Kurdiyat

e-ISSN 2717-8315

Yıl/Sal/Year: 2022 Sayı/Hejmar/Issue: 5

“Ji bo Bîranîna Salvegera Çilemîn a Zanîngeha Van Yüzüncü Yılê

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi 40. Yıl Anısına”

e-Ağ/Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/kurdiyat

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİSTESİ
YAŞAYAN DİLLER ENSTİTÜSÜ

Yayıncı/Weşanger/Publisher
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü
Van Yüzüncü Yıl University Institute of Living Languages

Sahibi/Xwedî/Owner
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Adına/
Li Ser Navê Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü yê/
On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Institute of Living Languages
Doç. Dr./Assoc. Prof. Abdulhadi TİMURTAŞ

Editör | Edîtor
Doç. Dr./Assoc. Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University)

Alan Editörü | Field Editor
Arş. Gör./ Research Assistant. Mustafa ACAR
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University)

Kurdiyat - Yıl/Sal/Year: 2022 Sayı/Hejmar/Issue: 5

Lijneya Weşanê/Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Ayhan TEK	Muş Alparslan Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Hayrullah ACAR	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN	Bingöl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Osman ASLANOĞLU	Dicle Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Zafer AÇAR	Bingöl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Öğr. Gör. Haci YILMAZ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey

Lijneya Şêwrê/Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ	Bingöl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Halit DEMİR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Ayhan TEK	Muş Alparslan Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Hayrullah ACAR	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Kemal KAYA	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN	Bingöl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Osman ASLANOĞLU	Dicle Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Kenan BULUT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey

Sekreterya/Secretary

Öğr. Gör./ Instructor. Haci YILMAZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University)

Dizgi/Rûpelsazî/Design

Erdal YILDIZ

İletişim/Têkilî/Contact Details

e-posta/e-Mail: Kurdiyat@yyu.edu.tr / yde@yyu.edu.tr
e-Ağ/Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/Kurdiyat
Tel /Phone: 0432 225 14 52
Faks / Fax: 0432 225 12 28

Adres/Navnîşan/Address: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yaşayan Diller Enstitüsü, 65080, Zeve Kampüsü, Tuşba/Van

Yayın Tarihi/Tarîxa Weşanê/Publication Date
Haziran/Hezîran/June 2022

Dergide yayımlanan makalelerin tüm sorumluluğu yazarlarına; yayın hakları ise Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü'ne aittir. Yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Dergi Yayın Kurulu gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamama konusunda serbesttir. Dergiye gönderilen makaleler iade edilmez. Yayın Kurulu ve editöryal ekip makalelerle ilgili herhangi bir yasal yükümlülük kabul etmez.

Berpirsiyariya meqaleyên ku di kovarê de têne weşandinê ya nivîskarên wan bi xwe ye. Mafê weşana gotaran jî aydê Enstîtuya Zimanên Zîndî ya Zanîngeha Wan Yüzüncü Yılê ye. Qismen yan jî bi tevahî, bêyî destûra weşanger tu gotar nayê çapkirin û zêdekirin. Lijneya Weşanê ya Kovarê di biryara xwe ya weşandin yan jî neweşandina gotarê de azad e. Gotarên ku ji bo kovarê hatine şandin bi şûn de cardî nayên îadekirin. Lijneya kovarê û Komîteya Edîtorî derbarê gotaran da mesûliyeta qanûnî qebûl nake.

All responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the publication rights belong to the Van Yüzüncü Yıl University Institute of Living Languages. It my not be reproduced or reproduced in any form, in whole or in part, without the permission of the publisher. Editorial board of the Journal is free to publish and publish the articles. Articles submitted to the journal are not returned. Editorial board does not accept any legal liability for articles.

İçindekiler / Naverok / Contents

Editörden/Ji Edîtor/From The Editor ——— **6**

BERBERÎYA EVÎN Û NASNAMEYÊ Û REWŞA TRAJÎK DI ROMANA SÎYA EVÎNÊ DA ——— **9**

Sîya Evînê Romanında Sevgi ve Kimlik Çatışması ve Trajik Durum

Love and Identity Conflict and Tragic Situation in the Novel of Sîya Evînê

Mehmet Nur YAVUZER

TEWSÎF Û DANASÎNA KEŞKÛLA KURDÎ YA LI PIRTÛKXANEYA MECLÎSÊ ŞÛRAYÊ ÎSLAMÎ ——— **31**

İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesindeki Kürtçe Keşkülün Tavsifi ve Analizi

Description and Analysis of the Kurdish Kashkūl in the Library of the Islamic Consultative Assembly

Yakup AYKAÇ

ARİSTOKRAT KÜRT AİLELER: MÜKÜSLÜ ADİL BEG ——— **49**

Malbatên Kurd ên Arîstokrat: Adil Begê Miksî

Aristocratic Kurdish Families: Adil Beg from Mukus

İsmail KIRAN

الوجود الكردي في دمشق ودور الوجيه علي آغا زلفو ——— **71**

Hebûna Kurdan li Şamê û Rola Serbêj Elî Axa Zilf

The Kurdish Presence in Damascus and the Role of the Notable Ali Agha Zalfo

Ali SALİH

بيان حقيقة نسب الكرد في مصادر الشيعة والرد عليهم ——— **85**

Raveya Rastiya Binyata Kurdan di Çavkaniyên Şîîyan de û Bersivdayina Wan

Explanation of the Truth about the Kurdish Lineage in Shiite Sources and the Response to them

Charif MURAD

العقيدة والعبادة عندالييزيدية ——— **101**

Bawerî û Ibadet li Cem Êzîdîyan

Beliefs And Worship of Yezidis

Ahmed Sofi HAMD

Hekemên vê Hejmarê/ Bu Sayının Hakemleri/ Reviewers of The This Issue

Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulhadi Timurtaş,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Hacı Önen,	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. M. Zahir Ertekin,	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Hayreddin Kızıl,	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak,	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğrt. Üyesi Hüseyin Ali,	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğrt. Üyesi Cahrif Murad,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Kenan Subaşı,	Mardin Artuklu Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Yaşar Kaplan,	Hakkari Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Şehmus Kurt,	Mardin Artuklu Üniversitesi
Öğrt. Gör. Dr. Lokman Şan,	Dicle Üniversitesi
Öğrt. Gör. Dr. Abdullah Sawas,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Sevda Aktulga Gürbüz,	Diyanet İşleri Başkanlığı

Xwendevanên hêja!

Kovara Kurdiyatê bi hejmara xwe ya pêncan weşana xwe berdewam dike û xebatên têkilî kurdolojiyê pêşkêşî cihana akademîk û xwendevanan dike.

Di vê hejmarê de gotara yekemîn ji aliyê Mehmet Nur Yavuzer û Mehmet Emin Purçak ve hatiye amadekirin. Sernavê gotarê "Berberîya Evîn û Nasnameyê û Rewşa Trajîk di Romana Sîya Evînê da" ye. Lêkolîneran di xebata xwe de behsa berberîya evîn û nasnameyê û rewşa trajîk a rewşenbîrekî Kurd a di romana Mehmet Uzun a bi navê Sîya Evînê dikin.

Gotara duyemîn ji aliyê Yakup Aykaç ve hatiye amadekirin. Sernavê gotarê "Tewsîf û Danasîna Keşkûla Kurdî ya li Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî" ye. Li gor tesbîtên lêkolîner, di Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî de keşkûleke bi sernavê "Dîwanê Şêxê Kurdî" hatiye dîtin û li gor qerîneyan li herêma Hekariyê hatiye nivîsîn.

Gotara sêyemîn a İsmail Kıran e. Lêkolîner, di xebata xwe ya bi sernavê "Aristokrat Kürt Aileler: Müküslü Adil Beg" de behsa Adil Begê Muksî û îtiraza wî ya li hember bêedelatiyê, dike.

Gotara çaremîn a Ali Salih e. Lêkolîner, di xebata xwe ya bi navê "الوجود الكردي في دمشق ودور الوجيه علي آغا زلفو/ *Hebûna Kurdan li Şamê û Rola Serbêj Elî Axa Zilfo*" de behsa Kurdên navdar ên li Şamê jiyane dike. Her wiha behsa xizmet û fedakariyên Ali Zulfo Axa yê ku bi eslê xwe ji Diyabekirê ye di civaka Şamê de kirî û rolên ku leyîstî dike.

Gotara pêncemîn a Charif Murad e. Sernavê gotarê "بيان حقيقة نسب الكرد في مصادر الشيعة والرد عليهم/ *Raveya Rastiya Binyata Kurdan di Çavkaniyên Şîîyan de û Bersivdayina Wan*" e. Lêkolîner, di xebata xwe de qala îdiayên di çavkaniyên Şîa de yên derbarê esil û neseba Kurdan de dike. Piştre ji gelek aliyan ve malûmatên di wan çavkaniyan de derbas dibin nîqaş dike û dinirxêne.

Gotara şeşemîn ji aliyê Ahmed Sofi Hamd ve hatiye amadekirin. Lêkolîner di xebata xwe ya bi sernavê "العقيدة والعبادة عندالیزیدیة *Bawerî û Ibadet li Cem* Êzîdîyan" behsa bîr û baweriyên Êzidiyan her wiha behsa îbadetên wan dike û berahvdaneke di neqeba îbadetên Êzîdîyan û dînên din dike.

Ji mijarên van gotaran jî diyar dibe; têkilî dîrok, sosyoloji, çand, ziman û edebiyata kurdan hêj gelek xebat hene divê bêne kirin û li benda lêkolîneran in. Bi rastî jî ev qad qadeke bi adan û bereket e û hêvî heye ew ê lîteratureke pir dewlemend înşa bike ku di cihanê de ew ê ciheke girîng bigire. Kovara Kurdiyatê jî yek ji wan berhem û saziyan e ku dixwaze di sazkirina vê lîteraturê de bibe alîkar.

Li benda xebat û lêkolînê we, bi hêviya hevdîtinê…

Doç. Dr. Haşim Özdaş

Edîtor

Değerli okurlar!

Kurdiyat Dergisi beşinci sayısıyla yayınına devam etmekte ve Kurdolojiye dair çalışmaları akademi camiaya ve okurlara sunmaktadır.

Bu sayıdaki birinci makale, Mehmet Nur Yavuzer ile Mehmet Emin Purçak tarafından hazırlanmıştır. Çalışma "Berberîya Evîn û Nasnameyê û Rewşa Trajîk di Romana Sîya Evînê da" başlığını taşımaktadır. Araştırmacılar çalışmalarında Mehmet Uzun'un "Sîya Evînê" adlı romanında bir Kürt aydının sevgi ve kimlik çatışmasını ele almaktadırlar.

İkinci makale, Yakup Aykaç tarafından hazırlanmıştır. Çalışma "Tewsîf û Danasîna Keşkûla Kurdî ya li Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî" adını taşımaktadır. Araştırmacının tespitlerine göre Meclis-i Şûra-yi İslamî Kütüphanesinde "Dîwanê Şêxê Kurdî" başlıklı bir keşkül bulunmuştur ve eldeki bulgulara göre bu keşkül Hakkari bölgesinde yazılmıştır.

Üçüncü makale, İsmail Kıran'a aittir. Araştırmacı "Aristokrat Kürt Aileler: Müküslü Adil Beg" başlıklı çalışmasında Müküslü Adil Beg'den ve onun adaletsizliğe karşı yaptığı itirazı konu edinmektedir.

Dördüncü makale Ali Salih'e aittir. Araştırmacı "الوجود الكردي في دمشق ودور الوجيه علي آغا زلفو/*Dimaşk'ta Kürt Varlığı ve Vecîh Ali Ağa'nın Rolü*" adlı çalışmasında Şam'da yaşayan meşhur Kürtleri konu edinmektedir. Bunun gibi aslen Diyarbakırlı olan Ali Zulfo Ağa'nın Şam'da yaptığı hizmet ve fedakarlıklarından bahsedilmektedir.

Beşinci makale, Charif Murad'a aittir. Çalışmanın başlığı şöyledir: "بيان حقيقة نسب الكرد في مصادر الشيعة والرد عليهم/Şia Kaynaklarında Kürtler" Araştırmacı çalışmasında Kürtlerin kökenine dair Şii kaynaklardaki iddiaları ele almaktadır. Daha sonra ilgili kaynaklarda yer alan bilgilerin yanlışlığını değişik argümanlarla çürütmeye çalışmaktadır.

Altıncı makale, Ahmed Sofi Hamd tarafından kaleme alınmıştır. Araştırmacı "العقيدة والعبادة عندالايزيدية/*Yezidilerde İnanç ve İbadet*" başlıklı çalışmasında Yezidilerin inanç ve ibadetlerinden bahsetmektedir.

Bu makalelerin konularından anlaşılıyor ki; Kürtlerin tarih, sosyoloji, kültür ve edebiyatına dair birçok çalışma araştırmacıları beklemektedir. Doğrusu, bu alan bereketli bir alandır. Bu nedenle bu sahada zengin bir literatürün inşa edilip dünyada hakkettiği yeri edinmeyi ümit edilmektedir. Kurdiyat Dergisi de bu literatürün oluşmasında katkı sunmak isteyen oluşumlardan biri olma arzusundadır.

Araştırma ve incelemelerinizi beklemekteyiz, yeni bir sayıda görüşmek dileğiyle…

Doç. Dr. Haşim Özdaş
Editör

Dear Readers

Here is the fifth volume of Kurdiyat Journal which is presenting some crucial studies to academic world and journal readers.

In the first article Mehmet Nur Yavuzer and Mehmet Emin Purçak argue love and identity of a kurd intellctual in Mehmet Uzun's novel named Sîya Evînê under the tittle of "Berberîya Evîn û Nasnameyê û Rewşa Trajîk di Romana Sîya Evînê".

Yakup Aykaç has written the second article of the journal which has got this tittle: "Tewsîf û Danasîna Keşkûla Kurdî ya li Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî". To this article, a small booklet named "Dîwanê Şêxê Kurdî" has been found in the Meclis-i Şûra-yi İslamî library. It is stated that this booklet had been written in Hakkarî region.

In the third article of this volume tittled "Aristokrat Kürt Aileler: Müküslü Adıl Beg", İsmail Kıran discusses a kurd individual named Adil Begê Miksî who has been known as a rebel against the unfair system.

The fourth article named "الوجود الكردي في دمشق ودور الوجيه علي آغا زلفو" is by Ali Sahih, in which he mentions about well-known kurds in Damascus. For instance he gives some knowledge about Ali Zilfo Axa and his crucial services and helpful affairs.

The fifth article is by Charif Murad which is under the tittle named "بيان حقيقة نسب الكرد في مصادر الشيعة والرد عليهم" . This article refers the Shitte sourches about the existence of kurds. The writer tries to disprove some informs about this subject with actual arguments.

The sixth article is by Ahmed Sofi Hamd. Hamd metions about Yazidi beliefs and worships in his article called "العقيدة والعبادة عندالیزیدیة".

It seems from the subjects of the articles of this volume there are many new plots such as history, sociology, cultur and literatüre which must be researched. This area is undoubtly fertile and it is hoped that the researchers study much to do a large academic literture. That is why the Journal of Kurdiyat has got an eagernes to create a countinous publish in a regular way.

We hope to see in the next volume with new articles.

Assoc. Prof. Haşim Özdaş

The Editor

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1116823
Rûpel/Sayfa Page:9-29

BERBERÎYA EVÎN Û NASNAMEYÊ Û REWŞA TRAJÎK DI ROMANA SÎYA EVÎNÊ DA *

Mehmet Nur YAVUZER & Mehmet Emin Purçak

Kurte

Trajîka ku di puxta jîyanê û ya meriv da heye, xwe li ser meriv û bûyeran va dide nîşan. Trajîk; berberî, hilbijartina mecbûrî, wêranî û êşê dihewîne. Wek rastîyeke meriv trajîk, di dîrokê da zêdetir bala kesên ku bi felsefe, edebîyat, şano û hunerên dîtbarîyê va mijûlin kişandiye ku ew li ser trajîkê hûr bûne, wê lêkolîn kirine, herwiha trajîkê di berhemên xwe da dane nîşan. Kirûya trajîkê, di serî da di tragedyayên Yewnana kevn da cih girtiye, rihê wê serdema pirxwedayî û çarenûsa karakterên malmezin ya ku bi têkçûnekê bi encam dibû, di şanoyên wê serdemê da derketiye li pêş bîneran. Di serdema nûjen da, xêncî berhemên tragedyayê, ku girîngîya wan kêm bûye, bi taybet di romana ku rewacê da bû, bûyer, rewş û karakterên trajîk yên ku rihê serdema nûjen nîşan dane, derdikevin li pêş xwîneran. Ya ku trajîk e bi awayên cihêreng xwe nîşan bide jî, ew zêdetir di qada nirxan da û di berberîya nirxan da derdikeve der. Di rewşa trajîkê da kes, bi du nirxên erênî va ribirû dimîne ku divê yek ji wan hilbijêre, dema ku ji wan yekî hildibijêre, nirxa din ji holê radike û ev hilbijartina mecbûrî, wî/wê ber bi wêranbûnekê va dixijikîne. Evîn û nasname di cihana nirxan da du hêmanên girîng in. Evîn, hesteke xurt û bengî ya meriv e, ku ew ji bo meriv û jîyanê çavkanîyeke enerjîyê ye. Ew, di heman demê da nirxeke çêker û gihaner e. Nasnameya ku aîdîyetan dihundirîne, li ser bingeha cudatîyan, li ser kîbûn û ji kûbûna kes yan jî komekê radiweste, bi vî awayî kes û komê dide nasîn. Evîn, ku hesteke xurt û nirxeke bilind ya merivayetîyê ye û nirxên nasnameyî ku ji bo kes û komê girîng in, di serdema nûjen da wek du nirx û mijarên berberîyê, bûne çavkanîya derbûna puxta trajîk, ya ku di meriv da heye. Evîn û nasname du temayên sereke yên romanên Mehmed Uzun (1953-2007) in ku yek ji wan romanan *Sîya Evînê* ye. Romana *Sîya Evînê* rewşeke trajîkê dihewîne ku ev xebat di vê romanê da li ser berberîya du nirxan, ya evîn û nasnameyê radiweste, jînenîgarîya trajîk ya ronakbîrekî Kurd yê ku di navbera van herdu nirxan da maye, hilbijartinek kiriye û ber bi rewşeke trajîk va xijikîye hur dibe, rewşa trajîk ya ku di romanê da derdibe, radixe li ber çavan.

Peyvên Sereke: Trajîk, evîn, nasname, berberî, tragedya, roman, Mehmed Uzun, Sîya Evînê.

* Ev gotar ji sudwergirtina ji teza doktorayê ya Mehmet Nur YAVUZER ya bi navê "Nasname û Rewşa Trajîk: Berawirdkirinek Li Ser Romanên Mehmed Uzun, Yaşar Kemal û Îbrahîm Yûnisî" hatiye amadekirin.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article

Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 14.05.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 17.06.2022

Mehmet Nur Yavuzer Doktora Öğrencisi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
mehmetroniyavuzer@gmail.com
Orcid: 0000-0002-5648-5743
Mehmet Emin Purçak Doktor Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
me.purcak@alparslan.edu.tr
Orcid: 0000-0003-1875-5842

Atıf: Yavuzer. M.N. - Purçak. M.E. (2022). "Berberîya Evîn û Nasnameyê û Rewşa Trajîk di Romana Sîya Evînê da", Kurdiyat, 5, 9-29.

Citation: Yavuzer. M.N. - Purçak. M.E. (2022). "Love and Identity Conflict and Tragic Situation in the Novel of Sîya Evînê", Kurdiyat, 5, 9-29.

Sîya Evînê Romanında Sevgi ve Kimlik Çatışması ve Trajik Durum

Öz

Hayatın ve insanın özünde var olan trajik, kendini insan ve olaylar üzerinden görünür kılar. Trajik; çatışma, zorunlu seçim, yıkım ve acıyı içerir. İnsana ait bir gerçek olan trajik, tarihte daha çok felsefe, edebiyat, sahne ve gösteri sanatları alanında çalışanları ilgilendirmiş ki onlar trajik üzerine eğilmiş, onu araştırmış ve trajiği kendi eserlerine yansıtmışlardır. Trajik olgusu, başta eski Yunan trajedi eserlerinde yer almakla beraber, dönemin çok tanrılı ruhu ve soylu karakterlerin bir yıkım ile sonuçlanan kaderleri, dönemin tiyatrolarında izleyiciler önünde sahnelenir. Modern dönemde önemi azalan trajedi eserleri haricinde, özellikle revaçta olan romanda, zamanın ruhunu yansıtan trajik olay, durum ve karakterler, okuyucuların karşısına çıkar. Trajik olan, farklı boyutlarda kendini gösterse de, daha çok değerler alanında ve değerler çatışmasında ortaya çıkar. Trajik durumda, kişi iki olumlu değerden birini seçme ile yüzyüze kalır, onun için önemli olan ve çatışan iki değerden birini seçmesi, diğer değerin yok olmasını beraberinde getirir ve bu zorunlu seçim, kişiyi bir yıkıma doğru sürükler. Sevgi ve kimlik, değerler dünyasında iki önemli unsurdur. Sevgi, insanın tutkulu ve güçlü bir duygusu olup insan ve yaşam için bir enerji kaynağıdır. O, aynı zamanda insanlığın yapıcı ve birleştirici bir değeridir. Aidiyetleri içeren kimlik ise, farklılıklar temelinde bir kişi veya bir grubun kim ve nereden olduğu üzerinde durur, böylece kişiyi ve grubu tanıtır. Güçlü bir duygu ve insanlığın değeri olan sevgi, kişi ve grup için önemli olan kimliksel değerler, modern dönemin çatışan iki değeri ve konusu olarak insanda var olan trajik özün görünmesine kaynaklık eder. Sevgi ve kimlik Mehmed Uzun (1953-2007) romanlarının iki önemli temasıdır ki o romanlardan biri *Sîya Evînê* dir. Bu çalışma trajik bir durumu içeren *Sîya Evînê* romanında, çatışan iki değer olan sevgi ve kimliği irdelemekte, bu iki değer arasında bir seçim yapıp trajik bir duruma sürüklenen bir Kürt aydınının biyografisi üzerinde durmakta ve romanda gerçekleşen trajik durumu gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Trajik, sevgi, kimlik, çatışma, trajedi, roman, Mehmed Uzun, Sîya Evînê.

Love and Identity Conflict and Tragic Situation in the Novel of Sîya Evînê

Abstract

Tragic, which is inherent in life and people, makes itself visible through people and events. The tragic includes conflict, forced choice, destruction, and pain. Tragic, which is a human fact, has mostly interested those who work in the fields of philosophy, literature, performing and performing arts, who have focused on the tragic, researched it and reflected the tragic in their own works. While the tragic phenomenon is primarily in the works of ancient Greek tragedy, the polytheistic spirit of the period and the fates of noble characters resulting in a destruction are staged in front of the audience in the theaters of the period. Except for the tragic works whose importance has decreased in the modern period, the tragic events, situations and characters reflecting the spirit of the time, especially in the popular novel, appear before the readers. Although the tragic manifests itself in different dimensions, it mostly emerges in the field of values and in the conflict of values. In the tragic situation, the person is faced with choosing one of two positive values, choosing one of the two important and conflicting values brings about the destruction of the other value, and this forced choice drags the person towards destruction. Love and identity are two important elements in the world of values. Love is a passionate and powerful human emotion and is a source of energy for people and life. It is also a constructive and unifying value of humanity. Identity, which includes belonging, focuses on who and where a person or a group is from on the basis of differences, thus introducing the person and the group. Love, which is a strong emotion and the value of humanity, and identity values that are important for the individual and the group, are the source of the tragic essence of the human being as two conflicting values and subjects of the modern period. Love and identity are two important themes of Mehmed Uzun's (1953-2007) novels, one of which is *Sîya Evînê*. This study examines the conflicting values of love and identity in the novel *Sîya Evînê*, which includes a tragic situation, focuses on the biography of a Kurdish intellectual who has made a choice between these two values and is dragged into a tragic situation, and reveals the tragic situation in the novel.

Keywords: Tragic, love, identity, conflict, tragedy, novel, Mehmed Uzun, Sîya Evînê.

Destpêk

Romana *Sîya Evînê* jîyana karakterekî dîrokî ya Memduh Selîm Begê vedibêje. Ev nivîsar di romana *Sîya Evînê* ya Mehmed Uzun da li ser pirsgirêkên nasname û evînê radiweste, nirxên ku dikevin di nav berberîyê kifş dike û li ser rewşa trajîk ya Memduh Selîm Beg, rewşa dijwar û êşdar ya serdema wî lêkolîn dike.

Rewşa trajîk ya meriv, di serdema pêşîn li Yewnana kevn da, bala helbestvanan dikişîne û ew vê rewşa ecêb ya meriv dînin qada hunerê û vê rewşê bi hunerê şênber dikin. Di wê serdemê da ji alîyê helbestvanan tragedya tê nivîsîn û li hemberî bîneran va tên lîstin. Çawa ku huner wek neynûka civakê hatiye dîtin, berhemên tragadyayê yên wê serdemê sîtava rewşa serdemê ye. Di serdema nûjen da rewşa trajîkê di romanê da cihê xwe digire. Romanûs, di deqên xwe da rêzebûyerên trajîk dihonin, bûyer û karakterên trajîk saz dikin. Wek romanûsekî edebiyata Kurdîyê Mehmed Uzun jî di romanên xwe da cih dide bûyer û karakterên trajîk ku yek ji wan romanan *Sîya Evînê* ye. Romana Mehmed Uzun ya *Siya Evînê* romaneke jînenîgarîyî ye. Temayên vê romanê, evîndarî, pirsgirêkên nasnameyê û rewşa trajîk in. Navê romanê, ji helwesta rewşenbîrekî ku li sirgûnê xwe daye li ber sîya evînê, evîneke têkçûyî digire. Roman, li ser jîyana karakterekî dîrokî, ronakbîrekî Kurd û têkçûna rewşenbîrekî sirgûn hatiye honandin. Ev roman, serpêhatîya jîyana trajîk ya Memduh Selîm Beg (1892-1976) vedibêje. Di romanê da ew wiha tê nasandin:

Delaliyê bav û kalikê xwe. Xortê bejnzirav yê bajarê kevn û rengîn Wanê. Efendiyê xortên kurd yên Stenbolê. Pêxasê meyxanên Galatayê. Dilovanê dengên xweş. Hosteyê araqvexwarinê. Yek ji damezrevanên Komela Xwendekarên Kurd li Stembolê, **Hêvî**, 1912. Nivîskar û berpirsiyarê kovara **Jîn**'ê, 1918-19. Yek ji damezrevanên rêkxistina kurdî Teşkîlatê Içtimaiye û Kurd Tealî Cemiyetî. Aware û derbederê welatê xerîbiyê. Dildarê evînê. Xwediyê kevokên aşqê. Û niha jî yek ji damezrevanên partiya Xoybûnê. Ronakbîrekî nûjen di navbera Rojhelat û Rojava de. Yanê Memduh Selîm Beg (Uzun, 2005: 83).

Têkilîya dîrok û trajedîyê heye ku di bûyerên dîrokî û serpêhatîyên kesayetên dîrokî da rewşên trajîk tê dîtin. Ev wek agahîyên dîrokî di dîrokê da hatine tomarkirin û ji bo nivîskaran jî dîyardeyên girîng in ku nivîskar van bûyerên trajîk bi hunera xwe va dirûvandine û bi deqên edebî va veguherandine. Wek nivîskarê romana *Sîya Evînê* Mehmed Uzun, bûyereke trajîk û karakterekî trajîk ji dîroka nêzîk derdixe û ji wan romaneke ku trajîkê dihewîne, sazdike. "Carinan behsa kesayetên dîrokî, carinan jî behsa trajedîya welatek yan jî neteweyek tê kirin. Carinan jî behsa trajedîya kesayetekî/ê dîrokî bi navê netewe yan jî welatê ku temsîl dike va tê ziman. Trajedî, di nav dîrokê da serpêhatîyên serokên têk çûne yan jî qederên tevgerên sîyasî yên bi vîn, bi dest dixe. Di van serpêhatîyan da dema ku dengê zengilê mirinê hatîye, qey dibêjî trajedî û dîrok kelijîne (Poole, 2013: 29-32)." Dîroka Kurdan bûyer û karakterên trajîk dihewîne ku Mehmed Uzun ji wan sûd wergirtîye û romana Sîya Evînê li ser wan agahîyên dîrokî sazkiriye.

Romana *Sîya Evînê* di heman demê da derbirîna derûnîya neteweya Kurd ya serdema Memduh Selîm Beg e. Di romanê da ji alîyekî va rewşa trajîk ya Memduh Selîm Beg heye, di alîyê din da jî rexneyek li ser pergala nû ya Komara Tirkîyê û mêtîngerên cîhanê heye. Uzun, bi vê romanê, li ser rewşa trajîk ya Memduh Selîm Beg, rewşa trajîk ya gelê Kurd ya serdemekî jî radixe li ber çavan û çarenûsa karakterê trajîk û ya gelê wî bi hev va girêdide. Serdema Memduh Selîm Beg ji alîyê nasnameya etnîkî-neteweyî va, serdemeke dijwar e, herwiha "dema jîyan û têkoşîna Memduh Selîm demeke hesas e, girîng e, çetîn e (Polat, 2021: 76)." Ya ku trajîk e, di dem û rewşên dijwar û çetîn da rû dide. "Di serdema Memduh Selîm Begê da desthilatên serdemê bi rê rêbazên

tûnd û nijadperest li ser Kurdan da diçin, rêvebirên komara nû yên ku desthilatîyê bidest dixin, kes û komên bilî xwe ditepisînin. Rewşenbîrên Kurd jî ji vê bêpar namînin, Di komara nû da cih li rewşenbîrên Kurdan ra tê teng kirin û ji bo wan sirgûn destpêdikin. Di enecama van pêngavên rêvabirên komarê da ji bo Kurdan dîmenên trajîk dertên. Yaşar Kemal ji bo vê romanê dibêje; "ev roman trajedîyek e" (h.b.: 77)."

Uzun, di vê romanê da cih dide evîna Memeduh Selîm Beg û Ferîhayê. Du kesên ji etnîkên cuda ji ber nasnameyên xwe ji welatên xwe direvin tên Antakyayê û li xerîbîyê rastê hev tên û dil berdidin hev. Bavê Ferîhayê dixwaze ku dewateke bi rew û rêzên Kurd û Çerkezan bê pêkanîn û dengê dewatê bigihînin pergala nû ya Komarê. Uzun, bi vê helwesta bavê Ferîhayê û dildarîya ji nasnameyên cuda, rexneya ramana "yeknetewe û yeknasname"yê ya Komarê dike û pirengîyê diparêze. Ew, bi berberîya dil û mêjî ya ku di derûnîya Memduh Selîm Beg da diqewime, rewşa trajîk ya wê serdema stemkar dide nîşan. "Tragedya, têgihîştina êşa merivayetîyê ye (Bonnard, 2006: 11)" ku Uzun bi vê deqa trajîk dike ku êşa ku ji ber pirsgirêkên nasnameya etnîk û neteweyî tê jîyîn bide nîşan.

1. Nasname

Meriv, ji roja pêş heta vê gavê li pey xwenasîna xwe ye. Meriv dixwaze xwe nas bike, li pey bersiva "ez kî me? digere, piştra li pey wateya xwe digere, lêpirsîna cihê ku lê peyda bûye dike û li ser bersivên "ez çi me û ji bo çi li vê derê me? diponije. Ev demajo, derî ji lêgerîna nasnameyê ra vekiriye. Nasname, xwegerîn û li xwe vegerîn e. Fîlozofê Alman Martin Heideger dibêje; "merivê heyî, naxwaze bes bi hebûna xwe bimîne, di heman demê da daxwaza zanîn û berpirsîyarîya 'kîbûn'a xwe jî dike (Sözen, 2019: 13)." Maalouf dibêje, "nasname, ji gotina Sokrates "xwe nas bike" bigire heta Freud, wek pirsgirêkeke sereke ya felsefeyê ye (2000: 15)." Zanistên felsefe, derûnînasî û civaknasî bi nasnameyê va têkilîyeke nêzîk danîne. "Felsefe ji mêj va ne di warê rewişt û ontolojîyê da bi têgiha nasnameyê va pewendîdar e. Lê derûnînasî zêdetir xwedî li vê têgihê derketiye û wek kirdeyek li ser meriv rawestîyaye. Civaknasî jî balê kişandiye di navbera têkilîya kes û civakê (Özdemir, 2001: 108)." Meriv, xwedîyê nasnameyekê ye û her tim pirsgirêka nasnameyê jîyaye. Herwiha nasname jî her tim di nav pêkhatinê da nin û bi hîç awayî meriv nikare behsa nasnameyeke ku xwe temam kiriye û gihîştiye dawîyê bike.

Nasname têgiheke gelek berfireh û xwedî lîteratureke gewre ye. Di nav demajoya dîrokî da gelek zanist têkilî bi nasnameyê va danîne, bi demajoya modernîzm û postmodernîzmê va jî ew bûye têgiheke cihêreng û sereke. Nasname, bi pirs û raveyên kes yan jî civak çawa tê dîtin, xwe çawa dibîne, xwe di nav hengam û helwesta heyî da çawa cîwar dike, ez kî me / em kî ne, çawa me / çawa ne û ji ku me / ji ku ne? va têkil e. Têgiha nasnameyê ji alîyê lêkolîneran va wiha hatiye ravakirin: "Xweravekirina kes yan jî komekê û xwecîwarkirina di nav kes yan jî komên din e (Bilgin, 2007: 11)." "Nasname, bersivên kes, kom, civak û civatan ji bo pirsa "hûn kî ne, ji kê ne?" ye (Güvenç, 2010: 3)." "Nasname ew têgih e ku kesek, civakek yan jî neteweyek xwe çawa dibîne, di nav dîrokê da yan jî civakê da xwe çava cîwar dike, rave dike. Wekhevî û cudatîyan nîşan dide, taybetiyên kesê yan jî yên neteweyê di xwe da dihewîne. Nasname di demajoya dîrokê da pêk tê, vediguhere, ji duh heta îro, ji îro heta siberojê pêkhatina xwe didomîne û livdar e (Ji Sözen neql. Alver, 2006: 31-33)." Têgiha nasnameyê di zanistên civakî da ji bo têkilîyên kes û civakê were ravekirin di salên 1950'an da bi avayekî zêde tê bikaranîn û ev têgih bi pirsen "ez kî me" û "ez aîdê kû derê me" va têkil e (Ji Gleason neql: Dalbay, 2018: 162-163)." Weeks dibêje; "nasname pirsgrêkeke aîdbûnê ye, ya ku hevparîya we bi merivên din ra çi ne û çi we ji yên din cudatir dike. Em hemû di xwe da bi gelek nasnameyan va dijîn, lê di nav van da em ê kîjan derxine pêş, li ser

kîjanê hûr bin û bi kîjanê va wekhevî/mînanî bin, bi gelek hincetan va girêdayî ye (1998: 85).”

Nasname, ew têgih e ku hem li ser takekesê û hem jî li ser komê radiweste. “Li ser kategorîyên nasnameyê lêkolînerên mîna Turner, Stryker ve Burke agahî dane ku em dikarin wan bi giştî wiha dabeşînin: Nasnameya Takekesî, Nasnameya Civakî (çîn-eşîr-netewe-omet û hwd.) û Nasnameya Gerdûnî (Nasnameya Merivayetîyê) (Öztürk, 2007: 8).” “Nasnameya civakî ji nasnameya takekesîyê cudatir e. Heke em çawanîyên ku me ji yên din vediqetîne, tevgerên xwe yên giştî, keseyat, raman, daxwaz û hezkirînên xwe esas bigirin û xwe bi van va rave bikin, tê wê wateyê ku em di nav nasnameya xwe ya takakesîyê da digerin. Wek mînak: ez merivekî xweşbîn û dilpak im. Lê heke em xwe wek endamê komekê, bi çawanîyên xweser yên endemên komê rave bikin, wê gavê em behsa nasnameya xwe ya civakî dikin. Wek: ez jin im, mêr im, tirk im, elewî me û hwd. (Demirtaş Madran: 2012: 77)”. “Teorîya nasnameya civakî ji alîyê Tajfel û Turner va di salên 1970’an da hatiye sazkirin ku ew li ser têkilîyên komî û yên di navbera koman da radiweste. Di çarçoveya derûnîya civakî da li ser vê demajoyê disekine. Ji alîyê têgihîştinî û hişmendîyê va li ser endamtîya komê hûr dibe û wateya ku takekes barê vê endamtîyê kiriye li ser bingeha hestên hevratî û aîdîyê danîye. Ev teorî ‘embûn’ê wek têgiheke derûnîyê ya ku aîdîyetê dihundirîne, li ber çavan digire (h.b., 2012: 73).” Nasname di nav demajoya dîrokê da ji ber şert û mercên nû, dirûvên nû girtine, guherîne, derketine holê, herwiha ji alîyê kes, sazî û desthilatdaran va hatine dirûvandin. Weeks dibêje; “polîtîkayên nasnameyê di dawîya salên 1960’an ji alîyê tevgerên civakî yên nû û ji bo wan tên kifşkirin ku wekî: tevgera reş, feminîzm, lezbiyen, azadîya hevzayendîya mêr xwe nîşan didin. Niha pirsgrêkên nasnameyê di navenda polîtîkayên nûjen da ne (1998: 86).”

Di demajoya dîrokê da meriv bi pirsgirêkên nasnameyê va rû bi rû mane, carinan wan çareser kirine, carinan jî pirsgirkên nasnameyê bûne sedemên rewşên dijwar û êşdar. Berberîya nasnameyan gelek caran ji ber cudatîyên cureyên nasnameyan û aîdîyetên cuda derhatine. **“**Nasname ne bêalî ne. Li piştê lêgerîna nasnameyan da piranî nirxên cuda û yên di nav berberîyê da nin hene. Dema ku em behsa ‘kîbûn’a xwe dikin, di heman demê da em dikin ku ‘çibûn’a xwe, bawerîya xwe û daxwaza xwe jî vebêjin. Cudatîyên derbareyê van, ne tenê di navbera civakên cuda da, di heman demê da di nav hundirê takekesê da jî wek nakokî cih digirin (Weeks, 1998: 86).” Maalouf li ser kujerîya nasnameyan radiweste. Ew xebata xwe li ser pirsa: Çima îro ewqas meriv ji ber nasnameyên dînî, nîjadî, neteweyî û nasnameyên din kuştinê dikin? ava dike. Kesên ku gefê li ser adîyeta xwe ya dînî dibînin, bes aîdîyeta dînî wek nasnameya xwe nîşan didin, ango gef li ser zimanê zikmakî û nijada wan be, wê demê aîdîyeta wan ya nijadî derdikeve pêş û nasnameya xwe li ser vê aîdîyetê dîyar dikin. “Tirk û Kurd misilman in, lê zimanên wan cuda ne; ma gelo şerên wan ji ber aîdîyeta wan ya hevpar bêtir bê xwîn e? Hutuyî mîna Tutsîyan katolîk in û bi heman zimanî diaxivin, ma ev rewş pêşî li hevkuştina wan girtiye?” Maalouf dibêje; yek nasnameya meriv heye ku ew ji gelek aîdîyetan pêk tê. Divê meriv him aîdîyetên xwe û him jî yên kesên din bipejirîne û ji wan ra rêz bigire ku ji alîyê nasnameyê va rewşên neyînî di navbera merivan da derneyên. Ew, li ser nasnameyên zikmakî û yên ne zikmakî ne radiweste û dîyar dike ku zêdetirên nasnameyan ne zikmakî ne. Nasname, di bin kerîgerîya gîyana demê, di nav jîyana domdar da pêk tê û diguhere. Dema ku di nav hemû aîdîyetan da bes yek aîdîyet bi nasnameyê va wekhev tê dîtin û wê dadînîn navendê, li gorî şert û mercên wê demê wê aîdîyetê derdixin pêş û wê dikin aîdîyeta binghehîn, hingav ew di xwe da xetereyek dihewîne. Maalouf, li dijê vê derdikeve û rewşa, bi yek aîdîyetê va rawestana li ser nasnameyê, wek ‘nasnameya mirinbar’ dide nasîn. Dema ku meriv aîdîyetên pirayî yên xwe û yên dijî xwe bipejirîne, wê demê helwesta hişk ya ku wek ‘em’ û ‘ew’ xwe derpêş kiriye, yê ji holê rabe. Ew kesên ku aîdîyetên pirayî di xwe da mihandine û wan dijîn, yê di navbera çand û civakên cuda da bibin pireyek û ji alîyê aîdeyetên pirayî li ser civaka xwe

jî rewşeke erênî pêk bînin (2000: 15-29).” Bi vî awayî Maalouf ji bo ku pêşî li ber berberîyên nasnameyan bigire, li dijî nasnameyên mirinbar rêyeke çareserîyê pêşkeş dike.

Xêncî zanistên felsefe, civaknasî û derûnînasîyê, edebîyat jî bi nasnameyê va mijul e. Edebîyat e ku ew li ser nasnameyê hûr dibe û ew di avakirina nasnameyê da xwedî cihekî girîng e. Edebîyat, li ser avakirinên nasnameyên mîna nasnameya neteweyî, nasnameya dînî, nasnameya çandî, nasnameya sîyasî û ya zayendî kartêker e. Herwiha berhemên edebî wek neynûkekê, nasnameyên civak û kesê nîşan didin û şahidîya guherîna nasnameyan dikin. “Nivîskar wek kesek ji endamê/a civakê ji rastînîya civaknasîyê bandor digire û berhema xwe dinivîse. Ev rewş nîşan dide ku edebîyat rasterast ji paşxaneyek û li ser bingeha çandî peyda dibe (Alver: 2006: 35).” Edebîyat, ji bo nîşandan û sazkirina nasnameya neteweyê roleke sereke dihewîne. Jusdanis dibêje:

Edebîyat neynûka xeyalî ye, ku merivên endemên neteweyê xwe di wê da nîşan didin. Edebîyat hem nîşandêr e û hem jî sazkar e, hem netewe di wê da xuya dibe û hem jî parçayeke demajoya sazkirina neteweyê ye. Kanona edebîyatê, bi vebêjeyan pêwendîya hevpar hînê endemên civat/cemaetê dike. Edebîyat rojnivîska neteweyekê ye ku ew çîroka rabirdû, îro û ya siberoja neteweyê vedibêje. Çanda edebîyatê, hevgirîyeke xurt di nav endemên civatê pêk tîne û ji bo civatên derengmayî yên ku dixwazin nîşan bidin ku ji bo modernbûnê amade ne ra girîngîyek dihewîne (1998: 76).

2. Evîn

Evîn temayeke sereke ya berhemên hunerê ye ku hunermend bi vê temayê berhemên xwe watedar kirine. Gelek zanist li ser evînê rawestîyan e. Evîn, hesteke bingehîn ya merivî ye. Ew, bengînîyeke xurt û ji dilî ye. Girêdanî, dilsozî û sedeqatê dihewîne. “Evîn çalakîyek e, ne hesteke tebat e. Di nav tiştekî da bûyîn e, ne xwe pê va berdan e. Evîn kartêker e, ne hildan û wergirtin e, berîya her tiştî, evîn dayîn e (Fromm, 1985: 30).” Evin, ji serdeman bandor nagire, destê heyam û rojê nagihîje hêlîna wê ya bilind (Şeriati, 1992:106).” Evîn, hêzeke karîger ya hundirîn e ku dîwarên di navbera kesan da hene hildiweşîne, kesan digihîne hev. Evîn, hestên xwecihêgir û cudaker têkdibe. Bi evînê, kes xwebûna xwe diparêze û timîya xwe winda nake (Fromm, 1985: 29).” Bi vî awayî evîn hesteke xurt ya ku jîyanê erênî dike, hevgîhaner e, çêker e û nirxeke girîng ya merivayetîyê ye.

