneka "û"yê û bi pevgirêdana rengdêr û navdêrên hevdeng û hevwater xwestiye şêwaza xwe ya pexşanî nêzikî şêwaza Xanî ya helbestî bike:

Êdî gav bi gav ketine agirê **eşq û muhebetê**, roj bi rojê **coş û xiroş** dikirin. Ew her du jî **zar û zeîf** bûyî, **şev û rojan hawar û gazî** dikirin û halêd wan perişan bû. (Bazidî: 28).

Bazidî, ji bilî dubarekirina peyvên hevdeng û hevwater, di sazkirina hevokên xwe de jî formeke sentaktîk a nêzikî şêwaza helbestê tercîh kiriye:

Dayînekî wan î pîr, ecûze, salxurî û dinyadîtî û di imûrê dinyayê zehif îdrak û pir finûn bi navê Mîzebûn hebû. (Bazidî: 28).

Di Mem û Zînê de peyv û qalibên Erebi jî ber taybetiya şîra klasîk a serdemê û jî ber sedemên cihê yên civakî, çandî û dînî zêde ne. Bazidî herçiqas cureya berhemê di wergera xwe de guhertibe û derfetên vegêrana nesrê jê re çêbûbe jî, di metna werger de cih daye gotinên Erebi:

Ji du keçan çî hasil dibe eger **fî el waqî** êd we dît eger kur dibin (Bazidî: 29)

Li ser vê xeberê, **tebdîl el libas** bû, xwe xiste libasê hekîman, çû cihê ku Tacdîn û Mem li wê bûn. (Bazidî: 30).

Mem û Zîn riswa bûyî, **telef el nefis** dibin û bixeyrî ji wê zehif fitne û fesad jî bi vê sebebê peyda dibe. (Bazidî: 35).

Bazidî bi zimanekî çîrokî zimanê Mem û Zînê honandiye û lewma dikarî derfeta vegêrana gelêrî ya sade bi peyvên Kurdî yên resen bi kar bianiya. Sedemên vê tercîha Bazidî jî sînoren vê gotarê wêdetir û hêjayî lêkolîneke cihê ye, lewma em ê tenê bi tespîta vê yekê nirxandina xwe sînordar bikin.

Peyv û gotinên Erebi yên ku di metna resen û metna werger de hevpar in jî aliyekê ve jî di navbera her du metnan de hevgiriyekê çê dîkin. Di navbera nivîsîna Mem û Zînê û wergera Bazidî de nêzikî sed û pêncî sal hebe jî, bi wan peyv û gotinên hevpar ên Erebi berdewamiyek di navbera her du metnan de çê bûye.

Ji kenarê din em bîne **ehwalê** Sîtî û Zînê.Ew Dayîn ku halêd wan wiha perişan dît, kete şîbhê û sebebê perişanî **melala ehwalê** di wan pirsîyar kir. Ji **ibtîda** ewan rêya înkare girt. Paşê Dayîn ji bo wan **weid û weid** kir...(Bazidî: 28)

Di gel vê yekê jî, diyar e ku Bazidî hin peyvên aîdî serdema xwe li şûna peyvên ku Xanî tercîh kiriye bi kar aniye. Xanî dema pênaseya Mîr dide, wî wekî padişahê serwerê Rom, Erebi û Eceman bi nav dike. Lê Bazidî du peyvên cihê bi kar anîne ku diyar e di serdema wî de bêtir têgîner û rasteqîn xuya dîkin da ku serweriya Mîr rave bike:

...herçî taîfeya Kurmancan ku hebû di nav wan de wekî **qiralekî bixoser**; mîr Zeyneddîn nav mîrekî bi nav û şan... (Bazidî: 23).

Bazidî, hin axaftinên karakteran ne tê de, bi giştî bûyeran bi dema borî vediguhêze, lêbelê Xanî di Mem û Zînê de forma dema niha û ya borî bi awayekî lêkdayî şixulandiye. Di wergerê de axaftinên karakteran bi pîranî bi awayekî nerasterast jî hêla vegêrê kesê sêyem tîne neqilkirin, lêbelê cih bi cih bi xêza axaftinê an jî di nav dunikê de karakter rasterast jî diaxivin.

Melayê remal gava ku fikirî li şiklê remlê, navê Sityê digel Tacdîn û navê Zînê digel Memo dît. Wekî ehwal ji remlê zanî, gote dayînê:

- Ji bo çi diro dibêjî? Bi derewan şuxil nayê te dîtin (Bazidî: 29).

Mîr berê bawer nekir ku eslê vê xeberê dê nebe. "Ez zêde Tacdîn û Memoyî hez dikim. Ew jî şûlêd wiha nelayiq nakin û kirina wan qet tesewir nakim."

Şêweya zimanî ya Mem û Zînê û şêwaza Xanî di seranserê berhemê de hevgir e û naguhere. Di şêweya zimanê wergerê de hem awayekî zimanê edebî û hem jî awayê zimanê rojane diyar dibe. Bi heman awayî, di xitaba Beko ya bi Mîr de jî hem mînakên awayê rêzgirtinê "hûn" û hem jî awayî samîmî "tu" di metnê de xuya dibin. Di mînaka jêr de Beko bi şêweyeke sistambar û samîmî xitabî Mîr dike:

- Ey birê, ku dana Sitî be Tacdîn şûlekê ne layiq bû, lakîn her çi ye, **te** ew da; çû begzade ye (Bazidî: 32).

Di mînakeke din de jî Beko bi awayekî formel û bi zimanekî dîplomatîk xitabî Mîr dike:

Min fikir kiriye **hûn** wisanî bikin ji wê jî kesrê namûs û îtibara we nabîtin! (Bazidî: 40).

3.2. Manendî û Cudatiyên ji Hêla Naverokê ve

Di wergerê de raguhestina naverokê ya rast xaleke giring e ku ji wergêr tê hêvîkirin. Herwiha li gor Nîda û Taber (1982: 13) divê armanca sereke ya wergerê 'hilberandina ji nû ve ya peyama berhemê' be û ji bo pêkanîna vê armancê jî wergêr tercîhên rêzimanî û peyvî yên guncav dike. Di çarçoveya vê nêrînê de, diyar e ku Bazidî armanc kiriye peyama sereke ya berhema Mem û Zînê, an ku çîroka ku Xanî vegotiye, neqil bike.

Ji hêla din ve, Xanî di wan malikên jêr de niyeta xwe û peyama xwe ya esasî ji çîroka Memê û Zînê cihê dike:

Şerha xemê dil bikim fesane

Zînê û Memê bikim behane (Yıldırım: 167).

Eger ku em niyeta Xanî û peyama Mem û Zînê ya esasî wekî ya di malikên jor de qebûl bikin, wê demê armanca neqilkirina niyeta xwediyê berhemê di wergerê de bi awayekî tam pêk nayê. Ev jî di encama tercîhên Bazidî de derdikeve holê, lewre wergêr bi rêya kêmkirina wan beşên ku têkildarî niyeta Xanî û armanca wî ya nivîsînê ne li derve hiştiye.

Di paragrafa dawî ya wergerê de Bazidî diyar dike ku wî berhema Mem û Zînê bi kurtî raguhestiye û tiştê ku ji destê wê hatiye ev e:

Ev e li ser wechê kurtî û ixtisarê, zibda kitêba mem û Zînê. (Bazidî: 46)

Bazidî derbarê rastiya tiştên ku wî neqil kirine jî para gumanê dihêle û dibêje ku serpêhatiya Mem û Zînê heşt sed sal berî wî qewimiye û mirov nikare rastiya hemî tiştê bizane:

Edî, rastî cenaba Xudê teala bi xwe dizane, alim el sir we el xefaya her ew e (Bazidî: 46).

Bazidî di wergera xwe de cih nedaye 6 beşên destpêkê yên Mem û Zînê ku wekî beşên dibace, ne't, munacat û yên din tên zanîn. Di beşa heftem a Mem û Zînê de Xanî behsê tîne ser mijara çîrokê û niyeta xwe ya nivîsandinê. Bazidî bi çend peyvên vê beşê tilnîşan dike û piştî derbasî çîrokê dibe:

...hezretî Ehmedê Xanî kitêba ku telif kiriye bi wezn bi navê Mem û Zînê, aşiq û maşûq, li wechê muxtesr beyana wan dike (Bazidî: 23).

Destpêka wergera Mem û Zînê ya Bazidî beramberî beşa heştam a Mem û Zînê tê ku di vê beşê de Xanî bi Ne'ta Mîr Zeynedîn û bi wesfdayîna Mem û Zînê dest bi çîrokê dike:

Go: "Padişahêk zemanê sabîq

Rabû di hukûmeta xwe faîq

Textê wî Cizîr û bexti mes'ûd

Talî' qewî û meqamê mehmûd (Yıldırım: 171).

Bazidî di wergera xwe de li gor rêza ku Xanî di Mem û Zînê de neqil dike behsê li bûyeran vedike. Bazidî cih dide bûyerên sereke, qonaxên giring û tevkarîya karakterên nav metnê, lêbelê ji ber qewareya kurt a metna werger hin hûrgiliyên berbiçav ên bûyeran jî winda bûne. Wekî mînak, ji beşa 36ê ta beşa 40ê ya Mem Zînê tenêtiya Mem û Zînê, çûna Mîr û xelkê bi wî re ya nêçîrê, hevdîtina Mem û Zînê ya li nav baxçeyê qesra Mîr û vegera ji nêçîrê û bûyerên piştî wê tîrî ravekirin. Bazidî wan bûyeran bi kurtî dibêje û hûrgiliyên hevdîtîna jê kêr dike:

Rojekê mîr digel nedîm etbaên xwe çûne nêçîrê; ew baxçe wiha musmîr, vala mabû... Mem û Zîn di nav rezî de liqayî hev bûn (Bazidî: 33). ...Qezay nagîhanî, mîr Zeyneddîn nêzikî êvarê ji nêçîrê zivirî, wiha rast hate baxî. Li ber derê wê qesra melûm ji hespî peyabû. (Bazidî: 34).

Di wergera Bazidî de karakterên sereke di nav vegêranê de tev diyar dibin û Bazidî bi kurtî be jî rola wan destnîşan dike. Bazidî jî her wekî Xanî çîrokê li dor Mem û Zînê neqil dike. Herwiha, karakterên ku bandora wan li ser geşedana bûyeran çê dibe, bi rol û fonksiyonên xwe yê esasî di wergerê de tîrî pêşkêşkirin.

Ji hêla binyada malbatî û nijada Mîr Zeynedîn ve pênasîya Xanî û danasîna Bazidî li hev tîrî. Xanî derbarê Mîr de wiha dibêje:

Abaê 'îzam û cedd û walid
Mensûb û muselselêd Xalid

Zîbendeê mulk û zeynê dîn bû
Navê wî emîrî Zeynedîn bû (Yıldırım: 172).

Bazidî jî li gor metna jêder di wergerê de terîfa Mîr Zeynedîn dide:

...ji silsîla Hezretî Xalid, bixoser..., di Cizîr û etrafê wê de,..... mîr Zeyneddîn nav mîrekî bi nav û şan... (Bazidî: 23).

Beko di Mem û Zînê de xwedî roleke sereke ye û Xanî ew kesayet bi fonksiyonên pirhêl rave kiriye. Di wergera Bazidî de jî Beko ji bo vegêrana çîrokê û pêşkêşkirina kêşeyên sereke yê çîroksaziyê xwedî roleke giring e:

Mîr Zeyneddîn dergevanekî heremê hebû, qewî heramza û muftîn û tilbîs, navê wî Bekir bû. Ew heramza mexsûs ji hesed û dexes û nîfaqê di vê şûlê de direft (Bazidî: 32).

Lêbelê binavkirina Beko ya bi wesfên neyînî yê wekî "heramza", "muftîn" û "tilbîs" rol û kesayetiya wî ya neyekpare ya li ba Xanî vedîşere û wî wekî kesayetekekî mişt xirab û rola wî jî wekî ya xirabiyê destnîşan dike.

Ji hêla din ve, di Mem û Zînê de Xanî cih daye navên şexsiyetên dîrokî, hêmanên mîtolojîk û sembolîk, navên cureyên nebatan, navên stêrkan hwd. ku di heman demê de parçeyeke naveroka metnê ne (Yıldırım, 2016: 65-102). Di Mem û Zînê de Xanî bi hûrgilî behsa musîqayê, amûr û meqamên wê dike û wan hûrgiliyan bi rewşa lehengên xwe re tîkildar dike û bi wan rengêkî dide ton û atmosfera metnê (Çelikaş, 2021: 383-389). Di wergera Bazidî de ev hêmanên dîrokî û çandî diyar nabin û di encamê de jî werger ji temsîla zengîniya metna resen bêpar dimîne.

Encam

Berevajî lêkolînên giştî yê di biwarê wergera Kurdî de, nîvenga xebata me metna edebî bû û lewma jî me encamên şênber derbarê metna wergerê de bi dest xistin. Bi rêya diyarkirina çarçoveyeke teorîk, bi nirxandina metneke wergerê ya li dor vê çarçoveyê û bi dahûrandineke berawirdî ya metna resen û metna werger, ev xebat dê encam û daneyên kêrhatî pêşkêşî qada wergera edebî ya Kurdî bike û dê xebatên pêşerojê yê wihareng teşwîq bike. Di analîza me ya berawirdî de, ku me mesnewiya Mem û Zînê û wergera Bazidî li gor tîgehên *wergera navzimanî* û *adaptasyonê* rûberî hev kir, em gihîştin wan encamên berbiçav: Mela Mehmûdê Bazidî di wergera Mem û Zînê de cureya metna resen guhertiye û ji ber vê tercîha wergêr berawirdkirina me ya metna resen û wergera wê jî ji çarçoveya cure û şêwaza helbestê bêtir, li dor neqilkirina navbera du cureyên cihê yê edebî pêk hat. Di encama dahûrandina vê xebatê de, diyar bû ku

wergera Bazidî ji bo bidestxistina daneyên têkildarî naverokê, guherînên zimanî û kompozîsyona metnê berhemeke guncav e. Wergera Bazidî mercên wergera navzimanî ya ku bi rêbaza adaptasyonê çê bûye temsîl dike û bi awayekî eşkere tê dîtin ku Bazidî teksteke kurtekirî û kêmkirî dahênaye. Di gel ku metn rastî kêmkirin û kurtkirinê hatibe jî, Bazidî naverok û çîroksaziya metna resen parastîye. Di encama kurtkirinê de berhema werger li gor a resen ji hêla referansên çandî ve pir teng bûye. Di wergerê de derfeta tilnîşana şexsiyetên dîrokî û efsaneyî, hêmanên curbicur û ên erdî û asîmanî çê nebûye.

Wergera Bazidî nabe ku ji ber pêwîstiya guherîna zimanî ya dîrokî derketibe holê, lewre di navbera serdema Xanî û Bazidî de demeke dirêj nîn e û Kurdiya nivîskî ya serdema Bazidî jî bi giştî wekî ya serdema Xanî ye. Li gor pênaseya Gottlieb wergera Bazidî her çî qas diakronîk be jî, pêwîstiya wergerê ji ciyawaziya zimanê serdema Xanî û Bazidî bêtir, ji veafirandina metnê ya ji bo armanceke spesîfîk derketiye holê. Di encama dahûrandina vê xebatê de diyar bû ku wergera Mem û Zînê ya Bazidî taybetiyên wergera navzimanî nîşan dide, her ku di nav heman ziman û şêwezarî de, bi awayekî paşdemî, bi heman tîpan û di heman konteksta civakî de hatiye raguhestin. Herwisa, ev werger xwedî xasyetên forma adaptasyonê ye jî, lewre di analîzên me de bi mînakên kifşe bû ku teknîkên adaptasyonê yên wekî kêmkirin, rojanekirin û afirandinê di wergerê de peyda bûn. Di wergera Mem û Zînê de her çî qas ciyawaziyeke konteksta metna resen û ya werger mewzûbehs nebe jî, şertê guhertina cureya edebî pêk hatiye û ev jî xasyeteke metnê ye ku wê dike mînakeke adaptasyonê.

Di gel ku Mem û Zîn berhemeke edebiyata klasîk a Kurdî ye, wergera Bazidî ji ber tercîhên wergêr ên zimanî ketiye nav sînorê edebiyata gelêrî. Ji hêla din ve, her çî qas cureya berhemê ya edebî guherîbe jî, fonksiyona zimanî wekî xwe maye, an ku wergera Mem û Zînê her wekî berhema resen li gor fonksiyona zimên bûye metneke derbirînî (expressive) ku xasyeta sereke ya zimanî ya berhemên edebî ye. Wergera Bazidî heta dereceyeke bilind wergereke qebûlbar, rast û dilsoz e, her ku wergêr naveroka berhema resen bi awayekî têgîner û rast di metna werger de pêşkêş kiriye. Dîsa jî, divê em diyar bikin ku wekî berhemeke edebî Mem û Zîn hem bi şêwaza xwe ya cureyî û hem jî bi naveroka xwe xwedî kompozîsyoneke temam e, lêbelê wergera Bazidî ji şêwazeke edebî bêtir di temsîla naveroka berhema resen de serkeftî xuya dike. Helwesta Bazidî ya neqilkirina naveroka berhemê ya bêyî guhertinên berbiçav wekî helwesteke dilsoz a wergêr xuya dibe.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- Açar, Z. (2020). "Wergera ji Tirkî bo Kurdî û Bikaranîna Hin Peyv û Qalibên Girîng ên Kurdî di Wergerê de". *Kurdiyat*. Sal 2020. Hejmar 1. r. 83-103.
- Adak, A. (2015). "Li Gorî Serdemên Tarîxî Têkiliyên di Navbera Edebiyatên Kurdî û Tirkî yê Klasîk de. Sempozyuma Edebiyata Berawirdî "Ji Duh Heta Îro di Edebiyatên Tirkî û Kurdî de Texeyulên Nasnameyî". *Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları*. Mêrdîn, r. 75-110.
- Aykaç, Y. (2022). "Kêşeya Wergera Biwêj û Gotinên Pêşyan Di Navbera Tirkî û Kurdî De". *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 7, Cilt: 7, Sayı: 14, ss. 69-83).
- Aydoğan, M. (2001). "Werger hinerek e". *Nûdem*. hejmar 38, r. 114-143.
- Baker, M. (2001). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge. London & New York.
- Bazidî, M. Mehmûd. (2007). *Mem û Zîn*. Weşanxaneya Lîs. Amed.
- Cîhanî, P. (2013). *Şiroveya Mem û Zîna Ehmedê Xanî*. Weşanên Nûbihar. Stenbol.
- Çelik, B. (2019). "Translation in the Kurdish magazine Hawar, The making and legitimization of a cultural identity". *Translation and Interpreting Studies* 12: 2 (2019). pp. 283-305.
- Çeliktaş, S. (2021). "Mûsîqa di Mem û Zîna Ehmedê Xanî de". Di nav *Xanînasî* de. Ed.: A. Timurtaş; M. Zahir Ertekin; A. Tek. Weşanxaneya Peywend. Wan.
- Çeliktaş, S. (2024). *Wergera Edebî di Kurdî de: Dahûrandinek li dor Modela Wergerê ya Christiane Nord'ê*. Teza Doktorayê. Zanîngeha Bîngolê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Edebiyata Kurdî.
- Dodds, John M. (1985). *The Theory and Practice of Text Analysis and Translation Criticism*. Vol. 1. Campanotto Editore. Udine, Italy.
- Dost, J. (2009). "Pêşengê wergera bi kurdî: Mela Mehmûdê Bayezîdî". *Tîroj*. Sal 7. Hejmar 40, 2009. Stenbol. r. 36-37.
- Ehmed, K. Mezher. (1997). "Şerefname di Kurdnasiya Sovyetê de". *Nûdem*. Hejmar 22, havîn 1997, r. 44-45.
- Gottlieb, H. (2005). "Multidimensional Translation: Semantics turned Semiotics". *EU-High-level Scientific Conference Series*. Copenhagen.
- House, J. (2018). *Translation, the basics*. Routledge. New York.
- Jakobson, R. (1959). "On Linguistics Aspects of Translation". *On Translation*. Edited by R. A. Drawer. Harvard University Press, Cambridge. p. 232-239.
- Kan, G. (2024). "Ji Perspektîfa Teoriya Polîsîstemê Rol û Karîgeriya Wergêranê di Geşadana Edebiyata Kurdî da". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2024 12 (1) 33-49.

- Kırkan, A. (2020). "Kur'anı Kerim'in Kürtçe Tercümeleri ve Zazaca İlk Kur'an-ı Kerim Tercümesinin Dilbilimsel Analizi". *Artuklu Akademi* 7(2), Kasım 2020.
- Landers, Clifford E. (2001). *Literary Translation -A Practical Guide-*. Multilingual Matters. Clevedon.
- Lefevere, A. (1975). *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*. Van Gorcum. Amsterdam.
- Lezgîn, R. (2005). "Tercume û Aversîyayîşê Ziwanî De Rola Tercumeyî". *Kovara Bîr*. Hejmar 3. Payîz.
- Mehmûd, B. (2020). "Pirsgirêka Têrmsazîyê Di Pêvajoya Wergêrana Kurdî De". *Kovara Şermola*. Hejmar 8. Payîz 2020. r. 15-25.
- Nebez, C. (2021). *Wergerandin Huner e*. Kurmancîkirin: Muhsîn Ozdemîr-Brahîm Ronîzer. Weşanxaneya Sîtav. Wan.
- Nida, E.; Taber, Charles R. (1982). *The Theory and Practice of Translation*. Published for the United Bible Societies by E. J. Brill. Leiden, the Netherlands.
- Nord, C. (1991). *Text Analysis in Translation, Theory Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur.
- Öpengin, E. (2011). "Bizava Wergerê di Kurmanciyê de", *In Proceedings of first international conference on Kurdish Literature*, xxx. Sanandaj. University of Kurdistan Press, 4.
- Öztürk, M. (2018). "Çîrokên Werger Ên Mela Mehmûdê Bazidî (1797-1870)". *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*. Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 8, 2018/2, ss.33-63.
- Pîrbal, F. (2002). *Mêjûy Wergêranî Kurdî*. Çapxaney Wezaretî Perwerde. Hewlêr.
- Shuttleworth, M. (2014). *Dictionary of Translation Studies*. Routledge. London & New York.
- Steiner, G. (1992). *After Babel: Aspects of the Language and Translation*. Open Road Publication. New York.
- Subaşı, K., Direkçi, L. "Wergereke ji Erebi bo Fellihi û Kurdî-Gerşûnî di Koleksiyona Eduard Sachau de (Çîroka Sed û Şêst û Duyem a Hezar û Yek Şevê)". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1034-1057. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.989490>.
- Taştan, Y. (2019). *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*. Zanîngeha Van Yüzüncü Yılê, Enstituya Zimanên Zindî. (Teza Masterê ya Neçapkirî).
- Yıldırım, K. (2016). *Mem û Zîn, Çeviri ve Kavramsal Tahlil*. Weşanên Avesta. Stenbol.
- Yıldırımçakar, Z. (2021). *Werger Wek Kirineke Çandî: li ser rêyên ji wergernasiyê ber bi kurdolojiyê ve*. Weşanên Peywend. Wan.

Belgefilmê “Bîr”î Ser o Anlîzêko Semîyotîk

A semiotic analysis of the documentary "Bîr (Well)"

“BÎR” Belgeseli Üzerine Semiyotik Bir Analiz

Murat BAŞARAN*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolîni
Received // Hatîn: 15.03.2025
Accepted // Pejirandin: 16.04.2025
Published // Weşandin: 30.04.2025
Pages // Rûpel: 138-146
DOI: 10.55106/kurdiname.1658386

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atîf: Başaran, Murat, *Belgefilmê “Bîr”î Ser O Anlîzêko Semîyotîk*, 2025, Kurdiname, 12, r. 138-146

Plagiarism/Întîhal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêrî aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întîhalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.*

Kilmnus

Sinemaya belgefilman, vatişanê tarîxîyan yan zî serebûtê raştî yê ke yew komelî de qewimîyayê bi şeklêkê diyayîşkî – eşnawîtişkî pêşkeş kena. Herçiqas îdiaya belgefilman serebûtan bi şeklêko objektîf pêşkeşkerdene bo zî, fikrê derhênerî, ziwanê vatişî û tercihê şexsî seba belgefilman yew perspektîfêko newe awan kenê. Hedefê na xebate zî analizê semîyotîkî yê belgefilmê BÎRî kerdene û şopa têkiliyanê ke cor ra ameyê bahsekerdene nê belgefilmî de şopnayîş o. Belgefilmê BÎRî verê xo dano serranê 1990î û kîştîşanê fail-meçhulan sey fokus ano verê temaşekerdexan. Nê vîrardişî ra tepîya film de behsê yew serebûtê xususî beno, mewzuyê eslî yê belgefilmî; serra 1995î de Kerborana Mêrdînî de hetê dewlete ra vinîkerdişê hewt merdîman ser ra erjneyîşê termanê vîr, raştî û şahîdî yo. Belgefilm dormeyê temayanê şahîdî û vîrî de şekil gêno. Tîya de vinîkerdişê merdîman sey serebûtêko şexsî ney, sey parçeyêkê vîrê kollektîfî yeno erjneyene. Hikayeyê nê hewt merdîman bi şahîdîya merdîmanê înan û pawitoxanê heqê însanan ser ra yeno vatene. Belgefilmê BÎRî de zafane şahîdê rastikênî ca gêne û gelek cayan de sembol û metaforana vatişê belgefilmî beno xurt.

Kilîçekuyî: Belgefilm, Semîyotîk, Analîz, BÎR

Özet

Belgesel sineması, tarihi anlatılar veya toplumu etkileyen gerçek olayları görsel-işitsel bir şekilde sunan bir türdür. Her ne kadar belgeseller objektif bir bakış açısıyla olayları yansıtmayı iddia etseler de yönetmenin bakış açısı, anlatı dili ve karakter tercihleri belgesellere yeni bir perspektif oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı da BÎR belgeselinin göstergebilimsel analizini yapmak ve yukarıda bahsedilen durumların bu belgeseldeki izlerini sürmektir. BÎR belgeseli 1990'lı yıllardaki faili meçhul cinayetlere odaklanmaktadır. Bu odaklanma 1995 yılında Mardin'in Dargeçit (Kerboran) ilçesinde gözaltına alınarak kaybedilen yedi kişinin hikayeleri üzerinden hafıza, gerçeklik ve şahitlik kavramlarını irdelemektedir. Belgeselde kayıplar şahsi bir kayboluştan ziyade kollektif bir hafızanın parçaları olarak sunulmakta ve bu olaylar gerçek tanıklar ve hak savunucularının şahitlikleriyle anlatılmaktadır. Genellikle gerçek şahitlerden söylemlerin yer aldığı belgeselde birçok yerde çeşitli sembol ve metaforların kullanımı ile anlatı güçlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Belgesel, Göstergebilim, Analiz, BÎR

* Wendekarê Doktorayî yê Zanîngeha Dicleyê, Beşa Ziwan û Çanda Kurdî, Dicle Üniversitesi, Kürt Dili Kültürü Doktora Öğrencisi, Türkiye /// Dicle University, Kurdish Language Culture PhD Student, Türkiye, <https://orcid.org/0000-0003-4859-7443>, muradbasaran@gmail.com

Abstract

Documentary cinema is a genre that presents historical narratives or real events affecting society in an audiovisual way. Although documentaries claim to reflect events from an objective perspective, the director's perspective, narrative language and character preferences create a new perspective for documentaries. The aim of this study is to conduct a semiotic analysis of the documentary *BÎR* and to trace the above-mentioned situations in this documentary. The documentary *BÎR* focuses on unsolved murders in the 1990s. This focus examines the concepts of memory, reality and witnessing through the stories of seven people who were detained and disappeared in the Dargeçit (Kerboran) district of Mardin in 1995. In the documentary, the disappearances are presented as parts of a collective memory rather than a personal disappearance, and these events are told through the testimonies of real witnesses and rights advocates. In the documentary, which generally includes statements from real witnesses, the narrative is strengthened in many places with the use of various symbols and metaphors.

Keywords: Documentary, Semiology, Analysis, ONE

DESTPÊK

Semîyotîk yan zî semîyolojî yew warê zanistîyo ke mîmarî ra heta sînema, resim ra heta muzîk, fotograf ra heta edebîyatî xeylê waran rê tesîr keno û nê warana pîya eşkeno bixebitîyo. Herçiqas têkilîya însanan de xeylê çî fesîh û akerde bo zî, ge-ge tayê sembol û nîşaneyê xusûsî yenê bikarardene. Manayê nîmîteyî yê nê sembol û nîşaneyan zî benê sebeb ke analîzê eseran bêro kerdene. Nîşanenasî¹ (semîyolojî) zî sey warê zanistî na hewcedarî ra vejîyeno û şeklê xo yê ewroyînî gêno (Çelebi, 2009). Herçiqas tayê teorîsyenî kokê nîşanenasî sey wextanê entîkan bimojnê zî, nîşanenasî sey dîsîplînêko îlmî seserra 20in de vejîyeno verê ma û nê wextan ra tepîya averşîyayîşê na teorî beno mumkun (Güneş, 2013). Sey Ferdinand de Saussure, Charles Sandres Peirce, R. Carnap, B. Russell, E. Cassirer û A. Tarski xeylê zana û cigêrayoxan na teorî ser o xebatî viraştê û her yewê nê zana û cigêrayoxan averşîyayîşê na teorî rê xizmet kerdo (Barthes, 1979). Seke cor ra zî ame behskerdene, nîşanenasî seba hemeyê dinyayî warêka newî ya û xeylê sebebênê bînan ra nê warî de xebatê kurdkî, xusûsen zazakî zaf nêameyê kerdene.

Seke cor ra zî ame behskerdene nîşanenasî de her sembol yew çî temsîl keno. Waranê ke temsîl yeno xebitnayene ra film/sîneme hem şexsan ser o hem zî komelî ser o wayîrê tesîrêkê girdî ya. Kes eşkeno vajo ke temsîl tewr vêşî sînema de yeno karardene û têkilîya ziwan û sembolan filman de hîna xurt asena (Umunç, 2022). Xeylên pênasayê termê temsîlî estê, her pênasê warê xo ya têkildar o. Goreyê fikrê sîyasî, îdeolojî û kulturî pênasayê temsîlî zî vurêno. Semedo ke na xebate warê medya de ameya viraştene ma do zî temsîlî goreyê medya bierjnê. Stuart Hall derheqê temsîlan de bale anceno ziwani û pênasayê temsîlî sey “*bi sayeyê ziwani mana viraştene*” îfade keno (Hall, 2017). Bi nê qaîdeyan na xebate belgefilmê “*BÎR*”î ser o xebatêka analîzî virazena. Belgefilm hem hetê sembolan ra hem hetê metaforan ra xeylê dewlemend o. Şert û mercanê wextanê 1990an gelek serkewte ano verê ma. Warê nîşanenasî de *nîşane* unsuranê bîngeyînan ra yew o. Goreyê Saussureyî nîşane (sign) sey nîşandayox (signifier) û nîşandaye (signified) di parçeyan ra yeno meydan (Saussure, 1998). Hetê bîni ra peirce nîşaneyan sey îkon, îndeks û sembol hîrê kategorîyan de cigêreno (Karaman, 2017). Nîşaneyê ke belgefilmî de ameyê bikarardene hem hetê dîyayîşî ra hem zî hetê eşnawitişî ra gelek manayî virazenê. Mavajîme dîmenê bîran û kesê ke ameyê vindîkerdene vîrê kolektîfî vejenê vernî û wextê nê dîmenenan de bêvengî zî trawmayanê malbatan îfade kena.

¹ Semedo ke termê edebîyatî yê modernî Zazakî de hema nêronîştê ma do sey pêşnîyaz seba semîyolojî termê nîşanenasî bixebitnê.

Îkonografi zî nê nîşaneyan goreyê kokanê kulturî yan zî goreyê hunerî analiz keno. Goreyê Panofsky ganî nîşaneyî tena hetê manayanê înan ê eşkereyan ra ney, goreyê kontekstanê tarîxî û kulturî ra zî bêrê erjnayene (Panofsky, 2012). Belgefîlmî de zî mekanê orjînalî yê ke serebûtî ameyê meydan raşteraşt yenê mojnayene, fotografê kesane ke ameyê vindîkerdene xeylên yenê dibarekerdene. Bi no şekla îkonografîyêko mekanî yeno viraştene û temaşekerdoxî bi no şekla bi temayanê belfîlmî ya têkiliyêka xurt virazenê.

Eke yew term bi raya yewna termî bêro îfadekerdene o wext metaforî vejîyenê verê ma. Vatenê metaforîkî hem dewlemendiya ziwanî mojenê hem zî hetê hunerî ra gelek faydeyanê musbetan kenê mumkun. Goreyê Lakoff & Johnsonî metaforî de ney, heman şekil bi pergelê fikirîyayîşê merdiman de zî cayêko muhîm gêne (Lakoff & Johnson, 2015). Belgefîlmî de metaforo tewr dîyar nameyê fîlmî yo. Çünke *BÎR* kurdîya kurmanckî de hem manaya bîr (Tr. Kuyu) hem zî manaya vîrî (hafîza) de ya. Hetê bînî ra dîmenê bîran trawmayanê xoriyan zî îfade kenê. Kes eşkeno vajo ke hem hetê ziwanî ra hem zî hetê dîmen û sehneyan ra belgefîlmî de xeylê metaforî ameyê bikarardene.

Tirkîya de serranê 1990î de hetê hêzanê paramîlîteran ra xeylê serebûtê şidetî yê sistematîkî ameyê kerdene. Nê serran de xeylê merdimî ameyê vindîkerdene, xeylê merdimî sey faîl meçhul ameyê kiştene û xeylê merdiman zî îşkence û muameleyo xirab dîyo. Nê serran de hem semedê asîmilasyonî faalîyetî ameyê kerdene hem zî rasterast şideto fîzîkî însanan ser ra kêmi nêbiyo. Belgefîlmê “*BÎR*”î temaşekerdoxan anceno nê wextanê tarîyan û bi hikayeyê hewt kesane ke serra 1995î de Kerborana Mêrdînî de ameyê vindîkerdene ya travmayanê komelkîyan ano çiman ver.

1. Kunyeyê Belgefîlmê *Bîrî*

Rejîsor / Derhêner: Veysî ALTAY

Prodüktor / Viraşttoxê Fîlmî: Mezopotamya Sinema &Yapim 13 Film Production

Serra Viraştîşî: 2018

Ramitişê Demî: 63 Deqayî

Ziwanê Fîlmî: Kurdî (Kurmanckî) – Tirkî

Tewirê Fîlmî: Belgefîlm - Dram

Babeta Fîlmî: Serra 1995î de qezaya Mêrdînî Kerboran de hewt merdimî hetê eskeran ra yenê girewtene û dima zî yenê vindîkerdene. No semed ra malbatê nê merdiman gêrenê esteyanê înan. Gêrayîşê esteyan beno sembolê gêrayîşê edaletî.

Cayê Fîlmkêşî: Kerboran (Mêrdîn), Îstanbul û cayê bînî

Tedeyî: Malbatan reyde roportajî, dîmenê arşîvî, aktîvîstan reyde roportajî, dîmenê gêrayîşê cinazeyanê vindîbîyayeyan.

Muzîk: Mehmûd BERAZÎ

Afiş: Serpil ODABAŞI

2. Afişê Belgefîlmê *Bîrî*

Afiş (Fransîzkî: affiche) semedê dasinasnayîş yan zî îlankerdişê yew çî yeno amadekerdene, zafane resmin o û semedo ke her kes bivîno bi dêsana darda beno (TDK, 2025).

Bikarardena afîşê seserra 19in ra tepîya vila bena. Goreyê melumatan afîşa tewr verên hetê Jules Chéretî ra ameya dîzaynkerdene (Wikipedia, 2025). Tîcaret ra heta propagandaya sîyasî gelek cayan de afîşî yenê bikarardene heman şekil sînema de zî xebitnayışê afîşan gelek vilabîyaye û muhîm o. Goreyê gelek rexnekarên afîşê filmî hendê filmî muhîm o. afîşan de çend qaxuyê estetîkî bibê zî her afîşî de qandê temaşekerdoxan gelek sembol û temsîlî zî ca gênê. Nê beşî de afîşê belgefilmê BÎRî do bêro tehlîlkerdene.

Resim 1 Afîşê Belgefilmê BÎRî



Seke afîşî de zî aseno sembolo tewr akerde bîr o. Wexto ke kes ewnîyeno mîyanê bîrî ra gelek hîsê xorînî yenê vîrê kesî. No sembolo dîyayîşkî hem tedeyîyê belgefilmî hem zî manaya çekuya bîrî reyde têkildar o. Goreyê belgefilmî merdimê ke ameyê qetilkerdene zafane arzîyayê mîyanê bîran. Hetê bînî ra kurmanckî de çekûya bîrî yena manaya vîr (hafîza) zî. Kes eşkeno vajo ke qatîlî çend biwazê bi kîştîşa tayê çîyan bikerê vindî zî, çîyo ke ê wazenê vindî bikerê tayêna hêz gêno û newe ra yeno vîrê merdiman (Purçak, 2019). Xora afîşî de cagirewtîşê perperikanê keweyan zî omîdî keno vêşî. Hem sembolê perperikan hem zî renga keweyan manaya heyat û neweyî danê. Hetê bînî ra tertileyê Srebrenitsa de keşîfkerdena komê mezelanê boşnakan bi sayeyê perperikanê keweyan bîyo (Özdemir, 2014). Afîşî de bi no şekla bîrî şîbênayê kom-mezelan.

Afîşî ser o sloganêk ameya nuştene. Na slogan ayîdê yew maya ke lajê aye ameyo vindîkerdene ya. *“Dewletê goştê zarokên me xwar, em hestîyan dixwazin”* Dewlete goştê qeçekanê ma werd, ma hesteyan wazenê. Na slogan mîyanê xo de hem talepkerdîşê edaletî heweynena hem zî wayîrê na qale wazena ke yew mezelê qeçekdê ci bibo. Çünke mezel herçiqas sembolêko negatîf bo zî, malbatanê vindîbîyayeyan rê cayêkê belî îfade keno. Yanê mezel semedo ke merde vîr ra nêbo lazim o. Semedo ke mezel objeyêko muşexes o, viraştîşê vîrê kolektîfî de cayêko muhîm gêno. Semedo ke yew komel wextanê ravêrdeyan reyde yew

têkilî rono û na têkilî bibo sebebê vîrêkê kolektîfî lazim o ke objeyê muşexesî yê nê komelî bibê (Halbwachs, 2017).

3. Kilmekê Belgefilmê *BÎRî*

Mijara belgefilmî kesê ke hetê hêzanê paramîlîteran ra ameyê vindîkerdene û gêrayîşê edaletî yê malbatan a. Xususen zî hewt merdimî yê ke serra 1995î de Kerborana Mêrdînî de ameyê vindîkerdene fokusê belgefilmî awan keno. Belgefilm bi dîmenanê çalakîya 600in ya “Dayikê Şemeyî” (Tr. *Cumartesi Anneleri*) dest pa keno. Na çalakî de malbatê kesanê vindîkerdeyan qalî kenê û talebê edaletî anê zîwan. Badê nê sehneyî babeta sereke ya belgefilmî dest pa kena û bi malbatan roportajî yenê kerdene. Tayê roportajî mîyanê keyeyî de tayê ci zî bîrên ser o yenê kerdene. Badê nê roportajan tayê dîmenê arşîvî yenê neqilkerdene. Badê coy derheqê cînayetanê faîl-meçhulan de fikrê pîsporan, parêzeran û akademîsyenan yeno girewtene. Nê fikrî zî sey roportajî yenê girewtene. Bîran ser o gêrayîşê esteyan û xebatanê aşanayîşî ya belgefilm dewam keno û peynî de esteyê Abdurrahman Coşkunî ke serra 1995î de hewt merdimana pîya amebi vindîkerdene, vîneyenê û xebere deyena maya ci. Maya ey na xebere ra tepîya şa bena labelê semedo ke heme merdimê ke ameyê vindîkerdene sey lajê xo vînena qandê ê bînan zî talebê xo reyna ana zîwan (Altay, 2019).

4. Tehlîlê Belgefilmê *BÎRî*

Seke ma cor ra zî behsê înan kerde, gelek teorîsyenê nîşanenasî estê û her yewê înan yew hetî ra nîşaneyan, îkonan yan zî metaforan ser o vindeno. semedo ke zîwanîya pîya sembol, dîmen û objeyan ser o vindeno, kodanê kulturîyan û îdeolojîkan zî sey parçeyê xebata xo vînen (Barthes, 1979) na xebate de belgefilm goreyê teorîya Barthesî û goreyê çend sekansan ameyo tehlîlkerdene.

Fotograf 1



Fotograf 2



Fotograf 3



Sekanso yewin destpêkê belgefilmîyo ke bi şeklêko pêroyî behsê gêrayîşê edaletî yê dayikanê şemeyî ano çîman ver. **Fotograf 1** de maya Abdurrahman Coşkunî, yo ke serra 1995î de Kerboran de ameyo qetilkerdene, Hedîye Coşkun û yewna merdima ci asena. Nê di kesan destê yewbînan tepîştê, tîya de piştîdayena mexduran bi şeklêko fesîh ameya îfadekerdene. Rayîra ke nê di kesî pîya şîne zî heman wext rayîra gêrayîşê edaletî îfade kena. Nê di kesî şîne çalakîya “Dayikanê Şemeyî” ya 600in. Seke fotograf de zî aseno Hedîye Coşkun hinî bîya pîre labelê 21 serrî yo ke gêrayîşê edaletî ra fek nêveradayo. Destanê pê tepîştîş û pîya ray şîyayîş sey metaforê bawerî û bi qerarî ameyo bikarardene. **Fotograf 2** de tewir-tewir kesî asenê. Merdimê cîyayî, bajarane cîyayan ra qandê çîyêkê hemparî yenê têhet, edalet. **Fotograf 2** de yeno famkerdene ke derdê hemparî merdumanê cîyayan de rekasiyonêko hempar û

mucadeleyêko kollektîf ano meydan. Hetê bînî ra yeno famkerdene ke nê zulmî gelek **Fotograf 3** de yew afîş erdo aseno û nê afîşî ser o **“600 hefte”** ameyo nuştene. No zî yeno a mana ke, mucadeleyê edaletî xeylên wexto ke yeno dayene û nê merdimî biqerar ê. Hetê bînî ra gelek merdimî ameyê hetê yewbînan û belgefilmî de tayê merdimî qalî kenê. Serpîl Taşkaya, ya ke pîyê ci Huseyin Taşkaya serra 1993yî de Sêwregi de ameyo vindîkerdene, zî nê merdiman ra ya. Serpîl Taşkaya belgefilmî de deqaya 4in de wina vana: *“Werrekna no yew film bîyayêne... labelê no yew film nîyo û ma zî senarîst û kaybazî nîyê”*. Nê sehneyî de rejîsor îlan keno ke no belgefilm viraşte (fictional) nîyo, bîlakîs heyato raştekin o.

Fotograf 4**Fotograf 5****Fotograf 6**

Sekanso diyîn de derheqê kesane ke ameyê vindîkerdene de roportajî yenê kerdene. Labelê seke **Fotograf 4** de zî aseno seba roportajan mekan û metnê viraşteyî çinî yê. Heme mekanî tebîî yê. Derhêner wazeno tena însanan nê serebûtî ra bikero xeberdar coka filmî de kes roportajdayoxan ra çîyêk perse nêkeno. Tena derheqê mewzu de halê xo yê tebîî de merdimî qalî kenê. No zî beno sebeb ke temaşekar raştêraşt mewzu bixor fam bikero. Xora **Fotograf 5** û **Fotograf 6** de zî no halo tebîî aseno.

Fotograf 5 de merdimê ke yew bîrî ser o nobeta esteyan tepêşenê asenê. **Fotograf 6** de zî semedo ke tayê esteyî ameyê vînayene merdimî bi omîdêna ver bi bîrêkê bînî şîyê. Nê sekansî de derheqê xebatanê gêrayîşê esteyan de tayê pisporî fikrê xo vanê. Goreyê vatena pisporan ganî nê xebatî sey xebatanê arkeolojîkan bêrê kerdene. Labelê **Fotograf 6** de makîneyê girdî yê karî asenê. No zî yeno a mana ke dewlete nê karî de hesas nîya.

Gêrayîşê esteyan da hesas nêbîyayîşê dewlete bi nê makîneyanê karî ya yeno îfadekerdene. Derhêner wazeno vajo ke dewlete samîmî nîya û semedê payeyî kewta nê karî dime. Çünke tayê roportajan de yeno vatene ke, faîlî nê cînayetan qet cezayêk nêgirewto û bîlakîs ameyê taltîfkerdene. Fotografanê corînan de qandê malbatan ehemîyetê esteyan yeno çîmanê ma ver. Esteyî heman wextî de manaya cinaza, manaya mezeli û manaya vîrînêbîyayîşî îfade kenê. Eke esteyî bêrê dînayene mezeli ê kesane vindîkerdeyan do bibo û ê merdimî de hinî nêrê vîrîkerdene. Yanê ê merdimî do bîran ra bivejîyê û dekwê mîyanê heyatî.

Fotograf 7**Fotograf 8**

Herçend hemeyê belgefilmî de ca bideyo bîran zî, sekanso hîrêyin raşteraşt derheqê bîran û gêrayişê esteyan de yo. **Fotograf 7** de mîyanê bîran ra esteyana pîya xeylê çî yeno vetene. Semedo ke dewijan verê awa xo nê bîran ra peyda kerdêne, bîrî sey çimeyê heyatî ameyê qebulkerdene. Labelê semedo ke hêzanê paramîlîteran nê dewî û nê bîrî sey îşkencexane bikar ardê bîrî zî bîyê komê mezelan. Film de deqaya 45î de kesêno ke roportaj dano nê hal ra behse keno. **Fotograf 8** de esteyê ke mîyanê bîran û şikftan ra vejîyayê bi şeklêko nîzamî rêz bîyê û semedê tesbîtkerdene nasnameyan do bêrê tehlîlkerdene.

Hewt merdimî yê ke 1995î de Kerboran de hetê hêzanê paramîlîteran ra ameyê vindîkerdene û sey înan gelek merdîman ra mendeyî sey esteyan ameyê îfadekerdene. Merdimê genc û ciwanan, yê ke her yewî xeyalê gelek çîyan kerdo û nê xeyalan rê malbatê înan zî bîyê hêmpar, ra tena esteyê bêwayîrî mendê. Nê fotografan de daraxê zulmî zî raşteraşt yeno mojnayene.

Fotograf 9

Sekanso peyên de Hediye Coşkun a ke lajê aye Abdurrahman Coşkun serra 1995î de hetê dewlete ra ameyo vindîkerdene asena.

Hediye Coşkun wina vana: *“Pîyê ci (Pîyê Abdurrahmanî) dewlete kiştê labelê ma şa definkero. Mi va ka mêrdeyê her kesî yo yeno kiştene û ez vêşî pey nêqehrîyaya. Lajê mi zî merdimandê bînan ra qîmetinêrî nîyo la qe nebo wa leteyê esteyê ci bibîyayê, mi do o este defîn bikerdêne û mi do bivatayêne mezelê ci no yo. Werrekê ê kesanê ke merdeyanê xo defîn kenê. Werrekna ma zî bişayêne defîn bikerdêne. Ma kurdî heme bî sey esteyan. Ez ke esteyanê lajdê xo bivîna seke ez ey ganî bivîna ez do kêf bikera.”* Hediye Coşkun hema nê qalan kena vengên keweno sehne û xebere dano ay ke; esteyê lajdê aye ameyê vînayene.

Sehne de eşkera nîyo la merdimî ke xebere dano Hediye Coşkun derhêner Veysi Altay bixoy. Na xebere ra tepîya Hediye Coşkun qalanê xo domnena: *“To mizgînêka girde dê mi. Ê yê ma rê no derd û qehir dayo antene boka zerrîya înan zî wina biveşo. 20 serro ke çimeyê çimandê ma bî wişkî. Şukur ke ma esteyê xo dî. Hinî yew mezelê lajdê mi do bibo.”* Nê vatenan ra tepîya esteyanê Abdurrahman Coşkunî kenê kefen û kenê mîyanê yew mezeli. Bi nê sehneya belgefilm qediyeno. Vînayîşê esteyan û bîyayîşê mezeli cayên ra sey vîrêko madî (fîzîkî) hesibêno cayên ra zî sey peynîya yew mucadeleyê edaletî yeno qebulkerdene.

Vînayîşê esteyana pîya ruhê ê merdiman zî huzur vînen. No halo pskolojîk belgefilmî de gelek serkewte ameyo mojnayene. Derhênerî hemeyê belgefilmî de terzêko realîst hikayeyê hewt merdiman neqil kerdo û hema-hema ca nêdayo şîroveyî. Semedo ke heme melumatî raşteraşt şahîdanê rastekînan ra ameyê girewtene belgefilm wezîfeyê çimeyêko alternatîf yê melumatanê tarîxîyan ano ca (Tanrivermiş, 2022).

PEYNÎ

Belgefilmê “Bîr”î hikayeyê hewt kesanê ke, çarê înan hema qeçekî yê, serra 1995î de Kerborana Mêrdînî de bi zor a ameyê vindîkerdene û mucadeleyê gêrayîşê edaletî yê malbata nê merdiman bi şeklêko serkewte û objektîf girewta binê qeydî. Hetê bînî ra belgefilm ma rê mojneno ke tesîskerdişê edaletî ancax hesabanê verênan vînayîş a mumkun o. Kesê ke wazenê edaletî tesîs bikerê ganî meseleyanê verênan ra dest pa bikerê. Belgefilmî de temayê sey travma, vîr û gêrayîşê edaletî bi şeklêko xorî û fesîh ameyê bikarardene û bi metaforana vatişê filmî bîyo qewetin.

Belgefilmî serranê 1990î de tadaya ke Mîleta Kurd maruz menda, merdimê ke sey faîl-meçhul ameyê kiştene û gelek merdimî yê ke bi şeklêko tarî ameyê vindîkerdene xo rê sey xebatêka warî qebul kerda. Coka “Bîr” tena yew belgefilm nîyo. Heman wextî de pawitişê vîrê komelkî û paştîdayîşê mucadeleyê edaletî sey yew mîsyon ano ca. Çîyo hîna muhîm wexto ke nê mîsyonê xo ano ca sloganê politîkan nêerzeno. Bi terzêko objektîf û realîst nê wezîfeyê xo ano ca.

ÇIMEYÎ / REFERENCES

- Altay, V. (Yöneten). (2019). *Bîr (Well)* [Sinema Filmi]. 2 15, 2025 tarihinde <https://zagrosfestival.com/bir/> adresinden alındı
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çelebi, T. (2009). Reha Erdem Sinemasına Göstergebilim Açısından Bakış: Beş Vakit Filminin Göstergebilimsel Bağlamda İncelenmesi. *Yüksek Lisans Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Güneş, A. (2013). Göstergebilim tarihi. *Humanities Sciences*, 8(4), 332-348.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Hall, S. (2017). *TEMSİL - Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları-*. (İ. Dündar, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Karaman, E. (2017). Roland Barthes Ve Charles Sanders Peirce’ın Göstergebilimsel Yaklaşımlarının Karşılaştırılması. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 34, 25-36.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2015). *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*. (G. Y. Demir, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Özdemir, Y. D. (2014). Balkan Gezisinden Notlar 26 Haziran-02 Temmuz 2013. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1*, 157-168.
- Panofsky, E. (2012). *İkonoloji Araştırmaları*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Purçak, M. E. (2019). Kuyu Metaforu Bağlamında Kader Kuyusu Romanında Mekân Ve Bellek İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *The Journal of Mesopotamian Studies C: 4/1*, 23-50.
- Saussure, F. d. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (P. D. Vardar, Çev.) İstanbul: Multilingual.
- Tanrivermiş, Ş. (2022). Belgesel Sinemada Gerçeklik Temsilinin Etik İlkelerle İnşası ve Metafor Kullanımı: Kuyu. *International Journal of Kurdish Studies* 8 (2), 293-309.
- TDK. (2025, 3 5). <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Umunç, C. (2022). Sinemada Temsil, Göstergebilim ve Sembol: “PK” Filmi Örneği. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi - Sayı 57*, 88-111.
- Wikipedia. (2025, 3 5). *Wikipedia.org*. Afış: https://tr.wikipedia.org/wiki/Afi%C5%9F#cite_note-1 adresinden alındı

Nostalji di Romana *Tu* ya Mehmed Uzun de
(Nostalgia in Mehmed Uzun's Novel *Tu* (You))
(Mehmed Uzun'un *Tu* (Sen) Romanında Nostalji)

Mehmet Salih KARAASLAN*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî**Received // Hatîn:** 17.01.2025**Accepted // Pejirandin:** 22.02.2025**Published // Weşandin:** 30.04.2025**Pages // Rûpel:** 147-166**DOI:** 10.55106/kurdiname.1621872This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>**Citation/Atif:** Karaaslan, Mehmet Salih, *Nostalji di Romana *Tu* ya Mehmed Uzun de*, 2025, *Kurdiname*, 12, r. 147- 166**Plagiarism/Întihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// *Ev gotar herî kêrî ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.***Kurte:**

Nivîskarên Kurd ên ku li Swêdê piştî salên 1980yî dest bi afirandina edebiyatê kirine, berî ku derkevin derveyî welêt, di nav xebatên siyasî de bûn. Piştî derbeya leşkerî ya 1980yî neçar man û çûn Swêdê. Ji ber dozên xwe yên siyasî gelek salan nikaribûn vegeriyana welêt û demeke dirêj li sirgûnê jiyane. Loma di romanên xwe bêrîkirin û hesreta welêt, bi awayekî nostaljik vegotine.