3. Trajîk

Trajîk, ji Yewnana kevn vir va ji alîyê feylesofan va hatiye ravekirin ku yekem car Aristoteles li ser wê rawestiyaye. “Aristoteles (bz. 384-322) li ser tragedyayê hurbûye û di pirtûka *Poetika*yê da ya ku trajîk e, vegotiye. Aristoteles, di *Poetîka*yê da tragedyayê wek cureyeke helbestê rave kiriye û nirxeke zêde daye wê. Ew, di berhema xwe da li ser zarîkirin (mimesis) û paqijbûnê rawestîyaye û bi awayeke hurgulî wan vekolaye (Aristoteles, 2017: bnr.).” Kirûya trajîkê, di qada hunerê da pêşîyê di tragedyayên Yewnana kevn da tê nîşandan. “Trajîk wek têgihek ji berberîya puxteya trajedîyê derketiye. Yanê ew bi trajedîyê va bi têkil e û îro zêdetir bi îronîyê va rewşeke aferîşa meriv rave dike (Balcı, 2016: 13).” Di trajîkê da du tişt nikarin li cem hev hebin. “Trajîk wek têgiheke serbixwe tê ramyarkirin. Taybetîya sereke ya trajîkê dijitî ye, dijitîya ku di heman tiştî yan jî rewşê da heye. Ev berberî, rageşîya hundir pêk tîne (Ji Bodkin neql: Balcı, 2016: 13).” Têgiha trajîkê di nav gelên cîhanê da “di jîyana rojane da bi wateyên êşdar, dilsoj, şîndar, herwiha ji bo rewş û bûyerên bi êş û keser tê bikaranîn, lê wateya trajîkê ji wateya wê ya di jîyana rojane da tê bikaranîn cudatir e. Herwiha wek şaşîyek, tragedya/trajedî, trajîk û dram wek bêjeyên hevwate tê bikarîn ku ev bêje ji alîyê wateyê va ji hev cuda ne (Çığrı Yıldırım, 2018: 1).” Trajîk êşa meriv

nîşan dide, lê "trajîk êş û kesera ku ji alîyê kesekî/kesan tê jîyîn îfade bike jî, ew ji êşa ku ji alîyê kesekî/kesan va tê jîyîn gelek cudatir e. "Trajîk, di bingehê da di qada felsefe, estetîk û edebîyatê da şert û mercên taybet îfade dike (Çığrı Yıldırım, 2018: VI)." Bi vî awayî tragedya/trajedî û trajîk ji hev cuda ne. Ya ku trajîk e ji jîyana rojane hatiye wergirtin û di qada hunerê da ji nû va hatiye honandin û bi vê jî cureyeke bi navê tragedyayê hatiye bidestxistin.

Poole, derbareyê têkilîya trajîkê bi jîyana rojane û berhemên hunerê va heye da dibêje: "Di bûyerên rastî da tarajedî tê dîtin û ji wan trajedî tê derxistin ku ev ne tişteke nû ye. 'Jîyana rast' nikare li ser navê xwe biaxive. Divê bi bêjeyan va werin dirûvandin, bi çîrok û rêzebûyeran va werin veguherandin. Lewra ya ku Aristoteles dianî ziman, ya ku ji helbestvan tê xwesitin ne helbestnivîsîn e, sazkirina rêzebûyeran e. Ya ku ji trajedîyê tê xwestin jî 'sazkirina rêzebûyerên baş' in (2013: 26-28)." Kes, bûyer û rewşên trajîk yên dîrokî bala nivîskaran dikişînin ku nivîskar ji wan deqeke trajîk, ango rêzebûyer, karakter û rewşeke trajîk bihonin. Poole dibêje, "kesayetên dîrokî, yên ku ber bi rewşên trajîk va xijikîne û têk çûne, herwiha netewe û welatên ku dûçarên bûyerên trajîk bûne û ew ên ku di dîrokê da hatine tomarkirin, bala nivîskaran kişandine û nivîskar deqa xwe ya trajîk li ser van agahîyên dîrokî sazkirine. Ev jî dîmana ku trajedî û dîrok bi hev va kelijîne, daye nişandan (2013: 29-32)."

Berhemên tragedyayê ya ku trajîkê pêşkeş dike, ji alîyê têgihîştina cîhanê li ser derûnî û ramanên bîner/xwîneran karîger e ku di vê mijarê da ramanên Aristoteles û Nietzsche ji hev cihê ne. Aristoteles dibêje; "armanca tragedyayê paqijbûn, xweru bûn, valabûn û xwe rehetkirin e ku ew jî bi dilşewatî û tirsê peyda dibin. Bi dilşewatî û tirsa ku di derûnîyê da diqewimin, gîyanê ji bengînîyan paqij dikin. Temaşakerê tragedyayê dema ku lîstikê temaşa dike, ji alîyê derûnî û hişî va paqij dibe ku ev jî bi bêjeya "catharsis"ê tê îfadekirin (2017: 29)." "Di vir da derdikeve holê ku Aristoteles di ya trajîkê da alîyekî rewiştî dibîne (Ji Abrams Neql: Balcı, 2016: 16)." Tê dîtin ku Aristoteles di kesayeta lehengê trajîk da xirabîyê nabîne. Di navbera me û lehengê trajîk yê bextreş da manendîyek saz dibe û em xwe di dewsa wî da xeyal dikin, yan jî hîs dikin. Ew, bi awayekî rewiştî, bandor li me dike, di me da dilşewatî û tirsê der dike û di encamê da xwepaqijî û xwerehetkirinek pêk tê. Lê Nietzsche, ramana Aristoteles ya 'catharsis'ê û ya ku tragedya paqijîyê pêk tîne napejirîne. Derbareyê vê da Dienstag dibêje:

> Ramana ku ji Aristoteles pêva hatiye pejirandin, ya ku tragedya, ji hestên ku rastîya ecêb ya rewşa merivayî diafirîne, paqijîyê pêk tîne, nedipejirand. Herwiha wî, derbareyê ku tragedya, ji alîyê tevgera rewiştî va waneyeke rewiştî ya hînker dihewîne jî nedipejirand. Nietzsche, tragedyayê wek dewama nêrîna ku gerdûn her gav di nav tevgerekî da ye, ew her tim di nav demajoya bûyîn û xerabûnê da ne, didît. Bi vî awayî ew nirx dide nêrîna feylosofên berîya Sokrates, yên Îyonyayê. Bi wî, hilşandina demê bi tragedyayê nayê rastkirin, yan jî telafîkirin, bes ew tê fehmkirin. Tragedya di pûxta xwe da pesimîst e. Hebûn tiştekî ecêb e, meriv jî xêvik e. Nêrîna trajîk ji bingeha agahîyên pesîmîst tên derxistin. Ya trajîk ji bo êşa hebûnê nabe derman, tenê hêz û kûrayîya vê êşê bi her kesî va dide nasîn. Ew, di tragedyayê da Dionysos derdixe pêş û tragedyayê bi wê rave dike. Ew dibêje, tragedya saf û demokratîk e, lewra ew ji nav gel derdikeve (2008: 138).
>
> Nirx, ji bo pêkhatina rewşa trajk xwedîyê cihekî grîng in. Rewşa trajîk di qada nirxan da û di navbera têkilîya nirxan da pêk tê. Trajîk bi xwe nirx nîne, qewimînek e û di encama berberîya nirxan da derdibe.

> Ya trajîk bixwe jî nirxeke baş, xerab, bedew û kirêt nîne. Ew, di tişt û merivdan da, tenê bi xêra nirxên ku di wan da heye, derdikeve der. Di cîhana ku nirxên aram hene da rewşa trajîk tune. Her kes nikare bibe kesekî/e trajîk û dûçarê rewşa trajîk be. Hin kes ji ber afirîşa karakterê xwe dikeve di nav rewşeke trajîk. Ji bo ya trajîk pêk were divê nirxek were tunekirin. Ya ku ji holê radibe hewce nake ku ew jîyana meriv be, dibe ku ew planek, daxwazîyek, hêzek, malek û bawerîyek be. Ya ku trajîk e, di encama berberîya du nirxên erênî da pêk tê. Lê divê ew tişt di xwe da nirxekî bala bihewîne. Nirxa ku tune dibe divê bi ya din va yan yeksan be, yan jî balatir be. Ango, ya trajîk ew e ku tişteke ku di xwe da nirxeke yeksan yan jî kêmtir dihewîne, alîyê ku bandor li vê tunekirinê dike ye. Wekû ku merivekî baş merivekî xerab têk bibe û bibe sebep ku ew hilweşe, ev rewş ne trajîk e. Lewra ev rewş ji alîyê rewiştê va tê pejirandin. Nirxên yeksan û bala û yên erênî, dema ku dûçarê hevûdû lewazkirinê û tunekirinê bibin, wê gavê trajîka herî xwerû û tekûz pêktê (Scheler, 2008: 240-241).

Tragedya û roman du cureyên ji hev cuda ne. Trajîk, di berhemên tragedyayê da hatiye nîşandan û di serdema nûjen da jî zêdetir di romanan da cih girtiye. Di serdema nûjen da bûyer, rewş û karakterên trajîk di romanan da derdikevin pêşberî xwîneran. Trajedî zêdetir di lîstik û şanoyê da xwe nîşan daye û di romanê da jî bûyer û nîgaş hene. Gelo di serdema nûjen da bi derçûna romanê trajedî lewaz bû yan bi hatina romanê ew kevn bû? Ya rast ev bû ku di serdema nûjen da roman geşe da û ji cureyên din yên edebîyatê derbaztir kir. Eagleton dibêje, "roman, ji cureyê bêtir dijcure ye, xwedîyê wê potansîyelê ye ku dikare cureyên wêjeyî yên din di xwe da bihelîne. Di romanê da helbest, dîrok, şîn, trajedî û gelek cureyên din yên edebîyatê dikare were dîtin. Bi wî, tişta ku roman nikaribe biqedîne heme hema tu bêje tune (2009: Bodur: 42)." Eagleton, roman û tragedyayê berawird dike û dibêje, "di devernîgarîya romanê da zinarên asê, çivangên dijwar, dîwarên ku meriv naxwaze bi wan ra rû bi rû bimîne, gelek kêm in. Di vê peywendîyê da roman pirsgrêkeke hêdî bi hêdî çûyîna dîrokê ye, lê trajedî mişt bi qeyranê va barkirî, pirsgrêkeke demê ye, ya ku bi rastîyekê ra avis e (2012: 243)." Hal ev e ku di serdema nûjen da roman di hewandina trajîkê da serkevt dibe û heta wek cureyeke romanê behsa romana trajîk jî tê kirin. "Henri Peyre û hin rexnegirên din, li ser vê angaştên ne ku 'roman, esasên hestgermîyên trajîkê erzan kir, rehn kir û hilda bin destê xwe (Eagleton, 2012: 239)." Di serdema modern da geşedanên sîyasî û civakî yên Ewropayê bandor li qada hunerê jî dikin.

> Li Ewropayê serkevtina çîna navîn ya li dijî esîlzadeyan, li hemberê trajedîyê serkevtina romanê pêk tîne û di romanan da honakên trajîk pêk tên. Romana trajîk wek cureyeke girîng di dawîya sedsala nozdehan da li Îngîltereyê bi daketina serdemî ya çîna navîn, derdikeve holê. Dilpakîyên çîna navîn li hemberî alozî û esîlzadeyan serkevt dibe, bi awayeke din roman, di dawîyê da li hemberî trajedîyê serkevt dibe. Herwiha di romanên welatên ewropoyê da honakên trajîk cih digirin. Nivîskarên Fransayê bi şoreşa bûrjûvayê rûtirş dibin ku Stendhal, Balzac, Flaubert berhemên tarajedîyê yên girîng dinivîsin. Wek mînak romana *Madame Bovary*, derbareyê hilweşîna trajîk ya jineke ciwan ku hatiye xapandin e. Di Kralîyeta Yekbûyî da Herman Melville, mînakeke honaka trajîk ya bêhempa ya ku bi karesateke xweser va bi encam dibe, dide (240-242).

Karakterê trajîk ji alîyê taybetî û heyînîya xwe va, di dîrokê da bi domara demê û bi guherînên dînî, civakî, derûnî û sirûştîyê va guherînan dixwe. Lê dem, şert û merc ji mêj va, bê rawestan, kesên trajîk hilberandine. Karakterê trajîk ji Aristoteles vir va ji alîyê lêkolîneran va hatiye

nirxandin. Aristoteles, di *Poetika*yê da çalakîyê girîng digire, ne karakter. Ew dibêje, "tragedya zarîya merivan nake, zarîya çalakî, jîyan, bextewarî yan jî serûbinbûnê dike. Meriv, li gorî afirîna xwe çawa bin dê wisa bin; lê bi çalakîyên xwe digihîjin bextewarîyê yan jî berevajîyê wê. Di tragedyayekê da çalakî û çîrok armancên sereke ne ku armanc ji her tiştî girîngtir e (2017: 31-40)." Eagleton, tîne ziman, ku "Aristoteles, behsa karakterên trajîk dike, lê çalakîya trajîk li ser wan hûr nabe, ya ku çalakîyê hevgirtî dike ne kirde ye. Karakter, rengê rewiştî ya çalakîyê pêk tîne. Karakter, ji çavkanîya çalakîyê zêdetir, hilgir û piştîgirê wê ye. Yanê çalakîya bêyî wan, mîna wênexêzê ku wêneyê bê boyax çêdike ye (2012: 116)." Çalakîya trajîk ya ku ji alîyê kesê/a trajîk pêk tê, bi karakterê wî/wê va pêwend e. "Meriv çi bike jî, di kîjan perwerdeyê ra derbaz be jî, yê li pey heman tiştî bikeve, heman tiştî bixwaze, mamosteyê wî/wê Seneca be jî, ew ê Romayê bişewitîne (Kuçuradi, 2019: 41-43)." Karakterek, li ser hilbijartina xwe ber bi alîyekî va çalakîya xwe pêk tîne û bi vî awayî dibe karakterekî trajîk. "Her çalakîyek, hilbijartinek dihewîne ku ev jî sekna rewiştî ya meriv bi dirûv dike, bi hilbijartina xwe ew bi karakterekî kifş va veduguhere (Yiğit, 2008: 159-160)." Her kesek xwedîyê avanîyeke karakterê xwe ye. Em li kirin û tevgerên meriv dinêhêrîn û karakterê wî/wê nasdikin, ku ev karakterê meriv hilbijartinên meriv jî dîyar dike. Di çalakîya meriv da karakter û hilbijartin xwe nîşan didin. Leheng, bi hilbijartina xwe û di encama çalakîya xwe da dibe lehengê trajîk. "Pêkanîna çalakîya trajîk û êşkişandin, di aferîşa karakterê trajîk da heye (Scheler: 2008: 240)." Her meriv xwedî nirx in, lê hin meriv hene ku him nirxên wan balatir in û him jî ji merivên din zêdetir bi nirxên xwe va girêdayî ne. Heke nirx bala be û girêdayîbûneke zexm jî li holê be, ev rewş dibe ku meriv bike lehengê trajîk. Li hemberê heman bûyerê yan jî helwestê, her kes di heman astê da nakeve di bin tesîra wê da, lewra hîskirin di merivên navînî da kêm, merivê trajîk da jî kûr e. Steiner dibêje, "Merivê trajîk, ji merivên navînîyê hêjatir, balatir û nêzîktirê rehê tarîya jîyanê ye (2011: 10)." Lehengê trajîk ne kesekî ji rêzê ye, ew ji kesên ku xwedîyê kesayet û jîyaneke asayî ne cuda ye. "Lehengê/a trajîk di navbera Xwedayî û zêdetir ya merivî da ye. Dema bi me ra were berawirdkirin ew derasayî ye. Lehengê trajîk di dîmena merivayetîyê da lûtkeyên wisa bilind in ku ew dişibin darên bilind yên ku îhtîmala brûsklêxistinê zêdetir di xwe da dihewînin (Frye, 2008: 114)."

Hilbijartin û çalakîya kesê trajîk berdêlek dihewîne. Kesê trajîk dema ku di navberê da dimîne hilbijartineke mecbûrî dike. "Lehengê ku teşe dide dîmena trajîk, divê bibe xwedîyê azadîya hilbijartinê yan jî wisa tevbigere ku dibê qey ew xwedîyê wê ye. Ev, di gerdûna zanistî da, ji bo ku li ser pêyan bimîne, teşeyeke azadîyê ye, ku peyda kiriye (Glicksberg, 2004: 102)." Di encama çalakîya lehengê trajîk da bedeldayîn heye. "Leheng bi pêş va çûyîna xwe, bi tevgerên xwe yên ku naşibe tevgerên merivên din, bi karê ku dikeve nav (ku ev kar li ser hêza gelek kesî ye), hybrisa[1] ku li hemberî sirûştê pêk tîne, divê berdêla wê bide, ji ber ku nirxeke bilind tune dibe, divê ew were dayîn, kesê/a ku dikeve di nav vî karî, bivê nevê dikeve di nav rewşeke trajîk da (Kuçuradi, 2009: 40)." Li ser van agahîyan, dikare were gotin ku di nav koma kesên trajîk da, zêdetir ramangêr, rewşenbîr û rêvebir derdikevin pêş ku ev kesan bi têgihîştin û zanînên xwe, ji dema xwe wêdatir nirx û nêrîn bidest dixin ku ev rewş jî wan ber bi rewşeke trajîkê va dixijikîne.

Karakterên trajîk yên serdema kevnare û yên serdema nûjen ji hev cuda ne. Şêweya bûyer û rewşên trajîk, nirxên berberîyê yên ku karakteran ber bi wêranbûnekê va dibin jî di navbera herdu serdeman ji hev cuda ne. Xwedayên serdema kevnare yên ku desten wan rasterast di nav jîyana karakteran da bûn û heyînên derasayî di deqên trajîk yên serdema nûjen da tune. Lê dîsa jî ya ku trajîk e her berdewam e.

1 hybris: bêpîvanîya ku merivan ber bi sûckirinekî va dehfdide, çavsorî û jixwebawerîya zêde ye (https://www.uludagsozluk.com/k/hybris/).

> Kapîtalîzm, sînorên navbera merivên cîhanê ji holê radike, cîhaneke hevpar ya ku çarenivîsîya herkesî li holê û bi guherînê ra vekirî ye, saz dike. Çarenivîsîya her kesî di heman nirxî da ne. Li cîhanê qeyraneke derketî, hilweşîna heyîna herkesî tehdît dike. Trajedîya ku qada dêwên rûhanî û xwedayan bû, niha hate demokratîkirin. Ji bo heyranên dêw û xwedayan ji holê rabû ku teza mirina trajedîyê ji vir derdikeve. Lê di şert û mercên demokrasîyê da her yekî me bi pîvanekî ku nayê berawirdkirin bi nirx in, ku trajedî êdî ji muxeyîle û sêwirandina serdema antîk wêdatir pirejimar bû. Di şert û mercên demokrasîyê da lehengên çîrokên trajîk, ji bo bibin trajîk mecbûr nînin ku bibin leheng. Ji bo bûyîna lehengê trajîk merivbûn têrê dike. Ji bo ku were têgihîştin ku trajedî derketîyê holê, divê were zanîn ku mêr yan jî jinek hatiye rûxandinê. Di cîhaneke wiha da tu kes ji trajedîyê ne dûr e (Eagleton, 2012: 136-137).

Bi vî awayî, ya trajîk, di serdema Yewnana Kevn û heta roja me wek rastîya merivayetîyê, di jîyana rojane û di berhemên hunerê da tê dîtin. Şert û merc buguherin jî, nirxên merivayetî û karakterên trajîk guherînan derbaz bikin jî ya ku trajîk e didome. Rewşa trajîk pêşîye bi berberîya nirxan dest pê dike. Vê berberîyê hilbijartin dişopîne. Lewra ev berberî, wek hilbijartineke nirxekî xwe dispêre kesî/ê. Kes, dûçarê berberîya van her du nirxên erênî dimîne û divê ji wan nirxên ku ji bo wî/wê hêja ne, yekî hilbijêre ku ev helwest jî xwe wek berberîyeke hundirîn va vediguherîne. Di vê berberîyê da hilbijartinek heye û ev hilbijartin mecbûrî ye. Divê nirxek were hilbijartin, ku di encama vê da jî nirxa din ya ku ji bo meriv hêja ye, yê were tunekirin. Merivê xwedî nirxê bala, li hemberê vê rewşa dijwar neçar e. Tam jî di vir da dîmena merivê cîhanê derdikeve li pêş çavan. Ev dîmena kêmasî û neçarîbûna merivê cîhanê radixe li ber çavan. Çalakîya ku nirxekî tune dike, bi xwe ra rewşa trajîkê derdixe der. Rewşa trajîk, ya ku bi hilbijartin û çalakîyê da derpêş dibe, bi dawîyên cihêreng bi encam dibe. Di encama rewşa trajîk da kesê/a trajîk şkestin dixwe, serûbinê hev dibe, ditemire û dikeve di nav tenêtî û bêhêvîyê, carinan dimire û carinan jî xwe dikûje.

Berberîya Evîn û Nasnameyê û Rewşa Trajîk di Romana Sîya Evînê da

Romana *Sîya Evînê* bi mirina Memduh Selîm Begê destpêdike, paşê vedigere jîyana wî. Ew, ji bajarê Wanê ye, ronakbîrekî Kurd e û li Stenbolê dijî. Di serdema wî da hem di cîhanê da hem jî di welatê wî da guherînên sîyasî û civakî yên dijwar û giran pêktên. Welatê Osmanî hildiweşe, dewsa wê komar û rejîmeke nû tê avakirin. Ev geşedana nû kesên demokrat û lîberal ji welat dûr dixîne, herwiha ji bo etnîkên din yê welat, nirxên azadî û wekhevîyê tên tunekirin. Ji bo Kurdên azadî û wekhevîxwaz, herwiha yên ronakbîr jî rêya welatê xeribîyê ango ya sirgûnê kifş dibe. "Şeytanên sererd û binerd di kincên serdest û karmendên nû yên Tirkiyê de hatine xezebê. Ew ketine pey kes û hêzên ku li dijî tevgera wan bûn. Li her aliyê welêt sêdar hatine daçikandin. Meriv tên girtin û kuştin. Yên mayî direvin (Uzun, 2005: 32)." Memduh Selîm Beg, bi hêvîya vegereke nêzîk, xatirê xwe ji bav, xwîşk û pirtûkên xwe dixwaze û li ser pêlên deryayê xwe berdide ber bi xerîbîyê. Ew, li ser Îskenderîyeyê derbazê Antakyayê, ya ku di bin destê Fransizan da bû, dibe. Ew, li alîyê vê sînorê welat e, hêvîya wî ev e ku, dewr û dewran yê biguhere, bextê çê yê lê bizivire, destê dilbera xwe bigire û vegere welatê xwe, li nik Deryaya Wanê xanîyek ava bike. Bedena wî li xeribîyê ye, lê hişê wî her tim li welat e. Derd, kul, kerb û xezebên xerîbîyê dilê wî diêşînin. "Rojek li Antakyayê li çayxaneyekê rûnîştiye û li wir dibîne ku çivîkek ji hêlîna xwe ya ser dara asê dikeve. Gelek pê dikeve û di dawîyê da çivîkê digihîne hêlînê û wiha dibêje, …her kes di hêlîna xwe da kêfxweş û dilşa ye, çivîk jî di hêlîna xwe de (43)." Tê dîtin ku Memduh Selîm Beg di navbera rewşa xwe û ya çivikê da mînanîyek hîsdike. Lewra ew jî 'ji hêlîna xwe ketiye xwarê'. Ji hêlînê ketin, li ser derûnîya Memduh Selîm Beg, bandoreke neyînî pêk anîye. Hêlîn ango welat,

mal, aîdîyeta axê ji bo nasnameya kesekî ango neteweyekê hêman û nirxên girîng in.

Keçika bedew Ferîha û Memduh Selîm Begê çeleng, ji ber heman hincetê li Antakyayê ne. Ferîha jî wek malbatî sirgûn bûne û hatine Antakyayê. Siûd, Memduh Selîm Beg û Ferîhayê li sirgûnê rastê hev anîye û ew li wir dilberdane hev. Sîya vê evîndarîyê, li sirgûnê ji bo Memduh Selîm Beg bûye wek stargehek. Dilbera Memduh Selîm Beg Ferîha, Çerkez e û keçikeke gelek bedew e. Ferîha, xwedîyê rihekî hunerê ye û musîkhez e. Ew jî mîna Memduh Selîm ji muzîkê hez dike û kemançayê dijene. Di heman demê da girêdayê çanda xwe ya etnîkî ye û bi rew û rûsûmê çerkezîyê tevdigere. Herwiha Memduh Selîm Beg, ji edebîyatê, bi taybet ji helbestan hezdike. Bi wî; "dilê ku derîyê xwe ji şiîr û germîya şiîran ra veneke, dilekî nîvmirî ye (48)." Ew, evîna dilê xwe bi helbestan dîne ziman ku serî li helbestên Melayê Cizîrî dixe: "Şox û şengê zuhrerengê dil ji min bir dil ji min...(48)" Memduh Selîm Beg û Ferîha xwedîyê hezên hevpar in. Ew ji hunerê hezdikin. Bi taybet mûzîk wan nêzîktirinê hev dike. Memduh Selîm Beg, navê Ferîhayê danîye Xezal. Xezal, di nav Kurdan da bedewîyê temsîl dike. Memduh Selîm Beg, dewa Ferîhayê dike û roja sersalê qewl tê birîn, destê Ferîhayê bo Memduh Selîm Beg tê girtin. Ew, bi vî awayî li xerîbîyê ji xwe ra starîyek peyda dike û xwe dide taldeya wê. Hevalekî wî yê dilsoz jê dipirse dibêje, behs dikin dibêjin destgirtîya te pir xweşik e û Memduh Selîm jî derbareyê dilbera xwe bersivek wiha dide:

> Homeros ji bo vê meselê mîsala herî baş e. Di derekî de, ew ji bo sê jinan weha dibêje; Nireus xweşik bû, Akhileus hîn xweşiktir bû, Helena xwedanxweşikiyeke nedîtî bû... Mîrê min, hûn dibînin... kin û kurt; xweşik, xweşiktir û xweşikiyeke nedîtî. Destgirtiya min jî carina xweşik e, carina ji her carî xweşiktir e û carina jî xwedanê xweşikiyeke nedîtî ye (54).

Bi dost û hevalan tev, nîşana Memduh Selîm tê pîrozkirin. Piştî nîşanê divê dawet were kirin. Keçikeke mîna Xezalê gelek xwezginîyê wê çêdibin. Dawet divê. Demek ji vê hewaya germ û bi hestên evîn û evîndarîyê dagirtî, pirsgirêkên neteweyî, Memduh Selîm Beg, ber bi xwe va dikişînin. Memduh Selîm diçe Beyrûtê li cem hevalê xwe yê Celadet Bedirxan. Ew, li wir biryara xebateke nû digirin. "Birayo, em dê dest bi xebatê bikin. Xebateke xurt, nûjen û bi rêk û pêk. Her tişt divê nû be, her tişt divê modern be (62)." Xebat ji bo nirxên bilind û derûnîyeke xweş. Hinceta xwebatê wiha tê ziman: Sebebên xebatê; bûyerên welêt, siyaseta dewleta Tirkiyê, perçebûna welêt, serîhildana 1925 an, şikestin, qetlîam, bêdengî, mij û dûmana ku ji welêt radibe, malên hilweşiyayî, jinên bêkes û xemgir, zarokên tahzî û stûxwar… (63)." Pêlên serdema bîstan derbeke giran li Kurdan dixe. Kurdên neyekbûyî ketine di nav geremolekê û dikin ku çareyek bibînin, lê bidestxistina vê çareye ji bo wan gelek dijwar dixuyê. "Yanê destana dîlketinê. Trajediya welatekî jihevketî (63)." Ev rewşa xerab, rewşa gel û dem ji ronakbîran çare dixwaze. "Ew dizanin ku berpirsiyariya qedera milletekî binpê ketiye ser milê wan. Pir kes ji hevalên wan hatin kuştin. Ew jî di bin siya şûrê Ruhistîn re bihurîn (2005: 71)." Rewşenbîrên sirgûn yên Kurd li Beyrûdê partîyek ava dikin û navê wê dadînîn Xoybûn. Ev partî wek hebûna gel, welat û jîna Kurdan dîyar dikin. Tê dîtin ku nirxên berz li partîyê tê barkirin. Bi vî awayî ew ê nîşanê cîhanê bidin ku Kurd namirin. Bi vê pêngavê Memduh Selîm Beg, gelek kêfxweş dibe. Demajo Memduh Selîm Beg, ber bi dubendîyê va dixijikîne. Ew, dikeve di nav berberîyeke hundirîn. "Dengên dil û mêjî; berberiyeke stûr, berberiyeke malkambax. Kîjan deng? Ew bêtir li kîjan dengî guhdarî bike? Deng tên ber hev. Ew tên wezinandin (81)." Ew, dikeve di nav mij û dumanekê. Mêjî û dilê wî li hev nakin û ji hev vediqetin. Ev berberîya dil û mêjî, wî li hev dibe û dîne. Mayîn û neman li pêşîya wî sekinîne. Di vir da ya ku trajîk e xwe dide hisîn, lewra trajîk di berberîyê da veşartiye.

Kuçuradi dibêje, "Scheler û Nietzsche, alîyên cuda yên trajîkê dîtine. Scheler, ramana 'trajîk di hin rewşên kifş da di berberîya du nirxên berz (û erênî) da derdibe', danîye holê. Nietzsche, ramana 'kesê/a ku di rewşa trajîk da ye, ji bo nirxekê ra hem erê hem jî na dibêje' parastiye (2009: 48)." Kuçuradi, van her du ramanan dipejirîne, lê kêm dibîne û lê zêde dike:

> "Dema ku bûyer pêk tên, rewşên wisa dertên ku du nirxên berz nikarin li cem hev hebin; pêkhatina yekî tunebûna ya din hewce dike. Di rewşeke wiha da ew kes disekine; ji bo her du nirxan, ji bo xwe 'erê' dibêje, lê ji bo ku ya din tune dike, di heman demê da 'na' dibêje û didomîne. Trajîk li vir, di vê rewşê da derdikeve der (2009: 48)."

Di derûnîya Memduh Selîm Begê da dil û hiş dikevin di nav berberîyekê. Ev berberî wî ber bi kesekî trajîk va dixijikîne. Lewra nasname jî evîn jî ji bo wî nirxdar in. Ew, ji herduyan ra jî erê dibêje. Ji alîyekî va dil û Xezal hene, ji alîyê din va netewe û nasname hene. Karakterê trajîk vê rewşê di nav mijekî da dibîne. Ya ku trajîk e di vê dema sekna karakterê trajîk da dikemile. Divê tiştek bike ku xwe ji vê dubendîyê xelas bike.

Memduh Selîm, bi xezûrê xwe ra diaxive û dibêje wî, gelê Kurd dest bi xebatekê kirine, hêvîya min pir e. Veger nêzîk e, em ê vegerin welatê xwe. Xwesîya Memduh Selîm Beg, bi wî ra diaxive. Gelek kes çavberdidin Ferîhayê û tên xwezginîyê wê. Ev rewş malbata Ferîhayê aciz dike. Memduh Selîm divê di demeke zû da dawetê bike. Xwesî, behsa edetên xwe dike û daweteke zû daxwaz dike. Memduh Selîm jî dawetê dixwaze, lewra xezala dilê wî, yê bibe stûna mala wî û ronahîyê bireşîne li ser jîyana wî, bibe yar û hogira wî. Di heman demê da Rêvebirîya Fransayê ya li Antakyayê, ji Memduh Selîm daxwaz dike ku karekî sîyasî neke û ji wir neqete. Li alîyê din, li Agirîyê Kurdan sarîhildane. Divê yek ji partîya Xoybûnê, ji bo kar û barên sîyasî here Agirîyê, here enîya şer. Germîya çirûskên şoreşê xwe digîhîne Memduh Selîm Beg. Vêcarê jî Agirî dibe navenda siûda Kurdan. Memduh Selîm Beg gelek bêhnteng dibe û diponije. Şerê Agirîyê, derîyê vegera welat, hebûn û nebûn, Memduh Selîm ber bi xwe va dikişîne. Ew difikire: "Li ser siûda xwe û siûda welatê xwe. Eger ew ne kurd bûya, siûda wî dê, dîsan, weha bûya? Siûda fransizekî, erebekî, tirkekî, îngilizekî çawan e? Ferq di navbera siûda kurdekî û siûda merivekî din de çi ne? Û tiştê herî girîng, ew dil dike ku bibe xwediyê siûda fransizekî? (Uzun, 2005: 127)." Vêcarê xezûrê Memduh Selîm behsa dawetê dike. Dibêje, bira dawetekî wisa be, dengê defa me bigihîje tixubê Tirkiyê. Daweta bi edetên Kurd û Çerkezan. Daweta du xelkên bindest. Di derûnîya Memduh Selîm da şereke dijwar diqewime. Agirî û zewac, dewat û şer, dengê defê û dengê gulê."Dîsan du deng; dengê dil û dengê mêjî. Dîsan şer. Şerekî bêhempa. Çi divê? Çawan? Kîjan rê?(135)."

Meriv, xwe bi rastînîyên ji hev cuda va girê dide û ev rastinîyan bê wate, bê nirx û armanceke şaş bihewîne jî, meriv bi dilsozî xwe bi wê va girêda be, ji bo wê diçe mirinê jî. Ji bo meriv, xwe bi wê îdealê va girêdan, bi wê rastîyê va biyekbûn û li ser wê rastîyê mayîn, taybetîya heyînîya meriv e, ku ev ji bo meriv trajedîyek dihewîne. "Ji bo Arthue Miller zagon na, rastî nirxdar e. Bi ramana Miller, ya ku teşe dide çalakîyan û wan beralî dike, zagonên civakî ne jî, lewra ew bi qasî çarenivîsîya klasîk, rastinîyeke stemkar e. Bandora zagonên civakî ya li ser kesan, ji hiqûqa qewmî ya ku bi rêvebiriya nav û Xwedayan pêk tê, kêmtir nîne. Herwiha hişdarîyeke tam ji bo kirdeyan (merivan) ne pêkan e, 'di karakterekî da sînorekî tûnd ya têgihiştînî' heye (Ji Miller neql: Eagleton, 2012: 141)." Bi vî awayî rewşa Memduh Selîm Beg ji karakterekî trajîk yê serdema kevn ne kêmtir e. Malxezurana wî dewateke demildest daxwaz dikin, ku gelek xwezginîyê Ferîhayê hene û gotegot jî derdikevin. Divê Memduh Selîm Beg bi lez vê dawetê bike.

Aristoteles, dema ku li ser karakterê trajîk radiweste dibêje, "…karakter tişta ku hilbijartinek nîşan dike ye (2017: 50)." Aristoteles, di tragedyayê da girîngî dide çalakîyê. Ew dibêje, "tragedya, bizarîkirina çalakîyeke zadegan (soylu) e, ya ku di demekê da pêk hatiye û bi dawî bûye. Tragedya, zarîya merivan nake, ya çalakîyê dike, targedya bê çalakî nabe (30-31). Kuçuradî dibêje, "…çalakîya ku leheng dike leheng, wî/wê tune jî dike; yan jî mîna trajedîyên nû, tişteke binirx, hezkirinek, projeyek û tişteke ku bêyî wê nikare bike, tune dike. Di nav yên ku çalakîyê dikin da, hin kes dizanin ku tiştekê wan yê tunebibe û hin kes jî nizanin, lê ev her du jî trajîk in (2009:41)." Memduh Selîm Beg halê xwe yê ku di nav berberîyeke dijwar da ne dîne ziman, piştra hilbijartina xwe dike. Ew ê here Agirîyê. "Berberiyeke malkambax; "ez diherim." Lê... "Lê"yeke pirstijî (Uzun, 2005: 135)." Memduh Selîm Beg, bi dilekî bi guman diçe. Tê dîtin ku lehengê romanê ber bi alîyekî va çalakîya xwe dike. Di vê alîyê çalakîyê da ew hilbijartinekê dike ku gelo ev hilbijartineke azad e, ji bo lehengê trajîk? Derbareyê vê Kuçuradî dibêje: "Di rewşa trajîk da kes azad in, lê kesê/a di rewşa trajîk da ye, yan jî kesê/a romanê ji ber hewcetîya ku çalakîyê ber bi alîyekî va pêk bîne, azadîya zarûrî ya trajîk dijî. Em bi her tiştî û bi hemû hêza xwe, li pêşîya felaketê bisekinin jî, ev hewcetî yê dîsa bi ya xwe bike. Di vir da tê dîtin ku çarenivîsa trajîk naguhere. Ji ber vê zarûrîyeta trajîk, cî nade ji hilbijartinên bi hişî û azad pêk tên ra (Orr, pêşgotina wergêr, 2005: 15)." Tê dîtin ku karakterê trajîk di hilbijartinê da xwedî azadîyekê be jî, ji ber mecbûrîyeta hilbijartinê û mecbûrîyeta ber bi alîyekî va çalakîya xwe pêkanînê va, azdîyeke zarûrî ya ku trajîk pêktîne. Lehengê romanê, ber bi nirxên nasnameyî va çalakîya xwe pêk tîne. Evîna hêz û hesteke herî xurt e, nirxeke berz e, li paş tê hiştin. Di berberîya du nirxên berz ya hiş û dil da, ango ya nasname û evînê da ya ku tê bijartin hiş e. Ji herdukan ra jî erê, lê ya ku pêş tê girtin nirxên netewetîyê û nasnameya neteweyî ne. Lê heke leheng çalakîya xwe ber bi dil va, ango ber bi evîn û zewacê va bikira, wê demê yê berpirsîyarîyên xwe yên dîrokî, neteweyî û rewşenbîrîyê pêk neanîya. Di trajîkê da leheng çalakîya xwe bi kîjan alî va bike jî ew ê ji alîyekî bimîne û dîsa ya ku trajîk e yê pêk were.

Ferîha û malbat, nizanin Memduh Selîm yê biçe li ku. Bes dizanin ku ew ê ji bo du mehan veqete, piştra yê were dawetê bike. Di hilbijartina wî da mirin jî heye mayîn jî. Serkevtin jî heye, binketin jî. Ew diçe enîya şer. Du meh derbaz dibe lê ew venagere. Meh li ser hev derbaz dibin û berxwedan têk diçe. Kurd bindikevin û Memduh Selîm jî têk diçe. Ew, ji Agirîyê vedigere, ji agirê şer ber bi agirê evînê va. Ew, tê Antakyayê, diçe mala xwe, lê dibîne ku di malê da malbateke Ermen şeş meh e bi cih bûne. Ji malbatê derbareyê kirivanê malê, ango derbareyê xwe agahî werdigire. Wan bihîstine ku berîya wan li vê malê merivekî hêja, dilsoz û pak hebûye. Lê ew di şerekî da hatiye kuştin. Memduh Selîm Beg, li mala xwe hîn dibe ku ew miriye. Ji wir vediqete, diçe mala xezûrê xwe, lê li wir Ferîha tune.

> Êvareke tahl, kirêt, zîz, ji agirê dûjehê xirabtir. Êvareke ewçend dilsoj ku bi peyvan nayê salixdan. Ma Memduh Selîm Beg ji vê êvarê xirabtir êvar jiyaye? Ew niha mirinê dil dike. Di dewsa vê êvarê de mirinê. Xwezî ew, bi rastî, li ser çiyayê Agiriyê bihata kuştin, bombeyeke balafirê, bi rastî, bihata û li ser serê wî biteqiya... Vê êvarê dinya wî hilweşiya. Miraz û daxwaza wî ya herî mezin, herî xweş, herî muqeddes şikest. Dinê li ber wî reş bû. Mala hevalê çerkez bû cehenem. Dilopên barana derve bûn pêtên êgir û ketin pêsîra wî... Ew çi bibêje, çi bike? Ji destên wî çi tê? Ferîha tune. Ferîha çûye. Ferîha zewiciye. Belê, rast e, wê mêr kiriye û çûye Urdinê. Hin demên kin û kurt hene ku dikarin jiyanekê, bi carekê, ser û bin bikin (2005: 175-176).

Memduh Selîm Beg, bi hilbijartinê û çalakîyê dibe karakterekî trajîk û bedela vê çalakîyê

dide. Kuçuradî, ji bo lehengê di vî rewşê da ne ra dibêje, "Leheng, bi vê çalakîya xwe (ku ev kar li ser hêza gelek kesî ye), *hybris*a[2] ku li hemberî sirûştê pêk tîne, divê berdêla wê bide, ji ber ku nirxeke bilind tune dibe, divê ew were dayîn, kesê/a ku dikeve di nav vî karî, bivê nevê dikeve di nav rewşeke trajîk da (2009: 40)." Uzun, di romanê da evîneke gelek xweşik ava dike ku ev jî têkçûna evînê êşdar dike. "Lehengê trajîk li dijî çarenivîsîyê şer nake, Di rastîyê da ew êşa ku dikşîne jî heq nake. Ew korkorane dikeve di nav kavilka xwe. Ew, bi barê giran yê wêran, lê yê tovrind û hêja, yê li ser pişta wî, bi sekna xwe ya di nav vê cîhana xofdar da, wek kelemekî ku ji dilê me xwîn diherikîne ye (Ji Nietzsche neql: Dienstag, 2008: 138)." Evîneke delal û xweşik têk diçe. Ev evîna têkçûyî heta mirina wî dibe sîya Memduh Selîm Beg. Piştî vê derbek ji Fransizan tê. Berpirsîyarên Franzis, bi hinceta endamtîya Xoybûnê, mamostetîya wî ji destê wî digirin û vê carê jî wî sirgûnî Şamê dikin. Memduh Selîm Beg her tiştî winda dike. Ji ber çalakîya xwe ya ji bo netewetîyê, herwiha nirx û pirsgirêkên nasnameyê kiribû, ji karê xwe û ji bajarê ku lê cih bûye jî dibe. Ev rêya ku ji bo hêlîna xwe saz bike, bi her carî wî bêhêlîn dihêle. Ew, li hemberê vê tevgera Fransiz, ji ber bûyerên xerab ku li serê wî û neteweya wî da hatine, xwe wek kesekî mecbûr dide zanîn.

> Welatê me perçe bûye, her tiştê me hatiye qedexekirin, xelkê me di bin eziyet û zulmeke ecêb mezin de ye... Eger hûn, belê hûn di rewşeke weha de bûna, we dê çi bikira? … Em jî ew tiştên ku her kes mecbûr dimîne û dike, dikin, monsieur Collet. Ne zêde, ne kêm. Em dixwazin welatê xwe biparêzin. Em siyaset nakin, xwe diparêzin, dixwazin xwe biparêzin. Siyaset ne karê me ye...(Uzun, 2005: 181).

Ew, helwesta xwe, ji rêvebirekî Fransizî ra parvedike. Fransa, ew cihê ku tova nirxên neteweyî, nasnameya neteweyî, netewedewletîyê hate avêtin û bi vê tovê hemûyê cîhanê hejand ra.

> Rastî, rastiya kurdan. Rastiya merivê kurd. Rastiya jiyana Memduh Selîm Begê. Jiyaneke tevlihev, têkel, bi lez û bez, bêdaxwaz û miraz, tijî tehlûke, her gav nêzîkî mirin û kuştinê. Wekî gerekê, meşekê di newala mirin û kuştinê de. Û peyvên ku doralî li jiyana Memduh Selîm Begê girtine; mirin, kuştin, bidarvebûn, bidarvekirin, zîndan, girtîxane, zor, zordarî, bindestî, sirgûnî, hawar, şer, liberxwedan, fedakarî, xebat û h.w.d... Gava jiyanek bi van peyvan were rapêçandin, hingê çi dibe? Ev sereskerê fransizî ku li hember rûniştiye û fermanan direşîne, dikare jiyaneke weha fahm bike? (181).