Di navbera salên 1980 û 2000an de ji aliyê 13 nivîskarên Kurd ve 24 romanên Kurdî hatine nivîsîn. Ji bilî romana Çirîskên Rizgariyê ya Mihemed Dehsîwar, nostalji di temama van romanên yekem de derbas dibe. Di nav wan de herî pir nostalji bi 40 rûpelan di romana *Tu* ya Mehmed Uzun de derbas dibe. Mehmed Uzun biranînên xwe yên destpêka salên 1970yî yên girtîgeha Amedê, bi awayekî nostaljik vedibêje.

Nostalji di vê romanê de di çar kategoriyan sereke de derdikeve pêş: nostaljiya civakî û çandê di tîkiliyan civakî yên weke malbat, mîvandari, dawet û şahiyên de xwe dide der. Herwiha di vê kategoriye de kevneşopiyên çandî yên weke ziman, çirok, stran û muzîk jî cih digirin. Nostaljiya mekan û xwezayê di bêrîkirina cih û warên weke gund, bajar, zozan û çiyayên welêt de derdikeve holê. Nostaljiya siyasî bêtir bi tîkoşîn û berxwedana ji bo mafên netewî ve girêdayî ye û di biranînên tîkoşîna li welêt de xwe dide der. Nostaljiya ciwanî û evînê jî xwe di biranînên demên ciwanîyê, evînên kevin û serpehatiyên romantîk de dide der.

Gotinên Sereke: Edebiyata Kurdî, romana Kurdî ya Swêdê, nivîskarên Swêdê, romana *Tu* ya Mehmed Uzun, nostalji.

Abstract: Kurdish writers who began producing literature in Sweden after the 1980s were involved in political activities before leaving their country. After the 1980 military coup, they were forced to go to Sweden. Due to their political cases, they couldn't return to home country for many years and lived in exile for a long time. Therefore, they expressed their longing and yearning for their country in their novels in a nostalgic way.

Between 1980 and 2000, 13 Kurdish writers wrote 24 Kurdish novels. Except for Mihemed Dehsîwar's novel Çirîskên Rizgariyê (Sparks of Liberation), nostalgia appears in all of these first novels. Among them, nostalgia is most prevalent in Mehmed Uzun's novel *Tu* (You) with 40 pages. Mehmed Uzun narrates his memories of Diyarbakır Prison from the early 1970s in a nostalgic way.

In the novel *Tu*, nostalgia appears in four main categories: Social and cultural nostalgia manifests itself in social relations such as family, hospitality, weddings, and festivities. This category also includes cultural

* Xwendekarê Doktorayê li Zanîngeha Dicleyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Türkiye, salihagirqoseri@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7687-9360> // Dicle University, Phd Student in Kurdish Language and Culture Department, Türkiye, salihagirqoseri@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7687-9360>

traditions such as language, stories, songs, and music. Place and Nature nostalgia appears in the longing for places such as villages, cities, plateaus, and the country's mountains. Political nostalgia is mostly related to the struggle and resistance for national rights and manifests itself in memories of the struggle in the homeland. Youth and love nostalgia appears in memories of youth, old loves, and romantic experiences.

Keywords: Kurdish Literature, Sweden Kurdish novel, Sweden writers, Mehmed Uzun's *Tu* novel, nostalgia.

Özet: İsveç'te 1980'li yıllardan sonra edebiyat çalışmaları yapan Kürt yazarlar, yurt dışına çıkmadan önce siyasi çalışmaların içindeydiler. 1980 askeri darbesinden sonra bu faaliyetlerinden dolayı, zorunlu olarak İsveç'e gittiler. Siyasi davalarından dolayı uzun yıllar ülkeye dönemeyen bu yazarlar, uzun bir süre sürgünde yaşadılar. Bu nedenle romanlarında ülke özlemi ve hasretini nostaljik bir şekilde anlatmışlardır.

1980 ile 2000 yılları arasında 13 Kürt yazar tarafından 24 Kürtçe roman yazılmıştır. Mihemed Dehsiwar'ın Çirîskên Rizgariyê (Kurtuluş Kuvâcîmları) romanı dışında, bu ilk romanların tamamında nostalji teması işlenmektedir. Bunlar arasında en fazla nostalji, 40 sayfa ile Mehmed Uzun'un *Tu* (Sen) romanında görülmektedir. Mehmed Uzun, 1970'li yılların başındaki Diyarbakır Cezaevi anılarını nostaljik bir şekilde anlatmaktadır.

Tu romanında nostalji dört ana kategoride ortaya çıkar: Toplumsal ve kültürel nostalji, aile, misafirperverlik, düğün ve şenlikler gibi toplumsal ilişkilerde kendini gösterir. Ayrıca bu kategoride dil, hikaye, türkü ve müzik gibi kültürel gelenekler de yer alır. Mekan ve doğa nostaljisi köy, şehir, yayla ve ülkenin dağları gibi yerleşim yerlerinin özleminde ortaya çıkar. Siyaset nostalji daha çok ulusal haklar için mücadele ve direniş ile ilgilidir ve ülkedeki mücadele anılarında kendini gösterir. Gençlik ve aşk nostaljisi ise gençlik dönemlerinin anılarında, eski aşklarda ve romantik hikayelerde kendini gösterir.

Anahtar Kelimeler: Kürt Edebiyatı, İsveç Kürt romanı, İsveç Kürt yazarları, Mehmed Uzun'un *Tu* romanı, nostalji.

DESTPÊK

Di dîroka edebiyata Kurdî ya modern de çend qonaxên girîng hene. Qonaxa yekem, di dawîya sedsala 1800î û destpêka 1900î de li Stenbolê dest pê kirîye. Di salên 1930î de em di heman demê de du qonaxên din dibînin: Li Şamê Celadet Elî Bedîrxan û hevalên xwe, li Qafqasyayê jî Erebe Şemo û gelek kesên din xebatên berbiçav kirine. Bi heman awayî Kurdên ku di navbera salên 1980-2000an de li Swêdê bi cih bûne jî qonaxeke nû ya edebî afirandine.

Kurdên ku li Swêdê edebiyata kurdî afirandine, dema li welêt bûn, di nav kar û xebatên siyasî de bûn. Piştî derbeya leşkerî ya 1980yî jî mecbûrî derketin welatên Ewropayê û gelek ji wan çûn Swêdê. Ji ber ku rêxistinên wan hilweşiyabûn û êdî xebateke siyasî nema kirin, van kurdan bi enerjî û motîvasyonê xwe ya Kurdewarî dest bi kar û xebatên edebiyatê kirin. Di heman demê de demokrasiya Swêdê jî ji bo vê yekê guncav bû, Swêdê piştigiriya ziman, edebiyat û çanda biyanîyên nav xwe dikirin. Van kurdan jî ji vê yekê îstîfade kirin û ev edebiyat afirandin.

Nivîskarên Swêdê di hemû cureyên edebiyatê de, yên weke roman, çîrok, helbest, kovargerî, weşangerî û hwd. de berhem afirandine. Di navbera salên 1980-2000an de 13 nivîskaran 24 roman nivîsîne. Van nivîskaran di romanên xwe yên destpêkê de, bi awayekî gelemperî, serborî, jiyan û demên xwe yên welêt, ên salên 1970yî nivîsîne.

Ev nivîskar demeke dirêj ji ber dozên xwe yên siyasî nikarîbûn vegehiyana welêt û gelek salan bi bêrîkirin û hesreta welêt, li Swêdê, li sirgûnê jiyane. Loma di romanên xwe de jî bêrîkirina welêt,

serborî û jiyana xwe ya welêt bi awayekî nostalgîk nivîsîne. Ev nostalgî bi piranî di romanên yekem ên van nivîskarên de û di mijarên civakî, çandî, mekan, xwezayî, siyasî, ciwanî û evînê de derdikeve holê.

Di van romanên destpêkê de herî pir, nostalgî di romana Tu ya Mehmed Uzun de xuya dibe. Ev nostalgî herî pir di mijarên civakî, çandî, mekan û xwezaya welêt de derdikeve pêş. Herweha kar û xebatên siyasî, mijarên ciwanî û evînî jî di vê romanê de derbas dibin.

1. Romana Kurdî ya Swêdê

Nostalgî bi tevayî di romanên kurdî yê Swêdê de heye ku romana Tu ya Mehmed Uzun jî yek ji wan e. Loma em ê bi kurtayî behsa van romanên û nostalgîyê bikin.

Nivîskarên ku piştî salên 1980yî li Swêdê edebiyat kurdî afirandine, berî ku herin Swêdê, li welêt di nav kar û xebatên siyasî de bûn. Ev kes piştî derbeya leşkerî ya 1980yî çûn Swêdê û gelek salan li Swêdê li sirgûnê jiyan. Ji ber dozên xwe yê siyasî gelek salan nikarîbûn bihatana welêt, bêriya welêt û demên berê kirine. Loma van kesan welat birin ser maseya xwe, di romanên xwe de dîsa ava kirin, bîranîn û serboriyên xwe yê salên 1970'yî di nav rûpelên romanên xwe de, bi awayekî nostalgîk dîsa jiyan.

Ev nostalgî di van romanên de bi gelek cureyan derdikeve holê. Ji ber ku di van romanên de hin hêmanên nostalgîk di nav hev de xuya dibin, yan jî bi hevdû re têkildar in, mirov nikare wan teqez bi taybetmendiyên diyar ji hevdû biqetîne, me ew bi sernavekî dabeş kirin. Li gorî vê yekê, em nostalgîya di van romanên de bi sernavên *nostaliya civakî û çandî*, *nostalgîya mekan û xwezayê*, *nostalgîya siyasî* û *nostalgîya ciwanî û evînê* qategorîze dikin.

Di qada civakî û çandî de nostalgî di têkiliyên civakî yê weke malbat, mêvandarî, dawet û şahîyan de xwe dide der. Herweha di vê kategoriyê de kevneşopiyên çandî yê weke ziman, çîrok, stran û muzîk jî cih digirin. Ji ber ku di civaka Kurdan de çand û civak bi hev ve girêdayî ne û mirov nikare wan bi temamî ji hev biqetîne, em van her du cureyan di kategoriyeke hevbeş de analîz dikin.

Di warê mekan û xwezayê de nostalgî di bêrîkirina cih û warên weke gund, bajar, zozan û çiyayên welêt de derdikeve holê. Herweha hesreta ji bo xwezaya Kurdistanê jî di vê kategoriyê de cih digire. Ev nostalgî bi taybetî di van berhemên nivîskarên me de ku li bajarên modern ên Swêdê dijîn, bi awayekî xurt xuya dibe û ji ber ferqa di navbera xweza û jîngeha her du welatan de ev yek dibe sedema kûrîkirina vê nostalgîyê.

Nostalgîya siyasî bêtir bi tekoşîn û berxwedana ji bo mafên netewî ve girêdayî ye. Bi tevayî ev nivîskar ji ber sedemên siyasî neçar mane û welat terikandine, loma nostalgîya wan a siyasî bi bîranînen tekoşîna wan a li welêt re têkildar e. Ev nostalgî di heman demê de weke rexneyeke li dijî sistema siyasî ya ku ew neçarî sirgûnê kirine jî derdikeve holê.

Di warê ciwanî û evînê de jî nostalgî di bîranînen demên ciwanîyê, evînên welêt ên yekemîn û serpêhatiyên romantîk de xwe dide der. Ev nostalgî bêtir karaktereke şexsî hildigire, lê di heman demê de bi rewşa civakî, çandî û siyasî ya wê demê e jî têkildar e.

Di vê xebatê de, em li ser nostalgîya di romana Tu ya Mehmed Uzun de disekinin. Ji ber ku ev roman, romanek ji yê Swêdê, yê navbera salên 1980-2000an e, hêja ye ku em bi kurtayî di derbarê van romanên de jî bi kurtayî hin agahî bidin.

Di navbera 1980 û 2000'an de ji aliyê 13 nivîskarên ve 24 romanên kurdî hatine nivîsîn. Hin nivîskarên yek, hinan jî zêdeyî yekê roman nivîsîne. Di nav van nivîskarên de, herî pir Mehmed Uzun şeş roman nivîsîne. Di nav romanên Kurdî yê Swêdê de, nostalgî herî pir di

romanên destpêkê de xuya dibe. Di nav 13 romanên destpêkê de, nostaljî ji bilî romana *Çirîskên Rizgariyê* ya Mihemed Dehsiwar, di 12 hebên din de hene.

Di her romanê de nostaljî çiqasî derbas dibe, li gorî hejmara rûpelên wan di tabloya jêr de diyar e. Ji ber ku nostaljî di romana *Çirîskên Rizgariyê* de tune ye, em wê di vê tabloyê de nîşan nadin.

Navê Roman û Nivîskaran	Rûpelên Romanan	Nostaljiy a Civakî û Çandê	Nostaljiy a Mekan û Xwezayê	Nostaljiy a Siyasetê	Nostaljiy a Ciwanî û Evînê	Nostalji bi Giştî
1. Hêlîn Mahmut Baksi	157	2	7	2	0	11
2. Tu Mehmed Uzun	234	18	10	10	2	40
3. Stockholmê Te Çi Dîtiye Bêjê - Bavê Nazê	120	10	1	0	4	15
4. Labîrenta Cinan Hesenê Metê	158	5	1	0	7	13
5. Gardiyan Bubê Eser	195	3	1	6	5	15
6. Sînor Xurşîd Mîrzengî	248	4	8	14	8	34
7. Kurê Zinarê Serbilind Sîdîqî Hirorî	156	1	2	11	2	16
8. Pêlên Bêrîkirinê Mustafa Aydoğan	171	6	0	3	11	20
9. Sorê Gulê Silêman Demir	224	5	11	7	16	39
10. Sofî Remo Mele Beşîr	209	12	20	5	1	38
11. Kewa Marî Lokman Polat	272	3	2	2	0	7
12. Sê Şev û Sê Roj Laleş Qaso	328	4	0	3	0	7
Yekûn	2472	73	62	63	53	255

Weke ku di vê tabloyê de diyar dibe, di nav van romanên de herî pir nostaljî bi 40 rûpelî, di romana *Tu* ya Mihemed Uzun de derbas dibe. Ji ber vê taybetmendiye, me di vê gotarê de weke nimûne ev roman neqand û em dinirxînin.

Lê berî ku em nostaljiya di vê romanê de binirxînin, em ê têgeha nostaljiyê pê nase bikin û çend teoriyên wê li vir ragihînin.

2. Nostalji

Têgeha *nostaljiyê* di warê etîmolojîk de, li gorî Svetlana Boym, ji gotina *nostosê* û *algiyê* hatiye darijtin. *Nostos* tê wateya *vegera malê* û *algia* jî tê wateya *bêrîkirinê*, ango ji ber bêrîkirina malê, daxwaza *vegera malê* ye (Boym, 2021: 15). Clay Routledge jî dibêje *nostalji* ji *nostosê* û *algosê* hatiye darijtin. *Nostos* tê wateya *vegera welatê xwe* û *algos* jî tê wateya êşê (Routledge, 2016: 4). Karîn Johannisson *Nostaljiyê* weke hesteke wendakirinê, cîh guhertinê û hizna wendakirina kêfxweşiya welatê xwe bi nav dike (Johannisson, 2001: 18). Li gorî van pênaseyan, mirov dikare *nostaljiyê* weke ji ber daxwaza *vegera welatê xwe*, yan jî bêrîkirina welatê xwe, kişandina êşê, şîrove bike.

Têgeha *nostaljiyê* di pêvajoya dîrokî de, bi wateyên cûda hatiye bikaranîn. Ferhenga Dîrokî ya Zimanê Fransî radigihîne ku cara yekem têgeha *nostalji* di sala 1678'an de ji aliyê doktorekî bi navê Jean-Jacques Harder ve hatiye afirandin. Harder jî bo leşkerên Swîsrî yên di dema Louisê XIV'yan de bi pereyan leşkerî kirine û dûrî malên xwe ketine, ev têgeh bi kar anîye (Cassin, 2016: 5).

Pişt re *nostalji* di 1688an de ji alî doktorekî bi navê Johannes Hofer (1668-1752) ve cara yekem weke têgeheke nexweşiyê li Swîsre hatiye bikaranîn. Hofer ev têgeh di teza xwe ya diktoriyê de, ya bi navê *Dissertatio medica de Nostalgia oder Heimweh (Teza Doktoriyê li Ser Nostaljiyê, yan jî Hesreta Malê)* jî bo nexweşiyêke norolojîk bi kar anîye. Hofer jî weke Jean-Jacques Harder vê nexweşiyê bi hestên leşkeran ve girê dide û dibêje dema ku leşkerên çiyayên Alp ji malên xwe çûne deştên Ewropayê û şer kirine, bi vê nexweşiyê ketine. Doktorên dema Hofer jî ev pênaseya wî pejirandine, lê di warê etiyolojî de wan ev nexweşî bi sedemin din nîşan dane (Routledge, 2016: 4). Weke mînak doktorekî bi navê J. J. Scheuchzer (1731) dibêje dema pesteya atmosferê ku bi awayekî xurt tê guhertin, pesteya laşê mirov zêde dibe, loma xwîn ji dil zêde dihere mejî û ev nexweşî derdikeve holê. Leşkerên Swîsrî yên ku malên wan li ser çiyayên Alp bûn, dema diçûn herêmen şer ku li deştê bûn, pêrgî vê rewşê dibûn; pesteya laş zêde dibû, dil xwîn zêde dişand mejî, loma ev encam derdiket holê (Davis, 1979: 2).

Xebata Hofer diyar dike ku *nostalji* bi piranî ji ber kêmbûna rîtuêlên jiyanê rojane ya malê derdikeve holê, lewra *nostalji* weke nexweşiyek rîtuêlî dihat dîtin. Leşkerên ku diçûn nexweşxaneyê xwe baştir hîs dikirin, dema ku guhdariya muzîka welatê xwe bikirana, an bi hin kesan re bi devoka xwe biaxiviyana, xwe baştir hest dikirin. Dema doktoran ji wan re digotin ku ew ê di demeke nêzîk de vegehin malê, rewşa wan baştir dibû. Piştî çend rojan, eger ev soz bicîh nehata, leşkeran xwe xerabtir hîs dikirin, dibû ku rewşa wan heta mirinê jî biçûya (Niemeyer, 2014: 133).

2.1. Cûreyên Nostaljiyê

Îro zanyar û lêkolêrên ku li ser *nostaljiyê* dixebitin, her yek ji wan li gorî xwe *nostaljiyê* bi awayekî teorîze û dabeş dike. Em *nostaljiya* di romana Tu de, di vê gotarê de bi van sê teoriyên jêr û nerîneke resen analîz dikin.

2.1.1. Susan L. Holak û William J. Havlena

Holak û Havlena li gorî serboriyên şexsî yan jî yên kolektîf nostaljiyê dikin çar kategori ku ew asta *serboriyên şexsî* yan jî *serboriyên kolektîf* nîşan didin, herweha yan ew *serboriyên rasterast* in, yan jî *serboriyên nerasterast* ku weke encam nostaljiyê derdixin holê (URL-1, 23.07.2024).

1. Nostaljiya Şexsî: Tecrûbeyên rasterast ên kesane ne, wek xwarina şîva betlaneyê bi malbatê re.

2. Nostaljiya Navkesî: Têkiliyên şexsî yên bi kesên din re ku nostaljiyê parve dikin.

3. Nostaljiya Çandî: Serboriyên şexsî yên ku li ser sembolên hevbeş ava dibin, girêdana bi endamên heman çandê re nîşan dide.

4. Nostaljiya Xeyalî: Serboriyên nerasterast û kolektîf ku dikarin dîroka çandî ya şexs yan jî hezkirina çandeke cûda nîşan bidin (URL-1, 23.07.2024).

2.1.2. Barbara Stern

Baker û Kennedy nostaljiyê dikin du beş: *nostaljiya rastîn* û *nostaljiya sîmulekirî*. Nostaljiya rastîn serboriyên ku mirov bi xwe jiyane û paşê wan bi bîr tîne û bêriya wan dike, dihevine. Nostaljiya sîmulekirî hestên nostaljîk ji bo bûyerên ku mirov bi xwe nejiyane, lê ji çavkaniyên din, wek pirtûk an çîrokan, hîn bûne, dihevine (Sierra, McQuitty, 2007: 100).

Nostaljî di bazirganiyê de jî tê bikaranîn. Mînak, jinûve hilberîna erebeyên Volkswagen Beetle, ku bîranînên kesên temen mezin tîne bîra wan, nîşana vê yekê ye (Sierra, McQuitty, 2017: 109). Herwiha, restorant dikarin bi dîzayna xwe ya nostaljîk bandorê li mişteriyên xwe bikin, da ku ew xwe di demên berê de bibînin (Sierra, McQuitty, 2007: 110).

2.1.3. Stacey M. Baker û Patricia F. Kennedy

Baker û Kennedy nostaljiyê dikin du beş: *nostaljiya rastîn* û *nostaljiya sîmulekirî*. Nostaljiya rastîn serboriyên ku mirov bi xwe jiyane û paşê wan bi bîr tîne û bêriya wan dike, dihevine. Nostaljiya sîmulekirî hestên nostaljîk ji bo bûyerên ku mirov bi xwe nejiyane, lê ji çavkaniyên din, wek pirtûk an çîrokan, hîn bûne, dihevine (Sierra, McQuitty, 2007: 100).

Nostaljî di bazirganiyê de jî tê bikaranîn. Mînak, jinûve hilberîna erebeyên Volkswagen Beetle, ku bîranînên kesên temen mezin tîne bîra wan, nîşana vê yekê ye (Sierra, McQuitty, 2017: 109). Herwiha, restorant dikarin bi dîzayna xwe ya nostaljîk bandorê li mişteriyên xwe bikin, da ku ew xwe di demên berê de bibînin (Sierra, McQuitty, 2007: 110).

2.1.4. Nerîneke Resen li Nostaljiyê

Ev teoriyên nostaljiyê bi awayekî giştî li ser sê pîvanên bingeîn ava dibin: Ya yekem, gelo ev serborî takekesî ne yan jî kolektîf in, a duyem, gelo ev serborî rasterast hatine jiyîn, yan jî ji çavkaniyeke din hatine wergirtin. A sêyem kesên ku ev serboriyê jiyane, li hemberî van serboriyan, li gorî hest û nirxandinên xwe helwestên çawa nîşan didin.

Lê li gorî nirxandinên me ev teorî ji bo analîza romanên Kurdî yê Swêdê têrê nakin. Ji ber ku di van berheman de serborî û bîranînên nivîskaran bi rêya lehengan tîr vegotin û nostalji di mijarên cûda de derdikevin pêş. Lewma bi mebesta vê hewcedariyê, li şûna dabeşkirina li ser esasê takekesî/kolektîf an jî rasterast/nerasterast û helwesta li hemberî wan, li ser bingeha mijarên ku nostalji tê de derdikeve holê û elementên ku tîr bîranîn, me nostalji kategorîze kir.

Li gorî vê nirxandinê, çar kategoriyên sereke ji naveroka romanên me derketin holê: Nostaljiya civakî û çandê, nostaljiya mekan û xwezayê, nostaljiya siyasetê û nostaljiya ciwanî û evînê. Her kategorî bi serê xwe xwedî taybetmendiyan cûda ye û di nav xwe de fonksiyonên cûda dihevin. Ji ber ku ev roman li sirgûnê hatine nivîsîn û nivîskarên wan bi piranî ji ber sedemên siyasî neçarî koçberiyê bûne, nostalji di van romanên de wateyeke kûrtir werdigire û dibe yek ji taybetmendiyan sereke yê vê qonaxê.

Hemû cureyên nostaljiyê gelek caran di di romana *Tu* de derbas dibe. Lê em ji her cureyekî nostaljiyê, weke mînak çend paragrafan werdigirin û analîz dikin.

2.2. Nostalji di Romana *Tu* de

Di nav romanên Kurdî yê qonaxa Swêdê de, romanên nivîskaran ên yekem ku di navbera salên 1980-2000'an de hatine nivîsîn, nostalji herî pir di romana Mehmed Uzun a *Tu* de derbas dibe. Weke ku di tabloya jêr de jî xuya dibe, di vê romanê de, cureyê nostaljiyê yê ku herî pir derbas dibe, nostaljiya civakî û çandê ye ku di 18 rûpelan de xuya dibe. Nostaljiya mekan û xwezayê û Nostaljiya Siyasetê biqasî hev, her yek di deh rûpelan de derbas dibe. Cureyê herî kêr nostaljiya ciwanî û evînê ye, di du rûpelan de derbas dibe.

Mehmed Uzun	Hejmara Rûpelên Romanê	Nostaljiya Civakî û Çandê	Nostaljiya Mekan û Xwezayê	Nostaljiya Siyasetê	Nostaljiya Ciwanî û Evînê	Nostaljiyê bi Giştî
Tu	234	18	10	10	2	40

2.2.1. Nostaljiya Civakî û Çandê di Romana *Tu* de.

Mehmed Uzun, dema di girtîgeha Amedê de di nav tengasî û îşkenceyê de ye, serboriyên xwe yê civakî û çandî bi bîr tîne. Di herdu paragrafên jêr de behsa hezkirina xwe ya zarokî ya ji çîrokan dike ku çîrok di edebiyata Kurdî ya devkî de cihekî girîng digirin:

“Kêzê kêzê kêz xatûnê, Bi şimika reqreqûnê, Bi şahîra gûlavdûnê, Tu bi ku derê de diçî. Belê kêzê, dema dapîra min dest bi çîroka te dikir, weha digot. Ez jî fêr bûbûm... bi dû dapîra xwe re min jî dest pê dikir.” (Uzun, 2010: 9).

“Pir xweş bû, kêfa min pir ji wê çîroka te re dihat... Hevala min, kêzê, kê dizanîbû, ez ê li vir di vî cihê teng û tarî de rastî te bêm, te bikim mêvana xwe. Min pir li çîroka te guhdarî kiribû. Pîrika min, dayîka min, amojîn, xaltî û metikên min, bi caran çîroka te ji min re gotibûn. Min jî her lê guhdarî dikir. Bawer bike, tu carî min negot;

‘Na... bes e êdî, ez vê çîrokê dizanim, ... Na... bes e êdî, ez ji vê çîrokê têr bûm’. Min nedigot... Min niha tu ji nêzîk ve dîtî û nas kir. Tu ne ew kêza ku min di serê xwe de xeyal kiribû yî. Tu kêzîkeke delal û rind î.” (Uzun, 2010: 10).

Di van paragrafên romana Tu ya Mehmed Uzun de, nostaljiya çandî xwe bi awayekî pirralî dide der. Nivîskar, di rewşa girtîgehê de, bi rêya vegera nav bîranînên zaroktiyê, çarçoveya teng a girtîgehê dişkîne û berê xwe dide cîhaneke berfireh a çîrok û çîrokbêjiyê. Di vê vegera nav serpêhatiyên zaroktiyê de, bandora çanda devkî ya Kurdî bi awayekî xurt tê hîskirin.

Di beşa destpêkê de, nivîskar bi rêya vegotina destpêka çîroka kêzê ("Kêzê kêzê kez xatûnê...") (Uzun, 2010: 9) hem girêdana xwe ya bi çanda devkî re û hem jî rola girîng a dapîrê di vê çandê de radixe ber çavan. Ev destpêka çîrokê, ku bi rîtm û dubarekirina dengên hatiye honandin, nîşana dewlemendiya çanda devkî ya Kurdî ye. Di heman demê de, ev destpêk dibe deriyê vekirina bîranînên zaroktiyê û hestên nostalgîk.

Paragraf duyem bêtir têkiliya kesane ya nivîskar bi çîrokê re nîşan dide. Di vê beşê de, rola jinan (pîrik, dayik, amojin, xaltî û metik) di veguhestina çanda devkî de bi awayekî zelal tê dîtin. Her wiha, dema nivîskar dibêje "tu carî min negot; 'Na... bes e êdî'" (Uzun, 2010: 10), ev yek nîşana girîngiya van çîrokan a di jiyana wî rave dike. Gelek caran vegotin van çîrokan û her car bi kelecana guhdarîkirina li wan, hem weke kevneşopiyeye çandî tê bibîranîn, hem jî weke çavkaniya kêf û şahiyê jî tê pêşkêşkirin.

Di konteksta girtîgehê de, ev bîranînên çîrokbêjiyê dibin amûrên berxwedanê. Nivîskar bi rêya van bîranînan hewl dide ku xwe ji rewşa dijwar a girtîgehê dûr bixe, yan jî vê rewşê sibik bike û bi alîkariya hêza çîrokan, cîhaneke nû ya xeyalî ava bike. Ev yek bi taybetî di dema ku ew bi kêzê re diaxive û dibêje "Min niha tu ji nêzîk ve dîtî û nas kir" (Uzun, 2010: 10) tê dîtin. Di vê axaftina xeyalî de, sînorên di navbera rastî û xeyalan de tên şikandin û nostaljiya çandî dibe hêzeke rizgarker.

Nostaljiya çandî di van paragrafan de her çiqas wek hesreta demên borî xuya bibe jî, di heman demê de wek mekanîzmaya berxwedanê û parastina nasnameya çandî jî tê bikaranîn. Uzun bi hostayî dide xuyakirin ku çawa çîrok û çîrokbêjî, di nav civaka Kurdî de, ne tenê wek edetê çandî, herwiha wek çavkaniya hêz û berxwedanê jî tê bikaranîn. Ev yek bi taybetî di rewşên dijwar ên wek girtîgehê de bêtir girîngiya xwe nîşan dide.

Di van pasajên ku ji romana Tu ya Mehmed Uzun hatine wergirtin, em dibînin ku nivîskar di rewşeke dijwar a girtîgehê de, bi rêya bîranînên xwe yên zaroktiyê yên bi çîroka kêzê re, xwe vediguhêze demên xweş ên berê. Li gorî teoriya Holak û Havlena, ev pasaj him nostaljiya navkesî û him jî ya çandî di nav xwe de dihevin. Nostaljiya navkesî xwe di têkiliyên nivîskar ên bi endamên malbata wî re (dapîr, dayik, amojin, xaltî û metik), (Uzun, 2010: 10) dide der, ku ev têkilî bi rêya çîrokbêjiyê hatine avakirin. Ya çandî jî, bi rêya çîroka kêzê ku sembola edebiyata devkî ya Kurdî ye, derdikeve holê û girêdana bi çanda hevbeş re nîşan dide.

Dema em li gorî teoriya Barbara Stern û ya Baker û Kennedy binêrin, em dikarin bibêjin ku di van pasajên de nostaljiya rastîn heye. Lewre nivîskar bîranînên xwe yên rastîn ên zaroktiyê tîne ziman - dema ku endamên malbatê jê re çîrok digotin. Ev ne nostaljiyeke

sîmulekirî ye, ji ber ku wî bi xwe ev tecrûbe jiyaye û niha di rewşeke dijwar a girtîgehê de wan bi bîr tîne û bêriya wan dike. Ev nostalji, di heman demê de, rola parastinê jî dilîze; ji ber ku ew di nav tengasiya girtîgehê de, bi van bîranînên xweş re xwe diparêze û hêza xwe ya derûnî xurt dike.

Nostaljiya di van pasajan de di bin siya rewşa girtîgehê de, weke mekanîzmeyeke parastin û berxwedanê derdikeve pêş. Nivîskar, bi rêya van bîranînên zaroktiyê yên bi çîrokên Kurdî re, hem girêdana xwe ya bi çanda xwe re xurt dike, hem jî di rewşa girtîgehê de hewl dide ku xwe bi wan bîranînan diparêze.

Mehmed Uzun di van pasajên jêr de behsa rîspiyên bajêr dike ku di civak û çanda Kurdî de rolekî girîng dilîzin. Rîspiyên ku di warê civakî de weke arşîveke zindî û di neqîlkirina çandê ya di navbera nifşan de, weke pirekê rol dilîzin, wiha tên ragihandin:

“Belê... rîspiyên bajêr, heyînan bajêr bûn. Bajar bi wan ve dibû bajar. Gelek tişt di serê wan re derbas bûbûn. Wan çendî rojên xweş û nexweş, êş, jan û qetl dîtibûn û bi xwe tarîx bûn. Piraniya wan dengbêj û çîrokbêj bûn. Eger hin nivîskar li wir, li nik wan hebûna, gelek tişt ê îro li ronahiyê bûna. Hin stranên wan bi rojan ajotin. Di şevên dirêj ên zivistanan de, wan xort û zarok li dora xwe dicivandin, destên xwe didan ber guhên xwe û distran. Ji Memê Alan ta bi Delalê Beriyê, her cûra stran di tûrikên wan de hebûn.” (Uzun, 2010: 17).

“Hin ji wan – ji bo nimêja sibê diçûn mizgeftan û hin jî rasterast diçûn qahwexanên xwe, kursiyên xwe dikişandin bin xwe, rûdiniştin û dipan da ku qahwa wan a tahl bê. Piştî qahwa tahl, wan dest bi peyvîn û gotûbêjên rojê dikirin. Dewr û dewran, bûyeran, gernas û mêrxasan dipeyvîn.” (Uzun, 2010: 17).

“Li mal jî ew li ser sewkiyên xwe dinivîyan, zarok li dor xwe dicivandin û dest bi lorînên xwe dikirin. Carina jî, wan jî, ji ber xwe stran çêdikirin an jî hin tişt li stranan zêde dikirin. Ne xema wan bû ku zarok guhdarî dikin an na. Wan bi xwe digotin, distran û bêjeyên xwe ve tijî dibûn, we ji dûr ve dikarîbû dengê ‘hay lo dilo’ yê wan bibihîsta” (Uzun, 2010: 18).

Mehmed Uzun di van pasajan de, nostaljiya civakî bi statuya rîspiyên bajêr, di gelek aliyên jiyana rojane de li ber çavan radixe. Uzun bi taybetî destnîşan dike ku statuya rîspiyên bajêr di qada civakî û çandî de xwedî cihekî girîng in. Her sibeh ji bo nimêjê diçûn mizgeftê yan jî rasterast diçûn qahwexaneyan û li wir rûdin. Qahwexane ji wan re dibe warê gotûbêj û bîranînan. Li van deran, ew bi qahweya xwe ya tahl dest bi sohbata xwe dikin û behsa dewr û dewranan, bûyeran, gernas û mêrxasan dikin. Bi vî awayî qahwexane dibe cihekî wiha ku lê bîranînên civakî tên zindîkirin û tên parvekirin.

Ev rîspî di heman demê de weke arşîveke zindî ya civakê ne jî. Gelek tişt di serê wan re derbas bûne, wan gelek rojên xweş û nexweş dîtine, êş û jan û qetl dîtine û bi xwe bûne dîrok. Ev tecrûbeyên wan ên jiyanê, wan dike çavkaniyeke girîng a zanîna civakî. Ev kes di warê veguhestina van tecrûbe û zanînan de jî roleke girîng dilîzin. Li malên xwe zarokan li dora xwe dicivînin, hemû nirx û dewlemendiyên ku wan ji pêşiyên xwe wergirtine, ew jî neqlî zarok û ciwanan dikin. Bi vî awayî ev civîn dibin platformên veguhestina tecrûbe û zanîne ji nifşekî bo nifşekî din.

Di warê çandî de jî, rîspiyên bajêr xwedî roleke girîng in. Piraniya wan dengbêj û çîrokbêj in û di şevên dirêj ên zivistanan de, xort û zarokan li dora xwe kom dikin û stranan ji wan re dibêjin. Ev stran ji Memê Alan bigire heta Delalê Beriyê, gelek cure di tûrikên wan de hene. Ev stran û çîrok hem weke berhemên hunerî, hem jî weke berhemên çandî bi vî awayî tîrî parastin û veguhestin. Heta carinan ev rîspî ji ber xwe stranan çêdikin, yan jî tiştên nû li stranan zêde dikin û bi vî awayî di afirandina çandê de jî rol digirin.

Li malê jî, ew li ser sewkiyên xwe rûdin û lorînan dibêjin. Di vî lorînbêjiyê de, ew girîng nabînin ka zarok guhdarî dikin an na. Ew bi xwe distirên û bi bêjeyên xwe tijî dibin. Dengê "hay lo dilo"yê wan ji dûr ve tê bihîstin. Ev lorînbêjî û stranbêjî dibe rêyeke derbirîna wan a çandî, herweha bi tevayî dibe rêya parastina çandê jî.

Di van pasajan de rîspî weke "arşîveke zindî" tîrî pênasekirin ku ev yek girîngiya wan a di warê neqilkirina çandê de diyar dike. Rîspî bi rêya stranên ku "bi rojan ajotin" (Uzun, 2010: 17) û bi rêya "lorînen xwe" (Uzun, 2010: 18) bûne kaniya çîrok û bûyerên dîrokî. Ev bûyerên ku di serê wan re derbas bûne û ew bûne şahidên wan, bi rêya vegotinê tîrî neqilkin û ev yek dibe sedema afirandina nostaljiyê hevpar di nav civakê de.

Bi vî awayî em di van pasajan de dibînin ku rîspiyên bajêr, bi jiyana xwe ya rojane, bi civînen xwe yên li qahwexaneyan, bi sohbetên xwe yên li ser bûyer û kesayetî, bi stranbêjî û çîrokbêjiya xwe, di nav civaka Kurdî de weke hilgîrên nîrxên civakî û çandî rol dilîzin. Ew bi vî rola xwe, hem civakê û çandê diparêzin û hem jî wan ji nîşekî derbasî nîşekî din dikin.

Em dikarin van pasajan li gorî çarçoveya teorîk a nostaljiyê jî analîz bikin. Li gorî teoriya Holak û Havlena, rîspiyên ku di van pasajan de tîrî ragihandin, hem nostaljiya navkesî û hem nostaljiya çandî temsîl dikin. Di warê nostaljiya navkesî de, tîkiliyên rîspiyên bi xort û zarokan re bi rêya çîrok û stranan tê avakirin. Di warê nostaljiya çandî de jî, rîspî weke hilgîrên çanda Kurdî û weke kaniya stranan û çîrokan weke "Memê Alan" û "Delalê Beriyê" (Uzun, 2010: 17) derdikevin pêş.

Li gorî teoriya Baker û Kennedy, di van pasajan de nostaljiya rastîn û ya sîmulekirî bi hev re heye. Ji bo rîspiyên nostaljiya rastîn e, ji ber ku ew bûyerên ku bi xwe jiyane û dîtine tîrî ziman: "Gelek tişt di serê wan re derbas bûbûn. Wan çandî rojên xweş û nexweş, êş, jan û qetl dîtibûn û bi xwe tarîx bûn." (Uzun, 2010: 17). Ji bo guhdarên wan (xort û zarok) ev nostaljiyê sîmulekirî ye, ji ber ku ew van bûyeran bi xwe nejiyane, lê bi rêya vegotina rîspiyên wan nas dikin û bi wan re tîkiliyê datînin.

Barbara Stern jî di teoriya xwe de balê dikişîne ser rola nostaljiyê di neqilkirina kevneşopiyê de. Di van pasajan de, rîspî bi qahweya xwe ya tahl (Uzun, 2010: 17), bi sewkiyên xwe (Uzun, 2010: 18), bi lorînan û stranên xwe (Uzun, 2010: 18) kevneşopîya civakî û çandî ya Kurdan diparêzin û vedibêjin. Ev yek ji bo parastina nasnameya çandî û neqilkirina wê ya ji nîşekî bo nîşekî din nostaljiyê dike amrazek.

2.2.2. Nostaljiya Mekan û Xwezayê di Romana Tu de

Lehengê sereke ku li Amedê di girtîgehê de ye, sûrên Amedê û xwezaya herêma ku ew lê mezin bûye jî, bi hemû taybetmendî û xweşikbûna xwe wiha wiha bi bîr tîne:

“Ew çî sûrên spehî û bedew in. Ew çaraliyên keleheke mezin dipêçin. Hê îro jî her weke xwe ne: stûr, xweş, spehî û bedew in... Çaralî hemû bi hev re 5. Km. ne. Berzahiya wê ji erdê di navbera 8-12 m. de ne. Îcar qalindiya dîwarên wê ji 3-5 m. ne. Min ev hemû di destanekê de xwendibûn, ji ber kiribûn. Ew hê jî hinekî tîn bîra min...” (Uzun, 2010: 101).

“Tax û kolanên kevn û rêzên apartimanên nû, weke du xwişkên ku ji roja jî dayîkbûnê û bi vir de hevûdu nedîtine, dixûyên. Kolanên nû yên bi dûzan, fîreh û plankirî û ew kuçên kevn ên pir teng û tev li hev weke tabloke pir kevn ku ji aliyê wênekêşekî ve carek din çêbûyî, dixuyên...” (Uzun, 2010: 103).

“... Ew deriyên stûr û spehî îro êdî xwe dane alî û ji kêleka dîwarên sûran li meriv, heywan û erebên ku di bin wan re derbas dibin, temaşe dikin... Berê meriv bi piyade û peyatî, tevî mîh, ker û segên xwe, di nav wan re bizin, derbas bûn. Pişt re, îsan ew celeb meriv lê vê carê, siwarî li ser hesp, ker, deve, qatir û bergîrên xwe, bi mîh, bizin, dewar û segên xwe di bin wan re derbas bûn.” (Uzun, 2010: 104).

Di van beşan de ku ji berhema Mehmed Uzun hatine wergirtin, nostaljiya mekan bi çend awayên cuda tê derbas dibe û mirov dikare vê yekê di her sê paragrafan de bi awayekî eşkere bibîne. Di van paragrafan de nivîskar bi taybetî li ser Diyarbekirê û guhertinên wê yên dîrokî radiweste.

Di paragrafa yekem de sûrên Diyarbekirê bi awayekî objektîf û subjektîf tînin pêşkêşkirin. Nivîskar di vir de stratejiyeke teknîkî bi kar tîne: Ew hem pîvanên teknîkî yên sûran (dirêjahî: 5 km, bilindahî: 8-12 m, qalindî: 3-5 m) dide, hem jî bi gotinên wek "spehî", "bedew" û "xweş" hestên xwe yên di derbarê van sûran de tîne zimên. Ev tevliheviya pîvan û hestan, nostaljiyê xurttir dike. Herwiha nivîskar bi gotina "hê îro jî her weke xwe ne" balê dikişîne ser xweparastina van sûran a di nav demê de, ku ev jî nostaljiyê bi hêza domdariyê ve girê dide. Li vir em dibînin ku nostaljî ne tenê wek hesreta demên borî, lê wek faktora herî girîng a nasnameyê tê bikaranîn. Sûr bi qasî ku remza xweparastina fîzîkî ne, ewqasî jî remza xweparastina çandî ne (Uzun, 2010: 101).

Paragrafa duyem di navbera kevn û nû de berawirdkirineke balkêş pêk tîne. Nivîskar bi metafora "du xwişkên ku ji roja jî dayîkbûnê û bi vir de hevûdu nedîtine" rewşa tax û kolanên kevn û nû radixe ber çavan. Ev metafor watedar e, ji ber ku hem tîkiliya bingeîn a di navbera kevn û nû de, hem jî biyanîbûna wan a ji hev tîne ziman. Bi vê metaforê, nivîskar pîrsgirêka modernîzasyonê û bandora wê ya li ser bajêr derdixe pêş. Herwiha ew vê rewşê dîşibîne tabloyeke ji nû ve hatiye çêkirin, ku ev jî dibe nîşana tîkiliya aloz a navbera kevneşopî û modernîteyê. Di vê beşê de em dibînin ku nostaljî dibe amûrekî rexneyî ya li hember modernîzasyona bêplan û xerakirina kevneşopiyê (Uzun, 2010: 103).

Di paragrafa dawî de nivîskar bi awayekî kronolojîk guhertina fonksiyona deriyên bajêr û pê re jî guherîna civakî vedibêje. "Ew deriyên stûr û spehî" êdî di nav jiyana bajêr de wek berê ne çalak in, lê bûne wek temaşevanên dîrokê. Nivîskar di vê beşê de du demên cuda dide ber hev: Dema pêşî ya ku mirov bi peyatî derbas dibûn û dema duyem a ku bi hesp, ker û hwd. derbas dibûn. Ev berawirdkirin bi xwe re nostaljiyeke kûr tîne, ji ber ku her guherînek di awayê derbasbûnê de, bi xwe re guherîna civakî û çandî jî tîne. Li vir nostaljî bi rêya dîmenên zindî yên jiyana rojane tê pêşkêşkirin û ev yek hêza wê ya bi bandor zêdetir dike (Uzun, 2010: 104).

Di her sê paragrafan de jî nostaljî ne tenê wek hesreteke sade ya demên borî xuya dibe, lê wek amreke ku pê re guherînên civakî, çandî û fizîkî yên bajêr tîr ravekirin. Uzun bi vî awayî nostaljiyê dike amrazeke rexneyî ku pê re tîkiliya aloz a di navbera kevneşopî û modernîteyê de tê vegotin. Di vê çarçoveyê de sûr, tax, kolan û derî ne tenê wek elementên fizîkî yên bajêr, herwiha wek şahidên guherînên civakî û çandî tîr pêşkêşkirin. Ev ravekirina wî ya tîkiliya mekan û guherîna wan, roleke girîng di tîgihîştina dînamîkên civakî û çandî yên Diyarbekirê de dilîze.

Herwiha di van paragrafan de em dikarin bibînin ku nostaljî bi sê awayan tê bikaranîn: Yekem, wek rêbazeke rexneyî ya li hember modernîzasyonê; duyem, wek amrazeke ku pê re tîkiliya di navbera kevneşopî û nûjeniyê de tê ravekirin û sêyem, wek riyeke ku pê re bandora guherînên civakî û çandî li ser jiyana bajêr tê nîşandan.

Nostaljiya ku di van pasajan de, li gorî teoriya Holak û Havlena, mirov dikare weke nostaljiya çandî û nostaljiya xeyalî binirxîne. Leheng di derbarê sûrên Amedê de dibêje "Min ev hemû di destanekê de xwendibûn, ji ber kiribûn", ev nîşan dide ku ev nostaljiya xeyalî ye, ji ber ku ew serboriyeke nerasterast û kolektîf e ku bi rêya destanan gihîştîye leheng. Herwiha dema behsa rêbazên kevn ên derbaskirina ji sûran dike, ev nostaljiya çandî ye ji ber ku li ser sembolên hevbeş ên wê civakê ava dibe (Uzun, 2010: 104).

Li gorî teoriya Barbara Stern, di van pasajan de nostaljiya sîmulekirî heye. Leheng bi xwe di wê demê de nejiyaye ku mirov peyatî û bi heywanan di bin deriyên sûran re derbas dibûn, lê ev agahî û hest ji çavkaniyên din wergirtine û bi wan re girêdaneke nostaljîk çêkiriye.

Li gorî teoriya Baker û Kennedy jî, ev nostaljiyeke sîmulekirî ye. Ji ber ku leheng bi xwe di wan deman de nejiyaye, lê bi rêya çavkaniyên wek destan û çîrokan ev hestên nostaljîk peyda kirine. Bi taybetî dema behsa guherîna derbasbûna ji sûran dike, ev nostaljiyeke sîmulekirî ye ku bi rêya veguhestina ji nifşekî bo nifşekî din gihîştîye leheng.

Leheng dema ku zarok e, bi kalîkê xwe re dihere gundê kirîvê xwe. Di rêwîtiya xwe de, xwezaya ku dîtiye wiha taswîr dike:

“Ezman, ro, sêza reş, rengên şîn, sor, reş wenda dibûn. Em di nava rengê kesk de her ber bi jor derdiketin. Doralîyên me dar bûn. Aliyê çepê, aliyê rastê, paş me, pêş me, jor... her dar bûn. Carna tîrêjeke xurt a rojê ji xwe re qulek peyda dikir û xwe ji wê qulê dadixist, rengê kesk birîndar dikir.» (Uzun, 2010: 167).

“Her celeb, her texlît dar hebûn. Darên biber, darên bêber, zirav, qalind, kin qayîm û kevnar her babet hebûn. Darên qeysiyan, mişmişan, hirmiyar pir bûn. Bêyî van, darên karçikan, xox, hilû, hejîr, hinar, sêv û tû jî çend celeb bûn. Hilûyê zer, hilûyê reş, hilûyê havînî. Hejîrê tefarî, rijik, şingalî, bêhnatî, zerik, bêrkevanî, dirbî, bacanî û nizanîm çend celebên din. Hemû ne di bîra min de ne. Pir bûn. Îcar hinar jî, hinarê tîrş, şêrîn, rarişok bûn. Sêv, sêvê gihîjok, şekirî, xişxişok, xeylî û çermkerî bûn...” (Uzun, 2010: 167).

“Em ji hesp peya dibûn, diçûn li ser kanîkê rûdiniştin... Me jî ava xwe vedixwar, dest û rûyên xwe dişuştin. Û min xwe li ser giyan, di kêleka kaniyê de dirêj dikir. Kalîkê min radibû û diçû hin meywe berhev dikirin û dianîn, ew xweş dişuştin, paşê li kêleka min dirêj dibû. Me hem meyweyên xwe dixwarin hem jî bîhna xwe digirt. Piştî kêlîkê kêfa kalîkê min dihat cih û dest pê dikir û distira.” (Uzun, 2010: 168).

Paragrafa pêşî bi sê elementên sereke yê xwezayê dest pê dike: ezman, ro û sêza reş. Ev sê element ji bo xwezaya Kurdistanê gelek girîng in û di edebiyata Kurdî de cihekî taybet digirin. Dema leheng van elementan bi awayekî nostaljik bi bîr tîne, ew ne tenê wan wek elementên fîzîkî dibîne, lê belê wan wek şahidên dîrokî yê jiyana xwe ya zarokatiyê jî dibîne. Taswîra rengên şîn, sor û reş û wendabûna wan di nav rengê kesk de, dibe metaforeke xurt a jiyana xwezaya Kurdistanê. Bi taybetî dîmenê ku tîrêja rojê di nav pelên daran re derbas dibe û "rengê kesk birîndar dike" şibandineke hunerî ye ku nostaljiya xwezayê bi awayekî poetîk derdixe pêş (Uzun, 2010: 167).

Di paragrafa duyem de, nostaljiya xwezayê xwe di nav dewlemendiya darên fêkiyan de nîşan dide. Leheng bi awayekî berfireh û hûrgilî celebên daran rêz dike û ev rêzêkirin wek katalogeke biyolojîk a xwezaya herêmê ye. Di vir de girîng e ku leheng ne tenê navên daran dizane, lê herwiha celebên wan ên cuda jî nas dike. Ev zanîna kûr a xwezayê û bi taybetî dema dibêje "Hemû ne di bîra min de ne", nîşan dide ku ew hewl dide hemû detayên wê xwezaya dewlemend di bîra xwe de biparêze. Ev jî dibe nîşana têkoşîna li dijî jibîrkirinê ku yek ji taybetmendiyan sereke yê nostaljiyê ye. Her wiha ev rêzêkirina berfireh a celebên fêkiyan (wek hilûyê zer, hilûyê reş, hilûyê havînî; hejîrê tefarî, rijik, şingalî, bêhnatî û hwd.) ji bilî darên fêkiyan, taybetmendiyan beşek ji nasnameya çandî ya wê herêmê ne (Uzun, 2010: 167).

Paragrafa sêyem tîkiliya organîk a di navbera mirov û xwezayê de bi awayekî zindî radixe ber çavan. Di vê parçeyê de sê element derdikevin pêş: kanî, meywe û stran. Ev her sê element bi hev re atmosfereke nostaljik a xurt diafirînin. Kanî wek çavkaniya jiyandê, meywe wek bereket û xêra xwezayê û strana kalîkê wî wek dengê çanda kevnêşopî ya Kurdî tê pêşkêşkirin. Bi taybetî dîmena ku kalîk û nevî li kêleka kaniyê dirêj dibin û meyweyan dixwin, harmoniya di navbera mirov û xwezayê de nîşan dide. Ev dîmen herwiha tîkiliya di navbera nîşan de jî derdixe pêş: kalîk wek nûnerê nîşîa kevn ku bi xwezayê re di nav tîkiliyê xurt de ye û zarok wek nîşîa nû ku hê nû vê tîkiliyê nas dike (Uzun, 2010: 168).

Di van her sê paragrafan de jî nostaljiya xwezayê ne tenê wek hesreta ji bo xwezayê windabûyî derketiye holê, lê belê wek hewldaneke parastina bîranînê çandî û civakî yê bi xwezayê ve girêdayî jî derketiye pêş. Ev nostaljî herwiha di heman demê de rexneya

modernîteyê jî dihewîne: jiyana modern ku mirov ji xwezayê dûr xistiye û têkiliyên organîk ên di navbera mirov û xwezayê de qut kiriye. Ev rexne bi taybetî di bîranînên zarokatîyê de xwe dide der, ku tê de mirov hîn bi tevahî ji xwezayê neqetiyaye û bi wê re di nav têkiliyeke xwemalî de ye.