Di vê rewşa trajîk da gelo şaşîyek heye? Dibe ku leheng şaşîyek kiribe? Di vê têkçûnê da kî sûcdar e, gelo em dikarin leheng sûcdar bikin? Ango, em dikarin bêjin di riyê Memduh Selîm Begê da evînek, du evîndar û jîyaneke xweşik têk çûn. Lewra di navenda çalakîyê da ew bixwe heye. "Aristoteles, di '*Poetika*'yê da, 'şaşî/kêmasî'yê bi têgiha 'hamartia'yê îfade dike. Şaşîya trajîk ya Aristotelesî, nîşan bi cihekî navberî ya gerdûna rewiştî dike, yanî têkilîya çalakîyên leheng ya bi têkçûna leheng şêlû dike. Têkçûna ku bi şaşîyê pêk tê, têkçûneke ne tê heqkirin ne jî nayê heqkirin e. Ev têkçûn tenê rê li ber çalakbûna dilşewatî û tirsê vedike. Herwiha şaşîya trajîk, wek şaşîya dînî ya li hemberê Xwedayan, sûcekî rewiştî, ji ber kêmasîya agahîyê pêk hatiye, rave kirine (Eksen, 2008: 148-150)." Di serdema Yewnana kevn da lehengê trajîk di kirinên xwe da xwedayan berpirsîyar didîtin, lê didan zanîn ku yê ku dikin ew bixwe ne, mîna Oidipus ku wî digot "yê ku vê çalakîyê kir Apollon bû, lê dest yên min bixwe bûn (Sofokles, 2009: 62)." Di sedsala bîstan da ji bo vê şaşîyê hewceya ravekirineke tevgir çêbûye. Di serdema modern da ev

2 hybris: bêpîvanîya ku merivan ber bi sûckirinekî dehfdide, çavsorî û jixwebawerîya zêde ye (https://www.uludagsozluk.com/k/hybris/).

rewş diguhere ku lehengê trajîk tucar xwe ji çalakîyên xwe naşo. Ji ber çalakîyên xwe bes Xwedê berpirsîyar nabîne. Gelo Memduh Selîm Beg di çalakîyên xwe da bi serê xwe ye, yan di bin dîyarbûnîyên hêzeke din da ye? Di bingeha çavkanîya çalakîyê da sê nêrîn derdikevin der ku çavkanîya yekem hêzên sermerivayî, çavkanîya duyem leheng bixwe û ya sêyem jî şêlûye û qada navberê ye. Ev, di encama ji têkilîyên hundurî û dervayî pêk tên ku ka kîjan hundirî û kîjan dervayî ye ji hev veqetandin dijwar dibe. Kirde, di navenda çalakîyê da tê dîtin lê di tragedyayê da rageşîyek di navbera dîyarbûnî û vîna azad da heye. Gelo kirde di kirin û çalakîyên xwe da bi serê xwe ye, yan di bin dîyarbûnîya hêzeke din da ye? Hilbajartin û çalakî bi vîna leheng pêk tê û berpirsîyarê wê leheng e, yan hêzeke din e? Bersiva van pirsan li gorî serdema merivayetîyê diguhere lê ya ku trajîk e û lehengê trajîk di her sedemê da wek xwe dimînin. “Heke kirde di bin dîyarbûnîya hêzeke din da be, arîşeyîya bingehîn ev e ku kirdeya ku di navenda çalakîyê da ye, di çi pîvanê da xwedîyê derfeta pêkanîna vîna xwe ye, bi awayeke din kartêkerên derva bi çi pîvanê dîyarbûnîyê li ser vîna azad pêk tînîn? Em bi ‘arîşeyîya vîn-dîyarbûnîyê’ nêzîkî trajedîyê bibin, hilweşîna trajîk wek tiştanokeke tevlihev hêvîya çareserbûnê dimîne. Heke em ji vir derkevin rê, em dikarin xwe bigihînin du encaman. Encema yekem, trajedî, merivên ku dûçarê dîyarbûnîyên derva dimînin û dikevin di nav şaşîyên ku ne di destên wan da nin û ji ber vê jî cezayê dikişinin, vedibêje. Lê ev dûrî têgînên roja me yên edalet û rewiştê ne ku ev encam pêşveçûna rewiştî ya meriv ya destpêkê temsîl dike (Ji Adkins neql: Eksen, 2008: 153).” Encama duyem jî beravaji ya yekem, “dikare were gotin, li hemberî her cureyên dîyarbûnîyên sermerivayî, meriv xwedîyê şaşîyên ku bixwe kirarên wan in. Bi vê nêrînê, dikare were gotin ku cîhana trajedîyê ya rewiştî, ne zêde ji rewişta cîhana îroyîn dur e. Bi vê nêrînê, şaşîya leheng ya trajîk, ji wê qada çalakîyên tevlihev ya ku xwedayên wê serdemê bi serbest di tê da digerîyan, hatiye xelaskirin, bi vî awayî bes şaşîyeke ku aîdê leheng e, yê were dîtin, yê were gotin ku kirarê hin çalakiyên kifş, yên leheng in, bi vî awayî jî hilweşîna trajîk yê bikaribe were ravekirin (Ji Nussbaum neql: Eksen, 2008: 153).” Tê dîtin ku şaşîya trajîk (hamartia) wek têgihek ji Aristoteles vir va li ser wê şîrove hatine kirin. Hamartia, bi rewiştê va pêwend e û divê ew şert û mercên rewiştî yê wê serdemê li ber çavan werin girtin û li ser şaşîya trajîk ya leheng were rawestan. Bi vê nêrînê dema ku em li ser çalakîya lehengê trajîk ya romanê radiwestin, em dibînin ku şert û mercên wê serdemê bûne çavkanîya rewşa trajîkê, herwiha trajîka ku di puxta cîhanê û hin kesan da veşartiye derxistine holê. Memduh Selîm Beg, wek rewşenbîrek xwedîyê nirxên rewiştî û kesayetekî kifş, yê ku di xwe da puxta trajîk dihewîne, dema ku dikeve di nav berberîyê da bi hilbijartin û çalakîyên xwe ber bi rewşa trajîk va dixijike. Lewra kesê/a trajîk di hengama berberîyê da û di çalakîyê da xwe kifş dike. Dema ku çûyîne qada şer, şerê agirî, ji bo wî tê pêşnîyarkirin di wê demê da di wî da berberîyeke xurt destpêdike û li ser vê difikire. “Agirî; navenda jiyanê, daxwazên dilsoz, best, siûd û mirin (Uzun, 2005: 127)” Dikare bêje na, ez naçim. Ango ez naqedînim herim, lewra zewaca min heye û heke ez herim dibe ku tiştek were serê min û ez bimirim. Evîna min û dilbera min yê çawa bin. Lê, ew biryar dide ku here qada şer. Şert û mercên ku leheng anî vê derê bi destê dîyarbûnîyên derva pêk hatin, lê vîna çalakîyê ya leheng bixwe ye. Leheng kiryar bixwe ye. Hêzên sermerivayî û yên merivayî vê hilbijartinê û çalakîyê bi darê zorê bi wî nedane kirin. Wî, bi vîn û rewişta xwe, vê biryarê da.

Çarenûs hêmaneke girîng ya trajîkê ye. Di gotinên vebijêr û hin gotinên Memduh Selîm Begê da behsa çarenûsê tê kirin. Di romanê da ew çarenûsa Kurdan ya ku bi her carî bi têkçûnê bi encam dibe tê vegotin. Dema ku ew digîhîje lûtkeya neçarîyê lawayî bi Xwedê dike: Di romanê da li ser negihîştina evîndaran, bi destana Mem û Zînê tê ziman. Memduh Selîm Beg, di dawîya jîyana xwe da bang li Xwedê dike:“Bi keser. Kelgirî. “Xwediyo!.. Çima tu weha dikî? Çima te ev neheqî qebûl e? Çima tu evîndaran, van stêrkên delal nagihînî nik hevûdu?..(211).” Ev pirsên

ku ji kezebeke şewitî derdikevin û ji Xwedê tê pirsîn, gotinên Oidipûs bi bîr dixin. “Kîjan xwedê wiha fît da te?” …“Apollon, dostên min, Apollon! Ev êşên ku ez nikarim ber wan tab bikim, ew dide min. Lê destên ku çavên min kor kirin ne destên yên din in, destên min bixwe ne” (Sofokles, 2009: 62).” Di mînaka Oidipus da destên xwedayên wê serdemê di nav kar da ne, yê ku vê êşê dide, ji nav xwedayên wê serdemê yê bi navê Apollon e, lê berpirsîyarê çalakîyê Oidipus bixwe ye. Di mînaka Memduh Selîm Beg da xwedî û berpirsîyarê çalakîyê Memduh Selîm Beg e, lê ew ji Xwedê dixwaze ku têkilî pê bike, destê xwe dirêjî di nav kar bike û vê çarenûsa xerab berevajî bike, evîndara bigihîne hev, ango pêşîya vê êşê bigire. Di her du deqan da jî têkilîya rewşa trajîk bi têgihîştina çarenûsa serdemên karakterên trajîk va hatiye dayîn.

> …lê qedereke wekhev. …Li pey wan mirin û sêdar, li pêş wan mij û dûman. Ba û bahoza babilîska 20 an. …Ba û bahoza xwedanmesûliyetiyê. … Merivên bargiran. Hevalên Memduh Selîm Begê hay li rewşê heye. Ew dizanin ku berpirsiyariya qedera milletekî binpê ketiye ser milê wan. Pir kes ji hevalên wan hatin kuştin. …Şûrê Ruhistîn li ser milê wan û milletê wan hilawistiye. …Ew şûrê Ruhistîn e ku tarîxeke nû, tarîxeke derewîn aniye pê û h ser wan ferz kiriye. … Rê divê lê were girtin. Ev gava me, ev gava ku em niha davêjin, divê tarîtiya ku dijmin li tarîxa me vegirtiye, biqelişîne û ronahî bireşîne ser tarîxê (2005: 70).

Ji van agahîyên romanê tê dîtin ku karakterên romanê ji karakterên serdema kevnare yê Yewnanê cudatir in û xwedî vîn in. Çarenûsek heye lê ev çarenûs ji ya serdema kevn ya Yewnan cudatir e. Karakterê romanê dikarin ji bo çalakîyên azad biryar bigirin û pêk bînin.

Evîn û evîndar têk çûn. Ferîha bi zewaceke ecêb rihê xwe kuşt. Sûcdar kî ye? Derbareyê vê tu kes nikare rasterast leheng sûcdar bike, lewra neyînîyên ku ji encama çalakîya leheng derketin, ji alîyê leheng va bi zanetî nehatine kirin. Lê dîsa jî em nikarin bêjin ew ne sûcdar e jî. Lewra çalakîya leheng têkçûn û êşekê derxisitye der. Derbareyê vê “Hegel dibêje, di heman demê da ev suc tişta ku lehengê trajîk mezin dike ye. …Lehengê trajîk hem sucdar e, hem bê suc e; hem gunehkar e, hem jî bê guneh e. Rewşa trajîk di van berberîyan da ye. Tunalı jî dibêje, sûc, hemûyê merivan dorpêç dike, ku ew di bingeha hebûna meriv da heye. Di tragedyayê da êşa ku meriv dikişîne, tenê êşa wî/wê ya takekes nîne, êşa sûcê hevpar ya hemû merivayetîyê ye (Balcı, 2016: 16).” Ev tespîtên Vernant, Vidal-Naquet, ji bo Memduh Selîm Beg jî em dikarin bipejirînin; “baş e, ya ku kesê/a trajîk ji yên din cuda dike çi ye? Hem ew yê/ya bi fikirîna hişane bûye desthilatê sirûştê, hem jî yê/ya ku nikare xwe bi rê va bibe ye, hem pêşbîn hem kor, hem sûcdar hem bêguneh… (Coşkun, 2017: 6).” Kuçuradî dibêje, “di bûyera trajîk da sûcek heye lê sûcdarê vê sûcê tune. Heke ji bo pirsa sûcdar kî ye, bersiveke zelal hebe, di wir da rengê ya ku trajîk e kêm e. Di rewşa trajîk da her kes sparteka xwe, ya ku divê were kirin kiribe jî, sûcek li holê dimîne; lê ji ber ku ev sûc jênerev e, ew nikare bi cihekî va were bicihkirin (Kuçuradi, 2009: 20).” Bi vî awayî dema ku xwîner vê deqa trajîk dixwîne, rasterast Memduh Selîm Beg sûcdar nake û ew sûc wek sûcê hemû merivayetîyê li holê dimîne. Memduh Selîm heta mirinê Ferîhayê ji bîr nake. “Lê birîna ser dilê wî naceribe. Ew her teze ye. Ew bi êş û jana birîna evînê dikeve xew û bi wan hişyar dibe. Ferîha bûye agir û ketiye pêsîra wî. Ferîha her pê re ye. Li her derî. Her saniye û deqîqe (Uzun, 2005: 191).”

Piştî mirina Memduh Selîm Beg Ferîha zewacê dike. Lê ew zewaca wê zewaceke ne bi dilî ye. “Ferîha, Edîb Aswar ra zewac kiriye. Ew çerkezekî Urdînî ye. Ferîha bi yekî dewlemend, kalemêr, xwedîyê du jinan, nexwende, qozikxwar û rûtirşekî ra zewicîye. Keçikeke mîna Ferîhayê, delal, xweş perwerdebûyî, mûsîkşînas, çawa dikare xwe qetl bike (186).” Memduh Selîm

Beg û dostên wî li ser vê hilbijartina ecêb ya Ferîhayê diponijin lê tênagihîjin û ew vê hilbijartina wê wek xwekuştinek pênasedikin. Daxwaza Memduh Selîm Beg ya vegera Antakyayê hatiye pejirandin û ew vedigere Antakyeyê. Memduh Selîm li pey Ferîhayê dikeve, bi alîkarîya Rûşen Bedirxanê agahîyek ji Ferîhayê ra dişîne ku ew ji mêrê xwe veqete were bi wî ra bizewice. Lê Ferîha vê napejirîne. Edet û tore destur nadin ku Ferîha vegere. Ferîha rewşa xwe wiha rave dike: "Min xwe kuşt, xwîngê, min xwe kuşt. Ez êdî nikarim ji kek Memduh re jî bibim yar. Lê ez ji kekê Memduh re nebûm yar, herweha ji kesekî din re jî nebûm...(192)."

Evîn, di dîroka merivayetîyê da hêzeke herî xurt, herwiha hêzeke çêker û wêranker e. Nivîskar di heman demê da, bi vê deqê, hêz û wêrankerîya evînê radixe li ber çavan. Piştî ku Ferîha dibihîze ku Memduh Selîm Beg miriye, dil û mêjîyê Ferîhayê belawela dibin. Ew, ber bi rewşa trajîkê va dixijike. Evîna Ferîhayê têk diçe. Nirxeke berz ya Ferîhayê, ew nirxa pak û pîroz tune dibe. Ferîha, dikeve di nav berberîya dil û mêjî. Li hemberî tunebûna evînê, tunebûna Ferîhayê sekinîye. Ew, çalakîya xwe ber bi dilê xwe va pêk tîne. Ferîha berdêla tunebûna evînê, dike ku bi tunebûna xwe va pêkbîne. Ew, biryar dide û xwe bi awayeke din dikuje. "Memduh abi, ez ji kesî re nebûm yar. Eger min quwet û hêz hebûya, min dê xwe bikuşta. Lê ez tirsok derketim û min xwe bi awayekî din kuşt (181)." Ew, gîyana xwe ya bi evînê dagirtî dikuje, êdî dibe mirîyeke jîndar. Herwiha herdu jî wek miriyên jîndar, li ser rûyê erdê dimînin.

Destaneke Kurdan ya ku bûyereke trajîk dihewîne ya *Binevşa Narîn*, di jîyana Ferîhayê da karîgerîyek dike. Memduh Selîm dema pêş, li Antakyayê Ferîhayê dîbîne, Binewşa Narîn tê bîra wî. Piştra dibin destgirtî, destana Binevşa Narînê hînî Ferîhayê dike. Ew destana trajîk ya Binevşa Narîn û Cembelî di jîyana wan da dubare dibe. Rûşen Xanim ji cem Ferîhayê vedigere, tê agahîya neyînî dide Memduh Selîm Beg û wî rexne dike.

> Ax Memduh Beg, ne tu û ne jî mêrên kurd, kes ji halê jinan fahm nakin. Hûn qet nizanin, tênagihên ew çi difikirin, çi hîs dikin... Îcar tu dizanî, Memduh Beg, ev fikir ji kû ketiye serê Ferîhayê?" "Naxêr, ez pê nizanim..." "Binevşa Narîn, Memduh Beg, Binevşa Narîn... Te dastana Binevşa Narînê hînî Ferîhayê kiriye. Ew ji Binevşa Narînê hîn bûye ku xwe bi saxî bişîne axa reş (193).

Dema ku Memduh Selîm Beg vedigere û daxwaza hevgihanê dike, wê demê Ferîha li dijî nirxa evînê, nirxa rewîştê hildibijêre û herçiqas ji Memeduh Selîm bi bengînîyeke xurt hezbike jî ew li ser nirxa rewiştî disekine û nirxa rewiştî wek nirxeke sereta digire. Zagonên civakî yên rewiştî, adet û tore tê hilbijartin. Ferîha, ji zewaca xwe ya ku tê da dildarî tune ra rêz digire û ji hevjînê xwe û malbata xwe ra sedeqetê nîşan dide û nirxa rewiştîyê hildibijêre. Memduh Selîm Beg ditemire û dikeve di nav bêdengîyekê.

Bi vî awayî trajîka ku puxta gerdûnê da heye û di bûyer û çalakîyan da xwe nîşan dide, tiştek hînî merivayetîyê dike. Bonnard wiha tîne ziman: "Tragedya, jê têgihîştina hişmendîya êşa merivayetîyê ye (2006: 11)." Êşa ku di berhema trajîk da derdibe, li ser bîner, xwîneran va têgihîştinek û hişyarbûnek pêk tîne. Meriv, bi rêya trajîkê ji êşa merivayetîyê têdigihîje. Ji vê deqa trajîk êşek derdibe, dilê xwînerên deqê ji ber serpêhatîya Memduh Selîm û Ferîhayê dişewit in. Herwiha tirsek di dilê xwîner da peyda dibe ku tu kes naxwaze ku bikeve rewşeke wiha. Xwîner, ji êşa ku di puxta hebûnê da heye haydar dibe. Dilşewatî û tirs, hêmanên girîng yên tragedyayê ne, ya ku trajîk e bi van hêmanan li ser kesan karîgerî dikin. Aristoteles, tirs û dilşewatîyê ji hêmanên herî girîng yên tragedyayê dıde nîşan. Heke leheng bi çalakîyên xwe di dilê xwîner, bîner yan jî guhdêran da tirs û dilşewatîyek pêk bîne, ew ji bo leheng li ber xwe bikevin, êş û jan bikişînin, wê gavê

leheng dikare bibe lehengê trajîk. Ew dibêje, "armanca tragedyayê paqijbûn, xweru bûn, valabûn û xwe rehetkirin e ku ew jî bi dilşewatî û tirsê peyda dibin. Bi dilşewatî û tirsa ku di derûnîyê da diqewimin, gîyanê ji bengînîyan paqij dikin. Temaşakerê tragedyayê dema ku lîstikê temaşa dike, ji alîyê derûnî û hişî va paqij dibe (catharsis) (Aristoteles, 2017: 29)." Bi van gotinan Aristoteles, alîyê rewiştî ya trajîkê nîşan dide. Di navbera karakterê/a trajîk û bîner/xwîner da manendîyek saz dibe û ew xwe di dewsa karakterê/a trajîk da xeyal dikin, yan jî hîs dikin. Ew, bi awayekî rewiştî bandor li wan dike, di wan da dilşewatî û tirsê der dike û di encamê da xwepaqijî û xwerehetkirinek pêk tê. Lê "Nietzsche, ramana Aristoteles ya 'catharsis'ê û ya ku tragedya paqijîyê pêk tîne napejirîne. Ew, nirx dide nêrîna feylosofên berîya Sokrates, yên Îyonyayê. Bi wî, hilşandina demê bi tragedyayê nayê rastkirin, yan jî telafîkirin, bes ew tê fehmkirin. Tragedya di pûxta xwe da reşbîn (pesimîst) e. Hebûn tiştekî ecêb e, meriv jî xêvik e. Nêrîna trajîk ji bingeha agahîyên reşbîn tên derxistin. Ya trajîk, ji bo êşa hebûnê nabe derman, tenê hêz û kûrahîya vê êşê bi her kesî va dide nasîn (Ji Nietzsche neql: Dienstag, 2008: 138)." Tê dîtin ku Nietzsche, nêrîna ku tragedya/trajîk derûnîya merivan paqij û aram dike, ji alîyê tevgera rewiştî va hînker e û rewiştê hîn dike, napejirîne. Trajîk ne derman e, ew pak nake, bes hêz û kurahîya êşa hebûnê dide nasîn. Bi xwendina vê deqa trajîk, di dilê xwîneran da tirs û dilşewatîyek derdibe. Xwîner ji êşa ku ji rewşa trajîkê derdibe, herwiha ji êşa merivên ku ji ber pirsgirêkên evîn û nasnameyê êş dikişînin haydar dibin. Mirina bav û dêya Ferîhayê, êşa wê bêtir kurtir dike. Memduh Selîm jî tê şînê û li wir hev û du dibînin.

Nîvê Şevekê agir bi mala bav û dêya Ferîhayê dikeve. Ew, her du di agir da dişewitin. Di şîna wan da Memduh Selîm û Ferîha hev dibînin. Ferîha dibêje: "…te ez sê car kuştim... Cara pêşîn, gava min bihîst ku tu şehîd ketiyî, ez mirim. Cara duwemîn, gava ez zewicîm, ez mirim. Cara sêyemîn, gava min bihîst ku tu sax î û vegeriyayî Antaqiyayê, ez careke din mirim... Ez mirî me… (Uzun, 2005:198)." Memduh Selîm dike ku li ber dilê Ferîhayê da were, lê neçarî. Ferîha: "…ez ji kesî re nebûm yar. Eger min quwet û hêz hebûya, min dê xwe bikuşta. Lê ez tirsok derketim û min xwe bi awayekî din kuşt (198)."Memduh Selîm: "Ez ê heta mirinê li hêviya te bim." Dîsan girî. Lehiyek ji hêstiran. Her du bi hev re (198)."

Memduh Selîm Beg, di kavilka xwe da bêdeng li benda mirinê ye. "Bêdengîya lehengê trajîk di xwe da wateyek dihewîne. Ew ne tenê ji ber têkçûnê bê deng e, di heman demê da ji ber tenêtîyê jî ew bêdeng e. "Êdî mirin ji bo lehengê trajîk layiq e. Ji ber ku ew dizane ku ji nav civakîbûnê û ziman hatiye avêtin, mirin ji bo leheng dibe teşeya tekane ya hebûnîya merivîyê. Bêdengîya leheng, dibe bîngeha îfadeya vê hebûnê (yan jî tunebûnê) (Dienstag, 2008: 145)." Di salên çilî (1940-49) yên jîyana wî da guherîn çênabe. "Hesret, qahr û jan; sê sitûnên esasî yên payiza umirê Memduh Selîm Begê (Uzun, 2005: 203)." Memduh Selîm Beg, ber bi kalbûnê va diçe, heval û hogirên wî dimirin. Hevalê wî yê dilsoz Celadet Alî Bedirxan 1951an û bavê wî 1953an da koça dawîn dikin. Memduh Selîm Beg êdî kal e, bi daxwaz û zora hevalên wî zewaceke sembolîk pê tê kirin. Di dilê wî da bes Ferîha heye. Ew ji Ferîhayê ra dinivîse:

> Canim Ferîha, ev bû demekê ku ez ji te re name nanivîsim. …Ne tu û ne jî ez, em di vê dinya malkambax de nebûn mesûd û bextiyar. Evîna me xweş, paqij û zelal bû. …Lê mixabin, ji ber dînîtiya min, me xwe gîhand ber siya wê. Bi tenê ber siya wê. Ne wê bi xwe. Ez niha li ser riya koça dawîn im. Jîna min bû koçeke bêdawî. Lê niha, êdî ez digihêm dawiyê. Tiştekî heye ku tu divê pê bizanibî; ez çavekirî derim...(215).

Û nameyek ji Celadet Alî Bedirxan ra: "Mîr'ê min'ê ezîz, birayê min'ê axretê, tu dibînî, jîn çi bi me dike? Ez hê jî li vî aliyê dinê me, hê jî ji te bi dûr. Lê zêde nema. …Eger em careke din

bihatina vê dinya malkambax, me jîneke weha, dîsan, qebûl bû. …Em dê, dîsan, xwediyê eynî qayide û prensîban bûyana...(217).” Memduh Selîm Beg hêvîya mirinê ye. “Sal 1974 textê xwe yê razanê dibe pirtûkxaneya xwe û dixwaze ku mirin wî li pirtûkxaneyê da bigire. Dinya pirtûkan yê bibe derîyê axiretê (218).”

“Taya mirinê. Taya dawîn. Bi dû taya hêviyê, taya welatê xerîbiyê, taya evînê, taya bêkesî û bêgaviyê, taya bêhêvîtiyê re, niha ji taya herî dawîn...(223).” Memduh Selim Beg xwe radestê bêdengîya ebedî dike û koça dawî dike. Di bin balgîyê serê wî da di nav zerfekê da tayek ji pora Ferîhayê û çarîna Ehmedê Xanî:

“Kurmanc di dewleta dinê de
Aya bi çi wechî mane mehrûm?
Bîl cimle ji bo çi bûne mehkûm? (227).”

Encam

Mehmed Uzûn, yek ji wan romanûsên edebîyata cîhanê ye ku li ser merivên ji ber zext û tûndîya li ser nirxên nasnameyên xwe bertekeke merivî nişan dane, ketine di nav berxwedanekê, piştra, xizan, belengaz, koçber û sirgûn bûne, têk çûne û mirine, herwiha negihîştine mirazên xwe radiweste. Yek ji wan romanan *Sîya Evînê* ye ku Uzun di vê romanê da karakterekî dîrokî û yê xwedîyê nirxên bilind hilbijartiye. Ew, di vê romanê da bi hatina modernîte û pêkhateyên wê, li ser merivên ku ji alîyên nirxan va ketine di nav berberîyan û ber bi rewşên trajîk va xijikîne hurbûye û deqeke trajîk honandiye. Deqên trajîk êş û tirsek dide û têgihiştineke rewiştî di xwîneran da peyda dike. Ev deq, wek vexwendinek e, ku em li ser berberî û pirsgirêkên nasnameyan û rewşên trajîk yên ji ber van pirsgirêk û berberîyan derhatine biponijin. Herwiha, li ser êşa ku ji encama berberîya nasname û nirxên merivayetîyê derhatine û dertên rawestin û ji wê êşê têbigihîjin.

Uzun, di romanê da li dijî evînê pirsgirêkên nasnameya neteweyî cih dike ku bi vê jî balê dikişîne li ser pirsgirêka dijwar ya serdemê. Beberîya ku romana *Sîya Evînê* da heye, ji bo ji têgihîştina serdemê dîyardeyeke girîng e, herwiha ev roman rengê rewşa trajîk ya ku di romana Kurdîyê da cih digire, nîşan dide. Uzun, bi vê romanê, li ser rewşa trajîk ya Memduh Selîm Beg, rewşa trajîk ya gelê Kurd ya serdemekî jî radixe li ber çavan û çarenûsa karakterê trajîk û ya gelê wî bi hev va girêdide. Ji bo Kurdan çarenûseke dilşewat ya ku naguhere tê xêzkirin. Di romanê da rêvebirîya Osmanî ji holê radibe, Komara Tirkîyê ava dibe û bi vê guherînê pirsgirêkên nasnameyî, li ser jîyana rewşenbîrekî Kurd va tê vegotin. Roman, nasnameya Kurd ya ku tê binpêkirin, ya ku li hemberê vê rewşê dixwaze bi her carî bi serxwebûnekê xwe rapê bike, li ber xwe dide lê pêk nayê û bi têkçûnê bi encam dibe vedibêje. Lehengê romanê Memduh Selîm Beg xwe di navenda şkestinxwarin û pirsgirêkên neteweyî ya Kurdan da dibîne. Memduh Selîm û karakterên din yên romanê nirxên bala hildibijêrin, ew nirxên azadî, wekhevî, pirengî, serbestbûna zimanê zikmakî û hwd in. Ew, ji ber nirxên nasnameyê, sirgûn dibin, bê pere dimînin, dikevin di nav jîyaneke xizan û xetereyê û di dawiyê da di nav hesret û hêvîya vegerîna welat da li xerîbîyê dimirin.

Memduh Selîm Begê ronakbîrê Kurd û Ferîhaya bedew ya Çerkez, ji ber geşedanên nirxên modernîteyê, yên ku pirsgirêkên nasnameyên hevbeş deranîbûn, rêvebir û hilgirên nasnameyên hevbeş ji bo sazkirin û yekgirtîya nasnameyên xwe, qesta cih û canê yên din dikirin, ji paytextê welatê Osmanî direvin tên Antakyaya ku di bin destê Fransizan da bû, li wir rastê hev tên û dil berdidin hev. Destê hev digirin û dixwazin dawetek bikin û bigihîjin mirazê xwe. Lê di encama berberîya dil û mêjî da ya ku Memduh Selîm Beg dikeviyê, Memduh Selîm Beg û Ferîha bi rewşa

trajîkê va dixijikin. Ji ber ku ya ku trajîk e bê telafî ye, Memeduh Selîm Beg nikare têkçûna trajîk berevajî bike. Ferîha, têk diçe ku wê vê rewşê hîç heq nedikir. Herwiha Memduh Selîm Beg, him ji hêla nasnameyê va him jî ya evînê va têk diçe û di vê cihana kaxsar da dikeve di nav kavilkekê, ditemire, di nav bêdengîyekê da jîyana xwe xelas dike. Ew, wek karakterekî trajîk, yê pak û çak, yê xwedî nirxên bala, vê têkçûnê heq nedikir ku çarenûsa wî ya dilsoj, hê jî wek kelemekî ji dilê xwîneran da xwîn diherikîne.

Krûya trajîkê, him di jîyana rojane da û him jî di qada estetîka hunerê da xwe bi merivên cîhanê dide hisîn. Tu kes naxwaze ku dûçarê rewşa trajîkê be, wek karakterên trajîk bi rewşeke trajîkê va bixijike, lê hin kesên ku puxta trajîkê di xwe da dihewînin dikevin di nav vê rewşê. Memduh Selîm Beg jî mîna karakterên serdemên kevn yên wekî Oidipus, Antigone û hwd. karakterekî trajîk yê serdema nûjen e. Ya ku trajîk e, di qada nirxan da, di berberîya nirxan da xwe dide der. Kesên ku ne xwedîyê nirxan in ji trajîkê dur in. Trajîk, di avanîya cihana meriv da veşartiye û ew berberîya nirxan ya ku meriv ketiye di tê da ye. Karakterê trajîk yê ku di navberê da mayî ye. Ew kesê ku di navbera du tişt û du nirxên erênî da dimîne, dike ku xwe ji vê rewşê û ji navbermayînê, xelas bike. Tam jî di vê demê da ya ku trajîk e rû dide. Di navberê da mayîn, wî kesî mecbur dike ku yekî hilbijêre û çalakîyek bike. Ew kesê navmayî, ber bi alîyekî va hilbijartina xwe dike û çalakîya xwe pêk tîne. Memduh Selîm Beg jî di navbera hiş û mêjî da dimîne. Tam jî di wê demê da ya ku trajîk e xwe dide nişan. Lewra ew dixwaze bi Ferîhayê ra jîyana xwe bike yek, ew ê ku hesreta hêlîna xwe bû, dixwaze li ber peravê behra Wanê hêlînek ava bike. Memduh Selîm Beg, bextewerîya xwe, evîn û dilbera xwe di cî da dihêle, berê xwe da qada şer, ango mirin û mayînê.

Di romamê da nirxa ku tê windakirin ango tunekirin evîn e. Nirxa nasnameyê li pêş were girtin jî ew bi dest nakeve, lê dema ku ew bi dest nakeve, Memduh Selîm Beg, vedigere xwe bi evînê va bigihîne, lê ew jî ji dest çûye. Bi vî awayî karakterê trajîk wek rût û tazîyek li ser rûyê erdê bi tena sera xwe, xwe di kavilkekê da dibîne. Ew, di wê halê wêranîyê da lavayî ji Xwedê dike. Di vir da ew dîmenek ji merivê trajîk yê cîhanê xêz dike, merivê ku di puxta trajîk di xwe da dihewîne, yê ku nikare pêşî ya ku trajîk e bigire û vê rewşa trajîk berevajî bike.

Bi vê deqê wek karakterekî trajîk Memduh Selîm Beg, mîna karakterên trajîk yên din, di nav karakterên trajîk yên edebîyata cîhanê da cihê xwe digire, serpêhatîya wî ji cîhana trajîk û ji têgihiştina trajîk ya serdema nûjen ra dibe mînakek.

Çavkanî

Alver, Köksal (2006). "Edebiyat ve Kimlik", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 32-43. Retrieved From http://dergipark.gov.tr.

Aristoteles (2017). *Poetika*, wer. Samih Fırat, İstanbul: Can Sanat.

Balcı, Yunus (2016). *Tanpınar: Trajik Bir Şair ve Şiiri*, İstanbul: Kesit.

Bilgin, Nuri (2007), *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar Yayınları.

Bodur, Ekin (2009). "Modern Kürt Romanında Bir Kurucu Yazar: Mehmed Uzun", İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat Yüksek Lisans Programı, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, İstanbul.

Bonnard, Andre' (2006). *İnsan Ve Tragedya*, wer: Yaşar Atan, ç. 2, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Coşkun, Berrak (2017). Trajik Kahramanı Trajik Yapan Nedir?, Felsefe-Yazın, 23, Ankara: Felsefeciler Derneği, 37-43.

Çığrı Yıldırım, Asiye, (2018), Servet-i Fünûn Romanında Trajik Durum, Bartın: Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
Dalbay, R. S. (2018/2). "Kimlik" ve "Toplumsal Kimlik" Kavramı, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 31, 161-176.
Demirtaş Madran, H. A. (2012). "Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık" *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Sosyoloji ve Eğitim Çalışmaları Birimi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Dıenstag, Joshua Foa (2008). "Tragedya, Pesimizm, Nietzsche", *Cogito*, j: 54.
Eagleton, Terry (2012). *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*, İstanbul: Ayrıntı.
Fromm, Erich (1985). *Sevme Sanatı*, wer.: Işıtan Gündüz, İstanbul: Say Yayınları.
Glıcksberg, Charles I. (2004). *Avrupa Edebiyatında Trajik Görünüm*, Ankara: Hece.
Güvenç, B. (2010). *Türk Kimliği*, İstanbul: Boyut Yayıncılık.
Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş Modernlik Ve Estetik Kültür Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, Wer: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
Kuçuradi, İoanna (2009). *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ç.4, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
…….... (2019). *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
Maalouf, Amin (2000). *Ölümcül Kimlikler*, Wer: Aysel Bora, İstanbul: YKY.
Polat, Lokman (2021). *Nirxandina Berhemên Mehmed Uzun,* Van: Peywend.
Poole, Adrian (2013). *Trajedi*, wer. Hakan Gür, Ankara: Dost.
Özdemir, Cevdet (2001). Kimlik ve Söylem, *Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi.* j. 2.
Öztürk, Yücel (2007). Tarih ve Kimlik, *Akademik İncelemeler,* Cilt:2 Sayı:1.
Scheler, Max (2008). "Trajik Görüngüsü Üzerine", *Cogito*, j: 54, 237-245.
Sofokles (2009). *Eski Yunan Tragedyaları 3: Kral Oidipus*. wer: B. Tuncel, İstanbul: Mitos Boyut.
Sözen, Edibe (2019). *Kimlik, Demir Kafesten Plastiğe*, İstanbul: Profil Kitap.
Steiner, George (2011). *Tragedyanın Ölümü*, wer. Burç İdem Dinçel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
Şeriati, Ali (1992). *Kevir,* wer: Muhammed Nayif Şayir, Ankara: Fecr Yayınevi.
Uzun, Mehmed (2005). *Siya Evînê*, ç.5, İstanbul: İthaki.
Weeks, Jeffrey (1998). "Farklılığın Değeri", *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, wer: İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
Yiğit, R. İlke (2008). "Medeia'ya Acımak", *Cogito*, j: 54, 159-169.

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1118723
Rûpel/Sayfa Page: 31-47

TEWSÎF Û DANASÎNA KEŞKÛLA KURDÎ YA LI PIRTÛKXANEYA MECLÎSÊ ŞÛRAYÊ ÎSLAMÎ

Yakup AYKAÇ

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article

Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 19.05.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 17.06.2022

Yakup Aykaç Arş. Gör. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
yakupaykac@artuklu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-2602-484X

Atıf: Aykaç. Y. (2022). "Tewsîf û Danasîna Keşkûla Kurdî ya li Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî", Kurdiyat, 5, 31-47.

Citation: Aykaç. Y. (2022). "Description and Analysis of the Kurdish Kashkūl in the Library of the Islamic Consultative Assembly", Kurdiyat, 5, 31-47.

Kurte

Keşkûl yan jî mecmû'e, di wateya "berhemên berhevkirî" de tê bikaranîn ku yek ji wan çavkaniyên sereke ne di edebiyata kurdî ya klasîk de û roj bi roj girîngiya wan di biwarê akademîk de bêtir balê dikêşin. Bi peydabûna keşkûlên nû dewlemendiya edebiyata kurdî ya klasîk her ku diçe zêdetir dibe. Yek ji wan keşkûlan jî di *Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî* de bi sernavê "Dîwanê Şêxê Kurdî" hatiye peydakirin ku li gor qerîneyan li herêma Hekariyê hatiye nivîsîn. Armanca vê gotarê ew e ku bi nasandina vê keşkûlê tevkariyê li cîhana zanista edebiyata kurdî bike. Wek rêbaz û metodolojî me di vê nivîsarê de li gor tewsîfa destxetan, analîza vê keşkûlê kir û şi'rên tê de yek bi yek tesbît kirin. Herweha me hewl da ji bo ku cih û girîngiya vê keşkûlê di nav çavkaniyên edebiyata kurdî ya klasîk de diyar bikin. Di encamê de me dît ku di vê keşkulê de bi tevahî yanzdeh şi'r hene û ji wan her nehên pêşîn bi kurdî, herduyên dawî jî bi farisî û tirkî ne. Ji wan nehan, şi'rên Melayê Bateyî û Mustefa Xan Beg cara ewil bi xêra vê nivîsarê dikevin cîhana akademîk ku ew jî girîngiya vê keşkûlê zêdetir dike.

Peyvên Sereke: Çavkaniyên edebiyata kurdî ya klasîk, mecmû'eya şi'ran, keşkûla kurdî, Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî, Melayê Bateyî (Bate), Mustefa Xan Begê Hekkarî (Pertew).

İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesindeki Kürtçe Keşkülün Tavsifi ve Analizi

Öz

Keşkül ya da mecmua, Klasik Kürt Edebiyatının ana kaynaklarından biri olup "derlenmiş eserler" anlamında kullanılmaktadır ki bu türden kaynakların akademik alanda önemi giderek dikkat çekmektedir. Yeni keşküllerin ortaya çıkmasıyla beraber Klasik Kürt Edebiyatının zenginliği de günden güne artmaktadır. Bu keşküllerden birisi de içerisindeki karinelerden hareketle Hakkari yöresinde yazılmış olduğunu düşündüğümüz "Kürt Şeyhin Divanı" başlığı altında *İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî* Kütüphanesinde bulunan keşküldür. Makalenin amacı, bu Kürtçe keşkülü tanıtarak Kürt Edebiyatına katkıda bulunmaktır. Bu makalede yöntem olarak sözkonusu keşkül, yazma nüshaların klasik tavsifi yöntemine göre analiz edilerek yazma eserin önemli noktalarına değinilmiş ve içindeki şiirler tek tek tespit edilmiştir. Bununla birlikte sözkonusu yazma eserin Klasik Kürt Edebiyatı kaynakları arasındaki yeri ve önemi belirtilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak bu keşkülde toplamda on bir şiir tespit edilmiştir ki ilk dokuzu Kürtçe, biri Farsça ve sonuncusu ise Türkçedir. Bunlardan Molla Hüseyin Bateyî'nin ve Mustafa Han Bey-i Hakkari'nin Kürtçe şiirlerinin bu yazıyla birlikte akademik dünyaya kazandırılması mezkûr keşkülün ehemmiyetini göstermesi açısından önemlidir.

Anahtar Sözcükler: Klasik Kürt Edebiyatının kaynakları, şiir koleksiyonu, Kürtçe keşkül, İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, Molla Hüseyin Bateyî (Bate), Mustafa Han Bey-i Hakkari (Pertev).

Description and Analysis of the Kurdish Kashkūl in the Library of the Islamic Consultative Assembly

Abstract

Kashkūl or *macmū'ā* means "compiled products" which are one of the main sources in classical Kurdish literature and their importance in the academic field is becoming more and more important. With the advent of new collections, classical Kurdish literature is becoming richer day by day. One of these *kashkūls* has been found in the *Library of the Islamic Consultative Assembly* under the title "Dīwān of the Kurdish Sheikh" which has been written in the Hakkari region according to the indications. The purpose of this article is to contribute to the Kurdish literature by introducing this topic. As a methodology, we have analyzed this collection according to the description of manuscripts in this article and identified the poems in it one by one. We also tried to clarify the place and importance of this subject in the sources of classical Kurdish literature. As a result, there are eleven poems in total in this *kashkūl*, of which the first nine are in Kurdish, one in Persian and the last in Turkish. The fact that the Kurdish poems of Mullah Hussein Bateī and Mustafa Khan Beg were brought to the academic world with this article is important in terms of showing the importance of the *kashkūl*.

Keywords: Sources of Classical Kurdish Literature, macmū'ā of poetry, Kurdish kashkūl (macmū'ā), Library of the Islamic Consultative Assembly, Mullah Hussein Bateī (Bate), Mustafa Khan Beg Hakkarī (Pertew).

Destpêk

"Keşkûl" di zimanê farisî de bi wateya tûrik û kîsikê ye ku zimanê erebî de beramberî mecmû'eyê tê. Muellîfên keşkûlan gelek caran di proseya xwendinên xwe de tiştên balkêş û nû bi awayekî nerêkûpêk di wan berheman de dane ser hev (Elmalı, 2002: 324). Di edebiyata tirkî de berhemên bi vî rengî re "cönk" hatiye gotin ku li gor hinekan di wateya keştî û sefîneyê de ye lêbelê ji aliyê edebî ve teqabilî mecmû'eyê tê (Gökyay, 1993: 73). Mecmû'e di nav çavkaniyên edebiyata klasîk de yek ji wan berhemên pêşîn û sereke ne ku roj bi roj nirxa wan bêtir derdikevin holê. Mecmû'eyên şi'ran hem bi zanyariyên xwe yên nû hem jî bi erka xwe ya piştrastker û temamker a berhemên edebî yên heyî, bala lêkolîneran dikêşe ser xwe û bi vî awayî dibe mijara lêkolîn û xebatên nû. Helbet xebatên bi vî rengî ji bo edebiyata klasîk tevkariyên girîng in. Li dor vê çarçoveyê wek girîzgahekê ger em li ser bêjeya "mecmû'e"yê rawestin wê demê dibînin ku ew peyveke erebî ye ji bêjeya "cem'ê" (berhevkirin, komkirin, anîna ba hev) darijiye. Îro ev îfade di lîteraturê de bi wateya "berhemên komkirî û berhevkirî" tê bikaranîn (Develioğlu, 2001: 96). Mecmû'e dikare wek defterên nivîskî bên hizirkirin ku ew ji metnên mensûr an jî menzûm pêk hatine û aîdê yek an jî zêdetir nivîskar/şairan in. Bi kurtî mecmû'e ji tevahiya metnên komkirî re tê gotin ku ew metin aîdî kesên cihê ne û herweha hevbeşî yan jî têkiliyek di navbera wan metnên heyî de heye (Uzun, 2003: 265).

Cihê keşkûlan ji bo çavkaniya edebiyata klasîk û dîroka edebiyata klasîk gelek girîng in, ji ber ku her keşkûlek bi tena serê carna dikare bibe belgenemeyeke girîng. Gelek keşkûlên şi'ran di tarîxa edebiyata kurdî de hene. Ji ber ku keşkûlên şi'ran di xwe de gelek şi'r dihewînin, ji vê hêlê ve ji bo edebiyata klasîk yek ji çavkaniyên bingehîn in. Carna mirov di wan keşkûlan de rastî şair an jî şi'reke nû tê ku ew yek ji bo edebiyata xwe dibe cihê şanazî û dewlemendiyê. Hin caran di wan keşkûlan de bi saya haşiye, derkenar û perawêzên biçûk derbarê nivîskaran de agahiyên girîng peyda dibin. Helbet ev rê û qayîde, bi heman şiklî hem ji bo edebiyata kurdî ya klasîk û hem jî lêkolerên edebiyata kurdî derbasdar in (Aykaç, 2021: 26). Di vî biwarî de *Baxê Îrem* a Doskî (2020) xebateke bi vî rengî ye ku di keşkûlan de şi'rên kurdî peyda kirine û anîne ba hev[1].

Çawa ku tê zanîn di arşîvên gelek dewletan de destnivîs û belgenameyên derbarê ziman û edebiyata kurdî de hene. Di vê çarçoveyê de li hin pirtûkxaneyan xebatên bîblîyografîk jî hatine kirin. Bo nimûne li Almanyayê doktoraya F. Kemal (1970) ya li ser destnivîsên kurdî, xebateke bi vî rengî ye. Herweha li Îranê jî xebatên bi wî rengî hatine kirin ku yek ji wan jî xebata bîblîyografîk a H. Bîdekî (2018) ye ku rê li pêşiya lêkoleran vekiriye. Ew keşkûla ku bûye mijara vê nivîsarê jî li Tehranê di Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî de bi sernavê "Dîwanê Şêxê Kurdî" û di bin hejmara 87359an de hatiye qeydkirin. Herçiqas ji ber nezanîna kurdî bi şaşî wek "Dîwan" hatibe tewsîfkirin jî di esasê xwe de keşkûleke şi'rên kurdî ye. Lewma di vê nivîsarê de berê em ê li ser tewsîfa vê keşkûlê bisekinin û piştre behsa naveroka wê bikin û şi'rên tê de yek bi yek bidin nasandin. Di vê keşkûlê de du şi'rên nû hene ku cara ewil bi xêra vê xebatê di kovareke akademîk de derdiçin û dikevin lîteratura edebiyata kurdî ya klasîk û cîhana akademiyê.

1 Di kurdî de li ser keşkûlan hin xebat hatine kirin ku mirov dikare navê wan weha bide: Qeredaxî, *Bûjandinewey Mêjûy Zanayanî Kurd le Rêgey Destxetekanyanewe*. c. I; Adak (2009), Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası; Karak (2021), Bi Mexlesa "Feyzî" Du Helbestên Nû yên Şêx Mistefayê Sîsî; Subaşı (2020), Destnivîsên Mecmû'eyên Kurd (21-22-47) ên di Koleksîyona Alexandre Jaba de (Nûbar û Eqîdeya Îmanê); Aykaç (2021), Kolxaniya Veşartî: Keşkûla Qesîdeyên li dor Medreseya Mala Şêx Mustefayê Sîsî. Ji van xebat û lêkolînan bi taybetî di yên Doskî û Qeredaxî de behsa gelek mecmû'e û keşkûlên kurdî hatine kirin û hin şi'rên nû jî hatine îşaretkirin.

1. Tewsîfa Keşkûlê

Di biwarê destnivîsariyê de danasîna nusxeyên destxet bi rê û rêbazeke diyarkirî tê kirin ku jê re tewsîfa nusxeyê tê gotin. Em ê jî di bin vê sernavê de vê keşkûlê li gor tewsîfa nusxeyê ya şablona klasîk bidin nasandin, taybetiyên derekî û hundirî yên nusxeyê li vir rêz bikin.

Navê Berhemê ya Fermî : Dîwanê Şêxê Kurdî

Cureyê Berhemê : Keşkûl / Mecmû'e

Navê Pirtûkxaneyê : Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî

Jimareya Qeydê : 87359

Zimanê Berhemê : Bi kurdî (kurmancî)

Mustensîx/Nivîskar : Nehatiye nivîsîn.

Taybetiyên Bergê : Bergê muqawwa ye lê piştre hatiye restorekirin.

Taybetiyên Kaxezê : Rengê kaxezê zereke qehweyî ye û di her rûpelê de 8 rêz hene. Di navbera herdu rêzan de bi hibra sor xêz kêşane. Mustensîx piştî wr. 109b-yê bi xetên sor riste yan jî beyt dabeş nekirine.

Hejmara Wereqan : Bi tevahî 134 wereq in.

Hejmara Rêzan : Nêzîkî 1100 rêz in.

Ebadên Destxetê : 21x15,5 cm.

Cetwel : Li dora her rûpelekê çarçoveya sor hatiye xêzkirin. Heta dawiya wr. 131a-yê di navbera her risteyekê de jî xêz hatiye kişandin.

Dîroka Îstinsaxkirinê : Tuneye.

Rengê Murekkebê : Bi murekeba reş û sor hatiye nivîsîn.

Pêşiya Nusxeyê : Bi muşa'ereya Melayê Cizîrî û Mîr 'Imamedînê Hekkarî dest pê dike:

Ji destê şeker-amizan seraser ẋerqê mestî me
Semen bû û dil-awizan bi reyḥanê xwe bestî me
Ji tora fitne-engizan du ejder mestî gestî me (wr. 2a)

Paşiya Nusxeyê : Di dawiya keşkûlê de şi'reke tirkî heye ku beyta dawî weha ye:

Ḫaber almaz hani mîhrab nice evet der canın mihrab
Sana ḳaynar ḳanı mihrab tazeden dildar-ı güzel

Sernav : Tenê di serê qesîdeya Mustefa Xan (Pertew Beg) de sernavek hatiye danîn: "Muṣtefa Xan Beg Fermayed" (wr. 131a). Di serê du menzûmeyên Feqiyê Teyran de jî du besmele hatine danîn.

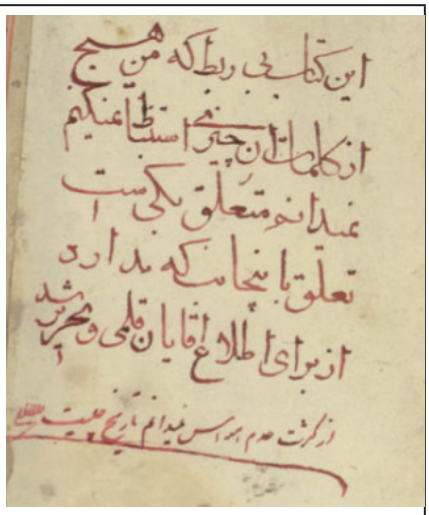
Derkenar : Di gelek cihan de li şûna sernavan bi murekkeba sor haşiye û perawêz hatine nivîsîn. Bo nimûne di muşa'ereya Melayê Cizîrî û Mîr 'Imadedîn de di kêleka her sêristeyê de yan "Înşaê Mela" yan jî "Cewaba Mîr" nivîsiye. Dîsa di serê muxemmesa Bateyî de jî li kêlekê nivisiye "Bate Fermayed" (wr. 13b).

Te‘qîbe/Payende : Di her wereqê de li bin rûpela milê rastê hatiye danîn.

Taybetiyên Din : Di serê kitêbê de (wr. 1b) bi çend risteyên farisî xwestine ku derbarê vê berhemê de agahî bidin. Di rûpela 19b-yê de du mohr hene ku tam nayêne xwendin. Ji bilî vê, di dawiya munace‘tên Mustefa Xan Beg de beytek li ser navê katib/mustensîx hatiye nivîsîn.

2. Naveroka Keşkûlê

Ev berhem herçiqas di katalogkirina *Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî* bi sernavê “Dîwanê Şêxê Kurdî” hatibe qeydkirin jî di eslê xwe de keşkûleke kurdî ye û gelek şi‘rên kurdî di xwe de komkirine, lewma ji bo vê berhemê pênaseya keşkûlê di cih de ye. Di serê vê keşkûlê de bi zimanê farisî îbareyek hatiye nivîsîn ku wêne û deşîfrasyona wê li jêrê ye:



این کتاب بی ربط که من هیچ

از کلمات آن چیزی استنباط نمیکنم

نمی‌دانم متعلق به کی است

تعلق با ینجانب که ندارد

از برای اطلاع آقایان قلمی و حریر شد.

از کثرت عدم هواس نمی‌دانم تاریخ چیست.

Ev pirtûka bê rebt (bê nîşan) ku ez ti tiştekî ji peyvên wê fehm nakim, nizanim a kê ye, ya min nîne, ji bo agahdariya camêran hat nivîsîn.
Hişê min ewqas tevlihev e ku nizanim dîrok çi ye!

Eger em hinekî li ser vê îbareya farisî bisekinin dê di cih de be. Li gor vê destnivîska farisî mirov bi rihetî dikare şîroveyeke weha bike ku ev keşkûl bi awayekî ji awayan ji destê mustensîxê xwe derketiye û ketiye destê mirovekî kurdî-nezan. Wî jî xwestiye ku hin îzahatan bike lê ji ber nezanbûna xwe ya kurdî (kurmancî) nekariye wê jî bike. Herweha ji risteya dawî jî tê fehmkirin ku ji vê rewşê nerehet bûye û nema kariye dîroka nivîsandina keşkûlê tesbît bike.

Em dibînin ku piştî vê destnivîska farisî, keşkûl bi muşa‘ereya Melayê Cizîrî û Mîr ‘Imadedînê Hekkarî dest pê kiriye. Ev muşa‘ere ji wereqa 2a-yê dest pê dike û heya wereqa 13b-yê dewam dike. Di vê keşkûlê de ev muşa‘ere bi van risteyên Melayê Cizîrî weha dest pê dike:

Înşaê Mela
Ji destê şeker-amizan seraser ẋerqê mestî me
Simen-bû û dil-awizan bi reyḥanê xwe bestî me
Ji tora fitne-engizan du ejder mestî gestî me

Cewaba Mîr
Du reşmaran semen ber bû me dil maye di xiyalê da
Ku sunbul hat(i) ker ker bû di ber goşên hilalê da
Ji ‘eksa saqî enwer bû şeraba me di peyalê da

Lê ji vê muşa‘ereyê diyar dibe ku du gotinên Mela û du gotinên Mîr jê ketine[2]. Li gor hejmara rêza rûpelan eger em hesabekê bikin, wê demê em ê bizanin ku wereqek li pêşiya vê keşkûlê bi awayekî jê qetiyaye. Helbet îhtimal heye ku di destpêka vê keşkûlê de hin şi‘rên din jî hebin, ger wisa be, wê demê em dikarin bibêjin zêdetir wereq jê ketine. Em li ser vê keşkûlê hinekî din bisekinin dê çêtir be. Çawa ku li jorê jî dixuyê di serê her sêristeyê de navê şair hatiye nivîsîn ku ji bo Melayê Cizîrî îfadeya “Înşaê Mela” û ji bo Mîr Îmadedînê Hekkarî jî îfadeya “Cewaba Mîr” bi murekeba sor hatiye nivîsîn[3]. Ji van jî tê fehmkirin ku nivîskarê wan haşîye û perawêzan yekî zana û şarezayê edebiyata kurdî bûye. Herweha hezkerekî şi‘rên kurdî bûye ku wî gelek şi‘rên ji herêma Hekkariyê civandine.

Di vê keşkûlê de wek şi‘ra duyem a Melayê Bateyî heye ku bi murekkeba sor sernavekî biçûk weha hatiye diyarkirin “Bate Fermayed”. Ji vir em têgihîjin ku ev muxemmes a Melayê Bateyî ye. Jixwe di benda dawî de wek mexles “Bate” jî derbas dibe û ev jî cara duyem piştrast dike ku ew şi‘r a Melayê Bateyî ye. Muxemmes ji wereqa 13b-yê dest pê dike û heya 17b-yê didome. Melayê Bateyî ev muxemesa xwe bi behra remel û bi wezna *fa‘ilatun fa‘ilatun fa‘ilatun fa‘ilun* nivîsiye. Ji ber ku ev muxemmes cara ewil bi xêra vê keşkûlê di kovareke akademîk de derdiçe, lewma em ê temamê wê transkirîbe bikin ku weha ye:

Bate Fermayed

Hûn li min hişyar(i) bin îro gelî yarê di min
Sergiran hatine cenga şah(i)xendkarê di min
Çar xiya û çar veşarî ṣubḥ(i) êvarê di min
Merḥeba hatî xudana herdu şehmarê di min
Bê li ser çavê di min tuy barê serbarê di min

Perdeya dêmê hilanî nazika gerden ṣedef
Beyreq û ala û sinceq bûne seywan ṣef bi ṣef
Ẓahirî qatil ew e le‘l û lebeş dermanê xef
Hat û tîr havête min teşbihê tîra Xan Şeref
Xud dewa bexşî ‘ezîzem tuy kes û karê di min

Nêrgis [û] reyhan û çîçek cumle pêşkêşê di min
Ta ebed ew zulfê xal in ḥakimê rûḥa me bin

2 Di hemû dîwanên Melayê Cizîrî yên çapkirî de ev muşa‘ere, digel hin guhertoyên biçûk, bi vî şiklî dest pê dike (Melayê Cizîrî, 2012: 444):

Mela: Selama min senaxwanî sehergeh gewher efşan bit
Bi xidmet erzê sultanî ‘ebîr û ‘enber efşan bit
Bi sûret emrê subhanî ser-elqabê zer-efşan bit
Mîr: Selama sani‘ê qadir Mela da pê mu‘etter bê
Muferreh bit me lê xatir peyapey lê mukerrer bê
Ji cama xatirê ‘atir me jê ayîne enwer bê

3 Îfadeyên bi vî rengî di destnivîsa *Dîwana Melayê Cizîrî* de derbas dibin ya ku Martin Hartmann biriye Almanyayê û wekxwe/faksîmîle çap kiriye. Di wir de ji bo yên Mela nivîsiye “Sewala Mela”, ji bo yên Mîr jî nivîsiye “Cewaba Mîr”. Bnr. Hartmann, *Li ser Edebiyata Kurdî & Li ser Melayê Cizîrî*, r. 130.

Muḫbet û derdê evînya te li min her zêde bin
Şerḫê ṭûmarêd ẋemem sêṣed muderrîs ku hebin
Kes neşêtin întiha ket şerḫê ṭûmarê [di] min

Xwezya vê koçk û serayê ‘eyş û nûşa bade lê
Ta siḫer coş û ṣeda jê çûne burca ḫemelê
Min diya ez bê bizanim lezzeta vê menzelê
Cotekî bazî vebestî şah û ṣeyyadan welê
Seyd û kebik dil xiyal e baz û bazdarê di min

Tîr baranê fuẋanem semtê her heftê asiman
‘Aqibet qeṭ rû neda min bextê ẓalim el-eman[4]
Namiradê dame qismet çerxê hem murwet bizan
Min di ‘işqê da sefer kir pêlekê lew nagihan
Çûn bi çaha ḫeyretê da koç û koçbarê di min

Sal û mah û ḫeftiyan ba zulfekî dilbend im ez
Gulşena gul tê ez im îro ‘eceb gulxend im ez
Ba xiyalê rûyê dilber qani‘ê xwersend im ez
Ku çi ẓahir ez kesad im şahê dewletmend im ez
Vê di qeṣra ba xiyalê durr û mirwarê di min

Ba segê dergahê yar im dê bikem ez ulfetê
Ta ebed ‘umrê me bêtin dê bikem her xidmetê
Çaverê dîdarê yar im hêvîdarê reḫmetê
Bate û jar û feqîrê sot bi narê firqetê
Çav tijî rohnik ji bo min yar û ẋemxarê di min

Di vê keşkûlê de wek şi‘ra sêyem museddesa Ehmedê Xanî hatiye nivîsîn ku ji wereqa 18a-yê dest pê dike û di wereqa 19a-yê de diqede. Eslê vê şi‘rê bi temamî ji heft bendan pêk tê ku heta niha di gelek çavkaniyan de jî hatiye nivîsîn[5], lêbelê di vê keşkûlê de tenê herdu bendên vê museddesê hatiye nivîsîn ku ev jî beramberî 12 risteyan tê. Benda ewil weha ye:

Ey derîẋa mame tenha ez di şemsa xawerê
Xan û man têk bûne ẓulmet paşî wê dêm-enwerê
Paşê lêvêt wê venaxûm muṭleq ava kevserê
Min nevêt dunya bi carek paşê wê sîman-perê
Ger bizanim ez di ḫeşrê dê nebînim dilberê
Cennetê dê pê çi kem pê wer bikem xakusterê

Di vê museddesê de risteya çaran li gor dîwanên Ehmedê Xanî yên ku hatine çapkirin, di benda sêyem de cih digire û li gor wan dîwanan di benda ewil de li şûna wê risteyê di ya Yıldırım (2014; 227) de “Bêqerar im şubhê zeybeq bê ewê sîmenberê”; di ya Doskî (2016: 78) de risteya sê û çaran cih guhertine lê weha nivîsiye “Bê qerar im şubhê zîbeq bê ewê sîmen-berê”. Lê piştî vê

4 D: ‘Aqibet qeṭ rû neda min bextê ẓalim el-eman û el-eman.

5 Hinek ji wan çavkaniyan em dikarin weha rêz bikin: Varlî, *Dîwan û Gobîdeyê Ahmedê Xanî yêd Mayîn*, c. II, r. 103-106; Yıldırım, *Dîwan -Ehmedê Xanî Külliyatı IV-*, r. 227-228; Doskî, *Dîwana Ehmedê Xanî*, r. 78-79.

risteyê Doskî bi jêrenotekê diyar kiriye ku di daneyeke din a vê şi‘rê de weha gotiye: “Min nevê dunya bi carek...”.

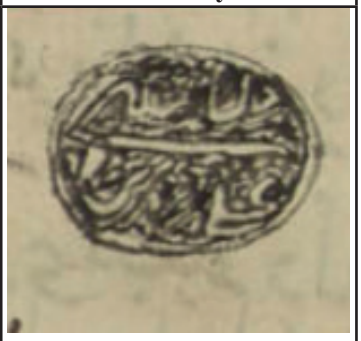
Şi‘ra çarem a vê keşkûlê menzûmeya Şêxê Sen‘anî ya Feqiyê Teyran e ku ji wereqa 19b-yê dest pê dike û heta 102b-yê dewam dike. Mustensîx bi besmeleyê dest bi menzûmeyê kiriye[6]. Destpêk û dawiya vê menzûmeyê weha ye:

Bîsmîlleḥîrreḥmanîrreḥîm
Guh bidêrîn nuṭqa ‘aşiqî da ez bixûnim vê xeṭê
Ḥemd û ṯenaya Xaliqî subḥan ji şahê qudretê

Subḥan ji şahê Ẕulcelal fukrîme neqşê bê zewal
Ḥalê bê mecaz naête bal kamil tibit bi ulfetê
...
Mîm û Ḥê ṣot ji ‘işqehê di deh ṣed û sala sihê
Miksî ji wê mey mestihê ṭewîl diket ḥikayetê

Miksî ji ‘işqê ṣohtiye ew şi‘r bi şêxî nohtiye
Ḥalê xwe tê da gotiye di ‘eyn û lama hicretê

Di serê menzûmeya Şêxê Sen‘an (wr. 19b-yê) de du mohr hene ku bi zelalî nayêne xwendin ka yên kê ne û çi dinivîse li ser wan. Wêneyên herdu mohran li jêrê hatine dayîn.

Mohra yekem	Mohra duyem
	

Herçiqas nav û nîşanên herdu mohran tam diyar nebin jî mirov dikare bibêje ku ev keşkûl di pirtûkxaneya du kesên cuda de maye, anku bi zimanekî din em bibêjin, herî kêm du xwediyê vê keşkûlê çebûne ku mohra xwe wek îşaretekê lê dane.

Piştî menzûmeya Şêxê Sen‘an, di vê keşkûlê de qesîdeya Feqiyê Teyran a “Ey Av û Av” tê ku ew jî bi besmeleyê dest pê dike. Bi vê qesîdeyê em dibînin ku bi tevahî du besmele çêbûne di vê nusxeyê de. Ev qesîde ji wereqa 103a-yê dest pê dike û heya binê wereqa 114a-yê didome. Destpêk û dawiya qesîdeyê weha ye:

6 Menzûmeya Şêxê Sen‘an di xebata Sadinî (2012: 336) de 363 beyt in û di ya Yıldırım (2014: 218) de 362 beyt in. Herweha di koleksiyona A. Jaba de jî gelek şi‘r û menzûmeyên Feqiyê Teyran hatine qeydkirin ku di nav wan de yên Şêxê Sen‘an û Zenbîlfiroş jî heye (Aykaç, 2021: 54).

Bîsmîlleḥîrreḥmanîrreḥîm
Ey av û av ey av û av ma tu bi ‘işq û muḥbet î
Mewc û belan[7] tavêt belav bê sekne û bê raḥet î
…
Tê ḥeyretê sergeşte în qaîm li ser ehda xwe în
Lew deh ṭebeq li karê xwe în ḥetta wê roja ḥiżretê

Çawa ku qesîdeya Ey Av û Av diqede, bêyî ku navberek yan jî îşaretek hebe, di dewama wê de qesîdeya “Bi Çar Kerîman” dest pê dike. Li gor nusxeyê mirov wisa dizane ku herdu qesîde yek in, çunkî keş û ahenga wan herduyan wek hev in. Lê ji ber ku di kitêb û berhevokên berhemên Feqiyê Teyran de ew herdu ji hev hatine veqetandinê û wek du şi‘rên cuda hatine qebûlkirin, me jî wisa nirxand. Di vê keşkûlê de ev qesîde bi tevahî heft beyt in û di wereqên 114a û 116a-yê de cih digire. Destpêk û dawiya qesîdeyê weha ye:

Ti weṣfa heyûla meḥik în ti keza qedîm da qedim în[8]
Bi wechê ku sew Rebu‘l-‘alemîn ew mes`ele rast(i) li me tê

Rast e qewî ew mes`ele eslê tizanin mela
Roja ku bû Qalûbela ma hûn nebûn ti ḥiżretê
…
Barî emanet xaṣ biken er xwar tibit hûn rast biken
Xwe rû-sipî xilaṣ biken ji peşîmaniya axiretê

Mîm û Ḥê bi ‘işq û muṭalan hindî ji wan fikir xiyalan
Rast tiket bend û miṯalan ṣa‘irê neṣîḥetê

Di dewama van herdu qesîdeyan de menzûmeya Zenbîlfiroş tê ku ew jî ya Feqiyê Teyran e. Ev menzûme ji wereqa 116a-yê dest pê dike û di wereqa 130b-yê diqede ku bi tevahî wek 51 beyt in[9]. Li gor vê keşkûlê destpêk û dawî weha ne:

Ey dil were dîsan bi coş carek ji camê mey binoş
Da bibêm qiṣṣeta Zenbîlfiroş da seh biken ḥikayetê

Zenbîlfiroş lavê riwal e bi kulfetê ehlê ‘eyal e
Ḥusniya Yûsuf li bal e Ḥeq raziqê vê qismetê
...
Ey *Mîm û Ḥê* xweş-defter e her çi ji min ne bawer e
Ne ji ummeta peyẋember e ne musteḥeqê şefa‘etê

7 Di nusxeyê de bi herfa “b”yê nivîsiye.

8 Di berhema Sadinî (2012: 137) de ev qesîde weha dest pê dike:
B’ çar kerîman dîn-muhkem în
Bê wech û sûret adem în
D’ kenza qidem da qidem în
Ev mesele rast li we tê
Di berhema Yıldırım (2014: 102) de jî bi heman rengî ye.

9 Menzûmeya Zenbîlfiroş di vê mecmû‘eyê de herçiqas 51 beyt bin jî lê di xebata Yıldırım (2014: 148) de 56 beyt, di ya Sadinî (2012: 413) de 60 beyt in. Ji vî aliyê ve ji herduyên din hinek cudahî di xwe de dihewîne ku ew jî ji bo xebatên edîsyon-krîtîk dê bibe guhertoyeke nû.

Di vê keşkûlê de du şi‘reke nû yên Mustefa Xan Beg hatine qeydkirin ku ji wan a ewil ji wereqa 131a-yê dest pê dike û di wereqa 132a-yê de diqede. Li gor dîroka edebiyata kurdî ya klasîk tê zanîn ku ji herêma Hekkariyê şairekî bi navê Mustefa Begê kurê Mîr Ebdullah Beg heye ku bixwe jî di mîrektiya Hekkariyê de mîrektî kiriye (Hekkarî, 2011: 21-26). Herweha mexlesa wî şairî jî di gelek şi‘rên wî de wek “Pertew” yan jî “Perto” [وتـرپ] derbas dibe. Lêbelê di wan herduyan de mexlesa şair derbas nabin.

Ev şi‘ra ewil di *Dîwana Mustafa Xan* (Dîwana Perto Begê Hekkarî) a çapbûyî (Hekkarî, 2011) de piştre lê hatiye zêdekirin. Li gor agahiyên ku Doskî bi jêrenotekê daye (2011: 295) ev şi‘r di destnivîsa dîwanê de tunebûye, wî piştre ji destnivîsa Mela Mustefayê Yûsuf ew kopî kiriye ku di sala 1937an de bi sernavê “Mustefa Beg el-Hekkarî” hatiye nivîsîn. Li gor vê nusxeyê bi temamî ji pênc bendan pêk hatiye[10]. Di vê keşkûlê de jî heman muxemmes bi sernavê “Muṣtefa Xan Beg Fermayed” hatiye nivîsîn. Eger em li ser van herdu sernavan xwendineke paratekstual bikin, hingê em ê bibînin ku ew şair (Mustefa Xan Beg) di serdema xwe de yan jî di herêma xwe de bi navê xwe navdar bûye, ne bi mexlesa xwe. Lewma em dikarin bibêjin ku çapkirina dîwana Mustefa Xanê Hekkarî bi navê “Dîwana Perto Begê Hekkarî” xeletîyeke dîrokî ye. Çunkî şair navê “Pertew” yan jî “Perto” ji bo xwe wek mexles bi kar aniye.

Ji bilî van agahiyan, ev muxemmes bi behra remel û bi wezna *fa‘ilatun fa‘ilatun fa‘ilatun fa‘ilun* hatiye nivîsîn. Ji ber ku gelek ciyawazî di nav vê muxemmesê û ya çapkirî de heye, lewma em ê temamê şi‘rê li jêrê biguhêzin ser latînî.

Muṣtefa Xan Beg Fermayed

Remzeyek min dî ji tîran hate cergê min ẋedar
Du birîn bûne di qelbê min nema ṣebr û qerar
Ew çi êtûn e di dil da min dişojit pêt û nar
Kuştime çavêt di reş wan hawiran kirme kebab
Lew dinalim ez ji derdan kewtîme[11] ḫalek xerab

Ez vexendim vê digel xwe birme seyrana rezî
Ṣed hizar elwan reng(i) nîşan min dan tewwizî[12]
Ṣorgul û reyhan çîcek ṣorgulê reng-qirmizî
Ez bi vê çendê nehêlam vê demê da min şerab
Lew dinalim ez ji derdan kewtîme ḫalek xerab

Dilbicoşê serxweş im îro di weqtê seḫerê
Hawirek bada li min talan kirim vê esmerê
Ez birîndarê xedengan im ji qewsêt ‘enberê
Canê min gorî te bit îro di roja meḫşerê

10 Li gor qenaeta me, di wê guhertoya dîwana çapkirî (Hekkarî, 2011: 295) de di rêzkirina bendan de şaşî heye, divê benda sêyem bihata serî û weha bûya:

Dilbera min wê xeraman hate ser textê riqab
Wê ji dêmê xwe hilanî perde û burqû‘ niqab
Mest û mexmûr e di bezmê ew şeha ‘alî-cenab
Meclisek hingame bû saqî wekî da min şerab
Nê ji min çûbû xurûş lew hadirî ez bûm xerab

11 Di destxetê de ev peyv wek “kevtime” û “keftime” jî dikare bê xwendin, lê ji ber ku di dewama şi‘rê de bi awayekî eşkere “kewtime” nivîsîbû, lewma me ev jî wek yên li dû xwe nivîsî.

12 Weha bûya çêtir bû: Ṣed hizar elwan [û] reng nîşan[i] min dan tewwizî.

Ez bi vê çendê nehêlam vê demê da min şerab
Lew dinalim ez ji derdan kewtîme ḥalek xerab

Şi'ra nehan a vê keşkûlê dîsa ya Mustefa Xan Beg e ku di dîwana çapkirî de cih nagire û bi xêra vê nusxeyê cara ewil di kovareke akademîk de derdiçe. Şair di vê şi'rê de ji aliyê naverokê ve 'efw û bexşandina xwe ji Xwedayê xwe xwestiye, lewma jî em dikarin bibêjin ku munace'et e. Di nusxeyê de ji wereqa 132a-yê dest pê dike û di wereqa 133a-yê de diqede, bi tevahî 9 beyt in û tu sernavek ji bo vê nehatiye danîn. Paşserwa/redîfa qesîdeyê "emana min tu wî ya Reb" e û qesîde serdanpê bi qafiyeya hundirîn hatiye nivîsîn, lewma mirov dikare vê qesîdeyê di şiklê çarîneyê de jî binivîse. Herweha qesîde bi behra hezec û bi wezna *mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun* hatiye nivîsîn. Transkirîpsiyona temamê qesîdeyê weha ye:

Ez im mucrîm ti dewranê bi neṣṣa me ji Qur`anê
Bi hêvî me ji ẋufranê emana min tu wî ya Reb

Tihî-dest im ji xeyratê qewî-tirs im ji ẓulmatê
Di qebrê dan meded kê tê emana min tu wî ya Reb

Ilahî min bikey faxir Muḥemmed key li min naẓir
Di wê gavê bibit ḥażir emana min tu wî ya Reb

Bi ḥeqqê ismikey e'zem di imdada me bê herdem
Rica-xwah em tu wî erhem emana min tu wî ya Reb

Te'alellah çi xweş lefẓ e mebin qani' di her leḥẓe
'Uzir-xwahî li me ferż e emana min tu wî ya Reb

Te'alellah çi ẕat î tu şehê şîrîn ṣifat î tu
Yeqîn qend û nebat î tu emana min tu wî ya Reb

Te rûḥ da me te cism da me kemalat û 'eqil da me
[…] Emana min tu wî ya Reb[13]

Eger ez pîs eger murdar keremkara tu wî settar
Tu ẋufranî bikey iẓhar emana min tu wî ya Reb

Eger ḥeşr e eger nîran eger neşr e eger mîzan
Hemî ḥeqq in tu wî reḥman emana min tu wî ya Reb

Di dawiya munace'ta Mustefa Xan Beg de beytek hatiye nivîsîn ku mirov dikare bibêje aîdê mustensîxê vê keşkûlê ye ji ber ku îfadeya "katib" tê de derbas dibe. Mustensîxê vê keşkûlê jî, di serê wereqa 133b-yê de, wekî munace'eta Mustefa Xan Beg, di nefesa xwe ya dawî de mirina li ser îmanê ji Xwedayê xwe hêvî kiriye û beyteke bi vî rengî nivîsiye:

13 Pêşiya vê paşserwayê divê risteyek hebûya lê di vê keşkûlê de nehatiye nivîsîn, lewma me di nav kevaneka goşeyî de sê nuqte danî.

Di weqtê can tibit zail ji dunyaê dibit raḥil
Ilahî katibê ẋafil mekey meḥrûm ji îmanê

Di vê keşkûlê de wek şi‘ra dehan, qesîdeyeke farisî cih digire ku di navbera wereqên 133b û 134a-yê de hatiye nivîsîn. Eger em dîsa bên li ser vê qesîdeyê, beyta ewil û dawî weha ye:

We ṣellellahu ‘ela nûrîn k`ez û şod nûreha peyda
Zemîn ez ḥilmê û sakin felek ez ‘işqê û peyda
...
Zi serê sîne-eş Camî “elem-neşreḥleke” ber xwan
Zi mi‘rac-eş xeberdan em kê “subḥanellezî îsra”

Ew qesîdeya farisî wek a Mewlana Camî tê zanîn û di nav kurdan de gelek navdar e, çunkî ji aliyê qesîdebêjan ve gelek caran di medrese û şevên qendîlan de hatiye xwendin û hê jî tê xwendin[14]. Herçiqas tam tarîxa nivîsandina vê keşkûlê diyar nebe jî mirov dikare bibêje herî kêm di nîveka sedsala XIX-an de hatiye nivîsîn. Ew jî nîşan dide ku li gor vê keşkûlê, qesîdeya Mewlana Camî kêmzêde 150 yan jî 200 sal in bi awayekî berçav di nav kurdan de cihê xwe girtiye.

Piştî vê şi‘ra farisî, di rêza yanzdehan de şi‘reke bi zimanê tirkî di vê keşkûlê de hatiye nivîsîn ku ew jî di wereqên 134b û 135a-yê de cih digire. Me nezanî ev xezel a kê ye ji ber ku di lîteratura heyî de li ber çavan neket, lê dibe ku şairekî kurd ew şi‘r gotibe. Destpêk û dawiya wê weha ye:

Bir de gördüm tazedenin ṣuret-i enver-i güzel
Derde ṣaldı beni birden gözleri ḫumar-ı güzel
...
Ḫaber almaz hani mîhrab nice evet der canın mihrab
Sana ḳaynar ḳanı mihrab tazeden dildar-ı güzel

Encam

Keşkûl an jî mecmû‘e, di edebiyata klasîk de yek ji çavkaniyên sereke ne. Bi xêra keşkûlên nû gelek caran lêkoler rastî şair yan jî şi‘rên nû dibin, agahiyên nû peyda dikin. Ji vî aliyê ve divê xebat û lêkolînên taybet li ser keşkûlan bên kirin. Mijara vê nivîsarê jî keşkûleke kurdî bû ku li Tehranê di *Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî* de di bin hejmara 87359 de bi navê *Dîwanê Şêxê Kurdî* hatiye qeykirin.

14 Di nîv-sedsala dawî de ji wan qesîdexwanan Hafiz Memdûh û Şêx Sîrac gelek navdar in ku ev qesîde xwendine. Li gor rîwayetan Mewlana Camî gava ku diçe Hecê wek hediyekê ji bo Hz. Pêxember ev qesîde dinivîse. Li wir berî ku biçe serdana Resûlê Ekrem, berî nimêja sibê, muezzînên Ke‘beyê ew qesîde ji minarê dixwîne, Mewlana Camî jî diçe ba wan muezzînan dipirse ka ew qesîde ya kê ye û hûn çawa dizanin? Çunkî gava ku wî ew qesîde nivîsiye li ba wî tu kesek tunebûye. Muezzîn jî dibêjin ku me îşev di xewna xwe de Resûlê Ekrem dît, wî jî ew qesîde bi me da jiberkirin û fermana xwendinê da. Mewlana Camî jî wê demê kelogirî dibe û fehm dike ku Hz. Pêxember hediyeya wî li cem xwe qebûl kiriye. Tiştekî balkêş e ku heman vegêrana dînî-efsûnî di edebiyata Osmanî de ji bo şair Nabî tê gotin ku qesîdeya wî jî weha dest pê dike:

Saḳın terk-i edebden kûy-ı maḥbûb-ı Hudâdır bu
Naẓargâh-ı ilâhidir maḳâm-ı Muṣṭafa’dır bu

Me di vê nivîsarê de li gor tewsîfa destnivîsan, ev keşkûl tewsîf û analîz kir, cuda cuda her şi‘reke wê tesbît kir. Di encama vê xebatê de me dît ku mustensîx yan jî danerê vê keşkûlê nediyar e, lêbelê tenê di dawiya şi‘rên kurdî de beyteke munace‘etê heye ku îhtimaleke mezin ji aliyê mustensîx ve hatiye nivîsîn. Gava me ev keşkûl serî heta binî xwend hingê dît ku devoka herêma Hekkariyê lê zal e û şairên derdora mîrektiya Hekkariyê tê de cih girtine. Em dikarin weha navê wan şairan rêz bikin: Mîr ‘Imamedînê Hekkarî, Melayê Bateyî, Feqiyê Teyran û Mustefa Xan Begê Hekkarî. Herweha di çarçoveya vê keşkûlê de eger em li gor hejmara şi‘rên wan şairan rêz bikin hingê dikarin bibêjin ku di wê serdemê de şairê herî navdar, bi çar şi‘ran, Feqiyê Teyran û piştre jî bi du şi‘ran Mustefa Xan Beg (Pertew) bûye.

Muxemmesa Melayê Bateyî û qesîdeya Mustefa Xan Beg di dîwanên çapkirî de tunene. Lewma di keşkûlê de hebûna wan şi‘ran nirxa wê zêdetir kiriye û herweha ji bo wan dîwanan bûye çavkaniyeke girîng. Xaleke balkêş a vê keşkûlê jî sernavên li ser şi‘ran bû ku li gor navdarbûna şairan hatine danîn. Bo nimûne, ji bo Mela Huseynê Bateyî, “Bate Fermayed”; ji bo Mela Ehmedê Cizîrî, “Înşaê Mela”; ji bo Mîr ‘Imadedînê Hekkarî, “Cewaba Mîr” û hwd hatiye nivîsîn. Ji bo şi‘rên Mustefa Xan Beg jî “Mustefa Xan Beg Fermayed” hatiye nivîsîn. Li ser van perawêz û sernavên biçûk me xwendineke paratesktual kir û em gihiştin vê encamê ku Mustefa Xan Beg di serdema xwe de yan jî di herêma Hekkariyê de ne bi mexlesa “Pertew” lê bi navê xwe deng daye. Lewma divê dîwana wî ne li ser mexlesa wî, lê li ser navê wî bê çapkirin.

Ji naveroka keşkûlê, ji rengê kaxezê û xettê mustensîx, dikare bê gotin ev keşkûl kêm-zêde di nîveka sedsala XIX-an de hatiye nivîsîn. Mustensîx gava ku ev keşkûl nivîsiye di kaxezê de teserrûf nekiriye û bi nivîseke gir şi‘rên xwe nivîsîne. Di navbera her risteyekê de jî bi murekeba sor xêzek hatiye kişandin ku di keşkûlan de ev cure zêde li ber çavan nakevin. Herweha di keşkûlê de du mohrên cuda hene, ev jî ji me re diyar dike ku herî kêm du xwediyê vê keşkûlê çêbûne, anku ev keşkûl di pirtûkxaneya du kesên cuda de cih girtiye. Piştre bi awayekî ketiye destê yekî kurdî-nezan û wî jî bi çend risteyan haşiye nivîsiye derbarê vê keşkûlê de. Dûre îhtimaleke mezin bi rêya kirîn yan jî berhevkirinê ev keşkûl ketiye arşîva *Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî* û bi vî şiklî hatiye parastin.

Di tewsîfa nusxeyê de jî tê dîtin ku bi tevahî yanzdeh şi‘r tê de hene ew bi rêzê weha ne: Muşa‘ereya Melayê Cizîrî û Mîr ‘Imadedînê Hekkarî, muxemmeseke Melayê Bateyî, museddesa Ehmedê Xanî, du menzûmeyên dirêj (Şêxê Sen‘an û Zenbîlfiroş) û du qesîdeyên Feqiyê Teyran, muxemmes û qesîdeyeke Mustefa Xan Beg, qesîdeyeke farisî ya Mewlana Camî û xezeleke bi zimanê tirkî. Şi‘ra tirkî ji aliyê naverokê ve xezel e, nav yan jî mexlesa şair tê de tuneye, lewma me nekarî em tesbît bikin bê ya kê ye. Dîsa îhtimal heye ku şairekî kurd jî ev şi‘r nivîsîbe, ji ber ku di dîroka edebiyata kurdî ya klasîk de gelek şairên kurd hene ku bi tirkî şi‘r gotine. Di vê tewsîfê de me dît ku bi tevahî neh şi‘rên kurdî di vê keşkûlê de peyda bûn ku di paşerojê de ji bo xebatên edîsyon-krîtîk dikarin bibin guhertoyên nû. Herweha bi vê xebatê hem muxemmesa Melayê Bateyî û hem jî qesîdeya Mustefa Xan Beg cara ewil di kovareke akademîk de weşiyan. Herî dawî em dikarin bi kêfxweşî diyar bikin, bi vê xebatê armanca me ew bû ku çavkaniyeke nû ya edebiyata kurdî ya klasîk bikeve lîteratura akademîk û di cîhana kurdî de bê naskirin.

Çavkanî

Adak, A. (2009). "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", *Şarkiyat*, jimar 1, rr. 133-139.

Aykaç, Y. (2021). "Danasîn û Tewsîfa Mecmû'eyên Helbestan di Koleksiyona Aleksandre Jaba de", Kurdiyat, 4, rr. 23- 60.

Aykaç, Y. (2021). "Kolxaniya Veşartî: Keşkûla Qesîdeyên li dor Medreseya Mala Şêx Mustefayê Sîsî", *Ashâb-ı Kehf Şehri Lice (Tarih, Edebiyat, Kültür)*, Ankara: Sonçağ, rr. 391-406.

Bideki, H. (2018), "İran Kütüphanelerindeki Bazı Kürtçe Dinî ve Lirik El Yazması Manzumelerin Açıklamalı Fihristi", (Wer: Eral Ceylan û Veysel Başçı), *Kadim Akademi SBD*, C. 2, S. 2, rr. 208-231.

Destnivîsa *Dîwanê Şêxê Kurdî*, Kitabxaneyê Meclîsê Şûrayê Îslamî, No: 87359. (https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=-s71vj5igb)

Develioğlu, F. (2001). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın.

Doskî, T. Î. (2016). *Dîwana Ehmedê Xanî*, Duhok: Spîrêz.

Doskî, T. Î. (2020), *Baxê Îrem*. (Amd. M. Zahir Ertekin), Stenbol: Dara.

Elmalı, H. (2002). "el-Keşkûl", *DİA*, (c. 25, r. 324-325), Ankara: TDV.

Feqiyê Teyran. (2014). *Divan ∞ Dîwan*, (Amd. Kadri Yıldırım), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Gökyay, O. Ş. (1993). "Cönk", *DİA*, (c. 8, r. 73-75), İstanbul: TDV.

Hartmann, M. (2015). "Li ser Edebiyata Kurdî & Li ser Melayê Cizîrî", (Wer: Abdullah İncekan), *Nubihar Akademi*, 1 (3) , rr. 119-133.

Hekkarî, Perto Begê. (2011). *Dîwan*, (Amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî). Stenbol: Nûbihar.

Karak, M. Z. (2021). Bi Mexlesa "Feyzî" Du Helbestên Nû yên Şêx Mistefayê Sîsî, *Kurdiname*, no. 5, rr. 58-80.

Kemal, F. (1970). *Kurdische Handschriften Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Melayê Cizîrî (2012). *Dîwan*, (Amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî), Stenbol: Nûbihar.

Qeredaxî, M. E. (1998). *Bûjandinewey Mêjûy Zanayanî Kurd le Rêgey Destxetekanyanewe*. c. I, Bexda: Çapxaney Wemîd.

Sadinî, M. X. (2012). *Feqiyê Teyran Jiyan Berhem û Helbestên Wî*, Stenbol: Nûbihar.

Subaşı, K. (2020). "Destnivîsên Mecmû'eyên Kurd (21-22-47) ên di Koleksiyona Aleksandre Jaba (Nûbar û Eqîdeya Îmanê) ". *Kurdiyat*, jimar 1, r. 23-44.

Uzun, M. İ. (2003). "Mecmua", *DİA*, (c. 28, r. 265-268), Ankara: TDV.

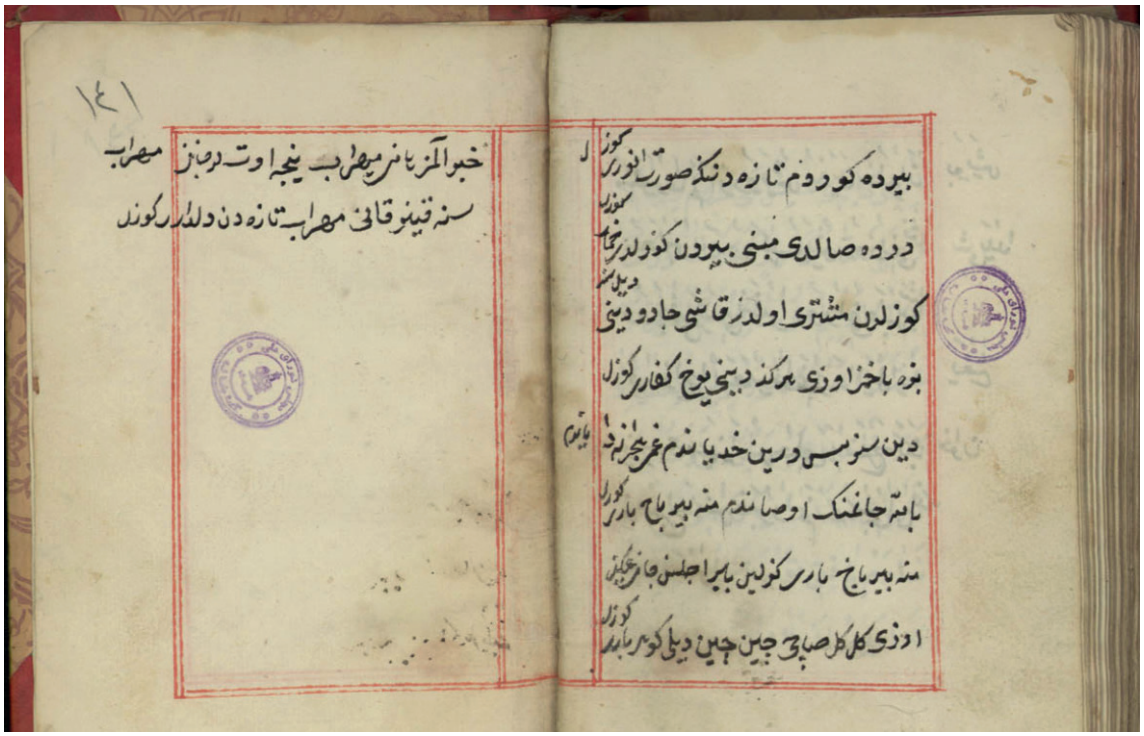
Varlî, E. M. (2004). *Dîwan û Gobîdeyê Ahmedê Xanî yêd Mayîn*, c. II, Stenbol: Sîpan.

Yıldırım, K. (2014). *Dîwan -Ehmedê Xanî Külliyatı IV-*, İstanbul: Avesta.