Nostaljiya ku di van pasajan de derbas dibe, li gorî teoriya Holak û Havlena, bi taybetî nostaljiya şexsî û navkesî derdikeve pêş. Di paragrafa pêşî de dema leheng dibêje "Em di nava rengê kesk de her ber bi jor derdiketin" û bi dû re rengên xwezayê bi hûrgilî rave dike, nîşana nostaljiya şexsî ye. Ji ber ku ev tecrûbeyeke rasterast a kesane ye û bi bîranînên zarokîyê ve girêdayî ye (Uzun, 2010: 167). Herwiha dema leheng bi awayekî berfireh behsa darên fêkiyan dike û dibêje "Her celeb, her texlît dar hebûn", ev jî nostaljiya şexsî ye ku ji tecrûbeyên wî yê rasterast çavkaniya xwe digire.

Nostaljiya navkesî di têkiliya leheng û kalikê wî de xwe nîşan dide. Dema li ser kaniyê bi hev re rûdin, fêkiyan dixwin û kalikê wî dest bi stiranê dike, ev tecrûbeya hevpar di navbera du nîşan de nostaljiyeke navkesî derdixe holê. Ev nostaljî bi bîranînên ve, yê ku di navbera wan de hatine parvekirin, girêdayî ye û têkiliyeke taybet a di navbera kalik û nevî de nîşan dide (Uzun, 2010: 168).

Nostaljiya rastîn ku Barbara Stern destnîşan dike, di van pasajan de bi awayî zelal xuya dibe. Ev yek di sê xalan de xwe nîşan dide: Ya yekem, leheng bi awayekî zindî û bi detay dîmenên xwezayê bi bîr tîne, wek mînak dema dibêje "Ezman, ro, sêza reş, rengên şîn, sor, reş wenda dibûn" (Uzun, 2010: 167). Ya duyem, navên hemû cureyên daran û fêkiyan bi hûrgilî dihejmêre û kategorîze dike, wek mînak "Hilûyê zer, hilûyê reş, hilûyê havînî" û "hejîrê tefarî, rijik, şingalî" û hwd. Ya sêyem, leheng bi xwe dema dibêje "Hemû ne di bîra min de ne" jî vê rastbûnê teyîd dike (Uzun, 2010: 167). Ev hemû nîşan didin ku ev bîranînên rastîn in ku leheng bi xwe jiyaye.

Ev nostaljî li gorî teoriya Baker û Kennedy jî, nostaljiyeke rastîn e ku mirov dikare ji çend aliyên girîng ve binirxîne. Pêşî, leheng bi awayekî berfireh û hûrgilî xwezaya ku di zarokîtiya xwe de dîtiye û tecrûbe kiriye, bi bîr tîne. Ev taswîrên bi detay û zindî, nîşan didin ku ev, serboriyên rastîn in. Duyem, têkiliya wî ya bi kalikê wî re û dîmenê li ser kaniyê jî bi heman awayî rastîn û zindî ne. Sêyem, zanîna wî ya kûr di derbarê cureyên daran û fêkiyan de jî nîşan dide ku ev tecrûbeyên rastîn in ku wî bi xwe jiyane.

2.2.3. Nostaljiya Siyasetê di Romana Tu de

Karakterê ku li girtîgehê weke "mamoste" tê bahskirin, mûhtemelen İsmail Beşikçi ye, lewra Beşikçi jî di destpêka 1970'yî de li cem M. Uzun di girtîgeha Amedê de bû, herweha taybetmendiyên ku di vê paragrafa destpêkê de jî tên ravikirin jî yê Beşikçi ne. Mamoste wiha dibêje:

"... li unîversîtê doktor, sosyolog bû... Dîsan li ser civaka Kurdan du kitêbên wî hebûn. (Te jî ev yek xwendibûn) Sedemên girtina wî xebata wî ya li ser civaka Kurdan bûn wî digot" (Uzun, 2010: 156).

"... Dewleta tirk rê nade ku meriv bi eşkere li ser Kurdan û meselên Kurdan bipêve, binivîse, lê bikole. îcar ez jî, camêrekî Tirk, radibim li ser civata Kurdan

li Tirkîyê dixebitîm û dixwazim ku hûn Kurd mafên xwe yên însanî û demokratîk bistînin. Li gora dewleta Tirk, ev yeka curmeke mezin e? ez bawer im ku ew wê cezakî pir giran bidin min. Lê ne xem e. em çawan bikin?" (Uzun, 2010: 157).

“- Ronakbîrên Kurd divên çerçewa zanîna civata Kurdan firehtir bikin. Sewiya zanîne bilintir bikin. Heta xirûcir û mercên cihê di civakê de zêde nebin, heta meriv bêtir beşdarî rewşên civakî nebin û heta tecrûbe, perspektîv û mesajên nû cûrbecûr zêde nebin, civat nikare hevсарê bindestiyê biqetîne. Civatên paşdemayî û bindest, civatên girtî û cemedî ne. Ne tenê ji aliyê aborî ve, her weha ji aliyê fikir, raman, bîr û bawerî ve ji ew paşde ne.” (Uzun, 2010: 159).

Girtiyê ku leheng bahs dike, bi hemû taybetmendiyên xwe dişibe İsmail Beşikçi. Lewra Beşikçi jî di destpêka 1970yê de li cem M. Uzun di girtîgeha Amedê de bû, herweha taybetmendiyên ku tên ravikirin, dişibin ên Beşikçi (Uzun, 2010: 156).

Nostaljiya siyasetê ya ku di van pasajan de derbas dibe, bi rêya karakterê Mamoste tê pêşkêşkirin. Ev nostalji hem rewşa salên 1970yê radixe ber çavan hem jî nîşan dide ka çawa rewşenbîrê Tirk di wan demên dijwar de li ser mafên Kurdan û pêşketina civakî dixebitî.

Mamoste, ku bi taybetmendiyên xwe yên wek doktor û sosyologbûn, zewicîbûn lê bêzarokbûn û du pirtûkên xwe yên li ser civaka Kurdan, dişibe İsmail Beşikçi. Di destpêkê de rewşa xwe wiha dide zanîn: "Yanê, min tiliya xwe kiriye nava qulika mozan" (Uzun, 2010: 157). Ev metafora "qulika mozan" hem rewşa wî ya xeternak hem jî têgihiştina wî ya li ser giraniya karê wî nîşan dide.

Mamoste di axaftina xwe de bi taybetî li ser astengiyên pêşketina civaka Kurd disekine. Ew vê yekê bi gotinên "Di welatên wekî yê we paşdemayî de diyalog û nêzikî hevdûbûyîn, pir pêwîst e" (Uzun, 2010: 157) tîne zimên. Li vir Mamoste hem rewşa civakî ya Kurdan analîz dike hem jî rexneya xwe ya li ser kêmasiyên civakê pêşkêş dike.

Ji bo çareserkirina pîrsgirêkên civakî, Mamoste çend pêşniyaran dike, dibêje ku divê "beşdarbûna merivan di civatê de" zêde bibe û "tecrûbe, zanîn perspektîv û mesajên cûrbecûr" pêş bikevin (Uzun, 2010: 157-158). Mirov dikare vê pêşniyarê weke rexneyekê li hemberî rewşa civaka Kurd a 1970yê jî binirxîne.

Di beşeke din de, Mamoste rola rewşenbîrên Kurd destnîşan dike. Li gorî wî, "Ronakbîrên Kurd divên çerçewa zanîna civata Kurdan firehtir bikin" (Uzun, 2010: 159). Ev gotin nîşan dide ku Mamoste civakê bi tenê wek civakeke bindest nabîne, wê wek civakeke xwedî potansiyela pêşketinê ye jî dibîne.

Di van pasajan de nostaljiya siyasetê bi rêya karakterê Mamoste balê dikişîne ser du xalên girîng: Yek jê têkoşîna rewşenbîrên wê demê ye ku li dijî sistema serdest li ser mafên Kurdan dixebitin, ya din jî rewşa civaka Kurdan a wê demê ye ku ji ber bindestî û bişûndemayîne di warê aborî, fikrî û ramanî de astengiyên dijî.

Nostaljiya siyasetê di van pasajan de bi rêya tîkiliya di navbera Mamoste û Mehmed Uzun de xurtir dibe. Ev tîkilî li gorî teoriya Holak û Havlena dikeve kategoriya nostaljiya navkesî. Ji ber ku li ser tîkiliyeke rasterast a di navbera du kesan de ava bûye. Li vêder her dû kes vê serboriyê bi hevdû re parve nakin, lê ji dêvîla wê nivîskar vê serboriya xwe ya şexsî bi

xwendevanan re parve dike. Ev têkilî di heman demê de xwedî hêmanên nostaljiya civakî ye jî, ji ber ku herdu kes jî li ser pirsgerêkeke hevbeş a civakî - pirsgerêka Kurdan - disekinin.

Li gorî teoriya Barbara Stern, axaftinên mamoste têkildarî nostaljiya şexsî ne (Uzun, 2010: 156). Ev nostaljî di bîranîna vê sohbeta berê de xwe dide der. Uzun vê sohbetê weke bîranîneke girîng a kesane tîne ziman ku tê de mamoste behsa daxwaz û hêviyên xwe yên ji bo pêşeroja civaka Kurdan kiriye. Ev bîranîn û hêviyên ku di demeke berê de hatine ziman, îro di nav çarçoveya nostaljiya şexsî de xuya dibin. Di vê bîranînê de, mamoste bi hêviyên xwe yên di derbarê pêşeroja civaka Kurdan de derdikeve pêş, ku ev yek jî dibe beşek ji nostaljiya şexsî ya Uzun (Uzun, 2010: 157-158).

Li gorî teoriya Baker û Kennedy, nostaljiya di van pasajan de wek mînakeke nostaljiya rastîn dikare bê nirxandin. Lewra Mehmed Uzun bi xwe ev serpêhatî jiyaye û paşê ew di pirtûka xwe de nivîsiye (Uzun, 2010: 156). Di vê bîranînê de, axaftinên mamoste yên ku di demeke berê de li ser pêşeroja civaka Kurdan hatine kirin, dibin sedema nostaljiyê (Uzun, 2010: 159). Ev axaftin û hêviyên di derbarê pêşerojê de ku di wê demê de hatine ziman, îro dibin mijara bîranîneke nostaljîk. Nostaljî hem di bîranîna bûyeran de xwe dide der, hem jî di bîranîna wan hêvî û daxwazan de xwe nîşan dide ku di dema bûyeran de ji bo pêşerojê hatine ziman.

Di van pasajan de, di bîranînên Mehmed Uzun de, ew axaftinên ku mamoste di wê demê de li ser pêşeroja civaka Kurdan kirine bi awayekî nostaljîk tên pêşkêşkirin. Ev axaftin û hêvî, weke beşek ji bîranîna wê demê ne û nostaljî di vir de bi bîranîna van gotinan re têkildar e. Lewra nostaljî dikare hemû hêman û taybetmendiyên demeke berê, çi ew bûyer bin, çi ew axaftin bin û çi jî ew hêvî bin, di xwe de bihewîne.

Axaftina karakterê ku weke Mamoste tê behskirin, li ser civaka Kurdan a “paşdemayî” û pêwîstiya zêdekirina tecrûbe û perspektîfên nû (Uzun, 2010: 159), dike ku mirov li ser têgeha nostaljiyê bi rengê din bifikire. Ev gotin nîşan didin ku hin caran nostaljî ne tenê vegera ber bi paşerojê ve ye, lê herwiha dikare bibe hêzeke pêşveber jî ku civakê ber bi guherînê ve dibe.

2.2.4. Nostaljiya Ciwanî û Evîne di Romana Tu de

Mehmed Uzun di van pasajên jêr de rewşa jina Kurd, statuya wê ya civakê, giraniya li ser milên wê, bedewî û cazîbeya wê wiha radigihîne:

“Li malan jin û keçên xama, li benda wan bûn. Ax ew keç û jinên we... Ew sartaç û hunermendên malan, lê gûşûştên naxiran bûn. Ew qedr û qîmet, qifil û mifteyên malbatan, nezan û rebenên civatan bûn. Ew xurt û jîr lê bêkeys bûn. Spehî û bedewiya wan navdar, lê cihên wan çar gav li dû mêran bûn. Ji sibê de heta êvarê ew li ser lingan, di nav beroş û fereqan de bûn. Wan dimaliştin, dişûştin, dikelandin, dikizirandin, dihawandin, dilorandin, dixewandin... dikirin û dikirin...”(Uzun, 2010: 23).

“... Spehî û bedewiya jinên we, di dawet, cejn û şênahiyan de bi her awayî berpêş dibûn. Ew jinên we yên stûxwar, di dawet, cejn û şênayîyan de dibûn zêrê zer. Bi fistanên xwe yên rengîn, ew dibûn sertacên mîrxasan, serdarên egîtan. Dema govendgirtinê singên wan weke singên kevokan radibûn, çavên wan weke çavên xezal û

aşkan dibiriqîn. Dema wan dest bi serkêşiya govendê dikirin, dengbêjan jî dest pê dikir.” (Uzun, 2010: 23).

“Bêrî, cîh û cîgeha hevûdu dîtina keçên xama û xortên gihayî jî bû. Keç li wir nêzîkî qehremanên xwe dibûn. Dilên xortan li wir bi agirê evîna bêrîvanan dikizirî. Ji nav koma bizinan, ji paş dûvên miyan ve li hev dinihêrîn, ji hev re bi hêdîka dikeniyên.” (Uzun, 2010: 175).

Di van pasajan de, nostaljiya ciwanî û evînê bi awayekî hunerî û kûr tê vegotin. Mehmed Uzun bi hostayî jiyana jinên Kurd a kevneşopî, rolên wan ên civakî û rewşa wan a aloz radixe ber çavan. Di rêza yekem de, em dibînin ku jin di nav xebata rojane de, li malê bêrawestan dixebitin. Lêkerên dubareker ên wek "dimalîştin, dişûştin, dikelandin, dikizirandin" (Uzun, 2010: 23) vê xebata bêrawestan û giraniya barê ser milê wan nîşan dide. Lê di heman demê de, nivîskar wan wek "sertac û hunermend" bi nav dike, ku ev yek giringiya wan a di nav malbatê de destnîşan dike. Ev vegotin hem rêzgirtina ji bo kedkariya wan, hem jî xemgîniya ji bo rewşa wan a bindest diyar dike ku ev yek bi xwe re nostaljiyeke têkilhev pêşkêş dike.

Jinên di jiyana rojane de stûxwar di dema şahî û dawetan de vediguherên û bi temamî kesayetiyên cuda nîşan didin. Ev guherîn bi metaforên xurt tê ravekirin. Dema ku tê gotin "dibûn zêrê zer" û "sîngên wan weke sîngên kevokan radibûn" (Uzun, 2010: 23), ev yek hem bedewiya wan a fîzîkî û hem jî hêza wan a veşartî nîşan dide. Govend dibe qada serbestiya wan a demkî, cihê ku ew dikarin xwe bi temamî lê derxin holê û nîşan bidin. Ev dûmen nostaljiyeke xweş a demên şahiyê ye, ku tê de jin ji bindestiya rojane rizgar dibin û dibin "serdarên egîtan".

Evîna di nav civakê de di paragrafa sêyem de tê kirin û bi taybetî bêriyê wek cihekî taybet ê hevdîtina evîndaran pêşkêş dike. Di vê beşê de, nostaljiya evîneke saf û veşartî heye. Dûmenên wek "ji paş dûvên miyan ve li hev nihêrîn" û "ji hev re bi hêdîka kenîn" (Uzun, 2010: 175) hem rewşa civakî ya klasîk nîşan didin, hem jî xweşiya evîneke ku di bin sînorên civakî de xwe vedişêre, radixin ber çavan. Ev vegotin bi xwe re nostaljiya demeke derbasbûyî tîne, ku tê de evîn bi awayekî din dihat jiyîn û vegotin.

Di her sê beşan de jî zimanê Uzun bi xwe re nostaljiyê tîne. Bikaranîna metaforên xwezayî, wek "kevokan", "xezal û aşkan" û vegotina bi rîtm û aheng, vê hesta nostaljiyê xurtir dike. Nivîskar bi vî awayî li gel ku demeke borî vedibêje, rengê wê demê, hestên wê demê û atmosfera wê demê jî bi xwendevanan re parve dike. Dibe ku ev yek bibe ku xwendevan bi xwe jî têkevin nav vî nostaljiyê û bi çavê nivîskar li wê demê binêrin.

Bi vî awayî, em dikarin bibêjin ku Uzun di van pasajan de nostaljiyê bi çend awayan derdixe holê: nostaljiya jiyana kevneşopî ya Kurdan, nostaljiya rola jinê di vî jiyânê de û nostaljiya evîneke ku di bin sînorên civakî de xwe vedişêre. Her sê form jî bi zimanekî edebî û bi hestiyariyeke mezin hatine vegotin, ku ev yek bandora nostaljiyê li ser xwendevanan xurtir dike.

Li gorî teoriya Holak û Havlena, li vir nostaljiya çandî û nostaljiya şexsî heye. Lewra mirov dibîne bûyerên ku tînin bibîranîn, hem li ser bûyerên kesane û hem jî li ser sembolen çandî ava bûne. Bêrî weke cihê hevdîtina xort û keçan, govend, dawet û şahî, hêmanên çandî

yên civaka Kurdan ne (Uzun, 2010: 175). Di heman demê de, ev bîranîn ji bo kesayeta çîrokê serpehatiye rasterast in ku ew bi xwe jiyaye û paşê wan bi bîr tîne.

Li gorî teoriya Barbara Stern, nostaljiya di van pasajan weke nostaljiya dîrokî derdikevin pêş. Lewra behsa demeke dîrokî tê kirin û ew dem bi awayekî romantîk hatiye îdealîzekirin. Jinên Kurd, di demeke diyar a dîrokî de, bi taybetmendî û bedewiya xwe ya berbiçav tînin pesinandin. Ev pesindayîn jî xwedî hemanên romantîk in ku dema berê îdealîze dikin (Uzun, 2010: 23).

Li gorî teoriya Baker û Kennedy, ev pasaj mîna nakeke nostaljiya rastîn diyar dikin. Ji ber ku bûyerên ku tînin vegotin, bûyerên rasterast in ku hatine jiyîn û niha wan bi bîr tîne. Bîranînen dawet, cejn û şahîyan, herwiha bîranînen bêriyê, hemû bi rengê nostaljîk hatine pêşkêşkirin. Ev reng û rûyê nostaljîk li ser bingeha bûyerên rastîn ava bûye.

Di van pasajan de diyar e ku nostaljî bi hemanên dîrokî, çandî û şexsî re têkildar e. Vegotina van bîranînan bi xwe re hesteke nostaljîk tîne ku ev hest hem ji bûyerên rastîn, hem ji hemanên çandî û hem jî ji romantîzekirina demên berê pêk tê. Ev pasaj nîşan didin ku nostaljî dikare di heman demê de li ser gelek bingeheyan cûda ava bibe û wan di nav xwe de bihewîne.

Encam

Di vê lêkolînê de, nostaljî di romana Tu ya Mehmed Uzun de, weke çar mijarên sereke de derdikeve pêş: nostaljiya civakî û çandê, nostaljiya mekan û xwezayê, nostaljiya siyasî û nostaljiya ciwanî û evîne. Her çar beş jî bi rêbazên cûda tînin bikaranîn û bi hev re atmosfereke nostaljîk a berfireh diafirînin.

Di warê nostaljiya civakî û çandê de, nivîskar bi taybetî du rêbazan bi kar tîne: Yek jê bîranînen zaroktiyê ne ku bi rêya çîroka kêzê tînin vegotin, ya din jî rola çîrokbêj û dengbêjan e di veguhestina çandê de. Çîroka kêzê di heman demê de dibe nîşana têkiliya di navbera nîşan de jî. Nivîskar vê çîrokê di girtîgehê de weke çavkaniyeke hêzê bi kar tîne û bi rêya wê bi zaroktiya xwe re têkiliyê datîne. Herwiha rîspiyên bajêr weke "heyînen bajêr" tîne binavkirin û ew bi zanebûn û tecrûbeyên xwe dibin nîşana dewlemendiya çandî.

Nostaljiya mekan û xwezayê jî di vê romanê de bi du awayên sereke tê pêşkêşkirin. Di beşa yekem de sûrên Amedê tîne ravekirin ku ev ravekirin hem hûrgiliyên teknîkî yê sûran, hem jî girîngiya wan a dîrokî derdixe pêş. Di beşa duyem de xwezaya Kurdistanê bi hemû dewlemendiya xwe ya ekolojîk tê vegotin. Bi taybetî navên cureyên daran û meyweyan bi hûrgilî tîne dayîn ku ev yek dewlemendiya ekolojîk û çandî ya herêmê nîşan dide. Herwiha têkiliya organîk a di navbera mirov û xwezayê de bi rêya bîranînen leheng û kalikê wî tê ravekirin.

Di warê nostaljiya siyasî de, nivîskar bi rêya karakterê mamoste hin taybetmendiyan têkoşîna salên 1970yî pêşkêş dike. Ev têkoşîn bi xwe re hem rexneyên li ser rewşa civaka Kurd a wê demê tîne, hem jî pêşniyarên ji bo pêşketina wê derdixe pêş. Mamoste weke karakterekî dîrokî ku dişibe Ismail Beşikçi, tê ravekirin û ev yek jî girîngiya vê nostaljiyê zêdetir dike.

Di beşa nostaljiya ciwanî û evînê de, nivîskar jin û bedewiya wê bi elementên xwezayî re dide ber hev ku ev yek atmosfereke romantîk diafirîne. Lê rewşa civakî ya jinê jî bi awayekî realîst tê ravekirin. Ev dijberî di navbera bedewî û bindestiyê de dibe bingeha nostaljiyeke ku tê de hem xemgînî hem jî evîndarî heye.

Ev her çar beşên nostaljiyê li gorî teoriyên cûda dikarin bêne nirxandin. Li gorî Holak û Havlena, di romanê de hem nostaljiya navkesî hem jî nostaljiya çandî heye. Li gorî Barbara Stern, nostaljiya dîrokî û nostaljiya şexsî derdikeve pêş. Li gorî Baker û Kennedy jî, hem nostaljiya rastîn hem jî nostaljiya sîmulekirî di nav romanê de cih digire.

Ev lêkolîn diyar dike ku nostaljî di romana Tu de, ne tenê weke hesteke ji bo demên borî, di heman demê de weke stratejiyeke girîng a vegêranê hatiye bikaranîn. Bi rêya vê stratejiyê nivîskar li gel bîranînên xwe yên şexsî, rewşa civakî, çandî û siyasî ya wê demê jî bi xwendevanan re parve dike. Ev yek romana Tu ji aliyê bikaranîna nostaljiyê ve dike berhemeke dewlemend û watedar ku tê de hêmanên şexsî yên civakî bi hev re tene vegotin.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- Boym, Svetlana, Werger Ferit Burak Aydar, *Nostaljinin Geleceği*, metis, İstanbul, 2021
- Cassin, Barbara. (2018). *Nostalji, İnsan ne zaman evindedir?* Werg. Seçil Kırvarak. İstanbul: Kollektif.
- Davis, Fred (1979). *Yearning For Yesterday, A Sociology of Nostalgia*. London. Collier Macmillan Publishers,.
- Johannisson, Karin. (2001). *Nostalgia En Känslas Historia*. Smedjebacken: Albert Bonniers Förlag.
- Koch B. Anne. (2017). Of Loss and Longing, Nostalgia, Utopian Vision, and the Pastoral in J.R.R. Tolkien's The Lord of the Rings and The Hobbit, Dissertation Fachbereich II, Anglistik Universität. Trier.
- Marchegiani, Chris & Phau, Ian. (2007). Perth. *Advertising Appeals to "The Times of your Life": Developing a Scale to Measure Personal Nostalgia*, Curtin University of Technology
- Niemeyer, Katharina. (2014). *Media and Nostalgia*. Paris. The French Press Institute/CARISM, Pantheon-Assas University.
- Routledge, Clay. (2016). *Nostalgia A Psychological Resource*. New York: Clay Routledge North Dakota State University.
- Sierra, Jeremy J. & McQuitty, Shaun. (2007). Attitudes and emotions as determinants of nostalgia purchases: An application of social identity theory. *Journal of Marketing Theory and Practice*, vol. 15. no. 2 (spring 2007), pp. 99-112.
- Uzun, Mehmed. (2010). *Tu*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Malperên Înternetê

1. Sarmış, Mehmet. (12.11.2023). <https://www.gapgundemi.com/fuat-rastgeldi-ve-eski-urfaya-dair-cok-sey-5>

بنه‌ماکانی شیعی زیندان له دهقی بۆ شهش پووله‌که‌م ی کاکه‌ی فه‌لاح

Bingehên helbesta zindanê di helbesta 'Ey Şeş Perîlêkên Min' ya helbesta Kaki Falah de
The foundations of prison poetry in the poem 'O My Six Butterflies' by the poet Kaki Falah
Şair Kaki Falah'ın 'Ey Altı Kelebeklerim' şiirindeki hapisane şiirinin temelleri
أسس شعر السجون في قصيدة يا فراشاتى الست للشاعر كاكه‌ی فه‌لاح

Surood Weli ISMAEL AL-JAF*

Article Type: Research Article // Gotara Lêkolînî

Received // Hatîn: 05.08.2024

Accepted // Pejirandin: 20.09.2024

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 167-179

DOI: 10.55106/kurdiname.1528790

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Ismael Al-Jaf, Surood Weli *كاکه‌ی فه‌لاح بۆ شهش پووله‌که‌م ی کاکه‌ی فه‌لاح* 2025, Kurdiname, 12, r. 167-179

Plagiarism/Întîhal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeşan va hatiye nirxandin û di malpera întîhalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.