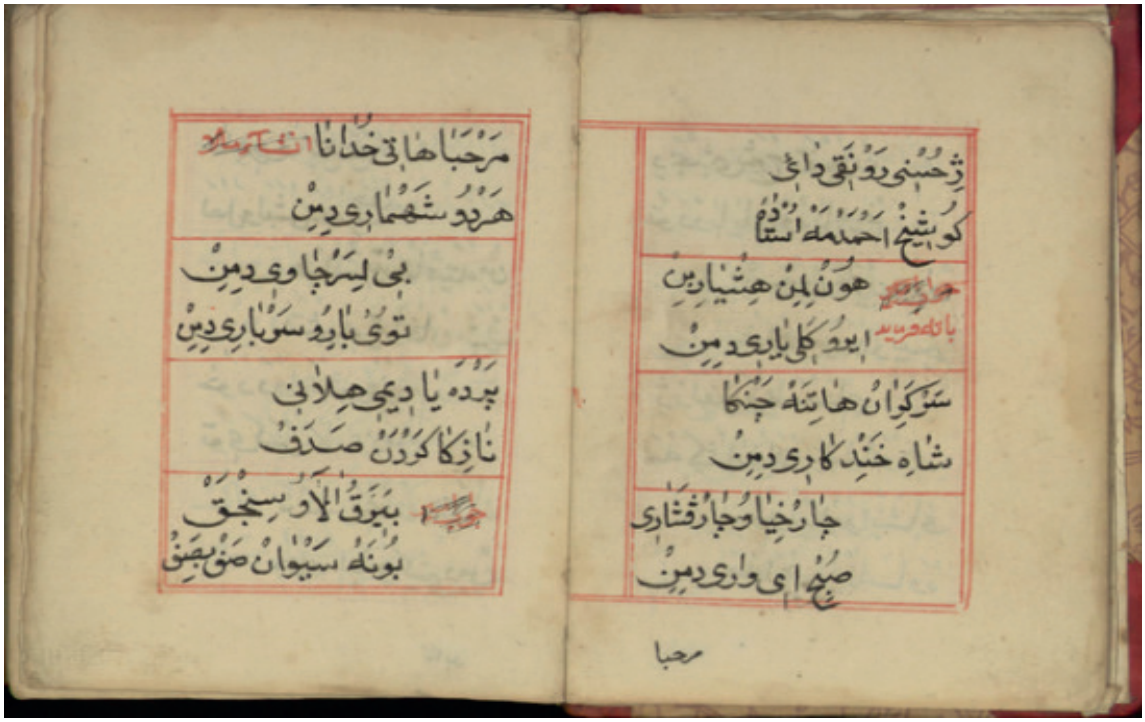
Pêvek-1: Tabloya Şi‘rên vê Keşkûlê

Rêza Şi‘rê	Navê Şair	Cure	Beyt/Benda Ewil
1	Melayê Cizîrî û Mîr ‘Imadedînê Hekkarî	Muşa‘ere	Ji destê şeker-amizan seraser ẋerqê mestî me Simen-bû û dil-awizan bi reyḥanê xwe bestî me Ji tora fitne-engizan du ejder mestî gestî me
2	Melayê Bateyî	Muxemmes	Hûn li min hişyar(i) bin îro gelî yarê di min Sergiran hatine cenga ṣah(i)xendkarê di min Çar xiya û çar veşarî ṣubḥ(i) êvarê di min Merḥeba hatî xudana herdu şehmarê di min Bê li ser çavê di min tuy barê serbarê di min
3	Ehmedê Xanî	Museddesa Mutekerîr	Ey derîẋa mame tenha ez di şemsa xawerê Xan û man têk bûne ẓulmet paşî wê dêm-enwerê Paşê lêvêt wê venaxûm muṭleq ava kevserê Min nevêt dunya bi carek paşê wê sîman-perê Ger bizanim ez di ḥeşrê dê nebînim dilberê Cennetê dê pê çi kem pê wer bikem xakusterê
4	Feqiyê Teyran	Menzûme Şêxê Sen‘an	Guh bidêrîn nuṭqa ‘aşiqî da ez bixûnim vê xeṭê Ḥemd û s̱enaya Xaliqî subḥan ji şahê qudretê
5	Feqiyê Teyran	Menzûme Zen-bîlfiroş	Ey dil were dîsan bi coş carek ji camê mey binoş Da bibêm qiṣṣeta Zenbîlfiroş da seh biken ḥikayetê
6	Feqiyê Teyran	Menzûmeya Ey Av û Av	Ey av û av ey av û av ma tu bi ‘işq û muḥbet î Mewc û belan tavêt belav bê sekne û bê raḥet î
7	Feqiyê Teyran	Qesîde Bi Çar Kerîman	Ti weṣfa heyûla meḥik în ti keza qedîm da qedim în Bi wechê ku sew Rebu‘l-‘alemîn ew mesele rast li me tê
8	Mustefa Xan Beg	Muxemmesa Mutekerîr	Remzeyek min dî ji tîran hate cergê min ẋedar Du birîn bûne di qelbê min nema ṣebr û qerar Ew çi êtûn e di dil da min diṣojit pêt û nar Kuştime çavêt di reş wan hawiran kirme kebab Lew dinalim ez ji derdan keftîme ḥalek xerab
9	Mustefa Xan Beg	Qesîde Munace‘et	Ez im mucrîm ti dewranê bi neṣṣa me ji Qur`anê Bi hêvî me ji ẋufranê emana min tu wî ya Reb
10	Mewlana Camî	Qesîde Ne‘t	We ṣellellahu ‘ela nûrîn k`ez û ṣod nûreha peyda Zemîn ez ḥilmê û sakin felek ez ‘işqê û peyda
11	Ne diyar e	Xezel	Bir de gördüm tazedenin ṣureti enver-i güzel Derde ṣaldı beni birden gözleri ḫumar-ı güzel

Pêvek-2: Çend Wereq ji Keşkûla Pirtûkxaneya Meclîsê Şûrayê Îslamî



Wêne 1: Wereqa ewil û ya dawiyê di keşkûlê de (wr. 1-134)



Wêne 2: Destpêka muxemmesa Melayê Bateyî (wr. 13) û (di bînî de) herdu şi'rên Mustefa Xan Beg (wr. 132).

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1121358
Rûpel/Sayfa Page: 49-70

ARİSTOKRAT KÜRT AİLELER: MÜKÜSLÜ ADİL BEG

İsmail KIRAN

Öz

Mirlik, ağalık, şeyhlik ve aşiretsel yapı Kürt coğrafyasında çok eskiden beri bilinen tarihi oluşumlardır. Bu da Kürtlerin aile başta olmak üzere sosyal, siyasal, hukuki ve askeri alanlardaki bütün tarihi yapılanmalarını etkilemiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etki alanları azalmakla beraber bu yapılanma daha önce Müküs'te (Bahçesaray) mirlik, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nin birçok vilayetlerinde ise ağalık, şeyhlik ve bunları besleyen aşiret oluşumlarının ortaya çıkardığı liderleri ile görünür olmaya devam etmiştir. Makale, Osmanlı Devleti'nin bakiyesi üzerinde inşa edilen Türkiye'de, sosyal yapısı ezelden beri mir, seyit ve "tebaa" olarak dizayn edilen Müküs ve civarında 1930'lu yıllara kadar yaşatılamayan adaleti o günün şartlarında kendi çapında yaşatmaya çalışan Müküslü Adil Beg ile ilgilidir. Aristokrat bir aileden gelen Adil Beg coğrafyadan kaynaklı ve aynı zamanda o güne kadar istemediği tarzda inşa edilen sosyal düzene itiraz etmiştir. Vurgusunu yaptığı adalet duygusunu sosyal eşkıya prototipi üzerinden inşa etmekten ziyade daha çok şiddetten beslenen geleneksel yapı üzerinde yaşatmayı tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aristokrasi, Mir, Müküs, Adil Beg.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article

Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 27.05.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 20.06.2022

İsmail Kıran Arş. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
ismayilkiran@yahoo.com
Orcid: 0000-0001-8919-8145

Atıf: Kıran. İ. (2022). "Aristokrat Kürt Aileler: Müküslü Adil Beg", Kurdiyat, 5, 49-70.

Citation: Kıran. İ. (2022). "Aristocratic Kurdish Families: Adil Beg from Müküs", Kurdiyat, 5, 49-70.

Malbatên Kurd ên Arîstokrat: Adil Begê Miksî

Kurte

Mîrektî, axatî, şêxtî û eşîratî sazîyên dîrokî ne ku ji mêj ve ye di erdnîgarîya kurdan da têne zanîn. Vê jî, di serî da malbatî, di her awayî da, çi civakî, çi sîyasî, çi jî hiqûqî û eskerî, dîroka kurdan binbandor kirîye. Piştî nîveka sedsala 20em her çi qas tesîra wan kêm bibe jî, tê xuyan ku li Muksê mîrektî û li hin bajarên Rojhilat û Başûrê Rojhilatê ev sazûmanîyên wek axatî û şêxtî û her wisa ya ku van xwedî dike eşîratî li gel serok û serkêşên xwe ve dewamîya xwe kirine û heta roja îroyîn jî hene. Ev gotar derheqê Adil Begê Miksî da ye ku wê heta salên 1930î hewl daye ku li derdora Muksê, ku civaknasîya wê li ser mîrektî, seyîdtî û tebaatîyê hatîye dîzaynkirin, li gor hêz û feraseta xwe tesîsa edaletekê pêk bîne. Adil Begê ku ji malbateke aristokrat tê xwestîye serî li pergala civakî ku ji erdnîgarî û heyama wî sadir bûye, rake û biguherîne. Wî tercîha xwe ya hizr û hereketa xwe ya ji bo edaletê di ser prototîpa eşqîyayê ra na, zêdebehr di ser avanîya kevneşopî ya tundîyê ra xwestîye pêk bîne.

Peyvên Sereke: Arîstokrasî, Mîr, Mikis, Adil Beg.

Aristocratic Kurdish Families: Adil Beg from Mukus

Abstract

Formations such as mirlik, aghalik, sheikh and tribe are historical formations that have been known in Kurdish geography for a long time. This has affected all the historical structures of the Kurds in the social, political, legal and military fields, especially in the family. Although its sphere of influence has decreased since the second half of the 20th century, this structuring continued to be visible with the mirlik in Müküs (Bahçesaray), and in many provinces of the Eastern and Southeastern Anatolia Regions, with the leaders of the aghas, sheikhs and the tribal formations that feed them. The article is about Müküslü Adil Beg, who tried to maintain the justice that could not be kept alive until the 1930s in and around Müküs, whose social structure was designed as mir, seyyid and "subject" from time immemorial, in Turkey, which was built on the remnant of the Ottoman Empire. Adil Beg, who came from an aristocratic family, objected to the social order, which was based on geography and at the same time was built in a way he did not want until that day. He preferred to keep the sense of justice, which he emphasized, alive through the traditional structure fed by violence rather than building on the social bandit prototype.

Keywords: Aristocracy, Mir, Mukus, Adil Beg.

Giriş

Türkçe kullanılan "bey" kelimesi "erkek özel adları yerine kullanıldığı gibi günümüzde erkek adlarından sonra kullanılan saygı sözü"nü de ifade eden bir unvandır (Anonim, 1998: 177). Eskiden bey yerine "beg" unvanı kullanılmıştır. Türkmenler beg unvanını kullandığı gibi Büyük Selçuklulardan itibaren çeşitli Türk devletlerinde de kullanılan bu unvan Safeviler devrinde eski önemini yitirmeye başlamış ve bunun yerine "şah" unvanı kullanılmıştır. Osmanlı toplumunda ise bey unvanının II. Meşrutiyet'ten sonra kullanıldığı görülmektedir (İslam Ansiklopedisi: 1992: 12). Bu unvanın Kürtçede karşılığı ise "beg"dir.

"Kürt toplumunda özellikle aşiret ağasına veya aşiretin önde gelenlerine verilen bu unvan genelde ismin arkasına eklenerek söylenir. Osmanlılarda ise bey bir bölgeye sultan tarafından atanan askeri yetkililer için kullanılan unvandı. Zamanla anlamı genişleyen unvan belirli bir saygınlığa sahip herkes için kullanılmıştır" (Işık, 2013: 102). 21 Haziran 1934 tarihinde TBMM'de kabul edilen 2525 sayılı Soyadı Kanunu ile soyadı kullanımı zorunlu kılınmıştır. Bunu takip eden süreçte 26 Kasım 1934 tarihinde çıkarılan 2590 sayılı "Lakap ve Unvanların Kaldırılması Hakkındaki Kanun"la ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi ve hazretleri gibi unvanlar kaldırılmıştır. Adil Beg'in 1931 yılında öldürülmesinden sonra eşi ve kızı İran'da kalmıştır. Onun Türkiye'ye gelen ve Müküs'e yerleşen yeğenleri Haydar, Tahsin ve Halit Beyler bu yasa değişikliğinden sonra "Görür", büyük babaları Muhtıla Bey ailesine mensup diğer kardeşlerin çocukları ise "Orhan" "Ayhan" ve "Hakan" soyadını almışlardır.

Zamanın çarkına yenik düşen Müküslü Adil Beg'e gelince, sahada yapılan araştırmada onunla ilgili olarak gerek onun ismini duyan ve gerekse onun hikâyesini bilenler ona "bey" yerine "beg" demişlerdir. Onu tanımlayan bu nüans asaletinden kaynaklı aristokrat bir aileden gelmesinin yanı sıra kahramanlık üzerinden yürüttüğü şiddet içerikli yaşantısından da kaynaklanmaktadır. Sahibi olduğu nüans öldürüldüğü 1931 yılından sonra onun için adeta bir "unvan" veya bir "soyadı" olmanın ötesinde onu tanımlayan bir "kavram" olmuştur. Bu nedenle makalede kendisi ve kardeşi "bey" yerine "beg" unvanı ile anlatılacaktır.

Adil Beg, kadim bir tarihe sahip Müküs'te çok sayıda saygın mir aileleri içerisinde yaşamıştır. Geride bıraktığı yaşam hikâyesiyle kalıcı izler bırakmıştır. Tarihi kişiliğinin üzerinden bir asır geçmesine rağmen unutulmamış ve hafızalarda yer edinmeye devam etmektedir. Gençliğinden itibaren öldürüldüğü tarihe kadar hiç kimsenin gösteremediği fiziksel ve ahlaki cesareti ile tanınmıştır. Taşıdığı isim ve bu ismin etrafında oluşturduğu "adalet" algısı kahramanlığını dilden dile anlatıma tabi tutmuş bu da beyinlerde yaratılan erkek prototipi ile onu efsaneleştirmiştir.

Metodoloji

Mir, Arapça "emir" kelimesinin Kürtçeleşmiş halidir. 14. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış ve 19. yüzyılın ilk yarısına kadar birçok Kürt beyi tarafından kullanılan bir unvan olmuştur. Kürt toplumunun aristokrat sınıfını oluşturan mirler toplum hiyerarşisinin zirvesini teşkil ederler. Mirler bir şekilde siyasal güç kazanmış kişilerdir. Aileleri tıpkı şeyh ve ağalar gibi köklü bir kökene sahiptir. Çünkü asalet sonradan kazanılmaz doğuştan gelen bir statüdür. Mirler, geniş bir konfederasyona hükmetmekle beraber bir sultanın direktiflerine göre hareket etmek durumundadır. Yerel bir hükümdar konumunda olan mirlikler bağımsız devletin birçok özelliğini taşırlardı. 19. yüzyılın ortalarına kadar en önemli Kürt mirleri arasında Botan ve Soran mirleri başta olmak üzere Baban, Behdinan ve Erdelan gibi mirlerden söz edilebilir (Işık, 2013: 323). Bu mirlerden birisi de Müküs'te dünyaya gelen Nuri Bey'in oğlu Adil Beg'dir. Eşkıya hatta soylu eşkıya olmanın

ötesinde bir adalet savaşçısı olarak mücadele vermiştir. Hedonist karakterli olduğu için de Müküs, Gevaş ve İran üçgeninde 100-150 arası insanı öldürmüştür. Ancak onu buna iten Müküs'ün yüzyıllardan beri sosyal çelişkiler ağı olmasıdır. Ayrıca orada mir, seyit ve tebaa arasında kurulan sosyal yapının da aşırılıklar ihtiva etmesidir.

Makale, toplumsal bir olguyu yani bir asırdan beri yaşadıklarıyla toplumun hafızasında yer edinen Müküslü Adil Beg'i konu edinmektedir. Araştırmada sosyal yapı açısından toplum, ekonomi ve yönetim ilişkileri incelenmiştir. Mekân analizini yapmak için Müküs ve Gevaş ilçelerine gidilmiş sahada gözlem ile birlikte araştırma yapılmıştır. Onunla ilgili yazılı kaynaklar olmadığı için yapılan mülakatlar üzerinden sözlü tarih çalışması yapılmış bunun için de nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu nedenle "Adil Beg olgusu" ile ilintili kişilerle de yüz yüze görüşmeler yapılmış ve onların aktarımları üzerinden yeni bir tarih ve toplum okumasına gidilmiştir. İkincisi, yakın tarih ve sosyolojinin sentezi bir çalışma olduğu için Adil Beg'i tanıyan akrabaları başta olmak üzere 10 kişi ile mülakatlar yapılmıştır. Üçüncüsü ise biyografik ve otobiyografik eserlerin yanı sıra konuyla ilgili yazılan yerli ve yabancı kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezlerinden de istifade edilmiştir.

1. Müküs ve Sosyal Yapısı

Kadim bir tarihe ve olağanüstü bir tabiata sahip olan Müküs ilçesi Van'ın 110 km. güney batısında yer almaktadır. İlçe merkezinin 2 km uzaklığında bulunan Ağırov Dağının eteğinde mağarayı andıran bir oyuğun içinden çıkan ve yöre halkı tarafından da Serkahnî (Çeşme Başı) olarak adlandırılan su kadim tarihe şahitlik ettiği gibi Müküs Çayı'na da kaynaklık etmektedir. Tabiata buradan merhaba diyen Müküs Çayı kendi doğasına isyan etmeden ilçeyi bir boydan boya yararak Botan Çayı'na uzanır (Resim 1). İlçede toplumsal yapı dinamik bir karakter arz etmektedir. Ancak gizli kırsal toplulukların egemen olduğu bu yerleşim yerinde geçmişte Kürtler ve Ermeniler birlikte yaşamışlar. Hatırı sayılır oranda Ermeni nüfusa sahiplik eden ilçede 1915 yılında çıkarılan Tehcir Kanunu'nun ardından yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda kaldıkları için Kürt nüfus burada daha görünür olmaya başlamıştır (Hakan, 2013. 19).

İlçenin coğrafi yapısı son derece engebelidir. Güneydoğu Torosların uzantısı olan İhtiyarşahap Dağları Van Gölü'nün güneyinde yer aldığı için etki alanı Müküs'e kadar uzamaktadır. Bunun dışında dağların içinde yer alan derin vadiler arasında kurulan Müküs'ün kuzeyinde Hasanbeşir Dağı, güneyinde ise Kavuşşahap Dağı yer almaktadır (Van Kültür ve Turizm Envanteri, 2006: 18). Ayrıca ilçeyi kuşatan Vankin Dağı ile Artos Dağı'ndan da söz etmek gerekir. Müküs eğer bir ülke olsaydı onu bu engebeli coğrafyasından dolayı "dağlar ülkesinin saklı cenneti" olarak tanımlamak mümkündür. Dört dönem Müküs Belediye Başkanı olarak görev yapan ve aynı zamanda şiirler de yazan Naci Orhan ilçesi için şu tasviri yapmaktadır:

Bahçesaray bir cennettir.

Yolu sırattan geçiyor.

Köprüsünün dehşetinden,

Halk cennetten vazgeçiyor.[1]

Engebeli coğrafya ve iklim şartları Müküs'te üç sacayağı üzerinde kapalı bir sosyal yapıyı inşa etmiştir. Birincisi "Müküs Mirleri" (bey, emir), ikincisi ise "Arvasi Seyitleri" oluştururken üçüncü sacayağı bu iki kesimin dışında kalan ve kısmen aşiretsel bir yapı kısmen de bu yapıdan ziyade

1 Naci Orhan Bey'den Bahçesaray'ı dinleyelim, Youtube, 5 Ekim 2021.

toplumun arkaik bir kesimini oluşturan ve "tebaa[2]" olarak bilinen kesimler oluşturmaktadır. Bu açıdan dağlar ülkesinin bu saklı cennetinin aynı zamanda kendine uygun tarih anlatıcıları olmuş ve Adil Beg'in hikâyesi de bu anlatıcıların ürünüdür.

1.1. Müküs Mirleri

Müküs'ün özel tarihi IV. yüzyıldan itibaren başlar. Kaynaklarda Müküs ilk olarak Moxoëne olarak geçmekte Ortaçağ'da ise Mokk (Moks) adıyla ve Vaspurakan Krallığına ait bir bölgeden söz edilmektedir. Ahlatşahlar ve Moğolların ardından XIV. yüzyıldan itibaren Karakoyunlu ve Safevi idaresinde kalmış, 1548 yılından itibaren ise Osmanlı topraklarına katılmıştır. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin idari taksimatında "der-tasarruf" olarak belirtilmiş yani kime verildiği açıklanmamıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra idari yapıda yapılan değişiklik sonucu Müküs'te beylik geleneğine son verilmiştir (Uluçam, 2000: 122). Daha sonra Müküs Mirlerinden Abdal Han'a bırakılmıştır. Sancakta yöneticilik yapan en önemli isimlerden biri de Mir Hasan'dır. Mir Hasan kendi adına yaptırdığı medresesinde çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.

"Van beylerbeyliğine bağlı olan Miks, 1891 yılında Nahiyeye dönüştürülüp Van'ın Gevaş ilçesine, 1927 yılında ise Siirt'in Pervari ilçesine bağlanmıştır. 1964 yılında Bahçesaray adını alarak yapılan bir plebisit ile halkın tercihini Gevaş'tan yana kullanması sonucu Gevaş'a bağlanmıştır. 1987 yılında 04.07.1987 tarih ve 19507 sayılı Resmi Gazete ile Van iline bağlı ilçe statüsüne kavuşmuştur".[3] 1964 yılında toplumsal dokuya aykırı olarak Kürtlerin uzun zamandır kullandığı ve halk arasında yaygın olan" Müküs ismi Bahçesaray olarak değiştirilmiştir.

Emirlikler, tam anlamı ile bağımsız devlet olmamakla birlikte devletin birçok işlevine sahip siyasi yapılardı. Kürt emirliklerinin çoğu 13. yüzyıldan itibaren 19. yüzyılın başlarına kadar varlıklarını korumuş ve Mir, Han, Melik, Bey gibi unvanlar kullanmışlardır. (Bruinessen, 2015: 121). Bu emirliklerin en ünlüleri Erdelan, Bitlis, Baban, Soran, Botan, Hakkâri, Hasankeyf emirlikleridir. Kürt emirliklerinin tarihini Bitlis Emiri Şerefhan-ı Bitlisi 16. yüzyılın sonuna kadar içinde Müküs Beylerinin de egemen olduğu yönetici aileleri yazmıştır (Şerefhan 2016: 38-42).

Aşiret örgütlenmesi içinde aşiretin tek sorumlusu aşiret reisi yani ağadır. Savaşlar, barışlar, evlenmeler ve diğer aşiret işleri ağanın bilgisi dâhilinde yapılır. Mirlik ise daha farklıdır. Kürt aşiretlerinin içine Abbasi Halifeleri ile giren bu yapı ile Abbasi Beyleri, egemenlik kurdukları aşiretler üzerinde mirlik sistemini getirmişlerdir. Mirler statüleri gereği aşiret ağalarından daha üst bir konumdaydılar. Onların aşiret reislerinden en önemli farkı soylu bir aile kabul edilen Mir ailesinden gelmeleridir (Kızılkaya, 1991: 19). Ağaların ağası mirlerin ihtişamını duvarlarını ceylan ve şahmeran desenleri ile kaplı olduğunu inşa edilen "Divanhane"leri gösterirdi. Divanhanelerde mirin yardımcısı (paşmir), hizmetçileri (xulam) ve kahramanlıklarını söyleyen dengbeji bulunurdu.

Bu bağlamda geniş bir alanda hâkimiyet kuran mirlikler, "aşiretler arası birlikler değil, yönetimlerindeki aşiretlerle sınırlı olarak, aşiret üstü birliklerdir" (Erdost, 1993: 161). Ancak mirler, egemenlikleri altında bulunan aşiretlerin birliğini sağlayamadığı gibi egemenliklerinin dışında bulunan aşiretleri de birleştirememişlerdir.

2 Kişileri devlete bağlayan siyasal ve hukuki bağdır. Bir ülkede siyasal hakların tamamına sahip kişilerin statüsünü belirtmek için kullanılan vatandaşlık kavramından farklıdır. Osmanlı Devleti döneminde siyasal içeriği nedeniyle kullanılan bu kavram, Türk hukuk sisteminde kişilerin devlet karşısındaki konumunu belirtmede bu kavram kullanılmamaktadır (AnaBritannica, cilt 21, İstanbul: Ana Yay., 2005, s.486).

3 Bahçesaray Belediyesi Resmi Web Sitesi: https://www.bahcesaray.bel.tr

Müküs'te bulunan Han Mahmut, Müküs Sancağının başına geçtikten sonra kısa sürede beyliğin sınırlarını Van Gölü havzasından İran sınırına kadar genişletmiştir. 1830'lu yıllarda Hoşap Kalesi'ni almış ve Mahmudi Beyliğine son veren Han Mahmud, bölgenin en önemli emirlerinden biri olmuştur (Hakan, 2002: 50). Sınırlarını genişletmek için Osmanlı Devleti, Botan ve Hakkâri Mirlerinin hâkimiyet alanına itiraz eden hatta Osmanlı Devleti'nin merkezileşme politikasın direnen Han, 1838 yılında isyan etmiş kendisine savaş açılması üzerine teslim olmuş ve İstanbul'a gönderilmiştir. Daha sonra affedilmiştir. 1842'ye kadar Van Gölü ile İran sınırı arasındaki bölgeyi denetimine alan Han Mahmud'un Osmanlı Devleti ile ilişkileri zamanla kötüleşmiştir. Bedirhan Bey ve Nurullah Bey ile ittifak yapmış ve 1846 yılında Bedirhan Bey'in öncülüğündeki isyana katılmıştır. İsyanın 1847'de bastırılmasını ardından Bedirhan Bey ile birlikte İstanbul'a gönderilen Han Mahmud, Silistre'ye bağlı Rusçuk şehrine sürgün edilmiştir (Işık, 2013: 205).

Hakkâri Emirliğin son miri Nurullah Bey'inde akıbeti de bundan farklı olmamıştır. Botan Beyi Bedirhan Bey'in 1843 ve 1846 yıllarında egemenliği altında bulunan bölgede yaşayan Nesturiler üzerinde yaptığı seferleri desteklemiştir. Bedirhan Bey'in sürgüne gönderilmesinden sonra Nehri Şeyhi Seyit Taha'ya sığınmış ve 1849'da Girit'e sürgüne gönderilmiştir (Hakan, 2002: 109) Bu sürgün hem Nurullah Bey'in ve hem de Hakkâri Emirliğinin sonu olmuştur.

Ulus devletlerin doğmaya başladığı 19. yüzyılın başlarından itibaren Kürt Devleti'nin çekirdeğini oluşturan ve aynı zamanda siyasi egemenlikler olan emirliklerin 19. yüzyılın ortalarına kadar tasfiyesine gidilmiş ve bununla birlikte Kürt coğrafyasında önemli sosyo-politik dönüşümler yaşanmıştır. Emirliklerin tasfiyesi ile şeyhlerin nüfuzları artmış yeni dünyevi-politik güçler olarak ortaya çıkmışlar (Işık, 2013: 168). Bundan sonra Nakşibendi Sadate Nehri ailesi Hakkâri Bölgesinin en önemli siyasi otoritesi olmuştur. Bu konumlarını 20. yüzyılın başına kadar korumuşlardır

Muhtıla Bey, Müküs Nahiye Müdürü ve Kavaş (Gevaş) Kaymakam Vekili olarak görev yapmıştır. Bu süre içerisinde hükümete sadık kalmış ve huzuru tesis ettiği gerekçesiyle kendisine dördüncü rütbeden mecidiye nişanı verilmiştir. Bunu da Van Valisi Mithat Beyin 23 Kasım 1919 tarihinde Sadrazamlığa bildirmiş oluğu yazıdan anlaşılmaktadır (Hakan, 2013: 294). Onun 1922 yılında vefat etmesinden sonra Müküs'te yönetim Muhtıla Bey'in diğer oğlu Şeref Bey'in çocuklarına geçmiştir. Torunlarından Fazıl'ın Bey'in çocukları Faruk ve Naci Orhan Müküs'te etkili olmuşlardır. Faruk Bey ticaretle uğraşmış kardeşi Naci Orhan ise 1992-2012 yılları arasında Müküs Belediye Başkanlığı yapmış ve devletin Müküs'teki ayağı olmuştur. Şiir de yazan Orhan'ın 2019 yılında çıkarmış olduğu "Kaçış Yok" isimli bir şiir kitabı bulunmaktadır. Kızı Gülşen Orhan ise 2011 yılında yapılan milletvekili genel seçimlerinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nden (AKP) Van milletvekili seçilmiştir (TBMM Albümü 24. Dönem, 2010: 271). Şimdi Cumhurbaşkanı Başdanışmanı olarak görev yapmaktadır.

1.2. Arvasî Seyitleri

Müküs, Doğu Anadolu Bölgesi'nde Kürt aristokrasisinin manevi arenada temsilciliğini yapan yerleşim yerlerinden birisidir. Bu nedenle Müküs'te din işleri Arvas ailesi kanalıyla inşa edilen Arvas Medresesinde yapılırdı. Bu kültürel bütünleşmenin ilk kıvılcımını ise büyük dedeleri Seyit Muhammed Kutup, Hakkâri Beylerinin merkezi bulunan Çölemerik kasabasına giderek Hakkâri Bey'i İbrahim Han Abbasi ile tanışması ve kızı Fatma Hanım ile evlenmek istemesiyle atılmıştır. Kutup, İbrahim Han'ın öncülüğünde ailesi ile birlikte 14 Mayıs 1340 tarihinde Müküs sınırları içinde bulunan Arvas Köyü'ne gelmiştir. Halkın ifadesiyle veliler diyarının ilk halkasını inşa ettirmek isteyen İbrahim Han, damadına bu köyde bir tekke, bir ev ve bir de medrese yaptırmış

kendisine birçok mal ve köyün topraklarını bırakarak kalesine dönmüştür (Kıran, 2021: 122). Daha sonraki süreçte ise Müküs'te aynı aileden gelen Seyit Fehim Arvasî kalıcı izler bırakmıştır.

Osmanlı Devleti 19. yüzyılın başından itibaren bir yandan adem-i merkeziyetçi unsurların gücünü budamış diğer taraftan da buradan doğan boşluğu tarikatlarla doldurma yoluna gitmiştir. Özellikle II. Abdülhamid döneminde aşiretlere tekrar dönülmüştür. Ama tarikatların manevi potansiyelinden faydalanma ve onlardan dini meşruiyet kaynağı olarak yararlanma politikası tercih edilmesine rağmen bu dini oluşumların kontrol altında tutulmalarına ve denetlenebilir bir gücü aşmamalarına dikkat edilmiştir (Akman, 2018: 207). II. Abdülhamit'in tahtan düşürülmesinden sonra iktidara gelen Jön Türkler ile Kürt şeyhleri taşıdıkları farklı görüşler nedeniyle birbirlerinden nefret etmeye başlamışlardır. Çünkü şeyhler seküler bir devletten ziyade geleneksel bir İslam devletini savunuyorlardı. Bunu da padişahın imparatorluğu tekrar eski gücüne kavuşturma adına benimsediği "Panislamizm" politikasında görüyorlardı (Aktaş, 2020: 45). Bu politikanın bir sonucu olarak da padişahın kendilerini koruyacağına inandıkları için de onu "Bavê Kurdan" yani (Kürtlerin babası) olarak nitelendirmişlerdir. Seyit Fehim Arvasî'nin yaşadığı dönem II. Abdülhamit dönemidir.

Bu açıdan Seyit Fehim Arvasî gerek yaşantısı ve gerekse bu yerleşim yerinde kurulan Arvasi Medresesi'nde yetiştirdiği talebeleriyle İslam'ın temsilciliğini yapmıştır. Ayrıca burada yönetim erkine sahip yerel ve devlet bürokrasisi ile de ikili ilişkilerini sürdürmüştür. Çünkü Müküs'te yönetim işini mirler yapardı ama seyitlere de saygı duydukları için toplumsal sorunların çözümünde onlara danışırlardı. Örneğin kendisi ile görüşülen ve Müküs'ün sosyal yapısını bilenlerden Fani Türkoğlu bu konuyu değerlendirirken "Müküs yönetiminde söz sahibi olan Fazıl Bey kendisinin de içinde yer aldığı ailesinin geçmişte yaşamış olduğu kan davasının izlerini silmek için akrabalarından Şöhret Hanım'ın kızı Fiet Hanım'ı, Adil Beg'in kardeşi Fethi Beg'le nişanlamıştır. Fazıl Bey'in kardeşi Münir Bey ise amcaları Şevki ve Nusret Beylerin, Adil ve kardeşi Fethi Begler tarafından öldürüldüğünü gerekçe göstererek Fiet Hanım'ı kaçırmış ve onu Arvasî Seyitlerinin oturmakta olduğu Arvas Köyü'ne götürmüştür. Bunu duyan Adil ve Fethi Begler Arvas Köyü'ne gitmek istemişler ama Arvasî ailesinin Fiet Hanımı vermemesi ve kendilerinin de aileye duydukları saygıdan dolayı Fiet Hanım'ı almadan geri dönmüşlerdir" demektedir (Kişisel görüşme, Van, 2021). Bu örnek yönetim erkini elinde bulunduranlar ile dini hâkimiyet alanının temsilciliğini yapanların iç içiciliğini göstermesi ve halkında onlara duyduğu saygı açısından ilginç bir örnektir.

Cumhuriyetin ilanından sonra Arvasi ailesi dini hâkimiyet alanının yanına siyasi hâkimiyet alanının da ilave etmeye başlamıştır. Bu nedenle bu aileden İbrahim Arvas'la birlikte çok sayıda milletvekili ve bir de senatör çıkmıştır. Müküs'ün yerel yönetimin de ise Arvasî ailesinden Mekki Arvas 2019 yılında Müküs Belediye başkanı seçilmiştir.

1.3. Tebaa

Kendisiyle görüşülen ve aynı zamanda Tinis Aşiretine mensup Şerif Tektaş "Mir ve seyitlerin dışında kalan Tinis gibi aşiretsel bir yapı içerisinde kümelenen ve "kırmanç" olarak tanımlanan bir kesimden de söz etmektedir" (Kişisel görüşme, Van, 2022). Bu üçüncü kesim tarım ve hayvancılık yaparak geçimini sağlamakta ve onları "tebaa" olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü bu kesim Müküs'ün idari yapısında söz hakkına sahip olmadıkları gibi bu sonucu içselleştirmişlerdir. Büyük oranda köy ve mezra gibi yerleşim yerlerinde daha çok sıra dışı bir yaşama ve ekonomik açıdan da orta sınıfın bir hayli altında bir güce sahiptirler. Ancak bu kesim Necip Fazıl'ın ifadesiyle aydınlık yüzlü insanlardır. Klasik Anadolu köylüsüne benzemedikleri gibi iletişim dili

olarak da Kürtçe konuşmaktadırlar (Kısakürek, 1993: 152). Müküs'ün içinde yer aldığı Doğu Anadolu Bölgesi coğrafi açıdan dağlık ve engebeli bir yapıya sahiptir. Bu dağlık ve engebeli yapı Müküs'te yaşayan insanların Van ile ulaşım alanında güçlük çekmelerine ayrıca ilçenin de ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Sosyal yapıdan kaynaklanan bu olumsuzluklar ilçede yaşayan kesimlerin sistem dışında davranmalarına neden olmuştur.

İdari yapıda yapılan değişiklikler ile Müküs önemli güç haline gelmiştir. Bunun yanında II. Abdülhamit 1891'de devletin Doğu ve Güneydoğu Bölgeleri'nde hâkimiyet alanını güçlendirmek için Hamidiye Alayları'nı kurarak gerek aşiret ve gerekse de mirlerle işbirliğine gitmiştir (Bruinessen, 2015: 286). Bu işbirliği ise aşiret liderlerine ve mirlere çok daha büyük bir güç sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nin uygulamış olduğu bu politika devletin yıkılmasına yakın bir zamanda değişmiş bunun yerine devreye şeyh ve seyitler konulmuştur. Müküs'te ise idari yapı devletin izin verdiği ölçüde 1922 yılına kadar mirler üzerinden sağlanmıştır. Bu tarihten sonra ise mir, şeyh ve tebaa üzerinden inşa edilen sosyal yapı çok az oranda değişmekle beraber gayri resmi düzeyde devam etmektedir.

Bugün dahi doğurganlık oranı yüksek olmakla birlikte Van ve komşu illere uzak oluşu ayrıca ulaşım imkânlarının zorluğu nedeniyle 2007 yılından beri dışarıya sürekli göç veren Müküs'ün nüfusu artmamaktadır. Örneğin Kamusu'l A'lam'da 1889 tarihinde 12.514 olan nüfus (Uluçam, 2000: 122), 2021 yılı verilerine göre 13.936 kişi olmuştur[4]. Ekonomik açıdan geri kalmışlık göçü tetikleyen diğer bir nedendir. Bunlar Müküs'ün Van'ın toplam 13 ilçesi içerisinde en küçük nüfuslu ilçesi olmasına neden olmuştur.

İlçenin en önemli geçim kaynakları ceviz, kırmızı benekli alabalık ve bal üretimi olmakla birlikte tarım ve hayvancılıkla beraber ekonomik sorunlar çözülememiştir. Devlet yaşam kalitesini artırmak ve göçü azaltmak için ilçede yaşayan insanları ekonomik açıdan desteklemelidir. Bunun için evvela Müküs turizm amaçlı desteklenmelidir. İkincisi ise küreselleşmenin dünya turizmine ve çevreye verdiği zararları engellemek için Müküs "sakin şehir" ilan edilmelidir. Çünkü "Sakin şehirler, küreselleşmenin etkilerinin turizm kaynaklarını sürdürülebilir özelliğinden uzaklaştırmasına karşı ve bu kaynakların yok olmaması için yapılmış bir harekettir" (Baytar ve Doğan, 2019: 197). Müküs, sahip olduğu bu doğa ve turizm potansiyeli açısından "sakin şehir" vasfına kavuşturulmalıdır.

2. Adil Beg'in Kişiliği

Adil Beg'in yeğeninin oğlu Sedat Görür ile yapılan görüşmede "Nuri Bey'in oğlu Adil Beg'in Müküs'te 1898 tarihinde dünyaya geldiğini ve 1931 yılında öldürüldüğünü söylemektedir" (Kişisel görüşme, Van, 2022). 33 yıl yaşayan Adil Beg'in anlatılanlara ve kendisi için yakılan ağıtlarda ince ve uzun boylu (mêrê zêrav) olduğu anlaşılmaktadır (Resim 2). Kendisiyle görüşülen Seferi Bey ise "Adil Beg ve kardeşinin 19 Şubat 1931 yılının Ramazan Bayramının ikinci günü İran'da bulunan Meğın Köyü'ne kendisi gibi Müküslü olan Kotor Qazisi Abdullah Vahap'ın bayramına giderken Geliyê Kotor'da (Kotor Vadisi) hizmetçilerinden Eyuphan ve Rasim Beyler tarafından öldürüldüğünü" söylemektedir (Kişisel görüşme, Van,2022).

Adil Beg o günün toplumsal şartlarında okula gitmemiştir. Ancak kendisiyle görüşülen Gevaşlı Kemal Bey "Rasim Bey'in kendisine Adil Beg ve kardeşinin okula gidemedikleri için eğitim alamadıklarını ama okur-yazar olduklarını ve istedikleri kişilere mektuplar yazdıklarını söylemektedir" (Kişisel görüşme, Gevaş, 2022). Diğer taraftan Adil Beg'in iç dünyası ile ilgi-

4 Bahçesaray Nüfusu Van https://www.nufusu.com 'Van Nüfusu' Van İlçeleri

li olarak Görür'le yapılan görüşmenin devamında ise "Babasının kendisine Adil Beg'in namaz kılmadığını aktardığını" söylemektedir. Onun bütün donanımı ailesi, arkadaş çevresi ve yaşadığı bölgede mevcut kültürel kodlar üzerinde inşa edilmiştir. Kardeşi Fethi Beg de aynı durumdadır. Bu nedenle Adil Beg ve onu çok seven kardeşi için bir tanımlama yapmaya gidilirse iki kardeş "haydut" olarak tanımlanamazlar. Müküs gibi "sakin bir yerde" yaşam mücadelesi veren iki kardeşi Hobsbawm'ın ifadesiyle "köylü yaşamının dramı içinde kendilerine verilen role ne ölçüde sadık" (Hobsbawm, 1990: 8) olmak gibi bir mecburiyetleri de hiç olmamıştır. Askerlik yapmadığı halde zaman ve mekân kendisini silaha meraklı kılmış aynı zamanda iyi bir avcı olduğu için onu hiç kimse şiddetin dışında tutamamıştır. Ayrıca babası Nuri Bey dönemin beylerindendi ve onun bütün edinimlerinden haberdardı.

Adil Beg'in kişilik analizinin çeşitliliğini yapmak için kendisiyle görüşülen ve yaşı bir hayli ilerlemiş Adil Amca yakın akrabalarının bu konuda kendisine aktarılan değerlendirmelerden söz ederken "Adil Beg'in kendisine hizmet eden hizmetçileriyle aynı mekânda ama ayrı bir sofrada yemek yediğini söylemektedir. Ayrıca hiç biz zaman atını hizmetçilerin önünde sürmemiş hizmetçileri önde kendisi ise her zaman arkalarından gittiğini" söylemektedir (Kişisel görüşme, Gevaş, 2021). Adil Beg yıllardan beri içselleştirdiği bu uygulamayı hayatında bir defa İran'da bulunan Geliyê Kotor'da bayram ziyaretine giderken ihlal etmiş bunun da bedelini arkasında gelen Eyüphan ve Rasim Beylerin kendisine ateş ederek onu ve kardeşini öldürmesiyle ödemiştir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile erken cumhuriyet döneminin başında yaşayan Adil Beg'in kişilik çözümlemelerine gidilirken onun kendi yaşam ölçüleri içerisinde sorun yaşayan erkeklere karşı da şiddet içerikli bir karakter arz ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin kadınlar konusunda ise çok dürüst davranmıştır. Kadınları döven, taciz eden ve onları öldürmek için çaba sarf eden erkeklere karşı da son derece acımasız davranmıştır. Müküs, Gevaş ve İran hinterlandında yaşayan kadınların zulme uğramasını istemediği gibi onları aşağılayıcı bir hareketin içine gidilmesine de müsaade etmemiştir. Adil Amca mülakatın devamında, "Adil Beg'in gittiği bir köyde beraberinde götürdüğü erkek hizmetçilerinden (xulam)[5] birisinin bir kadına sarkıntılık yapması üzerine onu orada öldürdüğünü" söylemektedir (Kişisel Görüşme, Gevaş, 2021). Aynı mülakatta şunları da öğreniyoruz: "İran'dan Gevaş'a yeni eşi Gulından Hanımla gelirken ona sarkıntılık yapan Gevaş'ın kabadayılarından Osman Efendi'yi de öldürmüştür".

Osman Efendi Gevaş'ta bulunan tarihi mezarlığa defnedilmiştir. Yakınları ise 1931 yılında öldürülen ve kafaları koparıldıktan sonra Gevaş Hükümet Konağı önüne getirilerek bir hafta boyunca teşhir edilen Adil ve kardeşi Fethi Beglerin kafalarını dedeleri Osman Efendi'nin ayakucuna gömerek intikamlarını almışlardır. Bu tarihi mezarlık 1990'lı yıllarda yol genişlemesi nedeniyle yok edilmiştir. Osman Efendi'nin mezarı ailesine mensup kişiler tarafından buradan alınarak başka bir yere nakledilirken Adil ve Fethi Beg kardeşlerin kafaları ise onları seven bir hayırsever tarafından başka bir yere nakledilmiştir.

Adil Beg, Müküs'e 1900 yılında nahiye müdürü olarak devlet tarafından atanan amcası Muhtıla Bey'in (Resim 3) 1922 yılında ölümünden sonra çok istemesine rağmen yönetici olarak onun yerine geçememiştir. Müküs'te imamlık yapan Rahmetullah Talay, "Adil Beg'in cesareti ve şiddet içerikli yaşantısıyla ölümünden sonra aradan bir asır geçmesine rağmen hala kendisinden söz edildiğini ifade etmektedir" (Telefon görüşmesi, 2022). Onun taşıdığı bu erkek cesaretini Müküs tarihinde hiç kimse gösterememiştir. Bu nedenle kendisine "mêrê mêran" yani "olağanüstü cesareti bünyesinde içselleştiren erkek" denilmektedir. Kendisiyle görüşülen Osman Amca "Adil Beg

5 Bu kelime Kürtçedir hizmet eden erkek anlamına gelir. Aynı hizmeti gören kadınlara ise "xidam" denilir.

ve kardeşinin 99 kişiyi öldürdüğünü" söylemektedir (Kişisel görüşme, Van, 2022). Ancak sahada edinilen bilgilerden yola çıkılarak bu sayının 100-150 civarında olduğu yönündedir. Sadece Mala Eliyê Abdulhamit ailesinden 16 kişiyi öldürmüştür.