پوخته

ئهم لیکۆلینه‌وه‌یه هه‌ولێکه به ئاراسته‌ی ناساندنی بنه‌ما سهرمه‌کیه‌کانی شعری زیندان، به‌و پێیه‌یکه ئهم جوهره شعره دهرخه‌ری لایه‌نی ده‌روونی و ناخی شاعره، و هه‌روه‌ها گوزارشت ده‌کات له سۆزی دووری له که‌سوکار و خوێشانی و هه‌روه‌ها زیندان ژینگه‌یه‌کی بێده‌نگه و دووره له جهنجالی، بۆیه زهمینه‌یه‌کی له‌باره بۆ بیرکردنه‌وه‌ی شاعر له نه‌هه‌مه‌تی و گوزه‌رائی له زیندان و بیرکردنه‌وه له رزگاری. لهم سۆنگه‌یه‌وه لیکۆلینه‌وه‌که‌مان بۆ دوو پار دابه‌شکرد، له پاری یه‌که‌مه‌دا تیشکه‌مان خسته‌سهر پێناسه و چه‌مکی زیندان به‌شیه‌یه‌کی گشتی و له دوو وه‌چه‌پاردا پێناسه‌ی زیندان و شعری زیندانمان کرد و مه‌رجی شعری زیندانمان خسته‌روو، و له پاری دووهمیشه‌دا باسه‌مان له رهنه‌گدانه‌وه‌ی بنه‌ماکانی شعری زیندان کرد له قه‌سیده‌ی (شه‌ش په‌پوله‌که‌م) ی شاعری کورد (کاکه‌ی فه‌لاح) کرد، له‌گه‌ڵ ئهو نه‌ه‌ه‌مه‌یه‌ی توێژه‌ر پێی گه‌یشت له کوتای لیکۆلینه‌وه‌که‌دا.

وشه‌ کلێکان : بنه‌ما، شیعر، زیندان، ده‌ق، شه‌ش پووله‌

Abstract

This research, entitled The Foundations of Prison Poetry in the Poem (Oh My Lady Butterflies) by the poet (Kaki Falah), seeks to define and analyze the basic principles of prison poetry, by describing this type of poetry that reveals the psychological aspect of the poet, just as the poet expresses his emotions through it. Passion for his distance from his family, loved ones, and longing and yearning for them, and given that prison is a fertile environment for the poet to think about the ordeals and pain that befell him and his life in the darkness of prisons, as well as thinking about liberation from it. From this standpoint, we divided the research into two sections. In the first section, we dealt with a definition of the concepts of prison and prison poetry and the conditions of prison poetry, in two topics: The first topic: Definition of prison and the second topic: Definition and concept of prison poetry. In the second section, we mentioned the foundations of prison poetry and how it was employed by the Kurdish poet (Kaki Falah) in his poem entitled (Oh My Six Butterflies) in three demands: the first demand: the

psychological dimension, the second demand: the emotional dimension, and the third demand: the ideological demand.

Keywords: foundations, poetry, prisons, poem, my six butterflies

Kurte

Ev lêkolîn, di Helbesta Helbestvan (Kaki Felah) de armanc dike ku bi ravekirina vê cureyê helbestê ku aliyê derûnî yê helbesta zindanê radixe ber çavan û vekolîne. Çawa ku helbestvan hestên xwe bi wê tîne ziman. Hesreta dûrbûna wî ji malbat û hezkiriyên xwe, hesret û hesreta ji bo wan, ji ber ku girtîgeh jî ji bo helbestvan jîngeheke bi bereket e ku li ser êş, êş û jiyana ku di tarîtiya zindanan de derbas bûye bifikire. , dema ku ew difikirî ku wî xilas bike. Di vî warî de me lêkolîna xwe kir du beş. Di beşa yekem de me behsa pênaseya têgehên helbesta zindan û zindanê û şert û mercên helbesta zindanê kir di bin du sernavan de: Mijara yekem: Pênaseya zindanê û mijara duyem: Pênas û têgeha helbesta zindanê. Di beşa duyem de, me bîngehên helbesta zindanê û çawaniya bikaranîna helbesta helbestvanê Kurd (Kaki Felah) di helbesta xwe ya bi navê (Ax Şeş Perwan) de, bi sê daxwazan rave kir: Daxwaza yekem: pîvana derûnî, daxwaza duyem. : aliyê hestiyarî û daxwaza sêyem: daxwaza bîrdozî.

Kilîtbêje: bîngeh, helbest, zindan, helbest, şeş bilbilên min

Özet

Bu araştırma, hapisane şiirinin psikolojik yönünü ortaya koyan bu şiir türünü anlatarak, hapisane şiirinin temel ilkelerini tanımlamayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Şair, tıpkı şairin duygularını onun aracılığıyla ifade etmesi gibi. Ailesinden, sevdiklerinden uzaklığının verdiği tutku, onlara duyulan özlem ve özlem, hapisanelerin şairin zindanların karanlığında başına gelen çileleri, acıları ve hayatını düşünmesi için de verimli bir ortam olduğu göz önüne alındığında, ondan kurtulmayı düşünürken. Bu açıdan araştırmamızı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde cezaevi ve cezaevi şiiri kavramlarının tanımını ve cezaevi şiirinin koşullarını iki başlıkta ele aldık: Birinci konu: Cezaevi tanımı ve ikinci konu: Cezaevi şiirinin tanımı ve kavramı. İkinci bölümde hapisane şiirinin temellerini ve Kürt şairin (Kaki Felah) (Ah Altı Kelebeklerim) adlı şiirinde bu şiiri nasıl kullandığını üç taleple anlattık: birinci talep: psikolojik boyut, ikinci talep. : duygusal boyut ve üçüncü talep: ideolojik talep.

Anahtar Kelimeler: vakıflar, şiir, cezaevleri, şiir, altı kelebeğim

ملخص

يسعى هذا البحث الى تعريف و تحليل المبادئ الاساسية لشعر السجون، بوصف هذا النوع من الشعر يكشف عن المنحى النفسى للشاعر، كما يعبر الشاعر من خلاله عن عواطفه الجياشة لبعده عن أهله وذويه وأحبابه والحنين والتشوق والتوق اليهم، وباعتبار السجن هو بيئة خصبة ليفكر فيه الشاعر عما أصابه من المحن والآلام و عيشه في غياهب السجون، وكذلك التفكير عن التحرر منه. من هذا المنطلق فقد قسمنا البحث الى مبحثين، في المبحث الأول تناولنا تعريفا لمفهومى السجن و شعر السجون وشروط شعر السجون، وذلك في مطلبين: المطلب الأول: تعريف السجن والمطلب الثاني: تعريف ومفهوم شعر السجون، وفي المبحث الثاني ذكرنا أسس شعر السجون وكيفية توظيفها من قبل الشاعر الكوردي (كأكعي فةلاح) في قصيدته بعنوان (يا فراشاتي الست) وذلك في ثلاثة مطالب، المطلب الأول: البعد النفسى، والمطلب الثاني: البعد العاطفى، والمطلب الثالث: المطلب الأيديولوجي.

الكلمات المفتاحية: اسس ، شعر ، السجون ، قصيدة ، فراشاتي الست

پیشہ کی:

شيعری زیندان، وەك بەشێك لە پێكهاتهی میژووی ئەدەبی، بەشێوەیەکی بەرچاو نەبۆتە جێی باسوخواستی شاعیر و ڕمخنەگران، لەگەڵ ئەوەی دیاردەی زیندانیکردن خواوەنی میژوویەکی دیڕینە، و ھەروەك شیواز و فۆرمی جیاوازی بەخۆیەو بێنیو، بەلام وەكو چەمکی زیندان و اتا زەوتکردن و لێسەندنەوی ئازادی. لەناو میژووی کورددا چەندین کەسایەتی خاوەن ھەلوێست و نیشتمانپەرور دووچاری زیندان ھاتوون، لەناویاندا شاعیرانی شێخ، کە بەھۆی دەقی نیشتمانی و ھەلوێستی نەتەوھێبەو بەرھەڵسێکی ئەو دیاردەییە کراوەتەو.

ئامانجی لیکۆلینەو: ئامانجی لیکۆلینەو کە بریتییە تیشك خستەسەر چەمکی شيعری زیندان و ئەو ڕەگەزەنە دەبنە کۆلەکەیی سەرەکی بۆ ئەم ژانرە ئەدەبییە، لەگەڵ پراکتیزەکردنی تیۆرەکانی بەسەر قەسیدەیی ناوبراوا.

ڕیپازی لیکۆلینەو: بەگشتی بەپێی سروشتی لیکۆلینەو، پشتمان بە ڕیپازی وەسفی شیکاری بەستوو، ئەویش لە ڕیگەیی شیکاریی تەواوی ئەو ڕەگەزەکانی لە قەسیدەکاندا ئاماژە بۆ ڕەھەندەکانی زیندان دەکەن.

پرسگەلی لیکۆلینەو: ئەم لیکۆلینەو ھەول دەدات وەلامی ئەم پرسارە بباتەو:

- ئایا چەمکی شيعری زیندان چییە؟
 - ھەتا چ ئاستێك ڕەگەزەکانی شيعری زیندان بوونەتە ھەوینی شيعر ھۆننەو لەلای کاکەیی فەلاح؟
 - ئایا قەسیدە (شەش پەپوولەکەم) ھەتا چەند لە ژێر کاریگەری زیندان و ئازارە دەروونی و جەستەییەکاندا نووسراو؟
- پلانی لیکۆلینەو:** بەمەبەستی وەلامدانەو پرسیارگەلی لیکۆلینەو کە و پەرچەیی تانۆپی باسەکە، لیکۆلینەو کەمان بەم جۆرە دابەشکرد:

پاری یەکەم: چەمکی زیندان:

وەچەپاری یەکەم: پێناسەی زیندان.

وەچەپاری دووەم: چەمکی شيعری زیندان.

پاری دووەم: بنەماکانی شيعری زیندان لە شيعری (شەش پەپوولەکەم)

وەچەپاری یەکەم: بنەمای دەروونی (سایکۆلۆجی)

وەچەپاری دووەم: بنەمای سۆزداری

وەچەپاری سێیەم: بنەمای ئایدیۆلۆجی لە کۆتایدا گەشتێکی ئەو ئەنجامانەمان خستۆتە ڕوو کە لیکۆلینەو کە پێی گەشتوو.

پاری یەکەم: چەمکی زیندان و شيعری زیندان:

وەچەپاری یەکەم: پێناسەی زیندان بریتییە لە قوتابخانەیەکی چاکسازی و بەرھەمھێنانی مادی، یەکنێك لە بیریارەکان (العقاد) پێی وایە کە زیندان "بریتییە لەو شوێنەیکە بۆ دەستبەسەرکردنی

دیله‌کان به‌کار دیت یان ئه‌وانه‌ی حوكم دراو، دواتر بۆته شوینێك بۆ پرگار بوون له هه‌ندئ له‌وه‌كه‌سانه‌یه‌كه‌ نه‌فرین لێ‌كراو بوون یان له‌مپهر بوون له‌بهر دهم خاوم ده‌سه‌لاته‌كاندا" (المعوش، 2003: 35).

كه‌واته‌ زیندان قوتابخانه‌یه‌كه‌ی راهێنانه‌ له‌سه‌ر ره‌فتار و ئه‌ده‌بی مامه‌له‌كردن و ده‌ستگرتن به‌ یاساوه‌، كه‌ حوكمه‌ت هه‌ندئ له‌وه‌كه‌سانه‌ی تێده‌خات كه‌ له‌ یاسا دهردمچن یان له‌ حوكمی ئه‌و ده‌سه‌لاته‌ یاخی ده‌بن.

بۆیه‌ ده‌بینین كه‌ توێژهرێكی دیکه‌ پێی وایه‌ كه‌ زیندان "دامه‌زراوه‌یه‌كه‌ی سزاییه‌ كه‌ ئامانجی راگرتنی تاوانباره‌ و دواتریش سزادانی و گلدانه‌وه‌ی وێرای په‌روه‌رده‌كردنی " (المعوش، 2003، 35).

لێ‌روه‌ زیندان بریتیه‌ له‌ رێگه‌گرتن له‌ ئازادی تاكێك ئه‌ویش له‌ رێگه‌ی ئه‌وه‌یه‌كه‌ به‌خه‌ریته‌ نێو دامه‌زراوه‌یه‌كه‌ی سزایی په‌روه‌رده‌یی كه‌ تایه‌مه‌ به‌ ته‌مێكردن و راهێنان و وازه‌ینان له‌ تاوانه‌كه‌ی، هه‌تا ئه‌وه‌ی رێگری پیاوه‌كردنی ژیا‌نی ئازادانه‌یشی لێ‌ده‌كړ و له‌نێوان چوار دیواردا ژیا‌ن به‌سه‌ر ده‌بات. واژه‌ی (زیندان) ده‌مانبات به‌ره‌و جیهانی ته‌نه‌ایی و دا‌بران (RIK ZEBARI, BR Huseein, 2024, 461)، بۆیه‌ چه‌ند جو‌ر و شیوازیك له‌خۆ ده‌گه‌رێ، ئه‌گه‌ر وێك دامه‌زراوه‌یه‌كه‌ی سزایی ته‌ماشای بکه‌ین ئه‌وا ده‌كړێ بیکه‌ین به‌دوو به‌شه‌وه‌:

1. ته‌لاریکی فراوان: ئه‌مه‌ بۆ ئه‌و كه‌سانه‌یه‌كه‌ خاوم پله‌و پایه‌ن له‌ ده‌وله‌تا.
2. شوینێکی تاریك و قوڵی پیس: ئه‌م شوینه‌ بۆ زیندانی‌كردنی كه‌سانی ئاسایی به‌تایه‌ت تاوانباران له‌لایه‌ن ده‌وله‌ته‌وه‌ (فصیح، 2008: 13).
- جو‌رێکی دیکه‌ بریتیه‌ له‌ زیندانی واتایی، كه‌ له‌ خه‌یال و هه‌زی شاعیراندا، له‌ ده‌روون و ناخدا، و هه‌ندێجار له‌ ناو كۆمه‌لگه‌دا، و هه‌ندێجاری دیکه‌ش له‌ ناو ته‌لاریکی راسته‌قینه‌یه‌دا (فصیح، 2008: 14). چونكه‌ هه‌ندێجار شاعر هه‌ست ده‌كات له‌ زیندانی‌كه‌چی له‌ واقعه‌ له‌نێو كۆمه‌لگه‌دا، به‌لام وێك نامۆیه‌ك مامه‌له‌یان له‌گه‌ڵ ده‌كات، وێك ئه‌وه‌ی له‌ زیندانی ناخی خۆیدا بێت و ته‌نها هه‌ست به‌ غه‌مگینی بکات.

لێ‌روه‌ ده‌كړێ بڵێین ئه‌م جو‌ره‌ زیندانه‌ سێ جو‌ره‌:

1. زیندانی ده‌روونی: شاعیر له‌نێوان خود ده‌روونیدا نامۆ ده‌بێت و خۆی له‌ زۆر شت ده‌گه‌رێته‌وه‌.
2. زیندانی نێو كه‌س و كار و خویش: شاعیر ده‌كه‌وێته‌ به‌رداشی نێوان كه‌سو‌كار و خویش و كۆمه‌لگه‌وه‌ له‌بهر ئه‌وه‌ی ته‌نها هه‌ست به‌ غه‌مگینی خۆی ده‌كات، هه‌ندێجار كۆمه‌لگه‌ وایله‌ده‌كه‌ن كه‌ ئه‌و هه‌سته‌ په‌یدا بکات.
3. زیندانی ته‌لاری راسته‌قینه‌: شاعیر له‌نێوان چه‌ند دیوارێكدا ده‌ژی، هه‌روه‌ك لێ‌رده‌ زیندان وینای جو‌راو جو‌ر ده‌نوێنێ به‌هۆی دهرگاوانی زیندانه‌كه‌وه‌ یان به‌هۆی هه‌لومه‌رجه‌گه‌لێکی ره‌هاوه‌ (فصیح، 2008: 14).
- بۆچوونی جودا هه‌یه‌ له‌مهر تێگه‌یه‌شتن له‌ چه‌مکی زیندانه‌وه‌، به‌لام زۆر به‌یان كۆكن له‌سه‌ر ئه‌وه‌ی زیندان شوینێكه‌ تێیدا ده‌ست به‌سه‌ر ئازادی مرو‌فدا ده‌گیریت، و رێگری لێ‌ ده‌كریت له‌ پیاوه‌كردنی ژیا‌نی ئاسایی خۆی.

وه چه پاری دووهم: شعری زیندان: ئه شعرهیه له تاریکایی زینداند دهئافریت، له ناو کرۆکی ئه نازاره شاراوهمیهیکه خۆی له دهروونی زیندانییهکاندا ههشارداوه، ئهم جوړه شعره گوزارشته له نازار و نههامهتی و خهمه وابستهکانی شاعری زیندانی دهکات. که ههرگیز بۆ ساتیکیش لێی جودا نابیتهوه.

ههروهك " شعری زیندان وینای جوړیک له جوړهکانی بهرگری دهکات به خامه و جهسته و یهکێکه له نیشانهکانی ڕمختیی و بهتوانایی چونکه پابهنده به بهمهسهله نهتهوهیی و نیشتمانییهکان و بهرگری له کۆلهکهکانی دهکات له پیناو ڕزگاریی به گیانیکی باوهپرداریی و پرکیشیییهکی شههیدبوون " (زغینه، 2006، 103). لیرهوه بۆمان دهردهکهوێت که بابتهی شعری زیندان بریتییبه له خودی زیندان و ئهوهی پهیههسته پێیهوه. ئه ڕمخنهگرانهی قسهیان لهسهه شعری زیندان کردوه جیاوازی ئهوتویان نییه، " پهسنی وردی ژبانی زیندانه له سههدهمه جیاوازمکاندا که تیایدا جوانترین و نوازترین تیرامان و بیرۆکه دهبینرێ بۆ جهماوهری چهوساوه له شاعران و نووسهران، چونکه ههردهم زایهلهی کۆت و بهندهکان سنووری دیوای زیندانهکان تیدهپهرینن بۆ ئهوهیکه بگاته گویمان و بگاته قوڵایی ناخمان و بهههژینی " (دیر- جحام، د.س: 14). چونکه له تاریکیی زینداند شاعر تهنها پهی به خامهکهی دهبات، و له گهرمهی تامهزرۆیی بۆ ئازادی و ڕووناکی خۆر خۆی دهبینیتهوه که نقوم بووه لهو ئارا تالیهیکه تیدایهتی، بۆیه ههردهم دهیهوێ لهو تهنهایه و ئارا قورسه خۆی بدزیتهوه ئهویش له ڕیگهی ویناکردنیکي راستگوینانی ئهزموونی زیندانیی و دانبهخوداگرتن و ئومید و پالەوانیتی و ڕووانینه ئاسۆ، بۆیه ڕمخنهگران پێیان وایه که شعری زیندان توانیویتی بچیته ئیو توونیه شاراوهکانی زیندانهوه و وینای دهروونی شاعری زیندانی بکات که بهرووی ستهمدا وهستاوه و ههموو شیوازمهکانی سههشۆری رهتکردوتهوه ZEBARI, R.I.K , HUSEEIN. B. R, ABDULRAHMAN. L. M, (AMEEN, S. T. M, (2022). 129). چونکه له راستیدا شعری زیندانی " زیاتر گوزارشته له حالهتیکي گشتیی دهکات زیاتر له حالهتی تاکگهرایی و شاعری زیندانی وینهیهکی بچووکر اوهمیه که نههامهتی گشتهکه بهرجهسته دهکات " (فصیح، 2008: 14). ههروهك بهلگهیهکی میژوویه بۆ راستیی و لیبوردن و بابتهیتی (زغینه، 2006: 103)، چونکه خاوهنی زیندانهکه زۆرداریکه که هیچ باکی نییه لهوهیکه ئه میژووه بهسڕیتهوه که شاعر باسی دهکات بۆیه ههموو توانای خۆی دهخاتهگهر له پیناو زالبوون بهسهه قوربانییهکهیدا جا به کوشتن بیت یان به بیهشکردنی له کاغز و قهلم. باسوخواستی زیندان یان باسی نههامهتی کارهساته، یان چاکسازیی تۆلمیه، بهلام لهگهل ههموو ئهمانهشدا دهنگیکه له یاخیبوونهوه دیتهدرێ و دهنگی ژبانیکی کاریگهره به ململانیی تووند، ململانیی مروڤ لهگهل دوالیزمهکانی بوونهوه، کاتیک که شاعر دهبیته چهقی ئهو ململانییه ئهوا ههموو ههسته و سۆزی دهخاته گهر بۆ ویناکردنی ههموو تانوپۆکانی ئهو ململانییه.

تاکه مهرجی شعری زیندانی ئهوهیه که دهبیته شاعر لهناو زینداند نووسیبیتی، بۆیه ههندێ له ڕمخنهگران به (خهرمانی زیندان) ناوزهندی دهکهن، ههروهك ڕمخنهگران به راستگوترین شعری ناودهیهن چونکه شاعری زیندان خودی خۆی سهههه ئه نههامهتیانهی چهشتووه و ئهزموونیکي ناخۆشی له زینداند بهسهه بردهوه، بۆیه خاوهنی راستگوترین ههسته و به جوانرین شیوه و شعر و هونین وینای دهکات. (الحیدری، <http://www.tunipresse.com> ، 2001/9/16).

پاری دووهم: بهماکانی شعری زیندان له شیعی (شهمش پهپوولهکهم)

و هچەپاری یەكەم: بنەمای دەروونی: باریکی پەيوەستە بە هەلومەرجی زیندانینانەوه لە هەست و سۆزی جودا بەرامبەر بە زیندان و بارودۆخی خۆیان تیایان، لە نێوان هەستکردن بە نەهامەتی و بەلا و نەرحەتی، و گۆرانی باری سەربەرزى بە ژێردەستەیی (Zebari, R. I. K., ve Babayiğit, M. V., 29 (2022).)، یان چاوەڕوانیی مەرگ تێیدا (البزەر، 1985: 504)، ئەم بنەمایە بەروونی لە قەسیدەى (بۆ شەش پەپۆلەكەم) (1 ی) (كاكەى فەلاح) دا دەبینین، كاتێك بێدەسەلاتیی و دووری لە جگەرگۆشەكانى هەلومەرجیكى دەروونی نالەبارى

1. ئەم قەسیدەیه، لە سالی 1964 دا لەلایەن شاعەرەوه هۆنراوەتەر، كاتێك لە تاریکیی زیندانەوه ناگری جگەر هەڵیدەگریت و تەمەزۆیی بۆ جگەرگۆشەكانى دەگاتە تروپك. (پروانە: پێشەكى دیوانى كاكەى فەلاح، 2). بۆ دەخولقینى، بەجۆرێك كە بەسەربردەى هەموو یادگارێهەكانى لەگەڵ جگەرگۆشەكانیدا دەچیتەر، ئەم بارە دەروونییە نالەبارەى زیندان بەروونی لە برگە جیاوازەكانى قەسیدەكەدا بەرجەستە دەبێت:

شەش پەپۆلەكەى گۆشەى باخەكەم

هەر بۆ ئێوەیە ناخ و داخەكەم

هەر بۆ ئێوە لێو بەبارى خەم

بولبولی بەستەى گریه و ماتەم

هەر وەكو پایز ڕەنگ زەردى ئێوەم

ناخى دەرون پڕ لە دەردى ئێوەم

خەمى ئێوەیە خەو و خۆراكم

شەوى تاریكه پڕۆزى رووناكم

بەرد ئەسووتینى گەرمى هەناسەم

بەسۆزى دلو ناگری تاسەم

هاوار و نالەى مات و بى دەنگم

خۆرپە و لێدانى دڵەكەى تەنگم (دیوان، 2004: 76)

لەم كۆپەلەیهدا لە سى لاوه وینای دەروونی ناھەموواری خۆیمان بۆ دەكات:

1. كە خەمى دوورى جگەرگۆشەكانى زۆرى بۆ دەھێنیت، پەنا بۆ گریان دەبات وەك بولبولێكى تەریكى ناو قەفەس، كە دەرتانى نەماوە جگە لە گوزارشتکردن بە دەنگە بەسۆزەكەى.. كەواتە لێرەدا شاعر پەنا بۆ دەنگى دەبات بۆ گوزارشتکردن لە دەروونی.

2. ڤهنگدانهمه‌ی خراپی دهره‌وونی له ڤه‌نگ و ڤه‌ووی شاعردا، ئه‌مه‌تانی خۆی ده‌چوینێ به‌ پایز و ده‌لێت: وه‌کو پایز چۆن گه‌لای زه‌ردی لێ هه‌لده‌مه‌ریت و بیهیز و لاواز و توانست ده‌بیت، منیش سات له‌ه‌وای سات لاواز ده‌بم و پایزناسا ڤه‌نگم زه‌رد و بیهیز بووم، ئه‌مه‌ش بیه‌گومان له‌مه‌وه سه‌رچاوه‌ی گرتووه‌ که‌ خه‌و و خۆراکم بۆته‌ بیه‌رکردنه‌وه‌ له‌ ئیوه‌ و نازاری دووریتان ڤه‌سه‌کی لێڤه‌ریوم، نان و ئاوم بۆته‌ بۆته‌ خه‌می دووری ئیوه‌ و به‌ری ئاسۆی دیتتمی ره‌ش و تاریک کردوه و ڤه‌ژێ ڤه‌ووناکی لێک‌دووم به‌ شه‌وی ده‌یجور، هه‌ر ئه‌مه‌نده‌ش نا.. به‌لکو قولپی گه‌رمی هه‌ناسه‌م به‌جۆرنکه‌ به‌رد ئه‌سووتینێ و ئاگری تاسه‌ و تاهه‌زرویم بۆتان له‌م زیندانه‌وه‌ ته‌واو لاوازی کردووم.

3. شاعر که‌ ده‌زانێ هه‌چ کام له‌ دوو گوزارشته‌ی سه‌رمه‌وه‌ دادی نادات، ئه‌مه‌تانی نازاری دهره‌وونی کپ و مات و بیده‌نگی ده‌کات و ئیتر هه‌یزی گریان و هاواریشی نامینێ بویه‌ هاوار و ناله‌که‌ی کپ و بیده‌نگ ده‌بیت. لێره‌دا، ڤه‌نگه‌ شاعر به‌جۆرنکه‌ له‌ جۆره‌کان کاریگه‌ر بووبیت به‌ شاعری کلاسیکی (مه‌حوی)، کاتیک ده‌لێ:

دهره‌سی عیشه‌قم هه‌ر له‌ کن په‌روانه‌ یا بولبول بووه‌ بیه‌گه‌مێ یا نه‌یگه‌مێ هه‌ر مه‌دحی ئوستادی ده‌که‌م (دیوان، د.س: 410) واتا: به‌ گوزارشت کردن له‌ده‌ست ئاه‌ونه‌لای عیشه‌ق، په‌نا بۆ دوو ڤه‌نگه‌ ده‌به‌م:

1. په‌روانه: که‌ بیده‌نگه‌ و به‌ بیده‌نگی خۆی به‌دهره‌ری مه‌عشوقه‌که‌ی که‌ (ئاگره‌) ده‌سوورینه‌وه‌، هه‌تا ده‌که‌وینه‌ ناوی.
2. بولبول: که‌ به‌دهره‌نگی خۆش و ئاوازی شیرین گوزارشت له‌ باری عیشه‌قی خۆی ده‌کات. (دیوان، د.س: 410).