Adil Beg her zaman çift silah taşır ve çok iyi bir silahşordu. Taşıdığı silahların tutkululuk yaptığı vaki değildir. Onu buna iten faktörlerden birisi onun hedonist bir karaktere sahip olmasıdır. Bu nedenle onun karakter analizini "hedonist ahlak" teorisyenlerinden Epikür'ün ahlak felsefesi bağlamında düşünmek gerekir. Çünkü Epikür'e göre mutlu hayatı gerçekleştirmenin iki önemli şartı vardır: Birincisi, ölüm ve Tanrı fikrinden kurtulmak gerekir. İkincisi ise bütün arzular basit bir hayat için gerekli arzulara indirgenmelidir. Tanrılar, mükemmel bir mutluluk içinde olduklarından dünya ve insan işleriyle ilgilenmezler. İman ve ibadet anlamsızdır. Ölüm korkusunu besleyen şey doğamız konusundaki bilgisizliğimizdir. Ruh ölümsüzdür bu nedenle de ölüm korkusu anlamsızdır. İnsanlar var olduğu müddetçe ölüm olmayacak. Çünkü her şey duyumdan ibarettir fakat ölüm duyumun yokluğudur (Jones, 2006: 475). Çok özelde Adil Beg'in aldığı dini terbiye ve onu destekleyen eğitim o günün şartlarından öğrendiği dini bilgilerden ibarettir. Ayrıca Müküs'te bulunan Arvasi seyitleri ile bir gönül birlikteliği yaşamadığı gibi bir tarikat erbabı da olmamıştır. Bu nedenle Adil Beg ve kardeşinin kişiliğini dini açıdan değil de hedonist ahlak teorisi açısından sorgulanmalıdır. Görür, mülakatın devamında "Aile büyüklerinin kendisine Adil Beg'in dindar bir insan olmadığını söylediğini de ifade etmektedir"(Kişisel görüşme, Van, 2022). Adil ve Fethi Beg kardeşler birlikte Müküs, Gevaş ve İran arasında sık sık mekân değişikliği yapmaları azgın bir nehrin akıntısına kapılarak sürüklenmelerine benzemektedir. Kendisiyle görüşülen Avukat Serdar Görür "İki kardeş arasında muazzam bir birliktelik ve dillere destan bir sadakatin olduğunu" söylemektedir (Kişisel görüşme, Van, 2022). Onların bu kişiliğinin oluşmasında Müküs gibi sakin bir köyde yaşam mücadelesi vermeleri de etkili olmuştur. İkisi de kardeş olmanın ne anlama geldiğini beraber yaşamışlar. Fethi Beg, Adil Beg'in yüreğinin diğer yarısıdır. Kardeşlik duyguları o kadar güçlü ki onları sadece ölüm ayırabilmiştir. Bedenlerinin parçalanışı 1931 yılının Şubat ayında aynı gün ve aynı dakikalarda Kotor Vadisi'nde ama karakterleri bir olmakla beraber farklı kişiler ve farklı tüfeklerle gerçekleştirilmiştir.

3. Aristokrat Kürt Aileler: Adil Beg ve Bileşenleri

Osmanlı Devleti 1847'den 1848 tarihine kadar Abdal Bey'i Müküs'e yönetici olarak tayin etmiştir 1849'da Abdal Bey devlete isyan edince Rodos Adası'na 4 kardeşi, 2 kızı, eşi ve annesi ile sürgüne gönderilmiştir. İki yıl sonra İstanbul'a gelmiş ve sonra affedilmiş ve Gevaş nahiye müdürü olmuştur.

Abdal Bey, Şeyhi Bey, Süleyman Bey ve Şeref Bey I. Muhtıla Bey'in çocuklarıdır.

Abdal Bey'in Muhtıla, Nuri, Miran, Şöhret ve Ferayi adında beş çocuğu olmuştur. Muhtıla Bey'in hiç çocuğu olmamıştır. Nuri Bey ilk evliliğini Sernas Hanım'la yapmış ve bu evlilikten Arif, Adil ve Fethi, ikinci eşi Sabriye Hanım'dan ise Fatma Hanım dünyaya gelmiştir. Muhtıla ve Nuri Bey kardeşler Fatıma Hanım'ın çocuklarıdır. Fatma Hanım da Kaçan Beylerinden Murat Beyin kızıdır. Şöhret Hanım evvela Tahir Beyle evlenmişti. Onun vefatından sonra Şeref Bey'in oğlu Nusret Beyle evlendirilmiştir. Adil Beg ise ilk evliliğini Meydanlı Sait Beyin kızı Gulından Hanım'la yapmış ama onu Müküs'te öldürmüştür. Seferi Bey, "Adil Beg'in ikinci evliliğini ise Pervari'den Bedar Köyü'nde Arif Ağa'nın kızı Gulından Hanım ile yaptığını ve bundan Seide adında bir kızının olduğunu bu kızın da Hacı Kotas'ın oğlu Senar ile evlendiğini söylemektedir" (Kişisel görüşme, Van, 2022). Kardeşi Fethi Beg ise hiç evlenmemiştir.

Şeyhi Bey'in çocuğunun olup olmadığı bilinmemekte ama Süleyman Bey'in 3 çocuğu olmuştur. Şeref Bey'in ise Şevki, Nusret ve Reşit olmak üzere toplam 9 çocuğu olmuştur. Bunlardan Reşit Bey'in Sıracettin, Fazıl ve Münir olmak üzere 3 çocuğu olmuştur. Faruk ve Naci Orhan kardeşler Fazıl Bey'in ikinci eşi Esma Hanım'dan dünyaya gelmişlerdir (Hakan, 2002: 127).

Müküs 1865 tarihinden 1900 yılına kadar kaymakamlık olarak kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin 1847 yılına kadar Müküs üzerinde bir hâkimiyeti olmamıştır. Müküs'ü o tarihe kadar yörenin mirleri yönetmiştir. 1900 yılında Müküs, kaymakamlıktan nahiyeye düşürülmüştür. Abdal Beyin oğlu Muhtıla Bey 1918 tarihinden itibaren Gevaş Nahiye Müdürü ve aynı zamanda Mülki Tahsimat Komisyonu Başkanı olarak tayin edilmiş ve bu görevi de 1922 yılına kadar sürdürüyor.

Seyit Fehim Arvasî'nin kızı Esma Hanım evvela 1914 yılında çıkan Bitlis İsyanında idam edilen Seyit Ali ile evliydi. Seyit Ali idam edildiği zaman (Kıran, 2021: 89) oğlu Seyit Selahattin (İnan) üvey annesinin Hizan'dan ayrılmasını istememiş buna rağmen Esma Hanım Müküs'te bulunan babasının evine gelmiştir. O tarihte babası vefat ettiği için kardeşi Seyit Masum Efendi onu Şeref Bey'in oğlu Şevki Bey ile evlendirmiştir. Kendisiyle görüşülen Seferi Bey farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Seferi Bey'e göre "Bu evliliğe karşı çıkan Selahattin İnan, Adil ve Fethi Beglerle Hizan'da bir durum değerlendirmesi yapmıştır. Seyit Selahattin, Şevki Bey'in Müküs Mir'i olabileceği temasını işlemiş ve buna engel olması için Adil Begi ikna etmiştir. Onun kışkırtmasıyla Adil ve kardeşi Fethi Beg, Şevki ve Nusret Bey'i öldürmüşlerdir" (Kişisel görüşme, Van, 2022). Eşinin öldürülmesi üzerine Esma Hanım ikinci defa babasının evine gelmiş ve bu kez kardeşi Seyit Masum Efendi onu üçüncü kez Şevki Bey'in yeğeni Fazıl Beyle evlendirmiştir. Fazıl Bey'in ikinci eşi olan Esma Hanım'dan Faruk, Naci Orhan ve bir kız kardeşleri dünyaya gelmişlerdir. Müküs'te vefat eden Esma Hanım'ım mezarı doğduğu köy olan Arvas'tadır.

Fiet Hanım da vefat ettikten sonra Müküs'te bulunan Mir Hesenê Veli Mezarlığına defnedilmiştir.

Adil Beg'in yaşantısı içinde iç, dış ve çok eşli evliliklerin olduğu son derece geniş bileşenleri olan bir aileden oluşmaktadır.

3.1. Yaşanan Sürgünler

Adil Beg'i sürgün yaşantısına mecbur eden onun yaşama hakkının elinden alınması yani hadisenin "ekmek davası" noktasına gelip düğümlenmesidir. "Her türlü savaşın, her türlü kavganın temelinde "ekmek davası" vardır. Toprağın bu kadar kutsal olması, hatta insanoğlunun üzerinde yaşadığı tapulu mülküne "vatan" adının verilmesinin temelinde de bu "karın doyurma" dürtüsü yatar" (Kızılkaya, 2014: 21). Bu dava onu Müküs'ün başı göğe ermiş dağlarından ayırarak Gevaş'ta ilk sürgün hayatı yaşamaya mecbur kılmıştır.

Buna yaşadıkları üç olay kaynaklık etmiştir. Birincisi, kendisi ile görüşülen Adil Amca şu bilgileri vermektedir: "Yirmi yaşını geçmiş olmalı ki babası kendisini Gulından isimli bir kızla evlendirir. Adil Beg, bir gün annesinin sandığında bulunan bir kese altını çıkarır ve eşi Gulından'a bunu saklamasını ve annesine söylememesini söyler. Günün birinde sandığı açan annesi sandıkta kendisine ait altın kesesinin olmadığını görünce bunun sorumlusu olarak gelini Gulından'ı görür. Çıkan tartışmadan rahatsız olan Adil Beg eşi Gulından'ı öldürdükten sonrada "Hayatım boyunca ismi Gulından ve onun kadar güzel olan başka bir kızın dışında hiç kimse ile evlenmeyeceğine" dair söz verir (Kişisel görüşme, Gevaş, 2022). Adil Beg'in eşini öldürmesi hayatının ilk çelişkisidir. Çünkü eski Doğu toplumlarında erkekler anne ile eşleri arasında çıkan bir sorunun çözümünde taraf olma konusunda geleneksel yapıdan kaynaklı olarak tercihlerini genellikle annelerinden

yana koyarlardı. Adil Beg'in yaşattığı bu trajedi herkesin kekliğe (kendisine) düşman olacağı bir zamanda kekliğin kekliği (eşi) acımasızca yakalattırmasına (yok etmesi) benzemektedir. Bu sonuç geleneksel yapının zorlaması nedeniyle olmuştur. Adil Beg, yaşantısının ikinci çelişkisini de Gulından'ın iki kardeşini öldürerek yaşamıştır.

Yaşanan ikinci olay ise Şevki ve kardeşi Nusret Beylerin, Adil Beg'e ihanet etmek istemeleriyle başlamıştır. Çünkü ikisi Adil ve Fethi Beg kardeşleri pikniğe davet etmişlerdir. Elinde bulunan dürbünle dağda ceylan gözetleme işine kendini kaptıran Şevki Bey'in bu hareketini biraz uzaktan seyreden Adil Beg'in bunu kendisini öldürmek için yaptığına inanması sonucu daha erken davranarak iki kardeşi öldürmesi ile neticelenmiştir. Kendisi ile mülakat yapılan Seferi Beye göre Adil Beg, "Şevki ve Nusret Bey kardeşler ile hizmetçileri Cevher'i 1923 yılının Mayıs ayında Müküs'te Mırga Botan denilen yerde öldürdüğünü söylemektedir" (Kişisel görüşme, Van. 2022).

Üçüncü olaya gelince Mutılla Bey'in ölümünden sonra devlet sosyal düzeni Fazıl Bey sayesinde sağlıyordu. Fazıl Bey akrabalarından Şöhret Hanımın kızı Fiet Hanım'ı, Adil Beg'in kardeşi Fethi Beg'le nişanlamıştır. Bunu da geçmişte babasının iki amcasının öldürülmesiyle yaşanan kan davasını engellemek için yapmıştır. Fazıl Bey'in kardeşi Münir Bey ise Fethi Beg'in nişanlısı Fiet Hanım'ı kaçırmış ve onu Arvas Köyü'ne götürmüştür. Bunu duyan Adil Beg ve kardeşi Fethi Beg Arvas Köyü'ne gitmişlerdir. Ama Arvas ailesinin kızı vermek istememesi ve onların da aileye duydukları saygıdan dolayı kızı almadan geri dönmüşlerdir. Bu arada Seyit Masum Efendi Fiet Hanım'ı Münir Bey'le nikâhlamıştır. Ama Münir Bey, kendisiyle mülakat yapılan Fani Türkoğlu'nun ifadesine göre şu yemini etmiştir: "Amcalarım Şevki ve Nusret Beylerin öcünü almadan bu nikâh bana haram olsun" (Kişisel görüşme, Van, 2021). Münir Bey, Fiet Hanım'ı evde bıraktıktan sonra yanına iki hizmetçisini de alarak Adil Beg ve kardeşini öldürmek için Pagan (Bağlama) Köyü'ne kadar gitmiş. Ama Muhtıla Bey'in sağlığında abisi Arif Beye verdiği bu köye giden Adil Beg, Münir Bey'le beraber iki hizmetçisini öldürür. Fiet Hanım ise eşinin öldürülmesinden sonra Fazıl Bey'in kardeşi Sıracettin Bey'le evlendirilir. Kendisi ile görüşülen Naci Orhan, yaşananları doğrulamaktadır. Orhan, "Ailesi konusunda bazı bilgiler verdikten sonra Adil Beg'in, amcası Münir Bey ile babasının da iki amcası Nusret ve Şevki Beyleri öldürdüğünü bu nedenle bu konuda daha fazla konuşmak istemediğini söyledi" (Telefon görüşmesi, 2022).

Avuçta tutulmaz bir rüya gibi Gevaş'ta yaşamak mecburiyetinde kalan Adil Beg ve kardeşini yaşadıkları üç olay Gevaş'ta "iç sürgün" hayatı yaşamalarına neden olmuştur. (Resim 4). Gevaş'ta yaşanılan sürgün hayatı onları doğdukları coğrafyanın şerbet gibi kokan havasından istemeyerek de olsa yoksun bırakmıştır. Bozulan psikolojilerinin tavan yapan gururları ile birleşmesi sonucu ikinci bir sürgün yaşamalarına neden olmuştur. Çünkü O tarihte yani 1920'li yıllarda Gevaş'ta dışardan gelenlerin hem kendileri ve hem de hayvanlarının konaklayacağı bir han vardı. Çay içmek için Adil Beg yanına kardeşi Fethi Beg ve bir hizmetçisini alarak hanın içinde bulunan bir kahvehaneye girerken akrabalarından Mıhı Ağa'nın kendisi için ayağa kalkmamasından kaynaklanan tartışma onun Gevaş'a yakın Güzelkonak Köyü'nde Adil Beg tarafından öldürülmesiyle neticelenmiştir. Tamamen gururunun esiri olan ve etrafında kum gibi insanların pervane olduğu Adil Beg ikinci sürgününü Mıhı Ağa'yı öldürdükten sonra İran'a giderek "dış sürgünü" yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Ekonomik açıdan sıkıntı çekmediği için hizmetlerini gören 40 kişilik bir grupla hareket etmiştir. Ancak bu grup Hobsbawm'ın, kanun ve otoritenin kolunun uzanamadığı dağlar ve ormanlarda şiddete başvurarak ve silahlı olarak yaşayan erkeklerden oluşan grup (Hobsbawm, 2011: 8) olarak tanımladığı eşkıya grubu değildir.

3.2. Soylu Eşkiyalık

Adil Beg zaman zaman Gravi Aşireti Ağası Ebubekirê Şakir Ağa ile birlikte İran'a gider ve orada İranlı yetkililerle görüştüğü gibi Şikak aşiret ağası Sımahil Axayê Şikak'ı (Sımko Ağa)[6] ile de görüşürdü. Sımko Ağa İran devletine kafa tutan asi bir liderdi. Aynı zamanda zalim bir insandı ve "Nasturilerin reisi ruhanisi olan Merşmonu Van Valisi Haydar Bey'in teşviki üzerine öldürmüştür" (Arvas, 2010: 44). Bağımsız bir Kürt devleti kurmak için birtakım girişimlerde bulunmuştur. Adil Beg ve benzeri kişiler iki sebepten dolayı İran'a giderlerdi. Birincisi, bir Kürt beyi Osmanlı Devlet yetkilileri ile bir anlaşmazlığa düştüğünde coğrafyanın yakın olması nedeniyle İran'a giderdi. İkincisi ise zorlu bir coğrafyaya sahip olan bölgenin doğrudan yönetiminin ve vergilendirilmesinin devlete maliyetinin fazla olmasıdır. Bunun dışında bölgede stratejik ve ekonomik açıdan önemli yerler ise doğrudan yönetilmiştir.

Buna benzer mekân değişikliğini eşkıyalar da yapmışlardır. Çünkü ekonomik açıdan eşkıyalık kapitalizm öncesi dönemde ortaya çıkmıştır. Bir direnme ve muhalefet hareketidir aynı zamanda. Sosyal anlamda kırsal kesimdeki sınıf kavgasının en keskin biçimlerinden biri ya da toplumsal protesto olayı, bir patlamadır (Yetkin, 2007: 8). Bu nedenle devletin çöküşü, adaletsizlik, özgürlüğün olmaması, yoksulluk ve zulüm gibi nedenler eşkıyalığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Eşkıyaların içinden çıktığı toplum, geçimini tarımdan sağlayan köy ekonomisi içinde bulunmaktadır. Modern tarımın uygulanmadığı ve kapitalizm öncesi ekonomik ilişkilerin yaşandığı, tarıma dayalı ve çoğunlukla köylülerden ve topraksız işçilerden oluşan toplumlarda eşkıyalık var olmuştur. Eşkıya, şaki, haydut ve harami aynı manada kullanılmaktadır. Kürtçede ise "keleşte" "şêlevanê" ve "nijdevan" gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Jwaideh, 1999: 22). Bunun daha ileri aşaması ise soylu eşkıyalıktır.

Sosyal eşkıyalık, daha çok toprak ve sermaye yoğunlaşmasının yani eşitsizliğin hızlandığı yörelerde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu gibi aşiret düzeninin de etkisiyle bireysel özgürlüklerin kısıtlandığı, mülk edinmenin zorlaştığı yerlerde görülür (Üner, 2009: 71). Ayrıca aşiret düzeninin egemen olduğu toplumlarda aşiret ağasının mutlak egemenliğinin bir sonucu olarak bireysel özgürlüklerin kısıtlandığı ve doğal olarak mülk edinmenin alabildiğine sınırlandığı yörelerde de görülür. Halk sosyal eşkıyaları kahraman, adalet savunucuları, adalet uğruna öç alan savaşçılar, hatta kurtuluş önderleri olarak görür. (Hobsbawm, 2011: 26). Sosyal eşkıyalıkta eşkıya halktan yardım, destek beklerken kendi de halka karşı birtakım görevler üstlenir. Eşkıyanın dağda varlığını sürdürebilmesi için halkın desteğini elinde tutması büyük önem taşımaktadır.

Sosyal eşkıyalar halk tarafından kahraman olarak kabul edildikleri için (Uçmaz, 2019: 23) herhangi bir ideolojileri yoktur. Onlar daha çok boyun eğmeyi reddeden ve bunu yaparken de diğerlerinin arasından sivrilen insanlardır. Köylü kesimin içinden çıktıkları için kendilerini anlayan ve suça itilen insanlardan oluşan gruplardır. Sosyal eşkıyalar, merkezi ve yerel yönetim sistemlerden kaynaklanan sorunların çözülememesine başkaldırırlar. Bunun için de hükümetleri uzun zaman uğraştırırlar. Ayrıca her ne kadar toplumun dışında görülseler de mevcut faaliyetlerinden ötürü toplumun tam olarak da dışında sayılmazlar

Durduğu yer itibariyle sosyal eşkıyalıktan farklı bir yer işgal eden Adil Beg'i sistem dışına birkaç faktör itmiştir. Birincisi, Müküs coğrafyasıdır. Etrafı dağlarla çevrili olan Müküs, Adil Beg'i

6 Sımko Ağa (İsmail Ağa), Mehmet Ağanın oğludur. Mehmet Ağayı İstanbul'a çağrılmış sonra da II. Abdülhamit tarafından öldürülmüştür. Mehmet Ağa, Ali Han'ın oğludur. Ali Han Urmiye civarında büyük mücadeleler vermiş ve sonunda İran tarafından öldürülmüştür. Ali Han ise İsmail Ağanın oğludur ve İsmail Ağa da İran tarafından öldürülmüştür. Sımko ailesinden 80'i aşkın kişi İran tarafından öldürülmüştür (Faik Bulut, Dar Üçgende Üç İsyan, Belge Yay. İstanbul, 1992, s.238).

kardeşi ile birlikte dağ insanı yapmıştır. Çünkü dağ bazen bir engeldir. Bazen de bir sığınak. Eğer işler yolunda giderse bir özgür insanlar ülkesi ve kuraldışı yaşamanın yeridir. Normal şartlarda bir dağ eşkıyanın yatağı olur. Ama Müküs, Gevaş ve İran hinderlandı Adil Beg'in yatağı olmuştur. Aristokrat bir aileye mensup olan Adil Beg asaleti olmayan toprakların İçinde yer aldığı bu hinderlandı kendisine güven veren mekân olarak seçmiştir. İkincisi, mirlik üzerinde inşa edilen Müküs'ün idari yapısı Adil Beg'e yaşama hakkı vermemiştir. Üçüncüsü ise Adil Beg'in kendisinin dışında hiçbir otoriteye boyun eğmek istidadında olmak istememesidir.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'a kadar eşkıyalara idam, kısas, sürgün, kalebend[7], cezirebend[8] ve küreğe koymak gibi cezalar uygulamıştır. Sistemin devre dışı ettiği Adil Beg ise bu cezalardan kendi isteği ile sadece sürgün cezasını kabul etmiş bu da onun yaşadığı coğrafyada onun ve kardeşinin günah keçisi ilan edilmesine neden olmuştur. Çünkü "Belli bir inanç yoğunluğu eşiğinin ötesinde, günah keçisi kötü güçlerin biriktiği edilgen bir alıcı olarak değil, bu "her şeye kadir manipülatör" olarak görünmektedir artık; mitoloji de toplumsal oybirliğiyle ona bu yetkinin verildiğini gösterir. Günah keçisi bir kez felaketin biricik nedeni olarak kabul edildikten sonra, bu felaket kelimenin tam anlamıyla onun nesnesi olur ve o da artık cezalandırmak veya ödüllendirmek için keyfince kullanabilir bu nesneyi" (Girarad, 2005: 65). Bu açıdan Adil Beg'i günah keçisi yapan üç neden söz konusudur. Birincisi, Esma Hanım'ın yaptığı evliliklerdir. İkincisi, Seyit Selahattin İnan'ın kışkırtmalarıdır. Üçüncüsü ise Fiet Hanım'ın kaçırılması ve arkasında yaşananlardır.

Adil Beg, medeni ölçüler içinde devletle çatışma içinde olurken onunla aynı dönemde eşkıyalık yapan örneğin Cemil Çeto gibi diğer eşkaya grupları devletle her zaman silahlı çatışmaların içinde yer almışlardır. Bu nedenle de o eşkıyaları her seferinde devlet onlarla evvela çatışma sonrada onları yok ederek cezalandırırken (Olgun, 2017: 54) Adil Beg Kürt milliyetçiliği gibi bir düşünceye sahip olmadığı için bu konuda devletle bir çatışmanın içine girmemiştir. Buna rağmen yakın akrabaları kullanılarak kendisine ihanet edilerek cezalandırılmıştır.

Adil Beg, eşkıya değildir. Soylu eşkıyanın ise çok ötesindedir. Devlete isyan etmeden kardeşi ile beraber kendi isteği ile sistemin dışında kalan bir "Beg'dir. Mêrê mêrandır.

3.3. Adil ve Fethi Beg Kardeşleri Bekleyen "Son"

Adil ve Fethi Beg kardeşler Kotor Qazisi Abdullah Vahap'ın bayramına giderken arkalarından gelen ve şeytani bir kurnazlığın planları içerisinde hareket eden ve hayatının en büyük hatasını yapan hizmetçileri Eyuphan ve Rasim Beyler tarafından İran'ın Türkiye'ye çok yakın bir sınırında bulunan "Geliyê Kotor"da (Kotor Vadisi)[9] öğle öncesi bir vakitte öldürülmüşlerdir. Oysa Adil Bey hiç biz zaman atını hizmetçilerin önünde sürmezdi. Her zaman hizmetçileri önde kendisi ise onların arkasında giderdi. Yıllarca bu kuralı ihmal etmeyen Adil Beg'in yaptığı bu tarihi hatanın bedeli iki bedenin asaletini hizmetçilerine kaptırarak ödemesiyle neticelenmiştir. Bu neticelenme de aynı zamanda yaşayan bir tarihinde kapanması olmuştur.

Sonra Eyuphan ve Rasim Beyler, Adil ve Fethi Beg'in kesik kafalarını bir çuvalın içinde Gevaş'a getirmişlerdir. Getirilen bu kafalar Gevaş Hükümet Konağı'nın önünde 10 gün boyunca herkesin görmesi için teşhir edilmiştir. Daha sonra iki kafa Gevaş ilçe merkezinde bulunan bir

7 Kale dışına çıkmanın yasaklanması.

8 Adalarda bulunan kalelerde tutuklama cezasına verilen isimdir

9 Bu vadi Osmanlı Devleti ile İran arasında bulunmaktadır. Berlin Antlaşmasının 60. maddesinin 2. fıkrası gereğince iki devlet arasındaki sınırı belirlemek amacıyla İngiliz ve Rus azalarından oluşturulan bir komisyon tarafından İran'a terkedilmişti. (BOA, Yıldız Arşivi (YA), Resmi Maruzat Evrakı (Rex), 24/8, Lef I.).

mezarlıkta Adil Beg'in daha önce öldürdüğü Osman Efendi'nin mezarının ayakucuna gömülmüşlerdir Böylece Adil Beg ve kardeşi dolaylı yoldan cezalandırılarak çok eskilere dayanan ve aynı zamanda ilkel bir duygu olan öç alma duygusu bu şekilde alınmıştır.

Yıllarca kaçak yaşayan ve Adil Beg ve kardeşi Fethi Beg'e evvela hizmetçilik yapan sonradan onların katili olan Eyuphan Bey'e Gevaş'a yakın Mıgrapıt Köyü (Göründü), Rasim Bey'e ise Arpıt Köyü (Yanıkçay) verilerek ödüllendirildikleri gibi affedilmişlerdir.

Ağıtlar ölenler için yakılır. İki kardeş için yakılan ağıtlar ise onların ölümsüzlüğünü vurgulamak ve ölüme karşı olan dirençlerini haykırmak için yakılmıştır. "İnsan soyu bilinçlendiğinden bu yana ölümsüzlüğü aramış, ölümü yenmek için öylesine çok şey yaratmıştır ki, inanmak güç. Tanrılar, ölümde tanrılara sığınma, dünyamızdan başka yenidünyalar yaratarak o dünyalara sığınma, destanlara, ağıtlara, şiirlere sığınma…" (Kemal, 1993: 22). Bu nedenle Kürtlerin yaşamında ağıtları yakan dengbêjler önemli bir yer tutar. Aşklar, acılar, sevinçler, sevdalar, yenilgiler, sürgünde ve cezaevinde sürdürülen yaşantılar bu ağıtlarla dile getirilmiştir.

Bazı toplumlar sevinçlerini paylaşmak için gerek doğum ve gerekse de düğünlerde anma töreni düzenledikleri gibi onların ölümlerinde ise cenaze töreni düzenlerler. Bu törenlerin farklı olması ise coğrafyanın, dini inançların ve geleneksel yapıların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Ölüm törenlerinde ağıtlar daha çok kadınlar tarafından yakılır. Ama Kürtlerin yaşadığı yörelerde ağıt yakan erkeklerde vardır. Bu erkelerin ağıt yakmaları ölümün gerçekleştiği yerde başlar ve onlara eşlik edenlerle birlikte mezara kadar devam eder. Erkeklerin bu duruşu tıpkı Uruk Kralı Gılgamış'ın çok sevdiği arkadaşı Enkidu'nun ölümünden sonra ona duyduğu sevgiyi ölümsüzleştirmek için yaktığı ve halk arasında da Gılgamış Destanı olarak bilinen yapıttır (Kemal, 1993: 22).

Adil Beg ve kardeşi Fethi Beg öldürüldükten sonra İran'ın Kürtlere karşı kullandığı Emer Xan[10] bunun üzerine Adil Beg'in hanımı Gulından'ı kendine eş olarak almıştır. Aşiretlerde ve Ortadoğu toplumlarında modern öncesi dönemde kadın başlı başına bir figürdür. Savaşı kaybeden erkekler kadar onlarla aynı hayatı paylaşan kadınlar da savaşı kaybederler. Bu da beraberinde acımasız sonuçları doğurur. Tıpkı 1514 yılında yapılan Çaldıran Savaşı'nda mağlup olan Şah İsmail sadece savaşı kaybetmemiş kaybettiği savaş kadar eşi Taçlı Hanımı da kaybetmiştir. Emer Xan, ihanet sonucu bile olsa hayatını kaybeden Adil Beg'in hanımını kendine eş yapabilmiştir. Çünkü yazdırılan tarih beraberinde bir günah keçisi belirler. Burada da Adil Beg, günah keçisi olarak seçilmiştir. Büyük kavgaların yapılmasına bazen de kadınlar neden olur. Burada belirleyici olan erkeklerden ziyade kadınlardır. Aynı şekilde Esma ve Fiet Hanımlar üzerinden başlayan ateşin fitili Adil ve kardeşi Fethi Beg üzerinden patlamış ve perde bu şekilde kapanmıştır.

Adil Beg gibi insanlarda ölüm korkusu yoktur. Onlar bir defa ölürler. Bunu bildikleri için de gidebilecekleri bütün mekânlardan korkusuzca geçerler. Onları ölüm korkusundan ziyade haksızlık yapan birisini öldürmenin vereceği hazzın sevinci ilgilendirir. Bu uğurda mücadele veren Adil ve kardeşi Fethi Beg çok acıklı bir şekilde hayatlarını kaybetmişlerdir. Yaşatılan bu acılar dengbejlerin hayal dünyasında dalga dalga çağlayan renklerle işlenmiş ve onların elleri ve dilleriyle hem kılamlara ve hem de stranlara nakşedilmiştir (Kevirbiri, 2005: 107). Bu nedenle de başta Şakıro olmak üzere Salıhê Şirnexi ve diğer bazı dengbejler Müküs topraklarından çıkan bu iki yiğit kardeşin ölüm temasını işleyen ağıtları değişik şekillerde yorumlamışlardır. Yakılan bu ağıtlardan bir tanesi Şakıro tarafından şu şekilde yorumlanmıştır:

10 Emer Xan, Şikaki Aşiretine mensuptur ve Sımko Ağanın akrabasıdır. Sımko, Urmiye Hakimi Serdar Fatim'i uzaklaştırdıktan sonra onun yerine Emer Xane Şıkaki'yi görevlendirmiştir (Faik Bulut, Dar Üçgende Üç İsyan, Belge Yay. İstanbul, 1992, s.219).

Eman eman eman / Aman aman aman

Ê lo mîro sibe ye/ Ey mîr sabahtır

Mi dî Fatmayê kire gazî/ Fatma'nın seslendiğini gördüm

Go Gûlindanê siltanî navo/ Dedi sultanî adlı Gûlindan

Serê mi dêşe, dilê ta evdale/ Başım ağrıyor gönlüm abdaldır

Bejna lawê Nûrî Begê zirav e/ Nûrî Beg'in oğlunun endamı incedir.

Ji taxa zêrê a lê/ Zêr mahallesinden

Hêşîn bûye li Geliyê Kotorê li hidûdê vê Îranê/ İran'ın sınırındaki Geliyê Kotorê'de yeşillenmiştir.

Êja çûne ba Simkoyê Elixanê Şîkakê/ Simkoyê Elixanê Şîkakî'nin yanına gittiler

Axa û axalerê Kurdîstanê/ Kürdistan'ın ağa ve beyleri

Smayl axa her kû axayekî bi anegori bi qedir hürmet dizane êêêê/ Hürmet saygı bilen Smayl ağa oy oy

Lewra îro li dînê Nebîyê Mihemed wacîbe dû eyd/ Çünkü dünyada Muhammed Nebî'ye iki bayram vaciptir

(…)

Mala Qazi mala Şêx Litfî li eydanê/ Qazi'nin, Şêx Litfî'nin evinde bayram vardır

Xaliqê âleme mala Rasim Eyibxan/ Âlemin yaratıcısı, Rasim Eyibxan'ın evini

Bere belki ber wêranê/ Belki viran eylesin

Pismamê xayîn çawa cotê gûlê xayîn nekirîye dest bi erzanîyê/ Hain akraba nasıl da hain çifte kurşunu ucuza elde etmemiştir

Eman mîrê min farmane/ Aman Mîr'im ferman verilmiştir

Heçî kûla xwe digere bila kûl bikeve mala Rasim Eyibxane êêêê/ Belasını arayan Rasim Eyibxan'ın evine ateş düşsün

(…)

Li Êrana şewtî bele cotê xanima/ İran'da iki hanımın yüreği yandı

Dû malê hêvîya Emer Xane êêê/ Emer Xan'a mahkûm evde iki kuma

Sımko Ağanın akibeti de tıpkı Adil ve Fethi Begler gibi çok feci bir şekilde neticelenmiştir. Babası Mehmet Ağa İstanbul'a çağrılmış amaç Osmanlı Devleti'nden yana politika izlemesiydi. Mehmet Ağa, II. Abdülhamit tarafından öldürülmüştür. Aşiretin başına Cewher Ağa geçmiş ancak o da 1905 yılında Tebriz'de uğradığı bir suikast sonucu öldürülmüştür. Onun yerine kardeşi Sımko Ağa aşiretin başına geçmiş ve kendisi de İran'da yaşayan ve Acem olarak bilinen kesimin tuzağına düşürülerek 26 Temmuz 1930'da öldürülmüştür. Cesedi de Urmiye'ye götürülmüş ve üç gün askıda tutularak teşhir edilmiştir (Bulut, 1992: 232). Böylece yakalanan ama yargılanmadan infaz edilen Simko olayı da diğer aristokrat Kürt ailelerinde olduğu gibi ebediyete kadar kapatılmıştır. Simko Ağa için de şu ağıt yakılmıştır:

Lê dayê lê daye/ Oy ana oy ana

Gûlîzer ê lê daye/ Gülizar oy ana

Heware me Xwidê û Xewsê Bexd yê/ Allah'tan ve Bağdat Ğavs'ından imdat diliyoruz

Dengê topan û tifengan/ Top ve tüfek sesleri

Ser milê Simail Axa/ İsmail ağanın kollarında

Bavê Xusro û bavê Feysel/ Hüsrev ve Veysel'nın babası

Agir berda vê diya yê / Ateşe verdi burayı (Anonim)

Adil ve Fethi Beg kardeşlerin Rasim ve Eyuphan Beyler tarafından Geliyê Kotor'da pusuya düşürülmesi Kör Hüseyin Paşa'nın Medeni tarafından 1929 yılında Irak sınırları içinde yer alan Piran'da öldürülmesine benzemektedir (Kıran, 2021: 131). Buna benzer öldürülmenin bir diğer örneği ise Sımko Ağa'nın öldürülmesidir. Nedeni o günün şartlarında kökü dışarda olan başka güçlerle birlikte Kürtlerin yaşadığı coğrafyayı bölme iştiyakı ve bunun için işbirliği içinde olan kesimleri memnun etme istemidir. Bunun için kullanılan bütün tetikçilere katiller çeşmesinden su içirilmiştir. Sonuçta aristokrat Kürt ailelere mensup bireylerin bedenini ortadan kaldırmış ve onları bekleyen "son" bu şekilde gerçekleştirilmiştir.

Sonuç

Adil Beg ve kardeşinin yaşantısı ve mücadelesi köylü yaşamının dramı içerisinde kendilerine verilen role ne şekilde olursa olsun sadık kalamayacaklarına dair itirazdır. Çünkü doğdukları topraklar kendilerine dar gelmiş ve orada yaşama dair bütün ümitlerini yitirmişlerdir.

Müküs'te başlayan Gevaş'ta devam eden ve İran'a kadar uzanan çizgi içerisinde bedeni üzerinde ruhunu var eden Adil Beg ve kardeşi adeta dağların ötesinde ve bulutların içinde yaşam mücadelesi vermişlerdir. Bu iki şahıs Müküs topraklarında ezelden ebede kadar içinde ikinci bir örneğini çıkaramayacağı kahraman birer adalet dağıtıcısı olmuşlardır.

Yaşamının üzerinden yaklaşık olarak bir asır geçmesine rağmen Adil Beg ve kardeşine sadece Müküslüler değil ismini duyan büyük bir çoğunluk içten ve taşkın bir saygı duymaktadır. İki kardeşi sadece dağlar ülkesinde yaşayan çok sayıda sosyal eşkıyanın anlatıcıları anlayabilmiş ve o yaşamı hayal edebilen dengbejler ağıtlarını yakabilmişlerdir.

Çocukluğundan beri sahibi olduğu enerjinin ihtişamından dolayı kendisine ait bir yatağı ve yorganı olmayan Adil Beg ve kardeşi; Müküs, Gevaş ve İran üçgeninde kalıcı olmayan bir yaşam sürmüşlerdir. Sürdürdükleri ekmek davası feci bir şekilde neticelenmiştir. Bütün aristokrat aile bireylerinin mezar yeri olarak doğdukları yerleşim yerlerini seçmelerinin aksine iki kardeş yaşadıkları müddetçe kendilerine ait yatak ve yorganları olmadığı gibi kaderin bir cilvesi olarak içerisine düşürüldükleri feci ölümün neticesinde yaşamlarının sonlandığını gösterebilecek bir mezarları da hiçbir zaman olmamıştır.

Adil Beg, sistemin devre dışı ettiği onun da bunu sadece sürgün cezasını olarak kabul ettiği ve yaşadığı coğrafyada da birileri tarafından günah keçisi olarak ilan edilen bir "beg"dir. Kendisi eşkıya olmadığı gibi soylu bir eşkıya olmanın da çok çok ötesindedir. O sadece adalet dağıtıcısıdır. Adil Beg'dir ve mêrê mêrandır. Kardeşi de.

Kaynaklar

Akman, E. (2018). "II. Abdülhamid Döneminde Devlet, Aşiret ve Yerel Bürokrasi Üçgeninde Bir Şeyh: Şeyh Halid", Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır, Ed: İ. Özcoşar, A. Karakaş, M. Öztürk, Z. Polat, İstanbul: Ensar Neşriyat, s.207-231.

Aktaş, A. (2020). *Şeyhlik Kurumunun Sosyal Ve Dini Pratikler Üzerindeki Etkileri (Siirt Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya.

AnaBritannica (2005). cilt 21, İstanbul: Ana Yay.

Anonim, (1998), *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayını.

Arvas, İ. (2010). *Tarihi Hakikatler, İstanbul*: HTS Yay.

Baytar, İ. ve Doğan, M.(2019). "Bahçesaray İlçesinin Turizm Kaynakları ve Cittaslow Potansiyeli", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2019 – Kış, Sayı: Ek-1 Özel Sayı, Sayfa:177-199.

Bruinessen, M.V. (2015). *Ağa Şeyh Devlet*, Çev: B. Yalkut, İstanbul: İletişim Yay.

Bulut, F. (1992). *Dar Üçgende Üç İsyan*, İstanbul: Belge Yay.

Erdost, İ.E. (1993). *Şemdinli Röportajı*, Ankara: Onur Yay.

Girard, R. (2005). *Günah Keçisi*, Çev: I. Ergüden, İstanbul: Kanat Yay.

Hakan, S. (2002). *Müküs Kürt Mirleri Tarihi ve Han Mahmut*, İstanbul: Peri Yay.

Hakan, S. (2013). *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920),* İstanbul: İletişim Yay.

Hobsbawm, E. J. (1990), *Haydutlar*, Ç: F. Taşkent, İstanbul: Logos Yay.

Hobsbawm, E.J. (2011). *Eşkıyalar,* Çev: O. Akınhay, İstanbul.

Işık, İ.S. (2013). *A'dan Z'ye Kürtler Kişiler Kavramlar Kurumlar*, İstanbul: Nubihar Yay.

İslam Ansiklopedisi, (1992). Cilt: 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yay.

Jwaideh, W. (1999). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, Çev: İ. Çeken – A. Duman, İstanbul: İletişim Yay.

Jones, W.T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi/Cilt 1*, Çev: H. Hünler, İstanbul: Bayrak Matbaacılık.

Kemal, Y. (1993). *Ağıtlar,* YKY İstanbul.

Kevirbiri, S. (2005). *Bir Çığlığın Yüzyılı Karapetê*, İstanbul: Elma Yay.

Kıran, İ. (2021). "Aristokrat Kürt Aileler: Arvasiler ", Kurdiyat, 3, s.119-144.

Kıran, İ. (2021). "Aristokrat Kürt Aileler: Küfreviler", Kurdiyat, 4, s.81-104.

Kısakürek, N.F. (1993). Rapor 1/3, İstanbul Büyük Doğu Yay.

Kızılkaya, M. (1991). *Eski Zaman Eşkiyaları*, İstanbul: Sel Yay.

Kızılkaya, M. (2014). *Açlığın Sofrasında*, İstanbul: İletişim Yay.

Olgun, S. (2017). "Beşar ve Cemil Çeto Kardeşlerin Garzan Bölgesindeki Eşkıyalık Faaliyetleri (1888-1920)", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* Yıl: 2017/1, Cilt:16, Sayı: 31, s. 33-56.

Şerefhan (2016). Şerefname, Cilt: I, Çev: A. Yegin, İstanbul: Nûbihar Yay.

TBMM ALBÜMÜ 24.Dönem, Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yay. No: 2, 2012.

Uçmaz, A. (2019). *Miran Aşireti ve Mustafa Paşa*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü-

sü, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.

Uluçam, A. (2000). *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı I Van*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Üner, M.E. (2009). *Aşiret Eşkıya Ve Devlet*, İstanbul: Yalın Yay.

Van Kültür ve Turizm Envanteri (2006). Van Valiliği Turizm ve Kültür Müdürlüğü. Ankara: Kömen Ajans.

Yetkin, S. (2003). *Ege'de Eşkıyalık*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Görüşme Yapılan Kişiler

Sedat Görür

Adil Beg'in yeğeni Tahsin Beg'in oğludur. Bahçesaray'da yaşamakta ve ticaretle uğraşmaktadır. 1989 yılından beri Bahçesaray Belediyesi Meclis Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Naci Orhan

1940'da Van'ın Bahçesaray ilçesinde doğmuştur. Bahçesaray'da evvela muhtar daha sonra ise dört dönem belediye başkanı olarak görev yapmıştır. Van Milletvekillerinden Gülşen Orhan'ın babasıdır. Orhan, şiir ve hikaye ile de ilgilenmektedir.

Seferi Hakan

Gevaşlıdır. Rasim Bey ailesine mensuptur. Geçmişte ticaret yapmış tarım ve hayvancılık ile uğraşmıştır. Uzun yıllardan beri sanayici olmuş ve Van Organize Sanayi Bölgesi'nde kendisine ait yem fabrikasını işletmektedir.

Rahmetullah Talay

Bitlis ili Tatvan İlçesinde dünyaya gelmiştir. Kısa bir süreliğine Bahçesaray'da imamlık daha sonra ise Van ve Tatvan'da saat tamirciliği yapmıştır. Emekli olduktan sonra İstanbul'da yaşamaktadır.

Fani Türkoğlu

Bahçesaray'da doğmuş ve bütün yaşamı burada geçmiştir. Sözlü tarih konusunda bilgi sahibidir. Hayvancılık yaparak geçimini sağlamaktadır.

Gevaşlı Adil Bey

Gevaşlıdır. Bu ilçede doğmuş ve yaşamını bu ilçede ticaret yaparak sürdürmektedir. Sözlü tarih konusunda bilgi sahibidir.

Şerif Tektaş

Müküs doğumludur ve Tinis aşiretine mensuptur. Ticaretle uğraşmaktadır. Ayrıca aktif siyasette yapmaktadır.

Gevaşlı Kemal

Gevaş'ta doğmuş ve yaşamını tarım ve ticaret yaparak sürdürmektedir. Sözlü tarih konusunda bilge insanlardandır.

Osman Amca

Van'ın Gargar (Daldere) Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Tarım ve ticaretle uğraşmaktadır.

Serdar Görür

Hukuk fakültesi mezunudur. Van'da serbest avukat olarak çalışmaktadır.

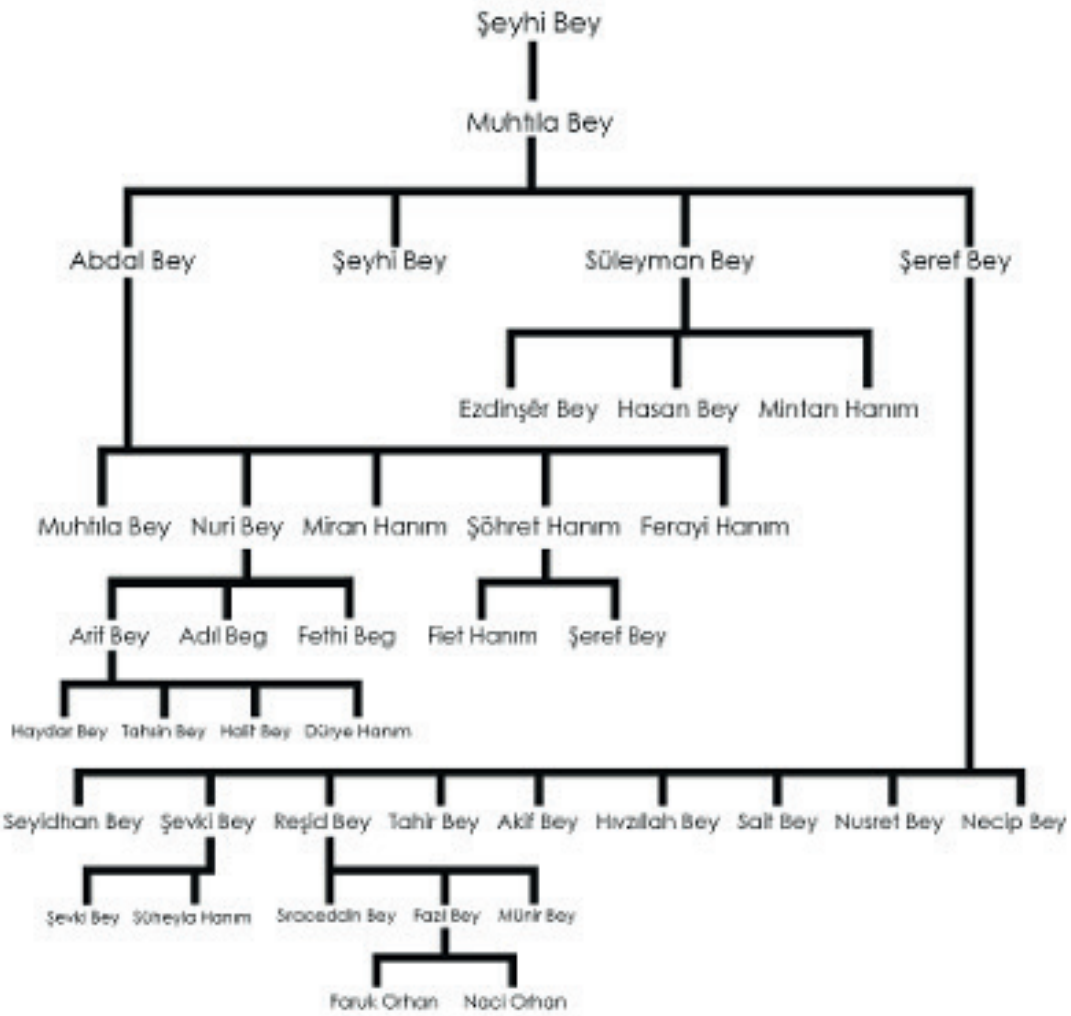
Şekil 1: Müküs Çayı.

Resim 2: Adil Beg

Resim 3. Muhtıla Bey (İkinci sırada oturan)

Resim 4: Gevaş

Adil Beg'in Aile Şeceresi



Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1092276
Rûpel/Sayfa Page: 71-83

الوجود الكردي في دمشق ودور الوجيه علي آغا زلفو

Ali SALİH

ملخص

تضم مدينة دمشق العديد من الترب والأضرحة والمقامات التي تعود لشخصيات كردية متنفذة استقرت في تلك المدينة طوال قرون كما هو معلوم، ويمكن القول: إن أشهر الأضرحة تعود إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي، ومولانا خالد النقشبندي والأمير بدرخان بك، فضلاً عن الكثير من الآثار تركها الشخصيات الكردية في مختلف العهود، والتي لاتزال تزخر بها دمشق حتى وقتنا الحالي. وبسبب ما تقدم، كانت دمشق محط اعتزاز الكرد على الدوام، والذين هاجرت أسر وقبائل منهم إليها في مراحل عدة، ومنها أسرة علي آغا زلفو، التي استقرت في الحي الكردي بدمشق وكان لها دور مهم في المجتمع الدمشقي على الدوام. برز دور علي آغا زلفو في الكثير من المواقف الوطنية السورية، إذ كان من أوائل السوريين الذين شاركوا في الثورة السورية الكبرى وحارب قوات الانتداب الفرنسي في سوريا بشجاعة، وشارك في محاولة الجنرال غورو المسؤول الفرنسي الأول في سوريا وقتذاك. كما عرف عن علي آغا زلفو استقباله لإخوته الكرد المهاجرين إلى دمشق في العشرينيات من القرن الماضي، حيث خصص لهم قصره في دمشق، واعتنى بهم أحسن اعتناء، وبذل لهم أمواله الخاصة، وهذا الأمر ذكره نورالدين زازا في مذكراته بالتفصيل، وأبدى إعجابه الشديد بمواقفه وأفعاله الخيرة لصالح إخوته في كل مكان. لقد حظي علي آغا زلفو نتيجة كل ما سبق، بالإحترام والتقدير من السوريين كلهم بسبب وطنيته المعروفة وخدمته للشأن السوري العام، وكذلك من قبل الكرد السوريين، الذين بدورهم وجدوا فيه الشخصية التي تستحق الاحترام والعرفان على الدوام.

الكلمات الافتتاحية: دمشق، الكرد، علي آغا.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 23.03.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 29.03.2022
Ali Salih Dr. Öğr. Üyesi Zakho University Faculty of Humanities Department of History
ali.hamdan@uoz.edu.krd
Orcid: 0000-0003-4373-8171

Atıf: Salih. A. (2022). “el-Wucûdu’l-Kurdî fî Dimeşq we Dewru’l-Wecîh ‘Elî Axa Zilfo”, Kurdiyat, 5, 71-83.

Citation: Salih. A. (2022). “The Kurdish Presence in Damascus and the Role of the Notable Ali Agha Zalfo”, Kurdiyat, 5, 71-83.

Hebûna Kurdan li Şamê û Rola Serbêj Elî Axa Zilfo

Kurte

Bajarê Dîmeşqê (Şamê) gelek gor û mezargehên Kurdî yên kevnar di nava xwe de digire û ew jî yên navdar û kesayetiyên Kurdan ên ku bi sedan sal ji serdema Sultan Selahidînê Eyûbî ve li wî bajarî bicih bûne û navdartirîn gor û mezargeh vedigere ya Selahidînê Eyûbî, Bedirxan Bek û Mewlana Xalidê Neqşebendî ye û her weha jimarek ji şûnmayên kurdan ên din jî li wî bajarî tên dîtin û girtin. Di encama hatî gotin û pêşkêşkirin de bajarê Şamê (Dîmeşqê) li ba Kurdan di pêvajoya serdemê de bibû cihê şanaziyê û ji wan re jî yên ku di qonaxên cuda de koçberî wê bibûn ji wana malbata Elîyê Axa Zilfo ye ku li taxa Kurdî li Dîmeşqê cih girt û akincî bû û her demî bi roleke girîng di komelgeha Dîmeşqê de jî lehîst. Rola Eliyê Axa Zilfo, di gelek xebat û helwestên nîştîmanperwerî yên Sûriyeyê de hatiye dîtin û xuyakirin. Ew ji wan kesayetên pêşîn bû ku beşdarî di şoreşa Sûriyeyê ya mezin de kir û şerê hêzên raspardariya (desthilatdariya) Firensî li Sûriyeyê bi mêranî kir û her dîsa beşdarî di hewldanên kuştina Ceneral Goro, berpirsê Firensî yê yekem di wê demê de li Sûriyeyê jî kir. Her weha rola Eliyê Axa Zilfo, di pêşwazîkirina birayên wî yên Kurdên penaber de li Dîmeşqê, di salên bîstan de ji çerxa borî, beriz hat nirxandin ku ewî xaniyê xwe ji wan penaberan re terxan kir û baştirîn guhdan bi wan da û malê xwe yê taybet li wan mezaxt. Ev yeke, Noredîn Zaza di bîranînên xwe de bi hûrbûnî anîne ziman û hêbetî û balkêşiya xwe ya dijwar beramberî helwestên Eliyê Axa Zilfo û karên wî yên xêrxwaz ji birayên wî yên Kurd re li her derê ber çav girtiye û bi seyîr lê nêriye. Di encama wan kar û helwestên balkêş û xêrxwaz de Eliyê Axa Zilfo, cîgehekî beriz û bilind girt û ji ber welatparêziya wî û xizmet û guhdana wî bi kar û barên Sûriyeyîyan ên giştî bû cihê siyanet û rêzgirtinê li cem tevaya Sûriyan û li rex kurdên Sûriyeyê jî yên ku ew didîtin kesayetiyek cihê qencî, rêzgirtin û piştgirêdanê.

Peyvên Sereke: Dimeşq, Kurd, ‘Elî Axa.

The Kurdish Presence in Damascus and the Role of the Notable Ali Agha Zalfo

Abstract

The city of Damascus includes many soils, shrines and shrines belonging to influential Kurdish personalities who settled in that city for centuries, as it is known. Kurdish in various eras, which is still full of Damascus until the present time. Because of the foregoing, Damascus has always been the center of Kurdish pride, and families and tribes have migrated to it in several stages, including the family of Ali Agha Zalfu, which settled in the Kurdish neighborhood of Damascus and has always played an important role in Damascene society. The role of Ali Agha Zalvo emerged in many Syrian national situations, as he was one of the first Syrians to participate in the Great Syrian Revolution and bravely fought the French Mandate forces in Syria, and participated in the attempt of General Gouraud, the first French official in Syria at the time. Ali Agha Zalvo was also known to receive his Kurdish brothers who immigrated to Damascus in the twenties of the last century, where he allocated to them his palace in Damascus, took good care of them, and gave them his own money. For the benefit of his brothers everywhere. As a result of all of the above, Ali Agha Zalvo has been respected and appreciated by all Syrians because of his well-known patriotism and his service to the general Syrian affairs, as well as by the Syrian Kurds, who in turn found in him the person who always deserves respect and gratitude.

Keywords: Damascus, the Kurds, Ali Agha.

مقدمة

شهدت مدينة دمشق (الشام) العديد من المحطات الرئيسية عبر تاريخها القديم والحديث على السواء، والتي كان من بينها توسع المدينة بصورة واضحة، بسبب وفود الكثير من الشعوب إليها، ومن بينها أفراد من الشعب الكردي، بدءاً من عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي والمراحل اللاحقة، إذ ترك هؤلاء الكرد العديد من الآثار التي لاتزال شاخصة في دمشق حتى وقتنا الحاضر، ومن أهمها الترب والأضرحة، وأبرزها ضريح السلطان صلاح الدين الأيوبي، والأمير بدرخان بك وضريح مولانا خالد النقشبندي كما هو معروف.

لقد حظيت دمشق بسبب ما تقدم، بالمكانة الرفيعة في قلوب أبناء الشعب الكردي بصورة عامة، والذي برز أفراد منهم في الحياة العامة في دمشق بصورة واضحة، ومنهم شخصية علي آغا زلفو، الذي تميز بالكثير من الخصال الفريدة، لاسيما مشاركته الفعالة في محاربة سلطات الانتداب الفرنسي على سوريا منذ عام ١٩٢٠، إلى جانب مساندته لإخوانه الكرد الذين هاجروا إلى دمشق من أماكن عدة ولأسباب كثيرة، إذ إنه فتح باب داره لهم، وأغدق عليهم أمواله، وشملهم بعطفه الكبير.

يكتسب البحث أهميته، في إنه يتناول مراحل من تاريخ الكرد الحديث والمعاصر في مدينة دمشق، إلى جانب تسليطه الضوء على أهمية دور علي آغا زلفو الوطني والقومي على حد السواء، فضلاً عن افتقار المكتبة التاريخية عموماً إلى هكذا بحوث تتناول التاريخ الحديث والمعاصر لشخصيات كردية عاشت وبرزت في أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي.

استفاد البحث من المنهجين الوصفي والتحليلي أثناء عملية الكتابة، إذ وفر المنهج الوصفي الأساس الضروري لفهم التطورات التي شهدها الكرد القاطنين في مدينة دمشق عموماً، فيما يبرز دور المنهج التحليلي في عدم الإكتفاء بمعرفة تفاصيل مجريات الأحداث فحسب، بل العمل الحثيث لتفكيك وتجميع المعلومات المتوفرة، بغية الوصول إلى النتائج التي تخدم البحث العلمي كما يجب، إذ ليس الغرض من الكتابة إعادة بناء الأحداث وإظهار تسلسل تطورها بالدرجة الأساس، بقدر ما يهدف لتقديم التحليل النقدي المفصل لتلك الأحداث التي وقعت.

جرى تقسيم البحث إلى تمهيد ومحاور عدة، وذيل بخاتمة والملاحق الضرورية وقائمة بالمصادر المعتمدة، إذ شمل التمهيد الحديث عن تطور مدينة دمشق تاريخياً، وتناول المحور الأول أضرحة رجالات الكرد البارزين في دمشق، فيما تطرق المحور الثاني لأسرة علي آغا زلفو، وشمل المحور الثالث مشاركة علي آغا زلفو في الكفاح الوطني السوري، إلى جانب إن المحور الرابع كرس لمساندة علي آغا زلفو للشخصيات الكردية في دمشق.

اعتمد البحث على المصادر المتنوعة لإغنائه، لاسيما مذكرات نورالدين زازا، إلى جانب الرسائل الجامعية والكتب المتنوعة التي سدت الثغرات في البحث، فضلاً عن البحوث العلمية المنشورة في المجلات المحكمة والتي كان لها دور مهم في الكتابة، إلى جانب أهمية المقالات المنشورة على شبكة الانترنيت.

تمهيد: تطور مدينة دمشق تاريخيا

تعود نشأة مدينة دمشق إلى أقدم العصور، وقد اختلفت الروايات التاريخية في تحديد معنى تسميتها، والأرجح إنها ذات أصول آرامية قديمة تعني الأرض الزاهرة أو العامرة، حيث اشتهرت مدينة دمشق بغوطتها المروية بمياه نهر بردى، واكتسبت أهميتها من موقعها الجغرافي على طريق القوافل التجارية (عدوإن، ٢٠١٠، ص

.(٣٣٠١

تقع منطقة دمشق وسط الجهة الغربية لبلاد الشام على حافة الصحراء الشامية، في ظهر الحاجز المكون من جبال لبنان الذي يفصلها جغرافية عن الشريط الساحلي؛ وينبع في هذه السلسلة من الجبال نهران يجريان شرقاً هما: نهر بردى ونهر الأعوج اللذان كانا سبباً في نشأة الغوطة، يضاف إليهما مياه عين منين وتسقي سهل دمشق من الشمال والغرب وبعض الجنوب؛ ويحمي جبل قاسيون المدينة من الشمال وتقع دمشق على ارتفاع ٠٠٣٢ قدم فوق سطح البحر، تتمتع بمناخ عام معتدل، وتقسم المنطقة مناخياً بحسب مكوناتها الجغرافية، إلى ثلاث مناطق: قاسيون والغوطة وشبه الصحراوية، إذ تتباين أحوال المناخ فيما بينها بوضوح سواء من حيث الحرارة والرطوبة والهواء (عابدين، ٣١٠٢، ص ٤٥٤).

بدأت دمشق تتطور خارج أسوارها في منتصف القرن السادس عشر في المنطقة قرب قلعة دمشق وباب السلام وفي منطقة الصالحية على سفح جبل قاسيون، وقد شكل هذا التطور أول امتداد عمراني لمدينة دمشق خارج أسوارها، وكان التوسع الأول باتجاه شمال جنوب، حيث كانت تلك التوسعات تتجنب الامتداد نحو الأراضي الزراعية، وحتى ما قبل إنتهاء الاحتلال الفرنسي، وكان لطريق الحج دور رئيسي في توسع هذه الأحياء نحو الجنوب بشكل أكبر، ومن ثم تجنبت تلك التوسعات التمدد نحو الجهة الشرقية والجنوبية الشرقية بإتجاه الغوطة واتخذت إتجاه الشمال، والأحياء الأثرية القديمة التي نمت خارج الأسوار، والتي أصبحت أحياء تاريخية مثل حي العمارة، وحي العقيبة شمال السور، وسوق ساروجة، والسويقة، وعلى سفح قاسيون، بدأ منذ منتصف القرن السادس الهجري بإعمار جبل قاسيون، وإقامة حي مستقل عن دمشق سمي بالصالحية، والتي امتدت على طول نهر يزيد، وفي المنطقة الجنوبية حي الميدان الذي تشكل على ضفتي طريق الحج (الرحال،٥١٠٢ ، ص ٢٧).

تطورت دمشق مع إقليمها وتفاعلت معه باستمرار، وتزايدت مساحتها على حساب المراكز العمرانية والأراضي الخصبة نتيجة ضم الأراضي المجاورة لها، وتزايد عدد سكانها بوتائر سريعة وعالية، وزاد الزحف العمراني على المناطق الخضراء على أطرافها حتى وصل إلى مدن وقرى ومزارع الغوطتين، إذ كان النمو الحضري في مدينة دمشق حتى بداية السبعينيات من القرن الماضي بطيئاً، وتركز السكان في المدينة القديمة وعلى أطرافها، وحول القلب المركزي والتجاري للمدينة فقط (قدور، ٦١٠٢، ص ٠٠٢). وبذلك، يتضح العمق التاريخي لمدينة دمشق، والتطور العمراني الذي شهدته في مراحل تاريخية مختلفة.

أولاً: أضرحة رجالات الكرد البارزين في دمشق

تحظى مدينة دمشق بمكانة مميزة في قلوب الكرد بعمومهم، وليس أدل من ذلك إن تلك المدينة العريقة تزخر بالعديد من الأوابد التي شيدها رجالات من ذوي الأصول الكردية عبر مختلف مراحل التاريخ، ولإنه من الصعوبة بمكان الكتابة عن مجمل آثارهم هناك، سنكتفي بالحديث عن عدد من الأضرحة الكردية في دمشق، إذ جرى تشييد ضريح السلطان صلاح الدين الايوبي(١)، في عام ٦٩١١، أي بعد ثلاثة أعوام من وفاة السلطان، ويتألف الضريح من تابوت مصنوع من خشب الجوز فيه رفات صلاح الدين الأيوبي، وآخر صُنع من أفخم أنواع الرخام لتكريمه من قبل الإمبراطور الألماني ويليام الثاني في القرن التاسع عشر، وتعلو المدفن

١ ولد السلطان صلاح الدين في تكريت بالعراق عام ٨٣١١، وجاء مع والده نجم الدين أيوب، واستقر به المقام في دمشق وترعرع هناك، ثم كان موحد الشام ومصر والحجاز واليمن ومحرر القدس بعد معركة حطين في عام ٧٨١١، ينظر: (بن شداد ، ٢١٠٢، ص ٩).

قبَّة مضلَّعة، وتتزيَّن بنوافذ صغيرة ومقوسة (الخليل، ٣١٠٢، ص ٣)، وكان الضريح قد بُني على الطراز الأيوبي من قبل نجل السلطان صلاح الدين، والذي قام بنقل رفات أبيه في نهاية القرن الثاني عشر إلى الضريح الحالي بعد أن كانت الرفات في قلعة دمشق (عبد الله، ١٢٠٢، ص ص ٢٩٤-٨٩٤)، وتجدر الإشارة إلى إن الضريح يقع بالقرب من الجامع الأموي، وقد تم تسجيله في قائمة اليونسكو للتراث العالمي في عام ٩٧٩١ كجزء من مدينة دمشق القديمة (ضريح صلاح الدين، على الرابط: ooqihcra//:sptth. moc، تاريخ الزيارة: ٥١ حزيران ١٢٠٢).

من المهم التذكير هنا إلى إن تدفق الكرد إلى دمشق استمر بعد توطين جزء من جيش صلاح الدين في بعض المناطق من المدينة، حيث أنشأوا أحياء كحي المهاجرين في دمشق والحي الكردي (oraccuF, ٣٠٠٢, pp. ٦٠٢-٤٢٢)، إذ بدأت معظم الأسر الكردية بالتحدث باللغة العربية، لكن مع استمرار تدفق القادمين الجدد حافظوا على لغتهم الأم، على سبيل المثال، فإن اللغة الكردية في حي جسر النحاس كانت أكثر شيوعاً من اللغة العربية، بينما في منطقة شمدين آغا بقيت اللغة الكردية مسموعة، إلا إنه جرى استيعاب الكرد بشكل تدريجي بسبب ضعف ثقافتهم، وفي زمن الدولة العثمانية تمتعت عدد من الأسر الكردية بممارسة بعض التقاليد القديمة المتعلقة بهم، كان يكونوا أمراء لقوافل الحج في دمشق (etihW,٠١٠٢, p. ١٠٩) .

يوجد ضريح مهم آخر لشخصية دينية كردية الأصل ويقصد به الشيخ خالد النقشبندي (٦٧٧١-٧٢٨١)، وهو خالد بن أحمد بن حسين، ضياء الدين النقشبندي، والذي ولد في قره داغ التابعة لشهرزور، وهاجر إلى بغداد في صباه، ورحل إلى الشام في أيام داود باشا والي العراق، وتوفي في دمشق بالطاعون (الزركلي، ٢٠٠٢، ص ٤٩٢).

يقع ضريح الشيخ خالد النقشبندي في مقبرة كبيرة واسعة على تلة مرتفعة في المنطقة العقارية أكراد، بالعقار رقم (١٠٥)، وبمساحة (١١٥٧٢) متر مربع، وللجامع فسحة سماوية واسعة فيها بحرة ماء وأربع غرف كبيرة كانت تستعمل كتكية لمشايخ الطريقة النقشبندية، وفيه غرفة كبيرة تضم قبوراً لبعض ذويه وبعضاً من مشايخ الطريقة النقشبندية يعلوها قبة كبيرة يتوسطها قبر كبير للشيخ خالد النقشبندي (yeloF,٨٠٠٢ , pp. ١٢٥-٥٤٥).

بذلك، يقع الضريح خارج أسوار مدينة دمشق في سفح جبل قاسيون تحديداً، ضمن مقبرة ركن الدين في الحي الكردي وهو مشيّدة عثمانية تحوي تربة الشيخ يحيط بها غرف متعددة كانت تستعمل كزاوية لطلبة العلم ومقراً للناظرين عليها ومطبخاً للمريدين والفقراء القاصدين، وكان السلطان العثماني عبد المجيد (٩٣٨١-١٦٨١) قد أمر ببناء قبة كبيرة فوق قبره سنة ٢٤٨١ تخليداً لذكراه، ثم قام السلطان عبد الحميد (٦٧٨١- ٩٠٩١) بتجديد الضريح عام ١٩٨١(التربة والأضرحة والمقامات، على الرابط: https://awqaf-damas.com، تاريخ الزيارة: ٥ تشرين الاول 1202)، وتجدر الإشارة إلى إن عدداً من تلاميذته لازموا شيخهم في دمشق، ودفنوا في مقبرته هناك فيما بعد (البيطار، ص ٧١٠١).

كما من المفيد الإشارة إلى أن هناك ضريح مهم آخر في دمشق تعود لشخصية كردية مشهورة ويقصد به ضريح الأمير بدرخان بك (٢٠٨١-٨٦٨١)، والذي بعد أن استسلم في صيف ٧٤٨١ عقب ثمانية أشهر من المعارك بين قواته والجيش العثماني، جرى نفيه مع أخويه وأفراد عائلته وأركان حكومته إلى إستنبول، ومن هناك نفي إلى جزيرة كريت، حيث أمضى فيها محكوميته، وفي الأعوام الأخيرة من عمره سمح له السلطان عبد الحميد بالذهاب إلى دمشق، إذ توفي في عام ٨٦٨١، ودفن في مقبرة الشيخ خالد النقشبندي بسفح جبل

قاسيون، كذلك تضم دمشق أضرحة شخصيات كردية مهمة أخرى، دفنت في مقبرة الشيخ خالد النقشبندي، ومقبرة النبلاء بدمشق على حد السواء(Henning,2018.pp.152.)

يظهر مما تقدم، توجه العديد من الشخصيات الكردية الى دمشق في وقت مبكر، و دفنهم هناك بعد حياة حافلة بالأحداث، الأمر الذي جعل من تلك المدينة ذات مكانة مميزة عند أغلبية الكرد فيما بعد.

ثانياً: أسرة علي آغا زلفو

يلاحظ مما سبق كذلك، إن الكثير من الشخصيات الكردية المتنفذة اتخذت دمشق مستقراً لها عبر مختلف المراحل التاريخية، حيث إندمجت تلك الأسر الكردية بالمجتمع الدمشقي وتأثرت بمحيطها بصورة واضحة، إلا إنها حافظت في الوقت ذاته على خصوصيتها القومية الكردية، على الرغم من إندماجها الواضح في المجتمع الدمشقي بصورة عامة، حيث أشار أحد المصادر إلى ذلك بقوله: «يلاحظ سكن العناصر غير العربية سوق ساروجة والبحصة والقنوات والعمارة والميدان واستطاعت دمشق أن تهضم هذه العناصر في بوتقتها العربية، وشذ عن هذه القاعدة بعض الأقليات الكبيرة التي سكنت معزولة في أحياء خاصة بها كالأكراد وإلى أوائل القرن العشرين» (نعيسة، ٦٨٩١، ص١٨).

ينحدر علي آغا زلفو من أسرة كردية باسم آل رشي كان أفرادها يعملون في تجارة المواشي، وأصلهم من مدينة ديار بكر المعروفة (وينتر، ٢٠٢٠ ، ص٢٨) ، حيث ولد علي آغا زلفو في قرية (بدوان العليا) التابعة لقضاء جرموك في ديار بكر عام ١٧٨١، ورافق أخوته ناصر ورجب وحسيبة وهدلا، وابن عمه إبراهيم برفقة والدهم زلفو إلى دمشق، والذي كان يتردد عليها قبلا في تجارة المواشي والخيول واستقروا في الحي الكردي، لكن نزاعاً عشائرياً أودى بوالدهم زلفو آغا إلى وفاته في السجن وأن ينتقل عدد من أقربائهم إلى أمريكا لاحقاً، فيما انصرف معظم من تبقى للعمل الزراعي في قريتي المال والحلس التابعتين لمحافظة القنيطرة (ملا، ٨٩٩١، ص ص ١٣١-٢٣١)، ومع ما تقدم هناك خلاف حول عام ولادته(٢)، والجدير بالذكر إن علي آغا كان قد تزوج من أربع نسوة، ورزق من زوجاته الأربع بـ ٨١ ولداً وبنتاً، بحسب رواية صهره (زكريا، ١٩٩١، ص٩٧).

كانت أسرة علي آغا زلفو قد انتقلت إلى دمشق وسكنت الحي الكردي في فترة مبكرة، وبيته لايزال قائماً حتى اليوم وقنطرته المميزة بمثابة مدخل للزقاق الصاعد إلى ساحة شمدين، وهو يشبه القلعة الحصينة، بما يطالعه من واجهته العالية، وأجزائه المتعددة المطل بعضها على كرم كثيف للصبار المحيط بضفة نهر يزيد، حيث عاش علي آغا زلفو في بيئة كردية دمشقية أصيلة، وكبر وترعرع في المضافة الشهيرة لبيت زلفو آغا والتي استضافت العديد من القامات الكبيرة، بحسب أحد المصادر المطلعة (ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١).

استطاع علي آغا زلفو أن يبلغ مكانة عالية من الثراء، فاق أغنياء الحي الكردي بأملاكه وأمواله التي توزعت بين قرى محافظة الحسكة وقرية الحلس إلى جانب قطعان الماشية التي غطت في أعدادها مرابع سوريا وفلسطين، وظهرت عليه علائم الرجولة والذكاء والمهابة، وتميز بطول قامته الفارعة وشقرة شعره وشيبة رأسه(ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١)، وكان يعد من كبار أثرياء دمشق، ويعد أغنى خمسة رجال في سوريا، يمتلك العديد من القرى في دمشق وجولان والجزيرة (مكدول،٣١٠٢، ص ٢٤٤).

وصف علي آغا زلفو في مطلع الستينيات من قبل أحد المصادر بما يأتي: كان الآغا يستر جسده الفارع

2 يذكر ملا، أنه ولد عام ١٧٨١، فيما تؤكد مصادر أخرى أنه ولد عام ٣٠٩١ .

بعباءة بنية اللون مقصبة عند الصدر بخيطان ذهبية، ويحتسي فنجان قهوة مرة ويدير بأصابعه الغليظة إبرة جهاز الراديو يحاول أن يلتقط من حنجرة المذيعيين ما يمكن أن يرى فيه تفسيراً لما يجري في الخارج... ارتاحت قسمات وجهه التي زحف العمر المديد إليها وترك على الجلد خطوطاً تجمعت تحت العينين وعلى الجبين والخدين، ومن المهم الإشارة هنا إلى أن الدولة كانت قد استأجرت قصر علي زلفو آغا من أصحابه في بداية الستينات، محولة القصر إلى مدرسة (زكريا، ١٩٩١، ص٣١٢).

تجدر الإشارة أيضاً إلى إن علي آغا زلفو، كان قد ترك بعد رحيله قصوراً عدة في أماكن مختلفة، منها قصره في درعا، والذي يقع بالقرب من نهر الفوار الغربي الذي ينبع إلى الغرب من قرية نبع الفوار وهو عبارة عن عدة عيون تتجمع لتشكل مجرى النهر، ويلتقي بنبع الفوار الشرقي، لاسيما إن علمنا إنه جرى تعيين أفراد من أسرة الأمير بدرخان في تلك المنطقة التي تضم درعا والقنيطرة والقدس وحصن الكرد في الثمانينات من القرن التاسع عشر، حيث تقدم مذكرات محمد صالح بدرخان، والذي خدم والده في شركة التبغ في اللاذقية، ثم السويداء، صورة مفصلة غنية عن ذلك (وينتر، ٢٠٢٠ ، ص٢٨).

يمكن القول مما تقدم، إن علي زلفو آغا وبالرغم من كونه ينحدر من أسرة كردية مهاجرة الى دمشق، إلا أنه برز في مجتمعه الدمشقي بصورة عامة والكردي بصورة خاصة، بل إنه أصبح من أهم الشخصيات الدمشقية في أحيان كثيرة.

ثالثاً: مشاركة علي آغا زلفو في الكفاح الوطني السوري

سارعت فرنسا بفرض سيطرتها على سوريا مما وجه المفوض السامي الفرنسي الجنرال غورو ([3])، في ٤١ تموز ٠٢٩١ إنذاراً للملك فيصل([4]) يتوعده بتنفيذه خلال ثلاثة أيام والذي نص على تسريح الجيش العربي وتسليم الشخصيات الوطنية المعادية للسياسة الفرنسية وتسليم سكة حديد حلب لنقل القوات الفرنسية، وإذا لم ينفذ الإنذار فإن القوات الفرنسية ستكون مطلقة الايدي وحرة التصرف فيما تراه لازماً، وحسم الأمر في قرية ميسلون في ٤٢ تموز ٠٢٩١ حينما وقعت أحداث معركة ميسلون التي خسرها السوريون وبذلك دخلت القوات الفرنسية على أثرها دمشق في ٥٢ تموز ٠٢٩١، وبدأ عهد الانتداب الفرنسي على سوريا، أي ما يزيد على ربع قرن حيث طبق الحكم العسكري المباشر، وقيدت الحريات وتم حظر التداول فيما يخص الأوضاع السياسية، وكذلك ساءت الأوضاع العامة (الحسناوي،7102، ص ٧٢) .

برز دور علي آغا زلفو في الأحداث السورية العاصفة بصورة واضحة، إذ إن سوريا عندما ثارت بوجه الانتداب الفرنسي، تزعم علي آغا زلفو العديد من المتطوعين الكرد من أبناء الحي الكردي وكبدوا الفرنسيين

3 الجنرال غورو (٧٦٨١ -٦٤٩١) سياسي وعسكري فرنسي، خدم في موريتانيا والمغرب تحت من ١١٩١ إلى ٧١٩١ ، ورقي هناك إلى رتبة جنرال ليكون بذلك أصغر فرنسي يحصل على هذه الرتبة، شارك في الحرب العالمية الأولى في الجبهة الغربية، ولمع فيها حتى أنه أصبح المرشح لمنصب المفوض السامي في الشرق، ينظر: (هندي ،٧٦٩١، ص٢٥)؛ (الحكيم ،٣٨٩١، ص٢٢)؛ (تيلاوي ، ٠٥٩١، ص٠٢٤).

4 نادى المؤتمر بالأمير فيصل بن الحسين ملكاً على سوريا في ٨ آذار ٠٢٩١، على أثر انعقاد المؤتمر السوري وتصاعد القلق والتردد السياسي، وكانت تعبيراً عن طموح ذاتي وشعبي مشروع كان من شأنه أن يصطدم بمخططات الفرنسيين بالنسبة لمصير المنطقة (أبو دلّه، ب.ت، ص٧٣٢).

الخسائر الفادحة(٥)، حتى أنه يحمل (بطاقة مجاهد) ذات الرقم (٢٧٤) (٦)، وبذلك يعد من المناضلين الأوائل في سبيل استقلال سوريا من سلطة الانتداب الفرنسي على سوريا، ومن أجل ما تقدم كان قد جعل من الحي بدمشق أحد موائل الثورة السورية(ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١)، وإنخرط في الثورة السورية في الغوطة، وكان أحد كبار ممولي المجموعات الكردية المشاركة في الثورة بقوة (مكدول، ٤٠٠٢، ص ١١٦).

كما شارك علي آغا زلفو في عملية اغتيال الجنرال غورو أثناء زيارته إلى مدينة القنيطرة في ٣٢ حزيران ١٢٩١، مع مجموعة من شباب الكرد والثوار بزعامة أحمد مريود(٧)، وكانوا قد تنكروا بلباس الجنود الفرنسيين وكمنوا أمام قرية كوم الويسية وقتل في هذه المعركة حاكم دمشق ومرافق غورو، وكان رد فعل السلطات الفرنسية على محاولة اغتيال غورو عنيفاً وعلى إثر ذلك تم إلقاء القبض على والدة علي آغا زلفو، وحكم عليها بالسجن لمدة ثلاثة أعوام، وتم حرق منزلها الكائن في قرية أوقانيا التابعة لمحافظة القنيطرة (ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١)، كما صدر الحكم على علي آغا زلفو في ٤١ ايلول ٠٢٩١ (الجريدة الرسمية، ١٢٩١، ص٢) ، بتهمة محاربة فرنسا (قنبس،١١٠٢، ص٨٩).

الجدير بالذكر إن علي آغا زلفو كان قد تمكن من جمع عدد من الشباب الكرد حوله أمثال: أحمد برافي(٨)، وأبو دياب البرازي وعلي كيكي وأحمد أومري وآخرين(٩)، وشاركوا في معارك كثيرة ومن أهمها معركة غوطة دمشق في عام ٥٢٩١ (ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١)، إذ إن علي آغا زلفو وأحمد الملا كانا يتزعمان الفريق الوطني، وبعض الآغوات يتزعمون المعارضة (آل جندي، ٠٦٩١، ص ٩٧٣). وبذلك، يتضح إنه كان قد انخرط في الأنشطة المعارضة ضد الفرنسيين في دمشق بصورة كبيرة (وينتر، ٠٢٠٢ ، ص٢٨.).

بسبب ما تقدم، كان يحق لهذا الوجيه الكردي الدخول على أكبر الشخصيات السياسية في البلاد من السلطة والمعارضة على حد سواء، وقد أرغم الفرنسيين على احترام روح الفروسية عند هذا الرجل المعروف وعاش عيشة هنيئة في منزله بالحي الكردي(زازا، ١٠٠٢، ص ٤٥)، إلى جانب إنه كان في غاية النزاهة والاخلاص لوطنه سوريا الذي كان عنده فوق كل مصالحه المادية (زازا، ١٠٠٢، ص ٤٥).

5 يعد محو أيبو شاشو الكردي أول من أطلق الرصاصة في وجه الفرنسيين، وكانت عصابته نواة العصابات السورية، وقد أرسلت الحكومة المحلية قوة من الدرك لملاحقته، فتوارى عن الأنظار ولكن الجنود ساقوا زوجته أمامهم عائدين، فثار وتبع رجال الدرك، حيث دارت بينهم معركة أسفرت عن مصرع بعض الجنود الفرنسيين وهرب الباقون (آل جندي، ٠٦٩١، ص٢١).

6 شاركت عائلات كردية كثيرة في محاربة فرنسا، مثل البرازي والشيشكلي والزعيم والحناوي والأبيش وبوظو، ينظر: (ميراني، ٤٠٠٢، ص ص ٣٢-٧٣).

7 قتل فيها أحمد مريود وشقيقه، بعد أن شنت القوات الفرنسية هجوماً كبيراً على قرية جباتا الخشب تساندها الطائرات واستمرت المعركة من ساعات الصباح حتى بعد العصر، ونقل الفرنسيون جثمانه إلى دمشق وعرضوه في ساحة المرجة للتشفي، ولكن أهالي دمشق أغرقوا الجثمان بالورود، ثم أخذوه بالقوة ودفنوه في حي عاتكة، (عبيدات، ٧٩٩١، ص ٦٢ – ٣٥).

8 ولد أحمد بن أحمد محمد برافي بدمشق عام ٣٩٨١، وشارك في الثورة السورية الكُبرى، وبعد إنهاء الثورة لجأ إلى شرقي الأردن وعاد في ٩١ نيسان ٧٣٩١، (جانبولات، ٢٩٩١، ص٠٢).

9 ثار أحمد الملا، وشارك في قيادة النشاط السياسي والعسكري بمدينة دمشق وغوطتها، بالعمل والتنسيق بين الكرد والعرب مع ثورة الجنوب السوري وثورة الشمال السوري بقيادة إبراهيم بن سليمان آغا هنانو، وبالتعاون مع الزعماء الكرد بالوسط السوري في حمص بتل كلخ بقيادة عبد الرزاق الدندشي، وثورة حماه بقيادة محمود البرازي الشهير بأبو دياب البرازي، ونجيب آغا البرازي الذي قدم المال والرجال والسلاح لدعم الثورة السورية الكبرى، (لازاريف، ٣١٠٢، ص٥١٤).

يتضح مما سبق، أن علي زلفو آغا كان سنداً للوطنيين السوريين وشارك بفعالية في محاربة قوات الانتداب الفرنسي في سوريا، لاسيما في العاصمة دمشق، حتى أنه تزعم الشباب الكرد هناك وشكل فصيلاً مسلحاً مهمته التصدي للممارسات الفرنسية التعسفية في دمشق.

رابعاً: مساندة علي آغا زلفو للشخصيات الكردية في دمشق

ارتبط علي زلفو آغا بعلاقة الصداقة العميقة مع شخصيات سياسية وأدبية كردية منذ وقت مبكر (وينتر، 2020، ص٢٨)، ومن أبرز هؤلاء الأمير جلادت بدرخان(١٠)، والشاعر قدري جان(١١)، والشاعر عثمان صبري(١٢)، وعائلة جميل باشا(١٣)، ونورالدين زازا (١٤)، والشاعر جكرخوين(١٥)، وحسين أيبش(١٦)، حيث ساعدهم عندما استقروا في دمشق في مطلع القرن العشرين (ملا، ٨٩٩١، ص ٢٣١).

ينفرد نورالدين زازا بالحديث المسهب حول شخصية علي آغا زلفو ودوره في مساعدة الكرد القادمين من تركيا، إذ كتب بخصوصه ما يأتي: وجدت إننا في منزل كبير وقديم تحيطه البساتين قرب نهر صغير، كان المنزل لرجل كردي شريف هو علي آغا زلفو، كان رجلاً طويل القامة أشقر ذا عينين زرقاوين وحاجبين عريضين، وكان أحد الزعماء الكردي في دمشق، وكان المنزل يقع في الحي الكردي على جبل قاسيون شمال شرق المدينة، وكان عدد سكان الحي في ذلك الحين يبلغ أربعين ألفاً، ولم يكن الساكنون في المنطقة الممتدة من الشرق حتى جسر النحاس يتكلمون غير اللغة الكردية، ومن جسر النحاس إلى ساحة شمدين آغا كانوا يعرفون الكردية والعربية ويفضلون التحدث بالعربية(زازا، ١٠٠٢، ص ١٥).

يضيف نورالدين زازا : كان منزل علي آغا زلفو يقع بعد جسر النحاس أي في القطاع الذي ظل كردياً بشكل

10 ولد جلادت بدرخان في إستنبول عام ٣٩٨١، في كنف أسرة نبيلة وثرية وواصل تحصيله الدراسي حتى نال شهادة الحقوق، وتُوفي في ٥١ تموز ١٥٩١، (زنكي، ٧٩٩١، ص ص٣-٠١).

11 هو الشاعر عبد القادر بن عزيز جان، ولد في قرية (ديرك) الواقعة في جبل (مازي) قرب مدينة (ماردين) عام ٦١٩١، تلقى دراسته الإبتدائية في قريته ثم أكمل دراسته المتوسطة في ماردين وديار بكر والتحق بدار المعلمين في مدينة (قونيه)، وأحيل على التقاعد من وظيفته سنة ١٧٩١، وتوفى في ٩ اب ٢٧٩١ ودفن جثمانه في مقبرة مولانا خالد النقشبندي (أمين، ٥١٠٢، ص ٣).

12 كاتب وشاعر كردي، ولد عام ٥٠٩١ في قرية نارينجي ، التي كانت تُعد إحدى مقاطعات الدولة العثمانية، وتسمى حاليا بمحافظة أديامان في الجمهورية التركية الحديثة، توفي في ١١ تشرين الاول ٣٩٩١ (صبري، ١٠٠٢ ، ص ٢١- ٤٢).

13 كان لعائلة جميل باشا الدياربكري الدور الأهم في تأسيس جمعية هيفي التي تعد النواة الأولى للتنظيمات الكردية، والتي كان لها قصب السبق في إيقاظ الشعور القومي الكردي لدى الشباب الكرد بالدرجة الأساس، (مالمسانج، ٧٠٠٢، ص ٦٣).

14 ولد في عام ٩١٩١ في قرية عند منابع نهر دجلة بين آمد و العزيز في تركيا من عائلة عريقة، وهو رئيس أول حزب كردي في سوريا، أنهى رسالة الدكتوراة في العلوم التربوية عام ٦٥٩١ ثم عاد إلى سوريا، وتوفي في مدينة لوزان في ٧ تشرين الاول ٨٨٩١ ، (زازا، ١٠٠٢، ص ٣١-٧٥).

15 أسمه الحقيقي شيخموس حسن من مواليد قرية هساري في مدينة ماردين عام ٣٠٩١، بعد ولادته هاجرت عائلته إلى مدينة عامودا واستقرت فيها، درس فقه الدين الإسلامي وأصبح رجل دين)ملكشاهي،١٢٠٢، ص٢).

16 ولد في دمشق عام ٤٨٨١ ودرس في مدارسها، ثم حصل على الشهادة الجامعية في التجارة من الجامعة الأمريكية في بيروت عام ٦٠٩١ وكان من أحد أثرياء دمشق المعروفين، أشتهر بمهارته في الرماية والصيد على مستوى العالمي إذ شغف بصيد الحيوانات الكاسرة في إفريقيا والهند، ويعد أشهر الصيادين في العالم، توفي في عام ٧٦٩١ وشيع جثمانه بموكب رسمي حاشد (عادلة، ٧٠٠٢، ص٣).

رسمي. ولدى وصولنا كان الصالون يعج بالناس من المنفيين الكرد وعدد كبير من وجهاء الحي وضحايا السياسة الفرنسية ومن قبلها التركية، ومن بين الذين عرفناهم محمد وأكرم وقادر أبناء جميل حاجو باشا وهم من ديار بكر وعرفنا أيضاً حاجو آغا زعيم قبيلة هفيركان ومعه أبناؤه حسن وجميل وجاجان، وعرفنا أيضاَ الأمير جلادت بدرخان(زازا، ١٠٠٢، ص ٣٥).

يستطرد نورالدين زازا: كنا نبيت في الجناح الخاص بالضيوف، وكان حاجو يسكن الجناح المجاور لنا، والذي كان أصلاً مخططاً لسكن أسرة علي آغا زلفو، وكان الخدم يجهزون الطعام لكافة المنفيين، وكان علي آغا ووجهاء الحي ينضمون إلينا كل مساء في قاعة الضيوف حيث يحتسون القهوة أو الشاي ويتناولون الملبس الدمشقي ويأكلون الفواكه، ويتجاذبون أطراف الحديث عن السياسة والفلسفة وعن موقف الفرنسيين من الكرد والأتراك والعرب(زازا، ١٠٠٢، ص ٣٥).

يؤكد نورالدين زازا أهمية دور علي آغا زلفو القومي بقوله: خلال تلك الأمسيات الطويلة تيقظت إلى الفكرة القومية الكردية وبدأت أتعلم اللغة الكردية من جديد، وأن أثور ضد الظلم الذي يلحق بشعبي، وخلال شهر دنوت من الكرد الرائعين ليلاً ونهاراً، حيث كان أحفاد الأمراء والباشوات والبورجوازية العليا والإقطاع الكردي التقليدي يأكلون ويشربون جنباً إلى جنب (زازا، ١٠٠٢، ص ٣٥).