وه‌چه‌ پاری دووه‌م: بنه‌مای سۆزداری: له‌م بنه‌مایه‌دا شاعری زیندانی هه‌لچوونه‌کانی سه‌رده‌که‌ن، و خه‌یالی دیواره‌ ئه‌ستوورمه‌کانی زیندان و ده‌رگا قه‌پاتکه‌راوه‌که‌ی ته‌ی ده‌کات و به‌رمه‌و زادگا و خویشانی، به‌رمه‌و ئه‌و ساتانه‌ی هه‌موو هه‌لو کۆشیی بۆ خۆشه‌ختی و خۆشنوودی خویشانی بووه‌ (البزه‌، 1979: 215).

به‌هه‌مان شیوه‌ ئه‌م بنه‌مایه‌ به‌ ڤه‌وونی له‌ قه‌سیده‌ی ناوبراودا به‌دی ده‌که‌ین:

شه‌ش په‌پوله‌که‌ی گۆشه‌ی باخه‌که‌م

هه‌ر بۆ ئیوه‌یه‌ ناخ و داخه‌که‌م

من باخه‌وانی باخی ئیوه‌ بووم

داخی سه‌ر دلی داخی ئیوه‌ بووم

باخچه‌م ئه‌کیلا به‌ ڤه‌ژانگی چاو

تک تک ئاره‌قم بۆ ئه‌کرد به‌ ئاو

به‌ تاسه‌ی دل و سۆزی گیانه‌وه‌

به هشتی ئیوم ئه‌ر از انه وه

تا ماندوو بکهن جووته بالهکان

بۆسەر گەلای سەوز گولە ئالەکان

تا گهشت و سهیران ئیّر و تهسهل بی

شوین حسانهوہ سہر لق و پہل بی

هەلمژن بۆن و بەرامەى خوش خوش

ئاۋىڭ لە پىرەى گوللا بىكەن نۆش

روژ بهسەر بهرن له باوهش گوڤدا

شہویش لہ کوشی گہرمی توئی دلدا

ئای لەو ئارامە، ئای لەو شادییە

نئی لہو ژبانی پر نازادیه

که بین و بچن بهدلی خوتان

گیانی باخهوان ری ہات و جوتان

ئاخ ھمورى چلكن له نيوهى كردم

بەللاڧاۋى سوور بۆ دوورى برىم (دىوان، 2004: 77)

گەر انەمە بۇ ساتى يادەمەرى كۆششى باۋكېڭ كە ھەموو ئاۋاتى بىرىتتە لە خوشگوزمەرانى رۇلەكانى، ديارترىن شەقلى جوداكەرمەۋى ئەم كۆپلەيمە. شاعر پەنا دەبات بۇ بنەماي سۆزدارى بۆنەمەيكە بە خەيالى بگەرئەمە بۇ پېش زىندان و ھەر بەم خەيالە دىۋارە ئەستور و دەرگا داخراۋەكانى زىندان تېپەرنى و خۇى لەم ھەلومەر جە زەلىيە قوتار بكات، بۆيە بنەماي سۆزدارى لەم بېرگەيدا لە چوار پروگەي جياۋازدا خۇى دەبىنئەمە: **پروگەي يەكەم:** سۆزى بەرجەستەبو لە ئەركى باۋكايەتى كە ھەردەم شاعر (ۋەك باۋك) بەشېڭ بوۋە لە ساناكردنەۋى ژيانى جگەرگوشەكانى، ھەلۋتەقەلەي بەردەۋامى بىرىتى بوۋە لە ھىنانەدى خوشگوزمەرانى بۇيان، ئەۋەتەنئە ۋەك چۆن باخەۋان گولۋگولزار و بەروبوۋمى باخچەكەي دەپاريزىت و ناھىئەت ھېچ كەس زىانيان پېيگەيەنئەت، ھەرواش شاعر بوۋەتە باخەۋانى جگەرگوشەكانى. لە ھەمان كاتدا ھەر بەمەۋە ناۋەستى بەلكو بەرژانگى چاۋى باخچەي بۇ ئەكىلان و بەئارەقى ناۋچەۋانى ماندوئىتى و شەكەتى گيانى خۇى ئاۋى باخەكەيانى ئەدا. بۆنەۋە لە ئابندەدا بېئە بەھەشتكى رازاۋە بۇيان.

رووگه‌ی دووهم: سۆزی بهر جهسته‌بوو له میان‌ه‌ی بینینی بهر هه‌می ماندوو بوو نه‌که‌ی خۆی بۆ

جگەرگۆشهکانی، له قوناغی دووهمدا که بهری باخچهکه پیگه‌یشت، ئیدی شەش پەپوولەکانی دمجە ناوی و ئەوەندە گوزەر دەکەن بەناویدا هەتا بەلەکانیان ماندوو دەبێت، و گەشت و سەیران بەناویدا دەکەن و بۆنی خوش میشکیان قان دەمات.

پرووگە ی سێیەم: سۆزداری بەرجەستەبوو له دابەشکردنی ژيانى پەپوولەکانی جگەرگۆشە شاعر، ئەوەتانی دەیهوێ کاتەکانی ژيانیان به دوو شیوه دابەش بکەن، به رۆژ له باوهشی گۆل

و گۆلزاری باخ و بیستانەکهی شاعردا بن که سألەهایه خوی پیوه ماندووکرده و به ئارهقی شهکەتی خوی بۆی فەراهم کردووە، بەشەویش له کۆشی گەرمی توپی دلی شاعدا بن، هەتا ئەوهی یەك سات دوور نەبن له سۆزی باوکایەتی شاعرهوه، و چیتەر زیندان نەبێت لەمپەر لەبەردەم جوداکردنەوهی سۆزی باوکایەتی له جگەرگۆشهکانی بۆ هەتا هەتایه.

پرووگە ی چوارەم: لەدوای ئەو هەموو گەران و خەیاڵە بەناو توو ناوتوونەکانی سۆزداریدا، شاعر دەگەریتەوه ناو زیندان، و پیمان دەلێت: شەو تا بەیانی گریه و زارمه لەبەر دووریم لێیانەوه، هیچ جگەیهك نییه خۆی تیا بگرم، بۆیه دواجار پروو ئەکاته پەپوولەکانی و پێیان دەلێت: پەپوولەکانم.. هەر خۆم ئەزانم له چ هەلومەرجێکی سۆزداری خراپدام، برینهکانم ئەوەندە قوڵن ساریژ نابن، بۆیه ناسۆری برینهکانم هەموو دونیایان لێهێناومەته یەك.

و مەچەپاری سێیەم: بنەمای ئایدیۆلۆجی: رەنگە شوێنێکی دیکە نەبێت وەکو زیندان که بواری مروّف بدات بۆ بیرکردنەوه و تێرمان له ژيان، و وەرگرتن و باسکردنی پەندەکان و پەیردن به دەروون و پتەمکردنی ئاوەز و دانایی وەرگرتن، چونکه زیندان شوێنی تەنهایی و بێدەنگییه، بۆیه له شعرى زیندانیدا بۆچوونی بەهێز و ئەزموونی ئایدیۆلۆجی پیگه‌یشتوو بەدی دەکەین، چونکه له زیندانا هاوه‌لان تاقیده‌کری‌نەوه و کات و ساتەکان دەگۆڕین، بۆیه لەو کاتانەدا کەنگای دانایی دەرئەقێت به شعرى لیۆر دبوونەوه که تیایدا شاعر رەمخەنى خودی دەگریت یان بۆچوونی گشتگیر دەخاته پروو که دەشییت بۆ هەر کەس وەك خۆی بێت، بەتایبەت ئەگەر مروّف له دوو باری جیاوزدا بگوزەریت، واتا له ژيانێکی خوشەوه بگۆریت بۆ نەهامەتی (البزره، 1979: 225). له قەسیدەى (شەش پەپوولەکەم) ی کاکەى فەلاحدا بەروونی ئەم بنەمایه دەبینین، ئەوەتانی دەلێت:

لەو رۆژەوه من دوورم له ئیوه

هەر خۆم ئەزانم دل چەند پەشیوه

هەر خۆم ئەزانم کام بلێسەى خەم

له دەروونەوه بەربۆته جەستم

هەر خۆم ئەزانم دەردی دلی خۆم

توخوا با هەر خۆم بۆخۆم خەم بخۆم

هەر خۆم ئەزانم چەند بەسەر سامی

گرتوومه ملی رپی بى ئارامی

دهس لهناو دهستی دلە ی رهنجەرۆم

بهری دبرکاو ی مهینهتا ئەرۆم

وهك مارانگهسته زامم پل ئه‌دا

به‌رۆژ و به‌شه‌و ته‌پاوتل ئه‌دا (دیوان، 2004: 78)

ده‌ردی دل‌ی شاعر ته‌نها خۆی ده‌توانی گوزارشتی لیبکات، چونکه‌ بیرۆکه‌که‌ ته‌نها ه‌زری خۆیدا گه‌ل‌له‌ بووه‌، ئه‌و بیرۆکه‌یه‌ مه‌لۆبووی ئه‌زمونی زیندانه‌، بۆیه‌ شاعر دوا ی تیپه‌ربوون به‌و ئه‌زمونده‌، به‌ (بلیسه‌ی خه‌م) ناوزه‌ندی ده‌کات، واته‌ ه‌یدی ه‌یدی له‌ پشکووه‌ گو‌شی کردوه‌ هه‌تا گه‌یشتوته‌ ئه‌م قوناغه‌ و ئیدی بۆته‌ بلیسه‌، له‌مه‌ش زیاتر ئه‌و بلیسه‌یه‌ که‌زادی په‌رچه‌بوونی بیر و ئه‌زمون و لیک‌ترازی خۆیشانه‌ (له‌ ده‌روونه‌و به‌ر بۆته‌ جه‌سته‌م)، له‌ ئه‌دگار و ره‌فتاری شاعردا ئاو‌ه‌ژوو ده‌بیته‌وه‌. قوناغی به‌یری دواتر گوزارشت‌کرده‌ له‌و سه‌ر سامیه‌ی شاعر ده‌ریده‌برئ له‌مه‌ر ئه‌وه‌یکه‌ ریگه‌یه‌کی گرتوته‌ به‌ر چیت‌ر ئارامی پینا‌به‌خشی، چونکه‌ ترازان له‌ جگه‌رگۆشه‌کانی هه‌رده‌م مایه‌ی نازار و نه‌هامه‌تی بووه‌ بۆ شاعر، وێرای ئه‌وه‌ی ئارامی‌شی له‌به‌ر هه‌ل‌گرتوه‌. به‌لام ئه‌وه‌ی ه‌یز ئه‌دات به‌ شاعر ئه‌وه‌یه‌ که‌ تووند ده‌ستی خستوته‌ ده‌ستی دل‌ی رهنجاری، لێره‌دا شاعر دل‌ی خۆی چوواندوه‌ به‌ مرو‌فکی ره‌جاو، دواتر مرو‌فه‌که‌ی لابرده‌ و یه‌کێک له‌ تایه‌مه‌ندییه‌کانی داناوه‌ که‌ بریتیه‌ له‌ وشه‌ی (ده‌ست) و داویتییه‌ پال (دل‌ی)، به‌مه‌ش وینه‌یه‌کی جوانی نوواندوه‌ که‌ زانایانی زانستی پرونیژی پیی ده‌لێن (خواستنی راشکاو)، بۆئه‌وه‌ی پیمان بلی: ه‌یزی گوزه‌رکردنم ماوه‌ و ه‌یش‌تا بئ هیوا نیم، به‌لام ئه‌و هیوایه‌م دل‌ی شکاو و ره‌جاوه‌ و ئه‌و ریگه‌یه‌ی پیش‌یدا ده‌رۆم ریگه‌یه‌کی دبرکاو و گران و مه‌ینه‌تنامیزه‌ و وه‌ك مارانگه‌ستم لی‌هاته‌وه‌ و بوومه‌ته‌ خاوه‌نی ئه‌زمون، و به‌رده‌وام زامی قوولم پل ئه‌دات و ئه‌ژیته‌وه‌ و نازار که‌ی نوێ ده‌بیته‌وه‌، بۆیه‌ ئه‌و نازاره‌ ناهیلئ به‌هۆمه‌وه‌ و به‌رده‌وام ته‌پاوتل ئه‌ده‌م.

نه‌ه‌جام:

دوا ی ته‌واوکردنی ئه‌م لیکۆلینه‌وه‌یه‌ گه‌یشتییه‌ ئه‌م نه‌ه‌جامانه‌ی خوارمه‌:

له‌به‌ر ئه‌وه‌ی سروشتی زیندان به‌جۆریکه‌ مرو‌فی زیندانی ده‌کاته‌ مه‌لیکی ته‌ریک که‌سه‌ر جه‌مناز ادیه‌کانی لی زموته‌ ده‌کات، بۆیه‌ ئه‌و شعره‌یکه‌ له‌ زیندانا له‌ ده‌ئا‌فری شعریکه‌ یه‌که‌م سیمای دیاری بریتیه‌ له‌ ده‌رخستنی ئازاری ده‌روونی شاعر، ئه‌م ده‌ره‌ه‌ه‌مه‌ کاتیک راسته‌ که‌ مه‌رجی شعری زیندانی له‌ ده‌قه‌که‌دا هاته‌بیته‌ دی، که‌ ئه‌ویش بریتیه‌ له‌وه‌یکه‌ ده‌قه‌ شعریه‌که‌ له‌ زیندانا نووسرا‌بیت.

له‌ قه‌سیده‌که‌ی کاکه‌ی فه‌لاحدا زۆر به‌روونی ده‌توانین بنه‌مای سۆزداریی هه‌ر له‌ ناوینشانی قه‌سیده‌که‌وه‌ (شه‌ش په‌پوله‌که‌م) هه‌تا زۆربه‌ی هه‌ره‌ زۆری بره‌گه‌کانی قه‌سیده‌ به‌دی بکه‌ین، بێگومان هۆکاری به‌هره‌تی ئه‌مه‌ ده‌گه‌ریته‌وه‌ بۆ دووری شاعر له‌ جگه‌رگۆشه‌کانی و خه‌می ئه‌وه‌یه‌تی که‌ ناتوانیت وه‌ك پیویست ئه‌رکی باوکایه‌تی له‌و دووره‌ ده‌سته‌وه‌ به‌جی‌بیت، بۆیه‌ په‌نا بۆ خستنه‌رووی به‌جیه‌نایی ئه‌و ئه‌رکه‌نه‌ی ده‌بات له‌ رابردوودا و ده‌یه‌وئ به‌ رۆله‌کانی بلیت: ئه‌گه‌ر نازادبوو مایه‌ و له‌ناوتاندا بوو مایه‌ به‌ هه‌مان گۆر و تینی جارێ ئه‌و ئه‌رکه‌م جی‌به‌جی ده‌کرد و هه‌مان سۆزم ده‌بوو بۆتان.

ئەوئى گىرنگە لەم قەسىدەمىدا ئەومىيە كە شاعر لەگەل ئەو خراپىيەى بارى دەروونى و لەگەل ھەلوومەرجى بارى سۆزدارىيى، و ئەو ھزر و بىرەى ئەفرىنەرى بىرۆكەيەتى لە زىنداندا، لە برگەى كۆتايى قەسىدەكەيدا جارىكى تر لە رىگەى ئاومە ھىز دەداتەو بەر خۆى و دەست دەخاتە نىو دەستى دلى رەجاوى و بە رىگەيەكى دىركاوى پىر مەينەتى و بىئارامىدا گوزەر دەكات، ئەگەرچى ئەزموونى زىندان وەك مارانگەستى لىكردو، و ناھىلى پشوو بدات، بەلام ھەر بەردەوامە لە رۆيشتن بەرەو كەنارى ئازادى لە پىناو گەيشتن بە پەيوولەى ئازادى و جگەرگۆشەكانى.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

- خەزەندەر (2006): مەرف، مێژووی ئەدەبی کوردی، بەرگی هەوتەم، دەزگای چاپ و بڵاوکردنەوهی ئاراس.
- دیوانی مەحووی: مەلا موحەممەدی کوری مەلا عوسمانی بالخی، لیکۆلێنەوه و لیکدانەوهی: مەلا عەبدولکەریمی مودەریس و موحەممەدی مەلا کەریم، سەرپەرشتی چاپی نوێ: عەتانوڵای هەواری نەسەب، کتێخانەی ملی ئێران.
- دیوای کاکەیی فەلاح (2004): ئامادەکردنی: بنەمألەیی شاعر، خانەیی چاپ و بڵاوکردنەوه، بەرپۆبەراییەتی گشتی رۆشنییری، سلێمانی.
- البزرة (1985): الأسر والسجن في شعر العرب (تاريخ ودراسة)، مؤسسة علوم القرآن، سوريا، ط1.
- الحيدري (2001): نجوى، شعر السجون، www.tunpresse.com، بتاريخ: 2001/9/16.
- دير-حجام (د.س): نضيرة و سميرة، شعر السجون في البنية الاندلسية.
- زغينة (2006): محمد، التناص في شجنات مفدي زكريا، مجلة البحوث والدراسات، العدد، 3.
- الصد (1995): واضح، السجن وأثرها في الاداب العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- فصيح (2008): مقران، البناء اللغوي لشعر السجون، منشورات بونة، عنابة، الجزائر، ط1.
- المعوش (2003): سالم، شعر السجون في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ط1.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

Abu Ubeyt Abdulla Zîyab, Hozan Nûxazî li devera Badînan ji destpêkê heta sala 2000, weş: Wezareta Perwerdê, Hewlêr, 2005.

Aso, Omer Mustefa, Beha Îstatîyekanî Şî'r lay Pîrmêrd û Şêx Nûrî Şêx Salih û Goran, Weş: Xanî, Duhok, 2009.

Azad, Ahmed Mahmud, Bunyatî ziman le şî'rî hawçerxî Kurdî da, 1985-2005, Hewlêr, 2009
Xazinar (2006), Marif, Mêjûy edebî Kurdî, Bergî Haftam, Weş:Aras

Dîwanî Mahwî, Mela Mehemedî Kurî mela Osmanî Balxî, lêkolînewe û lêkdanewe: Mela Abdulkarîmî Muderîs û Mela Mehemedî Mela Karîm.

Dîwanî Kakey Falah (2004), amadakirdin: Binemaley Şaîr, weş: Berêweberayetî Gîştî Rewşenbîrî, Silêman.

El-bezre(1985):el-eser u el-secin fi şeir Erebi El-Erebi, Muesis Îlûmel-Qûran, Sûrya, R.1.

El- Hayîderî (2001), Necwa, Şeîr El-sicûn www.tunpresse.com,16-9-2001.

El- Muas (2003),Salim,Şaîr El-sicun Fî El-edeb Erebi El- Hadis, Dar el- Nehse, Beyrût, Libnan, R.1

Zebari, R.I.K, Huseein. B. R, Abdulrahman. L. M, Ameen, S. T. M,(2022).*Lêkolînek Li Ser Rojnamegerîya Kurdî Ya Li Başûrê Kurdistanê*, Kurdiname, No: 7, R. 128

Zebari, R. I. K., ve Babayiğit, M. V., (2022). Dîrok a Rexne ya Edebî ya Kurdî li Başûr. *Kadim Hikmet Uluslararası Bilimler Dergisi*, 6, 28-44.

Rik Zebari, Br Huseein, Sufism in classical Kurdish poetry:(Poems on Hariri as a model), Qalaai Zanist Journal 8 (4), 461-497

Xazî, Çînar Sadîq, Arasteyên Teknîkî di şî'rî Nû ya Kurdî de devera Behdînan Bedirxan Sindî weke Nûmûne, weş: Hacî Haşim, Hewlêr, 2008.

Zebari, R. I. K. & Babayiğit, V. (2022).*Diroka Rexne ya Kurdi li Rojova*. Mesopotamia Journal of Interdisciplinary Studies, 2(2), 102-109. DOI: <http://dx.doi.org/10.29228/mjis.66398>

Zebari, R. I. K. & Babayiğit, M. V. (2021). Kürt Gazeteciliğın Edebiyat Eleştirisi Üzerine Etkisi: 1991- 2003 Güney Irak Örneği. Mesopotamia Journal of Interdisciplinary Studies, 1(1), 68-76. DOI: 10.29228/mjis.54692

Book Review // Nirxandina Pirtûkan

Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî

Abdurrahman Önen, İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2021, İstanbul, 182 rûpel, 978-605-9073-44

Bilal KAĞA*

Article Type: Book Review // Nirxandina Pirtûkan

Received // Hatîn: 15.03.2025

Accepted // Pejirandin: 16.04.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 180-185

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atîf: Kağa, Bilal, Nirxandina Pirtûkan, Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî, 2025, 12, r. 180-185

Plagiarism/Întihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via ithenticate plagiarism website
// Ev gotar herî kêr ji aliyê 2 hakeman va hatiye nirxandin û di malpera întihalê ithenticate ra hatiye derbaskirin.

Kurte

Nirxandin û danasîna materyalên zanistî di çarçoveya rêbazên lêkolînên zanistî de, bi taybetî di warên wekî erdnîgarîyê (geography) de, giringiya xwe bi awayekî zelal nîşan dide. Zanistên wekî erdnîgarîyê, ku agahiyên xwe ji çavkaniyên xwezayî û civakî bidest dixin, xwedî rêbazên lêkolînê yê taybet in. Ev rêbaz ne tenê ji bo berhemên zanistî bi rêk û pêk û rastbinî peyda dikin, lê di heman demê de ji bo pêşvebirina zanistê û zêdekirina têgihiştinê jî alîkar in. Armanca vê xebatê, nirxandin û danasîna berhema bi navê *Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî* ya Abdurrahman Önen e, ku bi şêwazeke akademîk û li gorî standardên lêkolînên zanistî û erdnîgarîyê hatiye amadekirin. Herçend di vê berhemê de hin kêmanî û xeletî ji aliyê rêbazî û naverokî ve hebin jî, ji ber kêmbûna lêkolînên erdnîgarîyê yê bi zimanê kurdî giringiya wê zêdetir dibe. Ev berhem, ne tenê ji bo xwendevanên kurd, lê ji bo zanyaran jî, çavkaniyeke giring pêşkêş dike. Bi kurtasî, nirxandina vê berhemê, ne tenê ji bo nirxandina naverok û rêbazên wê, lê ji bo nîşandana giringiya lêkolînên zanistî yê bi zimanê kurdî jî bûye. Ev xebat, di heman demê de, nîşan dide ku divê li ser zanistên wekî erdnîgarîyê bêtir bê xebitîn û lêkolînên nûjen bîn pêşveixin, bi taybetî bi zimanê kurdî, da ku zanist li gel çanda herêmî re bibe yek û pêşveçûna her du aliyên peyda bike.

Kilîtbêje: Erdnîgarî, Erdnîgarîya Kurdistanê, Abdurrahman Önen, Agirî

Abstract

The evaluation of scientific materials clearly demonstrates its importance in the context of scientific research methods, particularly in areas such as geography. Sciences such as geography, that obtain information from natural and social sources, have specific research methods. These methods not only provide regular and accurate scientific products, but also help to advance science and increase understanding. The purpose of this work is to evaluate the book entitled *Geography of Kurdistan-1 Agri* by Abdurrahman Önen, which has been prepared academically and in accordance with the standards of scientific and geographical research. Although there are some deficiencies and mistakes in the book in terms of method and content, its importance increases due to the lack of geography studies in the Kurdish language. This book provides an important resource not only for Kurdish readers, but also for scientists working on the geography of the region. In short, the evaluation of this book has been not only to evaluate its content and methods, but also to demonstrate the importance of scientific research in the Kurdish language. This work, at the same time, shows that more sciences such as geography should be worked on and modern research should be developed, particularly in the Kurdish language, so that science can unite with local culture and provide development on both sides

Keywords: Geography, Geography of Kurdistan, Abdurrahman Önen, Agri

* Xwendekarê Masterê, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Beşa Ziman û Çanda Kurdî
bilalkagaa@mail.com, <https://orcid.org/0009-0005-9166-4367> ///
MA Student, Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages, Department of Kurdish Language and Culture, bilalkagaa@mail.com, <https://orcid.org/0009-0005-9166-4367>

Özet

Bilimsel materyallerin, bilimsel araştırmalar ışığında değerlendirilmesinin ve tanıtılmasının önemi, coğrafya bilimi açısından da açıktır. Coğrafya gibi bilgi kaynağını doğa ve toplumdan elde eden bir bilim için kendine ait araştırma yöntemleri mevcuttur. Bu yöntemler sadece intizamlı ve doğrucu bilimsel kaynaklar için değil, aynı zamanda bilim ve bilinç süreçlerinin ilerletilmesi adına da kullanılır. Bu çalışmanın amacı Abdurrahman Önen'in bilimsel bir üslup, bilimsel ve coğrafi araştırma yöntemleri göz ardı edilmeden yazılmış olan Kürdistan Coğrafyası-1 Ağrı adlı eserinin değerlendirilmesidir. Bu eser içerik ve yöntem olarak yanlışlar ve eksiklikler barındırsa da kürçe dilinde coğrafya çalışmalarının azlığı nedeniyle önemi artmaktadır. Bu eser sadece Kürçe okurlar için değil, aynı zamanda belirtilen bölgenin coğrafyası üzerine çalışma yürüten araştırmacılar için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Özcesi, bu eserin değerlendirilmesinde amaç sadece içerik ve yöntem üzerinde bir değerlendirme olmayıp, aynı zamanda kürçe araştırmalarının önemini de vurgulamaktır. Bu çalışma aynı zamanda bilimin bölge kültürü ile birlikte ilerlemesini elde etmek adına; özellikle kürçe dilinde coğrafya araştırmalarını öne çıkarmak, teşvik etmek, modern araştırma yöntemlerini iletmeektir.

Anahtar Kelimeler: Coğrafya, Kürdistan Coğrafyası, Abdurrahman Önen, Ağrı

DESTPÊK

Di destpêka mirovahiyê da motîvasyona mayîna li dinyayê, berê mirovan daye nasîna derdora xwe. Ji bo ewlehî û xweparastinê mirovên ewilîn neçar mane ku kişwêrê, axê, daristan û florayê, hîdrografyayê, dirûvên erdê û faûnayê; bi giştî xwezayê baş bizanin. Pêşî ji ber pêdivî û mecbûriyetan mirov derdora xwe kifş kirine. Helbet dumahîkê agahiyên hatine bidestxistin di bin ban û navê erdnîgarîyê (geography) de bûne zanistekî birêkûpêk.

Îro mirov bi saya pêşketina zanista erdnîgarîyê, ji ekvadorê hetanî cemseran, ji benda behran hetanî bilindtirîn lûtkeyên çiyayan xwedî agahî ne. Li ser taybetiyên erdnîgarîya gelek deverên dinyayê berhem, nexşe, gotar, wêne û materyalên din li ber destê mirovan hene. Li ser erdnîgarîya Kurdistanê jî xebatin hene hatine pêkanîn. Yek ji wan rêzexebehatên Abdurrahman Önen ên li ser Erdnîgarîya Kurdistanê ye. Di vê xebata xwe de em dê ji nav wan rêzeberheman pirtûka ewila bi navê *Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî* bidin nasîn û wê li gor rêbazên nivîsîna berhemên erdnîgarîyê ve binirxînin. Önen di vê berhemê da li ser jeomorfolojî, klîmatolojî, hîdrolojî, demografî, çandê û agahiyên din yên di derbara erdnîgarîya herêma Agiriyê dide. Taybetiyeke berhemê jî, ihtîwaya navên kurdiya kurmancî yên hemî cihûwarên derdora Agiriyê ne.

Naverok û Ravekirina Berhama Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî

Di pirtûka Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agiriyê da, di beşa kurtejiyanê ya bi serenava ‘Abdurrahman Önen’ de ev tene gotin: “*Mamosteyê Erdnîgarîyê Abdurrahman Önen, ji navçeya Dêrika Çiyayê Mazî ya Mêrdînê ye. Di sala 1954an da hatiye dinyayê. Dibistana seretayî û navendî li Dêrikê, ya amadehiyê li Mêrdînê xwendîye. Piştî ji beşa Erdnîgarîyê ya Zanîngeha Stenbolê mezûn bûye; li Stenbolê û Mêrdînê mamostetiya erdnîgarîyê û mamostetiya kurdiya kurmancî kiriye*” (Önen, 2020: 4)

Berhemên wî:

1-Önen, A.(2008). *Ferhenga Erdnîgarîyê* (2008). İstanbul: W. Dozê,

2-Önen, A. (2020). *Erdnîgarîya Kurdistanê-1 Agirî*. İstanbul: W. İsmail Beşikçi

3- Önen, A.(2021). *Erdnîgarîya Kurdistanê-2 Wan*. İstanbul: W. İsmail Beşikçi

4-Önen, A.(2023) *Erdnîgarîya Kurdistanê-3 Mûş* . İstanbul: W. İsmail Beşikçi

5-Önen, A.(2023) *Erdnîgariya Kurdistanê-4 Bîdlîs* . İstanbul: W. İsmail Beşikçi

Önen dîsa di berhema Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agiriyê, di beşa kurtejiyanê ya bi serenava ‘Abdurrahman Önen’ de destnîşan dike ku ji bilî Erdnîgariya Agirî, Wanê, Mûşê û Bedlîsê; li ser Erdnîgariya Çewligê, Mêrdînê û Amedê jî lêkolîn û berhemên wî temam bûne, lê çap nebûne: “*Ji xeynî vê pirtûkê, pirtûkên wî yên li ser erdnîgariya Wan, Bedlîs, Çewlig, Mêrdîn û Amedê jî ji bo çapê amade ne*” (Önen, 2020, 4). Pirtûka wî ya li ser Mûşê ku di 2023an de çap bûye di vê beşê da derbas nabe. Ji rêzepirtûkên Erdnîgariya Kurdistanê 4 jê çap bûne. *Erdnîgariya Kurdistanê-2 Wan* di 2021an de, *Erdnîgariya Kurdistanê-3 Bedlîs* di 2023an de û *Erdnîgariya Kurdistanê-4 Mûş* jî di 2023an de ji Weşanxaneya İsmail Beşikçi derçûyî ne.

Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agirî bi serenava “Abdurrahman Önen” ku jiyan û xebatên nivîskar Abdurrahman Önen di hewîne destpê dike. Navêrok ji 11 beşan pêk tê. Di hemî beşan da ligel navên Kurdî yên şûnwarên ceografîk, yên bi tirkî jî di nava kêvanekê da hatine dayîn.

Di beşa Erdnîgarî û Herêma Agiriyê de, şûngeha Agiriyê tê diyarkirin. Her wiha nexşeyeka fizikî ya Agiriyê jî di vê beşê da heye. Di vê nexşeyê da û di tevî nexşeyên berhemê da navên niştecihan û deverên ceografîk bi kurdî ne. Lejantekî ku nexşeyan rave dike, pîvank û îşareta beraliyê jî li ser hemî nexşeyan hene. Wekî din tabloyên ku hejmarên nifûs, rûber, gund û mezrayên Agiriyê jî nîşan didin hene.

Di beşa Çiyayên Agiriyê de, agahiyên di der barê gund û cihnişînên din, çem, kort, daristan, gir û newalên derdorên çiyayan ligel teswîr û raveyan cih girtine. Etîmolojî û çîrokên navên çiyayan jî di vê beşê da hene. Gotinên straneka dengbêjiyê ya bi navê “*Wey Lo*” (rpl. 29-30), ku behsa çiyayê Agiriyê dike û gotinên kilama “*Sîpanê Xelatê*” (rpl. 35) ku behsa çiyayê Sîpanê dike, di vê beşê da hene. Agahî, bi wêneyên çiyayan hatine piştrastkirin.

Di beşa Deştên Agiriyê da, şûngehên deştan, sînorên wan û hêmanên ceografîk yên van deştan hatine ravekirin. *Deşta Bazîdê, Zêdka, Deşta Panosê* bi sê nexşeyan hatine ravekirin.

Di beşa Golên Agiriyê da, navên van golên li herêmê, lokasyon, bilindahî, kûrahî, firehî, qadên golan, taybetiyên pêkhatinên wan, çem û kaniyên bi golan ve girêdayî hatine ravekirin. Di der barê *Gola Kuştiya, Gola Qasim Axa, Gola Qulînga, Sazê Qerebalixê, Sazê Qijik, Gola Teyran* da agahî û rave hene. Wêneyên golan hatine dayîn.

Di beşa Çemên Agiriyê da, cihê destpêkê çeman, îstîqametên wan û dirêjahiya çeman, çemên talî ku xwe berdidine çemên sereke hatine ravekirin û destnîşankirin. Di vê beşê da, di der barê *Çemê Mûradê* da, ku çemê herî mezin yê herêmê ye û hemî çemên talî yên lê zêde dibin û li ser *Çemê Çetelê* agahî hene. Ji bo ravekirinê wêne û nexşe jî hatine bikaranîn. Bi serenava Xalo, Çemê Çetelê (Kawis Axa) gotinên kilama *Çemê Çetelê* (rpl. 45) û nivîseke li ser vê kilamê (rpl. 48) jî di vê beşê da cihê xwe girtiye.

Di beşa Germavên Agiriyê da, şûngehên germavan ku zêdetir li dora navçeya Gîhadînê ne, mîneralên wan û germahiyên wan hatine destnîşankirin. Wêneyekî germavan jî di vê beşê da heye. Wekî agahiyêke pêwîst dereceyên germavan di pirtûka Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agirî heye.

Di beşa Navçeyên Agiriyê da, di der barê navçeyên Agiriyê da agahiyên berfireh yên ceografîk hene. Nexşeyên fizikî yên li ser Agiriyê, navçeyên wê û dirûvên rûyê dinyayê yên

derdora Agiriyê rawestî ne, hene. Ev beşa berfireh li ser herêm, newal, çiya, çem, bendav, nifûs, navên gund û mezra heta meheleyan, agahiyên hûrgilî bi rêya wêne, tablo û grafîkan dide. Navên hemî mezre, gund, tax û navçeyan bi kurdî û tirkî, bi rêya tabloyan hatine dayîn. Di vê beşê da agahiyên ceografîk di der barê Navenda Agiriyê, Avakevirê, Bazîdê, Dutaxê, Gîhadînê, Panosê, Xamûrê û Zêdkayê da hatine dayîn.

Di berhema *Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agirî* da gelek agahiyên erdnîgariyê bi hûrgilî û berbelav hatine dayîn. Navên mezre, gund, navçe û navendan; tabloyên nifûsê yên gund û navçeyan; daneyên dirûvên rûyê dinyayê; nexşe, grafîk, tablo û wêneyên cîhûwarên Agiriyê û Wanê rê nadin ku em bêjin ew ne berhemên zanistî ne. Bidestxistina van agahiyan dibe ku li gorî rebazên lêkolînê yên erdnîgariyê bin jî; lê ji ber tunebûna beşa rêbazên lêkolînê, em nizanin ev agahî çewa hatine bidestxistin.

Di beşa Tekstan de 8 metin hene.

- Metina 1ê gotinên kilamekî dengbêjiyê ye.
- Metina 2an çîrokeka Ahmet Aras e.
- Metina 3an gotareke Rohat Alakom e.
- Metina 4an gotareke Nihat Öner e.
- Metina 5an li ser Gundê Qopiza Jorîn vegotinên Ömer Delikaya dihevwîne.
- Metina 6an nivîseke dîrokî ya Mahmut Begik e ku li ser Şêx Evdirrehman e.
- Metina 7an nivîseke geştîyariyê ya Veysel Çamlıbel e.
- Metina 8an gotareke Umîd Demîrhan ya li ser gundê Noreşînê ye.

Wekî hatine ravekirin, di beşa tekstan da nivîsên ji qadên cûda yên bi erdnîgarî û Agiriyê re tekildar ku berê hatine weşandin, cih digirin.

Di beşa Ferhengê da, têgihên erdnîgariyê hatine ravekirin, yan jî muqabelê wan yên Kurdî hatine dayîn. Di nava kêvanekê da tirkîya têgihan jî hatine parvekirin.

Di beşa Çavkaniyê da, cih daye 34 çavkaniyan. Çavkaniyên Tirkî bir zimanê tirkî, yên Kurdî jî bi zimanê Kurdî hatine dayîn. 16 çavkanî bi tirkî, 18 bi kurdî ne. Di nav çavkaniyan da pirtûk, gotar, kovar û pexşanên çandî hene. Di berhemê da beşa Îndeksê jî heye.

Encam

Nivîskar Abdurrahman Önen, li herêma Agiriyê gavbigav geriyaye û berhema bi navê *Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agiriyê* nivîsiye. Di vê berhemê da gelek agahiyên Erdnîgariyê bi hûrgilî hatine dayîn. Navên mezre, gund, navçe û navendan; tabloyên nifûsê yên gund û navçeyan; daneyên dirûvên rûyê dinyayê, çem, bendav û gelek agahiyên dîtir yên cografîk bi nexşe, tablo, grafîk û wêneyên cîhûwarên Agiriyê hatine piştrastkirin. Ev yek rê nade ku em bêjin ev berhem ne zanistî ye.

Lê hindek agahî û daneyên şaş, xeletiyên sînorkirinê, şaşiyên şiklî û naverokî yên di tablo, grafîk, wêne û nexşeyan da, şeweya sêbjektîfî û hebûna beşên hûnerî, qelsiya rêbazê û di berhemê da tê dîtin. Di heman demê da di berhemê da beşekî li ser rêbazê nayê dîtin.

Ev yek nayê wê wateyê ku berhem ne berhemekî zanistî ye. Bi taybetî agahiyên li ser dirûvên rûyê erdê, hîdrografyayê, nifûsê hetanî navên cihûwaran yên bi kurdî-tirkî ji bo lêkolînên li ser Erdnîgariya Kurdistanê giringiya vê berhemê derdixe pêş. Bi taybetî ji bo lêkolînên li ser navên cihênîşinan û deverên erdnîgariyê berhemekî kêrhatî ye. Heke em bi sedan navên cihûwaran û bi sedan agahiyên erdnîgariyê yên di berheman da cih girtine bidine ber çavên xwe, girîngî û mezinbûna lêkolînê; yanî berhema *Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agirîyê* dê baştir were fahmkirin.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

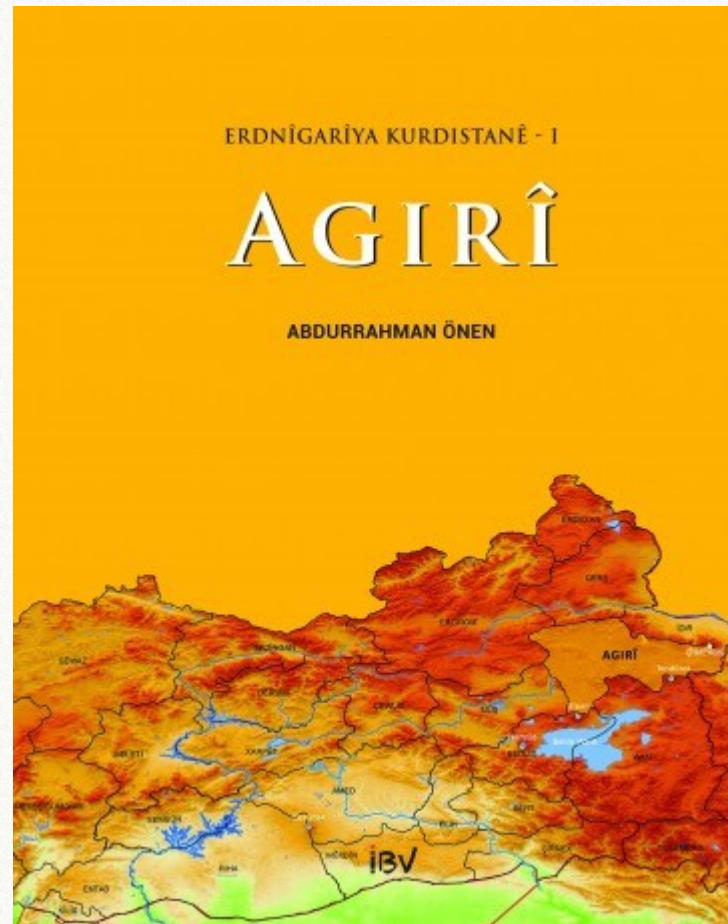
Önen, A. (2008) *Ferhenga Erdnîgariyê Kurdî Tirkî Frensî Almanî Îngilizî*, Weşanxaneya Dozê: Stenbol.

Önen, A. (2020). *Erdnîgariya Kurdistanê-1 Agirî*, Weşanxaneya ÎBV: Stenbol.

Önen, A. (2021). *Erdnîgariya Kurdistanê-2 Wan*, Weşanxaneya ÎBV: Stenbol.

Yıldırım, C. (1996). *Bilim Felsefesi* (5. Basım). Remzi Kitapevi: İstanbul.

Uzun A, (Erişim Tarihi 4 Ağustos 2023). Dr. Ali Uzun Ders Notları, Link: <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/serkan.gurgoze/64129/Co%C4%9Frafya%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rma%20Y%C3%B6ntemleri.pdf>



Book Review // Nirxandina Pirtûkan

Îdyomên Kurdî/ Cildê Pêşin (A-J)

Mehmet Emin Bozarslan, Deng Yayınları, 2024, Diyarbakır, 642 Rûpel, 9786052187326

Azize KOKSUN ÖLMEZ •

Article Type: Book Review // Nirxandina Pirtûkan

Received // Hatîn: 15.03.2025

Accepted // Pejirandin: 22.04.2025

Published // Weşandin: 30.04.2025

Pages // Rûpel: 186-189

This work is licensed under the Creative Commons

Attribution-NonCommercial 4.0 International

License (CC BY NC)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Citation/Atif: Köksun Ölmez, Azize, Nirxandina Pirtûkan, Îdyomên Kurdî/ Cildê Pêşin (A-J), 2025, 12, r. 186-189

Kurte

Îdyom peyv yan peyvîkên taybet in ku li derê maneya xwe ya ferhengî carna ji aliyê gel ve di hin rewşan de bi maneyeka dî bikar tê anîn. Di kurdî de gelek idyom hene ku dîrok, çand, jiyana rojane, awayê ramana gel bawerî û kevneşopiyên civaka kurdî nîşan didin. Ji ber vê amadekirina ferhengên idyoman ji bo parastina gencîneya çand û zimên rolekê sereke dilîze. Di vê xebatê de em ê pirtûka "Îdyomên Kurdî" ya M. Emin Bozarslan bidin nasîn û derbarê taybetiyên idyomên kurdî de hinek agahiyên parve bikin.

Peyvên Sereke: Îdyom, Biwêj, M. Emin Bozarslan, Kurdî

Abstract

Idioms can be defined as special words or word groups that are used with a different meaning than their dictionary meaning. These phrases that we often use in daily conversations reflect the way of thinking, lifestyle and cultural characteristics of the society they are in. Idioms used in the Kurdish language carry cultural codes, just like in other languages. It is of great importance to record idioms in order to preserve these codes of the language and pass them on to future generations. In this study, we will briefly introduce the first volume of "Îdyomên Kurdî" prepared by Mehmet Emin Bozarslan and talk about the general characteristics of Kurdish idioms.

Keywords: Idioms, Dictionary, M. Emin Bozarslan, Kurdish

DESTPÊK

Mehmet Emin Bozarslan di warê ziman û çanda kurdî de bi kedên xwe yê giranbiha tê naskirin. Ev nivîskarê Kurd ê hêja li bajarê Amedê li gundekî girêdayî qeza Licê di sala 1934an de hatiye dine. Ji salên 1960î heta niha gelek xebatên girîng pêşkêş kirine. Bi taybetî di warê folklor, edebiyat û zimannasiyê de berhemên wî dewlemendiya zimanê kurdî nîşan didin. Pirtûka wî ya ewil bi zimanê tirkî 'Şeyhlik-Ağalık' di sala 1964an de, ya duyem 'Doğu'nun Sorunları' di 1966an de hatine çapkirin. Wî piştî wan pirtûkên xwe yê tirkî, xebatên wergerê kirine. 'Mem û Zîna' Ehmedê Xaniyê û Şerefnameya Bedlîsî wergerandiye zimanê tirkî. Li ser kovar û rojnameyên kurdî, destan û çîrokên gelî yê kurdî gelek xebatên wî hene. Di salên dawî de bi navên 'Baxçe Zimên', 'Ferhenga Kurdî', 'Di Edebiyata Kurdî û Folklorê Kurdî De

• Xwendekarê Doktorayê li Zanîngeha Dicleyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Tûrkiye, azize21@live.com, <https://orcid.org/0009-0005-9162-8200> /// Dicle University, Phd Student in Kurdish Language and Culture Department, Tûrkiye, azize21@live.com, <https://orcid.org/0009-0005-9162-8200>

Hûner' xebatên wî yên gelek fire hatine weşandin. Niviskar li ser peyvên pêşyan ên kurdî, stranên kurdî û idyomên kurdî jî gelek xebitiye. Xebatên wî niha jî berdevam in. Herî dawî pirtûka wî ya li ser idyomên Kurdî derketiye (Bozarslan, 2024: 637).

M. Emin Bozarslan bi navê 'İdyomên Kurdî / *Cildê Pêşin (A-J)*' pirtûkek amade kiriye. Ev berhem jî aliyê Weşanên Deng ve di payîza 2024 de hat çapkirin. Ferheng bi zimanê kurdî-kurdî hatiye amadekirin. Di cilda yekem a ferhengê de tîpên A-J cih digirin. Ferheng jî 642 rûpelan pêk hatiye. Beşên têdayiya berhemê, li gorî ciyên tîpên Alfabeya kurdî hatine rêzkirin. Di vê cildê pêşin de 320 peyvên sereke hene û idyomên pê re têkildar yek bi yek di bin peyvên de hatine dayîn. Nêzî 1200 îdyom bi ravekirin û mînakên bi berfirehî hatine pêşkeşkirin. Di pirtûkê de indekseke cih nagire da ku bikarhêner bi hêsanî hevoka ku lê digerin bibînin. Ji bo ku xwendevan bikarin maneyên wan peyvên ku wateya wan nizanin bibînin û bi hêsanî fêhm bikin di dawîya pirtûkê de li gorî rêza tîpên alfabeya latînî/ kurdî ferhengokek hatiye zêdekirin.

Pirtûk jî aliyê hecmê ve mezin e. Ji bo her idyomekê çend wateyên cuda û şîroveya wê bi zelalî hatiye rave kirin. Bozarslan di amadekirina ferhengê de idyomên ku çavkaniyên wan ji baweriyên gelerî, çîrok û stranên gelî, gotinên pêşyan, edebiyata kurdî ya klasîk in berhev kirine. Ji folklorê kurdî û edebiyata kurdî ya klasîk hin mînakên pêwîst hatine nişandan.

Bozarslan pêşgotina pirtûkê bi naverokek têr û tije nivîsandiye. Di pêşkêşiyê de ewil li ser wateya idyomê û jêderka wê peyvîkê agahî daye. Bozarslan idyom wiha pênase kiriye: *"idyom peyv yan peyvîkeka ku li derê maneya xwe ya ferhengî carna jî aliyê gel ve di hin rewşan de bi maneyeka di bi kar tê anîn"* (Bozarslan, 2024: 5). Piştî pênaseyê cihê idyoman di çanda kurdî de anîye zimên. Li ser taybetmendiyên peyvên pêşyan û idyoman sekinîye. Cudahiya di navbera wan de bi gelek nimuneyan şîrove kiriye. Di heman beşê de di bin panzdeh sernavan de jêderên idyomên kurdî nivîsandiye, behsa çîrokên wan kiriye.

İdyomên di pirtûkê de cih digirin, hinek jî wan di nava gel de li ser baweriyên gelerî hatine afirandin. Ew baweriyên gelî jî wan idyoman re bûne jêder. Mînak idyoma "pê û par" nişana oxir wek diayek di xwestina bûkekê de bi awayê "pîroz be, bi pê û par be" tê gotin. Hinek idyom jî ji çîrokên gelerî hatine girtin. Bo nimûne bingeha idyoma "dayina kevir li ser dil" jî çîroka "Kêrikam, Sebrikam" tê. Di vê çîrokê de tê gotin ku pirejineka sêrkar kevirêkî sêrkiri daye keça padişahêkî û gotiye "dema tu têkevî rewşeka zor û dijwar vî kevirî bide ser dile xwe û bişidîne, ew ê sebrê bide te". Ji ber vê yekê navê vî kevirî bûye "kevirê sebrê". Di hinek idyoman de tesîrê kesên yan jî dewletên hêzdar jî heye. Bo nimûne idyoma "kesê ku dikare çova xwe li çova Şahê Ecem xe" di derheqê kesên wisa hêzdar de tê gotin. Di nava idyoman de mînakên ji edebiyata klasîk jî cih digirin. Helbestvanên berê di hinek berhemên xwe de cih dane idyomên Kurdî. Mesela Ehmedê Xanî di Mem û Zînê de idyoma "çûyina tiştêkî di mîzgîna tiştêkî dî de" bikaranîye.

"Baxek wî hebû Emirê Zeydîn
baxê îremê diçû dî mîzgîn"

Melayê Cizîrî di helbesteka xwe de wiha cih daye idyoma "berdana dest jî tiştêk";

"Dilê bit seydê şahînan

yeqîn dê dest-i jê berdin”
Heman idyom di helbesta Feqiyê Teyran de jî derbas dibe;
“Eya bêkesb û bexîne
Yeqîn aq’le te textsîr e
Te ya c’wan da bi ya pîr e
Tu dest jê berde, sehhar e”

Di vê xebatê de raveyên idyoman bi awayekî zelal û têgihîştî hatine dayîn. Çarçoveya bikaranîna wan hatine ravekirin. Hevokên nimune nîşan dane ka di jiyana rojane de îdyom çawa têne bikaranîn û bi wî awayî fêmkirina mijarê ji xwendevan re hêsantir bibe. Di berhemên edebî yên kevn de idyomek hatibe bikaranîn, ev jî wek mînak hatine zêdekirin.

Di dawiya pêşgotinê de Bozarslan pêşniyaza bikaranîna tîpên ‘î’ û ‘i’ kiriye. Weke tê zanîn ku nivîskar hem di ‘idyomên Kurdî’ de hem jî di pirtûkên xwe yên din de tîpên ‘î’ û ‘i’ yê bikar neaniye. Sedemên vê yekê xwestiye ku dûr û direj binivîse û bi mînakên nîşan bide da ku bide zanîn çima awayê rast bikaranîna ‘î’ û ‘i’ ye. Pirtûk, li dû ravekirinên gelek giranbiha yên derbarê idyomên kurdî de, bi ferhengokê û herî dawî de jî agahiyên li ser niviskariya M. Emin Bozarslan dawî dibe.

Pirtûka Bozarslan û xebatên di vê qadê de, ji bo xwendevan, lêkolîner û kesên ku dixwazin kurdî hîn bibin, yên dixwazin kurdî pêşbixin çavkaniyên girîng in, alîkariya parastina zimên û çandê dikin. Ji ber sedemên dîrokî, erdnîgarî û civakî kurdî bi sedsalan weke zimanekî dewlemend li ser bingeha kevneşopiya devkî hebûna xwe parastîye. Civaka kurd li ser hîmê vegotina devkî şewazeke ragihandinê afirandîye. Îdyom jî beşeke girîng a kevneşopiya devkî ya kurdî ye. Di çanda kurdî de, ku edebiyata devkî lê xurt e, çîrokbêjiya devkî û helbesta gelêrî di parastin û belavkirina idyoman de roleke girîng lîstine. Di kurdî de gelek idyom hene ku dîrok, çand, jiyana rojane, awayê ramana gel bawerî û kevneşopiyên civaka kurd nîşan didin.

Bozarslan dema taybetiyên idyoma kurdî rave dike dibêje ku idyomên kurdî wek peyvên pêşîyan, wek stranên gelî yên civatan û govendê, wek çîrok û pêkenokên gelî, serweteka neteweyî ya çandê ya pir hêja ye û ji bav û bapîrên me û ji da û dapîrên me ji me re maye. Dema mirov ji aliyê çandê ve li idyomên kurdî dinêre, dibîne ku rengê gunditiyê ji wan dîyar dibe. Ev jî tiştekî sirûştî ye. Li ser idyomên kurdî mantiqa gunditiyê ya saf û sade û ya paqij hakim e. Îdyom peyvên bi bandor in mantiq û îmkanên vegotinê pêş dixin, berfireh dikin û xurt dikin.

Ferhenga idyoman ji bo têgihîştina zimên, rast bikaranîna wî û fêrbûna çarçoweya çandê pêwîst e. Her çiqas, ji ber dînamîkên zimên, ne mimkun e ku hemû idyom di yek çavkaniyê de werin komkirin jî, berhevkirina berfireh pêkan e. Ev xebat dikare li qadên perwerdehiyê bigire heta wêjeyê, li lêkolînên akademîk heta axaftinên rojane bibe çavkanî. Em dikarin bibêjin kesên ku dixwazin li cihana rengîn û dewlemend a idyomên kurdî binerîn ev pirtûk dê ji bo wan bibe çavkaniyeke sûdewar.

ÇAVKANÎ / REFERENCES

Bozarslan, E. M. (2024). Îdyomên Kurdî, Weşanên Deng, Amed