يوضح نورالدين زازا أيضاً أن شخصية علي آغا زلفو كانت مثار التقدير والاحترام من قبل المحيطين به بقوله: كان هناك كردي آخر أثار إعجابي وإحترامي، وهو علي آغا زلفو، وكان نصير الأدباء والعلماء في الحي الكردي، وكان قد جمع أسرته الكبيرة في مسكن صغير بحي الساروجة ليتمكن من إيواء المنفين الكرد، كان فارع الطول ذا منكبين عريضين حباه الله نعمة المال والجمال، وكان أجداده الذين قدموا في عهد الإمبراطورية العثمانية قد اغتنوا حين كانوا مزراعين رفضوا دفع الضرائب في المناطق الاكثر تمرداً في دمشق وبمرور الوقت امتلكت عائلة زلفو قرية غنية بالأراضي الزراعية الواسعة والخصبة، كانت مراعيها تكفي الآلاف من المواشي في الصيف والشتاء بسبب جوها المعتدل (زازا، ١٠٠٢، ص ٣٥).

من المهم الاشارة إلى إن علي آغا زلفو كان قد توسط عند اعتقال نورالدين زازا من قبل النظام السوري في بداية الستينات، عند صهره عبدالحميد السراج الرجل الأقوى في سوريا وقتذاك وأطلق سراحه، والجدير بالذكر إن عبدالحميد السراج وبعد فشل الوحدة السورية – المصرية (١٩٥٨-١٩٦١، كان قد توارى عن الأنظار والتجأ إلى منزل روشن بدرخان والدة أسمية زوجة زهير زلفو ابن علي آغا زلفو، إذ كانت روشن بدرخان تسكن في طابق أرضي بمنطقة الحواكير ولدارتها مدخلان واحد رئيسي تنزل إليها منه وآخر فرعي يلامس طريقا فرعية. قرروا مداهمة الشقة بعيد منتصف الليل التاسع من تشرين الاول ١٩٦١، والقوا القبض عليه هناك(زكريا، ١٩٩١، ص٧٣٢.).

انصرف علي آغا زلفو في آخر أيامه ليستقر في سكنه في حي أبي رمانة بعدما فتك به المرض والشيخوخة وافته المنية عام ١٧٩١، ودفن في مقبرة الشيخ خالد النقشبندي في سفح قاسيون(١٧).

يلاحظ مما سبق، أن علي زلفو آغا وبالرغم من كونه من أسرة كردية مهاجرة إلى دمشق منذ وقت طويل، إلا أنه لم يهمل واجباته القومية تجاه الشخصيات الكردية التي لجأت الى دمشق، وفتح بابه لهم وأعتنى بهم، الأمر الذي ترك أثراً إيجابياً في نفوسهم، وتحدثوا في مذكراتهم عن طيبته وكرمه وإخلاصه لشعبه.

17 يذكر أحد المصادر أن علي آغا زلفو توفي عام ١٧٥٩، وهذا خطأ لأن علي آغا زلفو توفي في عام ١٧٩١، ينظر: (ملا، ١٩٩٨، ص ٢٣١).

الخاتمة

يمكن الاستنتاج مما تقدم، إن مدينة دمشق موغلة في القدم، وتوسعت في مختلف المراحل التاريخية، وإنها تحظى بالمكانة العالية في قلوب الكرد لأسباب عديدة من أهمها وجود الأضرحة الكردية القديمة فيها، كما يلاحظ مما تقدم، إن علي آغا زلفو يشكل مثالاً بارزاً عن الأرستقراطية الكردية الدمشقية بأبهى صورها، إذ إنه جمع العديد من الخصال التي جعلت منه شخصية بارزة في مجتمعه الكردي بصورة خاصة، والمجتمع الدمشقي بصورة عامة.

لقد جمع علي آغا زلفو بين الشعور الوطني السوري، إذ كان من أوائل من انبرى للدفاع عن سوريا في وجه سلطات الانتداب الفرنسية في وقت مبكر، بل إنه تزعم عدداً من الشباب الكردي في دمشق، الأمر الذي عرضه للخطر في مواقف كثيرة ومنها صدور قرار إعدامه من قبل الفرنسيين بسبب أنشطته المعادية لهم، وكذلك تميز علي آغا زلفو بوعيه القومي الكردي العالي، إذ إنه وبشهادة رجالات القومية الكردية في دمشق وقتذاك، كان الرجل الذي فتح قلبه وأبوابه لهم، وكان خير معين لهم في رحلته الصعبة لخدمة قضية شعبهم المظلوم.

في ضوء ما سبق، نال علي آغا زلفو الاحترام الكبير من قبل السوريين بصورة عامة، ومن أبناء شعبه الكردي بصورة خاصة، إذ إن كونه وجيهاً دمشقياً مهماً لم يمنعه أن يعتز بأصله الكردي ويتكلم بلغته الأم ويرتدي الزي الكردي في الكثير من المناسبات، ويكون السند الأكبر لقضية شعبه في وقت حرج كانت تمر به القضية الكردية.

(الملحق رقم 1)

الصف الثالث/ الخامس من اليمين هو(علي آغا زلفو).

قائمة المصادر

- أبو دلّه، سالم هاشم عباس، (ب.ت) موقف الملك فيصل الأول من الثورة العربية والقضية الفلسطينية ١٩٠٨- ١٩٣٣ م، مجلة أهل البيت علي هم السلام، العدد ٥١.

- أمين، هوزان، (٢٠١٥) لنتذكر مبدعينا قدري جان (١٩١١-١٩٧٢)، جريدة التاخي، ٣٢ تشرين الاول.

– آل جندي، أدهم، (١٩٦٠) تاريخ الثورات السوري في عهد الانتداب الفرنسي، دمشق.

– باروت، محمد جمال ، (٢٠١٣) التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية، بيروت.

– بن شداد، أبو المحاسن بهاء الدين ، (٢٠١٢) سيرة صلاح الدين الأيوبي المسمى النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، القاهرة.

– البيطار عبد الرزاق، (١٩٩٣) حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، الجزء ١، بيروت.

– الترب والأضرحة والمقامات، على الرابط: https://awqaf-damas.com، تاريخ الزيارة: ٥ تشرين الاول ٢٠٢١.

– تيلاوي، سعيد، (١٩٥٠) كيف استقلت سورية ، دمشق.

– الحكيم يوسف، (١٩٨٣) سورية والانتداب الفرنسي ، بيروت .

– الحسناوي، وسيم عبد **الأمير وهيب**، (٢٠١٧) سعدالله الجبري ودوره السياسي في سوريا حتى عام ١٩٤٧م، رسالة تقدم بها إلى مجلس كلية التربية في جامعة القادسية **وهي** من متطلبات نيل درجة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، القادسية.

– جانبولات، (١٩٩٢) لن يتساهم التاريخ، مجلة الفكر التقدمي، العدد ٨، د.ن، د.م.

– الجريدة الرسمية، السنة الثانية، العدد ٢٦٢ ، تاريخ ٠٢ تموز١٢٩١ .

– الخليل، محمد قاسم، (٢٠١٣) المدرسة العزيزية في دمشق.. تربة المشاهير، مجلة الثورة، ٠٣ آذار.

– الرحال، أماني خليل، (٢٠١٥) طريق الحج وعمائره الخدمية في سورية في الفترة العثمانية) دراسة تاريخية ومقارنة)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الهندسة المعمارية – قسم تاريخ ونظريات العمارة، دمشق.

– زازا ، نورالدين، (٢٠٠١) حياتي الكوردية أو صرخة الشعب الكوردي، الترجمة: روني محمد دملي، اربيل.

– الزركلي خير الدين، (٢٠٠٢) الأعلام، ج ٢ ، بيروت.

– زكريا ، غسان، (١٩٩١) غسان زكريا يتذكر السلطان الأحمر، لندن.

– قدور، أسامة، (٢٠١٦) الاهمية الاستراتيجية لتحديد إقليم دمشق، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٣ ، العدد الاول.

– قنبس ، د. أكرم جميل، (٢٠١١) خيرالدين الزركلي شاعر الوطن، دمشق.

– زنكي ، دلاور ، (١٩٩٧) مذكرات الأمير جلادت بدرخان(١٨٩٣–١٩٥١) ، بيروت.

– ضريح صلاح الدين، على الرابط: https://archiqoo.com، تاريخ الزيارة: ٥١ حزيران ٢٠٢١.

- عبيدات ، محمود ، (١٩٧٧) أحمد مريود ١٨٨٦-١٩٢٦ : قائد ثورة الجولان و جنوب لبنان و شرق الأردن، لندن.

- عابدين، د. يسار، (٢٠١٣) استيطان المجال المكاني لمنطقة دمشق محاكاة تاريخية لنشأة المدينة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول.

- عادلة، سالمة، (٢٠٠٧) بعد أكثر من مائة عام من الإهمال تحف «الإيبش» تخرج إلى النور.. ولكن، مجلة القاسيون، دمشق.

- عبد الله ، لولاف مصطفى سليم، (١٢٠٢) مقابر وترب الايوبيين، دراسة تاريخية، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة زاخو، المجلد ٩، العدد الثالث .

- عدوان ، د. أكرم محمد، (٠١٠٢) مدينة دمشق ومواجهة الاستعمار الفرنسي ٦٤٩١ م –٠٢٩١، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد الثامن عشر، العدد الثاني.

- صبري ، أوسمان، (١٠٠٢) مذكرات (٥٠٩١ ـ ٣٩٩١ ، ترجمة : هورامي يزدي ، ودلاور زنكي ، ب.م .

- مالمسانج، (٧٠٠٢) عائلة جميل باشا الدياربكري والنضال القومي الكردي، ترجمة: فضل الله برايم خان ودلشاد يوسف، دياربكر.

- ملا، عز الدين علي، (٨٩٩١) حي الأكراد في مدينة دمشق بين عامي (٠٥٢١-٩٧٩١) ، بيروت.

- ملكشاهي، جواد، (١٢٠٢) جكر خوين ، الاديب ، المثقف، المناضل، ٠٣ ايلول.

- مكدول ديفيد، (٤٠٠٢) تاريخ الأكراد الحديث، بيروت.

– ميراني، علي صالح، (٤٠٠٢) الحركة القومية الكردية في كردستان سوريا، أربيل.

– لازاريف، م. س.، (٣١٠٢) المسألة الكردية ٧١٩١ – ٣٢٩١، ترجمة: د. علدي حاجي، من منشورات دار اراس، اربيل.

– نعيسة ، د. يوسف جميل، (٦٨٩١) مجتمع مدينة دمشق في القترة ما بين ٦٨١١ –٦٥٢١هـ ٢٧٧١ –٠٤٨١م، دمشق.

– هندي، أحسان، (٧٦٩١) معركة ميسلون ، دمشق .

– وينتر، ستيفان، (٠٢٠٢) البدرخانيون، والمليون، والجذور القبلية للقومية الكردية في سوريا، ت: محمد شمدين، مجلة الحوار ، العدد (٤٧) ، القامشلي.

– Henning, Barbara (2018), *Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani Family in Imperial and Post-Imperial Contexts Continuities and Changes*, University of Bamberg Press Bamberg.

- Foley, Sean, (2008) *The Naqshbandiyya-Khalidiyya, Islamic Sainthood, and Religion in Modern Times*, Journal of World History Vol. 19, No. 4 (Dec.).

- Fuccaro, Nelida, (2003), *Ethnicity and the city: the Kurdish quarter of Damascus between Ottoman and French rule*, c. 1724-1946, Urban History Vol. 30, No. 2 (August).

- White, Benjamin Thomas, (2010) *The Kurds of Damascus in the 1930s: Development of a Politics of Ethnicity*, Middle Eastern Studies Vol. 46, No. 6 (November).

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1099565
Rûpel/Sayfa Page: 85-100

بيان حقيقة نسب الكرد في مصادر الشيعة والرد عليهم

Charif MURAD

ملخص

تاريخ أي أمة ينبغي أن يُكتب بأيدي أبنائها؛ لأن الأعداء لا يتورعون عن تزوير الحقائق، وتشويهها بالأكاذيب إلاّ ما ندر، والكرد كأمة مظلومة منذ بداية العصر الحديث والمعاصر تم تشويه تاريخها بيد أعدائها من العرب والعجم، ولكن حقد العجم من الفرس و-خاصة شيعة الفرس - دفعهم أن يحاربوا الكرد في ثقافتهم كما حاربوهم في سلب أراضيهم، وهو حقد دفين منذ أيام الإسلام الأولى، عندما قضى سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على عرش كسرى، فمنذ ذلك اليوم وحتى الآن يسعون إلى إعادة عرش كسرى بكل الوسائل، وينتقمون من أهل السنة عامة، ومن الكرد خاصة، ومن صور انتقامهم ما روجوه في كتبهم عن نسب الأكراد، وأنهم من أولاد الجن ونسبوا هذا الكلام لبعض من الصحابة والتابعين، بل نسبوه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. والبحث سيناقش هذه الفِرْيَة من خلال الوقوف على نشأتها، وبيان بطلانها بالأدلة الشرعية والعلمية والعقلية والمنطقية، ويبين مدى حقد الشيعة على الكرد وتاريخهم المشرف.

الكلمات المفتاحية: الكرد، التاريخ، الشيعة، مصادر التاريخ، أصل الكرد.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article

Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 06.04.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 14.06.2022

Charif Murad Dr. Öğr. Üyesi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
charifmurad@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-7778-6871

Atıf: Murad. C. (2022). "Beyanu Haqîqet Nesebi'l-Kurd fi Mesadiri'ş-Şî'a we'r-Redd 'Aleyhim", Kurdiyat, 5, 85-100.

Citation: Murad. C. (2022). "Explanation of the Truth about the Kurdish Lineage in Shiite Sources and the Response to them", Kurdiyat, 5, 85-100.

Raveya Rastiya Binyata Kurdan di Çavkaniyên Şîîyan de û Bersivdayina Wan

Kurte

Dîroka gelekî divê bi destê zarokên wî gelî bête nivîsandin. Çimkî neyar, ji bîlî hin tiştan bi piranî rastiyan diguherînin û wan bi derew û tiştên şaş berevajî dikin. Di serdema modern de û ji destpêka serdema hevdem bi vir ve dîroka gelê bindest yê Kurd bi destê dijminên wan yên ‘Ereb û ‘Ecem hatiye tehrîfkirin û guhertin. Nefreta ‘Ereban û ya yên ku ne ‘Ereb in -bi taybetî jî Şiîyên Persan- ya li dijî Kurdan bûye sebebê dagirkirina welatê wan û şerkirina li dij çanda wan. Ji dema ku Hz. Omer b. el-Xettab (X.j.r) hukim li textê Kîsrayê kiriye û bi vir ve ev gir û nefret bi hawayekî veşartî hatiye dewamkirin. Ji wê rojê û heta niha bi her rê û rêbazî xwestine textê Kîsrayê bi şûn de bînin ji ber vê jî hewl didin ku bi giştî ji Sunnîyan û bi taybetî jî ji Kurdan tolê hilînin. Yek ji diyardeyên xwestina tolhilanîna wan jî nivîsandin û belavkirina wan ya di derbarê binyata Kurdan de ye ku dibêjin nesla Kurdan ji cinan tê û vê gotina ha jî dispêrin tabiîn û sehabeyan, heta dispêrin Pêxember (s.X.l). Ev xebat jî ê vê bohtanê raxe ber çavan û ê bi delîlên şer‘î, ilmî, eqlî û mentiqî nîqaş bike ku ev tiştekî batil e û ne werê ye. Tevî veya jî ê rehenda kîna Şiîyan ya li dijî Kurdan rave bike.

Peyvên Sereke: Kurd, Dîrok, Şîa, Çavkaniyên Dîrokî, Binyata Kurdan.

Explanation of the Truth about the Kurdish Lineage in Shiite Sources and the Response to them

Abstract

The history of a nation should be written by its children; Because the enemies do not hesitate to falsify facts, and distort them with lies except rarely, and the Kurds as an oppressed nation since the beginning of the modern and contemporary era, its history has been distorted by the hands of its enemies from the Arabs and non-Arabs, but the hatred of the Persians from the Persians - especially the Persian Shiites - prompted them to fight the Kurds in their culture as they fought them In the theft of their lands, a hidden hatred since the early days of Islam, when our master Omar Ibn Al-Khattab - may God be pleased with him - ruled on the throne of Khosrau, and since that day until now they have been seeking to restore the throne of Khosrau by all means, and take revenge on the Sunnis in general, and the Kurds in particular, Among the images of their revenge is what they promoted in their books about the lineage of the Kurds, and that they are from the children of the jinn, and they attributed this speech to some of the companions and followers, and even attributed it to the Messenger of God, may God’s prayers and peace be upon him. And the research will discuss this libel by examining its origin, and clarifying its invalidity with legal, scientific, rational and logical evidence, and shows the extent of the Shiites’ hatred of the Kurds and their honorable history.

Keywords: Kurds, history, Shiites, sources of history, the origin of the Kurds.

تمهيد

من البديهيات التي لا تخفى على أحد أن الإسلام حرم الاستعلاء والافتخار والاستكبار والتكبر على الآخرين، وجعل ميزان التفاضل بين الناس في الدنيا والآخرة التقوى؛ فلا فضل لأحدٍ على أحد إلّا بالتقوى والعمل الصالح، ولكن كثيرون هم الذين يعادون الإسلام وشرائعه وقوانينه، ويرفضون الاعتراف به كدين سماوي، بل يطعنون فيه، وهذا ما لا يتعجب منه أحد، خاصة إذا كان الإنكار من أعداء الإسلام وخصومه، ولكن للأسف نجد كثيراً يصدر هذا الأمر من بعض من ينتسب إلى الإسلام اسماً وظاهراً، ويعاديه في الحقيقة والباطن.

وفي الحقيقة ما دفعني إلى الكتابة في هذا البحث هو ما تم تداوله ونشره في الآونة الأخيرة عبر وسائل التواصل الاجتماعي من مقطع فيديو وتحت اسم (الحقيقة الصعبة) وبعنوان (الشعب الكردي في منظور الإسلام)، والذي حاول فيه المتكلم أن يظهر للأكراد أولاً، وللمسلمين ثانياً أن الإسلام والعرب من المسلمين ينظرون إلى الكرد على أنهم أقل درجة منهم، وأنهم ليسوا صادقين في دعواهم بأن الإسلام لا يفرق بين معتنقيه إلا بالتقوى والعمل الصالح، وكان المقطع يتناول موضوع نسب الكرد في المصادر الإسلامية، مع العلم أنه سرد أحد عشر مصدراً، وذكر ما جاء في هذه المصادر من أصل نسب الكرد على أنهم من أولاد الجن، ولم يكن بين المصادر إلا مصدر واحد لأهل السنة والجماعة، والبقية كلها تعود إلى الشيعة، وقد أرسل لي أحد الإخوة الصحفيين الكرد المقيمين في أوروبا الفيديو، وطلب مني أن أرد على الفيديو وما جاء فيه، وقمت بالرد عليه من خلال تسجيل صوتي في عشر دقائق، وطلبت منه أن يفرغه على الورقة بصيغة وورد، وعندما أرسل لي أحد الزملاء الدعوة إلى هذا المؤتمر فرحت كثيراً لأنني سوف أفرّغ نفسي للكتابة والبحث في هذا الموضوع بشكل جدي، لا كما فعلت من قبل.

والذي ينبغي أن نعلمه جميعاً أن عملي السابق وهذا العمل لم يكن نابعاً من تعصبي لقوميتي، فحاشى أن أتعصب لشيء نهى عنه رسولنا الأعظم -صلوات ربي عليه وسلامه-، وإنما دفاعاً عن الحق، وإظهاراً للحقيقة؛ وليكون شاهداً على عمل أولئك الناس الذين يتعمدون الكذب، ويحاولون تزوير الحقائق، وزرع الشبهات، وطرح ما من شأنه أن يعكر صفوة العيش بين الأشقاء، وقد بينت أن هذا الكلام لا يمكن أن يصدر إلا من أحد اثنين، أولهما: من كردي حاقد على الإسلام والمسلمين، وهم عادة من الأحزاب اليسارية أو أصحاب الفكر الشيوعي أو العلماني، والثاني: من شخص إيزيدي، ممن تعرضوا للأذى من قِبَلِ داعش، فأفرغ حقده في هذا الفيديو ليزرع بذور الشك في نفوس بعض شباب الكرد البعيدين عن الإسلام الصحيح، وحاول أن يصطاد في الماء العكر؛ لأنه وأمثاله لا يستطيعون مواجهة علماء الكرد وباحثيهم بالبرهان والدليل، فليس عليه إلا أن يحاول الاصطياد في هذا الجو المشحون، والمليء بالتناقضات والتيارات الفكرية التي تداخلت فيما بينها، ولا يسلم من رشاش شذوذ فكرها إلا من رحم ربي وممن عرف الحق وفتح الله له نور بصيرته.

ولكن قبل الدخول إلى صلب الموضوع أريد أن أمهد للموضوع بعدة نقاط، هي من الأهمية بمكان في هذا البحث منها مثلاً:

أ-أهمية معرفة الإنسان لنسبه

لقد سعت أغلب الشعوب إلى التعرف على أنسابها، وقبائلها وعشائرها؛ منذ فجر التاريخ؛ لارتباط عدة أمور بهذه المعرفة، وقد عدّ بعضهم من لا يعرف نسبه منقصة له ولعائلته إلى الأبد؛ لذا نال هذا العلم عناية كبيرة

من العلماء منذ القدم وعندما جاء الإسلام رفع من شأنه، وشجّع على تدوينه من بداية عصر التدوين حتى غدا علماً مستقلاً بذاته، له أسسه ومناهجه ومصادره وطرق إثباته والمتعاملين معه، وقد قال جل جلاله:﴿ يَا أيها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ و أنثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقبائلَ لتعارَفوا، إنِ أكْرَمكُمْ عِنْدَ الله أَتْقَاكُمْ ﴾، [سورة الحجرات :٩٤ /٣١].

« والنَّسَبُ لغةً: «بفتح النون والسين» نَسبُ القَراباتِ وهو واحدُ الأَنْسابِ، وقال ابن سيده: النِّسْبةُ والنُّسْبَةُ والنَّسَبُ القَرابةُ وقيل: هو في الآباء خاصة و قيل: النسْبَةُ مصدرُ الانْتِسابِ، والنُّسْبَةُ الاسمُ التهذيب النَّسَبُ يكون بالآباءِ ويكون إلى البلاد ويكون في الصناعة. (ابن منظور،بد،ت، ج١/ ٥٥٧). ويفهم من هذا أن النسب أن ينسب الإنسان إلى آباءه وأجداده أو إلى جده الأكبر

وجاء أيضاً ما قاله الجوهري: « نَسَبْتُ الرجلَ أَنْسبُه بالضم نِسْبةً ونَسْبًا إذا ذَكَرْتَ نَسَبه وانْتَسَبَ إلى أَبيه أَي اعْتَزَى».(ابن منظور،بد،ت، ج١/ ٥٥٧).

وقد ذكر أبو العباس المشهور بالقلقشندي «١٢٨هـ» مدى أهمية علم الأنساب، وفائدته ومدى حاجة الناس إليه في حياتهم الاجتماعية فقال: « لا خفاء أن معرفة الأنساب من الأمور المطلوبة، والمعارف المندوبة؛ لما يترتب عليها من الأحكام الشرعية، والمعارف الدينية». (القلقشندي، ٢٨٩١، ص٧). وذكر من هذه الاعتبارات التي وردت الشريعة في مواضع منها: كالعلم بمعرفة نسب نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم–، كونه من القريش ومن عشيرته من بني هاشم وعاش في المكة ثم هاجر منها إلى المدينة وتوفي بها وقبره فيها، فقال أيضاً: « فإنه لا بد لصحة الإيمان من معرفة ذلك، ولا يعذر مسلم في الجهل به وناهيك بذلك''. (القلقشندي ، ٢٨٩١، ص٧)

ب-معرفة الأنساب مهمٌ لعدة اعتبارات

هناك اعتبارات أخرى لأهمية معرفة الأنساب منها مثلاً: التعارف بين البشر حتى لا يتعزى–ولا يدّعي– أحد إلى غير أبيه وأجداده وإلى هذا المعنى تشير الآية الكريمة:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى..﴾. [سورة الحجرات:٣١/٩٤]. فلولا الاهتمام بمعرفة علم الأنساب لتعذر إدراك ذلك ولفات طرق كثيرة للوصول إليه.

ومنها: اعتبار النسب في الإمامة العظمى للمسلمين التي هي خلافة للرسول في أمته، فقد ذكر الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية الإجماع على كون الإمام قرشياً.. فقد ثبت أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال:»الأئمة من قريش». (ابن حنبل، ١٠٠٢م، وابن مالك/ ٩١/ ٨١٣، برقم: ٧٠٣٢١).

ومن الاعتبارات الأخرى: الكفاءة في الزواج عند الإمام الشافعي– رضي الله عنه–.. ومنها: مراعاة النسب الشريف في المرأة المنكوحة، فقد ثبت في الصحيح أن النبي–صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قال: «تنكح المرأة لأربع: لدينها، وحسبها، ومالها، وجمالها». (البخاري، ٢٢٤١هـ،٧/ ٧، برقم: ٥٠٩٠؛ ومسلم، بد،ت، ط، باب استحباب نكاح ذات الدين، ٢/ ٦٨٠١)، '' فراعى –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– في المرأة الحسب، وهو شرف الآباء.

ومنها: جريان الرِّق على العرب في أحد قولي الشافعي رضي الله عنه وموافقيه، فإذا لم يعرف النسب تعذر ذلك، إلى غير ذلك من الأحكام الجارية هذا المجرى.

ثم ليعلم أنه قد ذهب كثير من أئمة المحدثين والفقهاء، كالبخاري، إلى جواز الرفع في الأنساب احتجاجاً بعمل

السلف، فقد كان أبو بكر الصديق –رضي الله عنه –في علم الأنساب في المقام الأرفع والجانب الأعلى، وذلك أدل دليل وأعظم شاهد على شرف هذا العلم وجلالة قدره.'' (القلقشندي، بد،ت، ص٧–٩).

وقد صدق من قال: «والنسب مجلبة للعز مدعاة للقوة فمتى عرف أفراد من البشر أو قبائل منهم أنهم تلفهم جامعة النسب؛ فإن قلب كل منهم يحن للأخر.. وقد أكد ذلك دين الإسلام فأمر بصلة الأرحام، ووعد لها بالمثوبات الجزيلة، وتوعد على قطعها لئلا تتخاذل الأيدي وتتدابر النفوس فيفشل الإنسان في حاجته ورقيه، .. وهل تعرف الأرحام إلا بمعرفة القبائل والأفخاذ والفصائل التي هي موضوع علم النسب؛ لأنه يوثق الصلة بين الأجيال، ويربط الأبناء بالأسلاف، ويوضح صحة انتساب كل رجل إلى قومه، كما أنه يؤدي إلى التمسك بالفضائل، والاهتمام بصلة الأرحام التي أمر الله بها». (الهاشمي: تاريخ النشر في ٣١/ يوليو٢٠١٣م). وقد ورد في الأثر:» تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم من أين أنت؟ قال من قرية كذا». (الحاكم، ٧٢٤١هـ، ج١/١٦١).

فمما سبق يتبن لنا أن علم الأنساب من العلوم المهمة التي اعتنت بها البشرية بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، بل جعل معرفته أمر شرعي وضروري؛ لأن بمعرفته تتعلق بأمور شرعية كثيرة مثل: تقسيم المواريث والفرائض، وصلة الأرحام والولاية والكفاءة والوقف والوصية والدية، ويساعد على الحفاظ على المجتمع، ويؤدي إلى التعارف الذي من أجله جعل الله البشرية شعوباً وقبائل، ومن باب زيادة المعرفة أقول: كان الصينيون يهتمون بأنسابهم اهتمامًا كبيراً حتى أنهم كانوا يكتبون أسماء آبائهم وأجدادهم لألف سنة على هياكل موتاهم، وكان لليهود والنصارى أيضاً اهتمام بالغ، ولكن في الإسلام كان الأمر في درجة بالغة من الاهتمام حتى برز في الإسلام نسّابون متميزون في مختلف العصور؛ ومن أشهرهم عقيل بن أبي طالب الهاشمي، وأبو بكر الصديق، وفي العصر الأموي كثر التأليف في هذا الجانب، وخاصة في اليمن بدأ الاهتمام الزائد بكتابة الأنساب وشجرة العائلة بعد هجرة العلويين إلى اليمن فراراً من بطش العباسيين، واشتهر منهم أحمد الهمداني بكتابه ((الإكليل))، (الأنساب، تاريخ الزيارة في ٢٠٢٠/١/٦١م). وفي كل عصر من عصور الإسلام ظهر من يهتم بهذا العلم ويدوّنه حتى في عصرنا الحاضر.

نسبة الكرد وأصولهم

وبالعودة إلى من أهتم بكتابة تاريخ الكرد وأنسابهم وأصولهم مثل الكاتب شرف خان البدليسي في كتابه الذائع الصيت» **شرفنامة في تاريخ الدول والإمارات الكردية**» نجد أنه يؤكد على أن الكتّاب المسلمين اختلفوا في أصل الكرد، فمنهم من أرجعهم إلى أصل عربي، ثم اختلفوا في هذا الأصل أيضاً؛ لأن منهم من ينسبونهم إلى ربيعة بن بكر بن وائل، ومنهم من ينسبونهم إلى مضر بن نزار، فيقولون إنهم ولد كرد بن مرد بن صعصعة بن هوازن، وجماعة ثالثة ينسبونهم إلى ربيعة ومضر.

والفئات الثلاثة السابقة يتفقون على أن الكرد انفردوا عن العرب من قديم الزمان بسبب الدماء التي وقعت بينهم وبين غسان، « ومن هؤلاء الكتّاب من ألحق الكرد بالشيطان أو الجن وذلك عن طريق إماء سليمان بن داود، حين سلب ملكه ووقع على إمائه المنافقات الشيطان المعروف بالجسد فحملن منه، فلما رد الله على سليمان ملكه ووضع تلك الإماء الحوامل قال سليمان: أكردوهن إلى الجبال والأودية، فربتهم أمهاتهم وتناكحوا وتناسلوا وهذا بدء نسب الأكراد». (البدليسي، ٦٠٠٢م، ج١/ ٥).

وهنا بيت القصيد كما يقولون، فالبحث كله سيدور حول هذه الرواية التي لا يمكن لعاقلٍ يحترم عقله أن يقبل بمثلِ هذا الكلام، قبل تناوله بالبحث والمناقشة.

وعند البحث والتأمل في هذا الكلام الذي يقوله البدليسي وهو ينقل عن المسعودي من كتابه «مروج الذهب» يذكر هذا الكلام على أنه رأيٌ من الآراء التي يتكلم بها الناس عن أصل الأكراد، والمسعودي عندما يذكر هذا الكلام، يذكره وهو مستغربٌ ممن يصدق هذا الكلام الباطل؛ لأنه يقول بعد ذلك مستغرباً: « وقد كان وزير الضحاك في كل يوم يذبح كبشاً ورجلاً ويخلط أدمغتهما، ويطعم تينك الحياتين اللتين كانتا في كتفي الضحاك، ويطردُ من تخلَّص إلى الجبال، فتوحشوا وتناسلوا في تلك الجبال فهم بدء الأكراد، وهؤلاء من نسلهم، وتشعبوا أفخاذاً، وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفُرْسُ لا يتناكرونه، ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة». فتأمل معي في قوله: «وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفُرْسُ لا يتناكرونه، ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة». وهذا أسلوب من أساليب التعجب منه من كلام كهذا الكلام-رحمه الله تعالى-.

بالإضافة إلى أن «شرف خان البدليسي» يذكر رأياً رابعاً مستدلاً بكلام مينورسكي–minorsky – أن الكرد قوم من الإيرانيين بناءً على أسس لغوية وتاريخية، لكنه ينكر أن يكون الكرد من الإيرانيين الخُلَّصْ، ويرجح رأي الذي يقول أنه كان يوجد في أرض كردستان الأوسط شعب لهم اسم مماثل لاسم الكرد وهو (كاردو) وقد تم الاندماج بين أكراد إيران وهذا الشعب بعد اختلاطهما، كما يرجح رأي هيرودوت في القرن الخامس ق.م أن اسم بوخته يوخ مرتبط باسم بوختان الذي يعني بوهتان، الذين هم من أهل جزيرة ابن عمر الحالية، وهذا الرأي يقول به كزينيفون، ويذكر ياقوت الحموي رأياً قريباً من هذا عن بوهتان نقلاً عن ابن أثير الذي يعد من أهل مدينة جزيرة ابن عمر أو بوهتان.

كما يذهب إلى أن مينورسكي يقول: «إن الذي لا شك فيه هو أن كاردشو القديمة، موطن شعب الكاردو، كانت من المواطن الأصلية للشعب الكردي اليوم. وإذا ثبت هذا يجب أن نسلم بان كلمتي (كاردشو) و(كرد) مترادفتان. وهذا الرأي لا مراء فيه منذ بداية القرن العشرين». (البدليسي، ٢٠٠٦م، ج١/ ٨).

وعند النظر في هذه الروايات نجد أن الباحثة تريفة البرزنجي ذكرها ضمن الآراء الأسطورية والتاريخية التي تناولت أصل الكرد، واعتبرتها من الخرافات والأساطير التي تداولها القدماء، ومع ذلك فهي تذهب إلى القول:» ولكن هذا لا يجزم عدم صحة هذه الروايات بصورة مطلقة». (البرزنجي، ٢٠١٠، ص٧٣). وحاولت أن تجد للقصة منفذاً علمياً عندما قالت: «فربما تكون حادثة الضحاك ومرضه هذا حقيقياً وقد وُصف له هذه الوصفة للتّخلص من جور وبطش الضحاك في تعامله مع الأطباء الذين فشلوا في معالجته. فربما الحيتان اللتان توصفان بأنهما كانتا على كتفه إنما كانتا ورمين خبيثين فبالغ الناس في سرد رواية المرض، ولبطش الضحاك وجبروته، وليوقع الخوف في رعيته أوحى لهم بأنهما حيّتان بدل الورمين، فبهذا تداولها الناس وكتبه الكتّاب من غير تمحيص وتعليق». (البرزنجي، ٢٠١٠، ص٩٣).

وهناك آراء لباحثين معاصرين ومستشرقين يقولون: إن الكرد هم السكان الأصليون لجبال أسيا الصغرى، ولغتهم لغة آرية، وتأثروا بالعنصر الهندي الآري، ويستند من يقول هذا الكلام على تقاليد الشعب الكردي وخصائصه الاجتماعية، وتشابه لغتهم مع لغة الآريين، وعلى براهين فلولوجية ودلائل من اللغة.

بالإضافة إلى رأي ثالث يرى أصحابه أن الأكراد مزيج من عناصر آرية وعناصر أصلية، وهؤلاء يرجحون أن أصل الكرد ميدي ولغتهم من اللغات الآرية الهندوأوروبية، وهؤلاء يستندون في رأيهم هذا على بعض التحقيقات العلمية الأخيرة، وعلى تشابه بعض العادات، وهذا يدل على تمازج الأقوام الوافدة بالأقوام الأصلية». (البرزنجي، ٢٠١٠، ص٠٤-١٤).

وقد لخصت الباحثة تريفة البرزنجي البحث بقولها: «وتوضح هذه الدراسات أن أصل الكرد من الشعوب الهندوأوروبية وبالأخص من الآرية الميدية، وعاشوا على أرض كردستان قبل الميلاد بعشرات القرون، وهذا

ما يأخذ به معظم الكتّاب والمثقفين الكرد وقادة الفكر السياسي ومنظري الحركات السياسية والوطنية والقومية ويميلون إليه... ويبدو للباحثة أن النظريات التي ترجع أصل الكرد إلى المجموعة الآرية هي الراجحة ويأخذ بها كثير من الباحثين الأكراد». (البرزنجي، ٢٠١٠، ص١٤). وقد يكون ترجيح هذا الرأي على الآراء الأخرى ناتج عن بعض الأثر وعلم الحفريات التي تظهر عليها بعض النقوش، وعلى أسس لغوية وتاريخية.

وأقول: إن المؤرخ محمد أمين زكي يرجح هذا الرأي ويصر على أن كردستان الذي هو الموطن الأول للسلالة البشرية الثانية وموضع انتشارها إلى جهات أخرى حسب الحوادث التاريخية، كان يسكنه في فجر التاريخ شعوب جبال زاغروس، ويؤكد على وجودهم في تلك المناطق من القرن التاسع ق.م، ويؤكد على أنهم شعب آري الجنسية، بل كانوا سلالة الآريين الأقحاح (الهنود – الأوروبيين)، وينكر من يدعي من المستشرقين أن الكرد ليس لهم تاريخ ما قبل سنة ٥٦٠ ق. م. (ينظر زكي بك : ٢٠٠٥م، ص٥٦).

وفي النهاية تبقى كل هذه الآراء عبارة عن نظريات واجتهادات خاصة تحتاج إلى أدلة علمية، والأفضلُ أن يقال: إن أصل البشرية كلها تعود إلى آدم عليه السلام الذي خلقه الله من التراب، ولا يوجد عرق أو عنصر أفضل من عنصر آخر، وما هذا الجدل الطويل في التفريق بين الجنسيات والشعوب والقبائل، إلّا وسيلةً اتخذها أعداء الإنسانية أولاً وأعداء المسلمين ثانية، لزرع التفرقة بين أبناء الأمة الواحدة[1]؛ لتسهل عليهم مص خيراتهم، ثم يزرع بينهم الحقد والضغينة والكراهية والقطيعة حتى يسهل عليهم احتلال أراضيهم وتمزيق وحدتهم، وتشتيت شملهم، ومع الأسف الكل يصّدقونهم، وينفذون ما يطلب منهم بدون النظر إلى القانون الذي يقول فيه ربهم جميعاً:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، [سورة الحجرات:٩٤/٣١]. أي ميزان التفاضل بالتقوى والعمل الصالح، ولم يجعل عباده من البشر شعوباً وقبائل ليتخاصموا ويتنافسوا ويتقاتلوا؛ ويتناكروا لأصولهم ودياناتهم وعقائدهم في سبيل إرضاء العدو، إنما هدفه ليتعارفوا ويتعاونوا على عمارة الأرض، وتحويلها إلى جنة أرضية، ويكونوا صفاً واحداً في سبيل الدفاع عن شرفهم وأرضهم ودينهم أمام هجمات الهمج من البشر.

٢– المصادر التي تناولت نسب الأكراد ونسبوهم إلى الجن

سبق أن قلت إن المدعي الذي تحدث في مقطع الفيديو أدعى أن المصادر الإسلامية تذكر أن نسب الكرد من الجن، وحاول أن يشوه الإسلام أولاً في أعين الأكراد ويقول لهم: –كما صرح في نهاية تسجيله–عودوا إلى دين آباءكم وأجدادكم الزرادشتة، واتركوا دين عرب البادية، فهو إذاً يريد إخراج الكرد من دينهم الحنيف.

ثانياً–لم يكن أميناً في نقله للأخبار عن مصادرها الأصلية؛ فقد نسب تلك المصادر إلى الإسلام، ويعني بالإسلام أهل السنة والجماعة، أما ما ذكره من المصادر فكلها شيعية إلا مصدر واحد وهو تفسير ابن كثير، ومصدران مختلف في عقيدة صاحبيهما، فالمسعودي والراغب الأصفهاني كنت متردد في عقيدتها حتى رأيت ما قاله العلماء في حقهما، فكلاهما ينسب إلى الشيعة وإن لم يكونا يظهران الحقد مثل غلاة الشيعة في هذا الزمان فقد جزّم الذهبي في السير بأن المسعودي كان معتزلياً فقال: «فهو من أهل بغداد، نزل مصر مدة، وكان معتزلياً «. (الزركلي، ٢٠٠٢م، ج٤/٧٧٢).

وقال ابن الحجر أثناء كلامه عن إحدى الروايات: «قال ابن حبان رواه المسعودي عن عمرو بن مرة عن إبراهيم قال: والمسعودي لا تقوم به حجة». (ابن الحجر، بد،ت، ج٣،٤٣).

1 – مع ملاحظة عدم إنكارنا أن يبحث الإنسان عن أصله ونسبه، وأهمية ذلك قد سبق الحديث عنه، أما إذا كان البحث عن النسب في غياهب الماضي القديم جداً فهو ضرب من التكهن وعدم اليقين، فيترك الشك ويبقى اليقين. فنبحث إلى حد اليقين عن النسب وما تجاوزه فنتوقف عنه ونكل علمه إلى الله تعالى.

وقال في مكان أخر أثناء ترجمته لحياة المسعودي: «وكتبه طافحة بأنه كان شيعياً متعزلياً». (ابن الحجر، بدت ج٥/ ٢٣٥). وقال عن ابن تيمية شيخ الإسلام في كتابه منهاج السنة :إن كتاب تاريخ المسعودي – يقصد– كتاب مروج الذهب، فيه كثير من الروايات المكذوبة التي يجب الحذر منها، وعدم الثقة بالنقل منه دون تمحيص ومعرفة صحة ذلك من عدمه، وقال أيضاً: «وفي تاريخ المسعودي من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله تعالى، فكيف يوثق بحكاية منقطعة الإسناد في كتاب قد عرف بكثرة الكذب».(نقلاً من موقع إسلام ويب، مقال بعنوان (كتابا المسعودي وابن الأثير في الميزان)، تاريخ النشر/٨٠٠٢/٨/٠٣م/ تاريخ الزيارة/ في ٠٢٠٢/٢/٦م). وعلماء الشيعة يعتبرونه شيعياً من الإمامية الاثني عشرية، ويكثرون من مدحه والتباهي به.

والأصفهاني وإن كان البعض يعدّه من الشيعة، وعلماء الشيعة يجرونه إليهم جراً إلا أن هناك من الأدلة ما تدل على أنه كان على عقيدة أهل السنة والجماعة كقوله له باسم رسالة في الاعتقاد: «و الفرقة الناجية هم أهل السنة والجماعة الذين اقتدوا بالصحابة، فمعلوم أن الله تعالى رضي عنهم حيث قال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾،[سورة الفتح:٨٤/٨١]. ومعلوم أنه لم يرض عنهم إلا بعد صحة اعتقادهم وصدق مقالهم وصلاح أفعالهم» . [٢] (الساريسي، العدد ٣٥، ٦/٢/٢٠٢٠م). وهذا كاف في بيان أنه على عقيدة أهل السنة والجماعة.

ومعلوم أن الشيعة لا تقبل بالإسلام كدين، بل تستخدمه كوسيلة للتضليل على أتباعها باسم الدين وآل البيت، ولم يكن أميناً– المدعي–؛ لأنه اقتلع النص عن موضوعه الأساسي الذي استخدمه الكاتب لأجله، واستخدمه لأغراضه الدنيئة، وهو بعمله هذا ينتقم من الكرد، ولا يدافع عن نسب الكرد كما يدّعي، وينتقم من الإسلام؛ لأنه لا يُخفي حقده وكراهيته للإسلام والمسلمين، بل يظهره للعيان، ومن هذه المصادر:

أ – كتاب محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، وهو يعود في أصله إلى الراغب الأصفهاني المعروف بأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: وقد اقتلع – المدعي–هذا النص من سياقه من قول الراغب الأصفهاني، واستخدمه في تحقيق غرضه لزرع الحقد بين الكرد والإسلام والمسلمين، فقال: لقد جاء في الكتاب الإسلامي المشهور، ثم أورد النص على الشكل التالي: «ذكر أن عمر بن الخطاب– رضي الله عنه– روى عن النبي–صلى الله عليه وسلم– أنه قال: الأكراد جيل الجن كشف عنهم الغطاء، وإنما سموا الأكراد؛ لأن سليمان عليه السلام لما غزا الهند سبى منهم ثمانين جارية وأسكنهن جزيرة، فخرجت الجن من البحر، فواقعوهن فحمل منهم أربعون جارية، فأخبر سليمان بذلك فأمر بأن يخرجن من الجزيرة إلى أرض فارس، فولدن أربعين غلاماً، فلما كثروا وأخذوا في الفساد وقطع الطرق فشكوا ذلك إلى سليمان فقال أكردوهم إلى الجبال فسموا بذلك أكرادا». (الأصفهاني،٩٩٩١م، ج١/ ٦٢٤).

٢- المصدر الثاني تفسير ابن كثير

حيث ذكر أيضاً الكلام الذي أورده ابن كثير في تفسيره لآية رقم ستة عشر من سورة الفتح و هو: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ..﴾.[سورة الفتح: ٨٤/٦١]. كما أخرج النص من مكانه وسياقه وأورده على الشكل التالي: «قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ: وَجَدْتُ فِي مَكَانٍ آخر، حدثنا ابْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَزَلَ علينا أبو هريرة رضي الله عنه فَفَسَّرَ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم: «تقاتلوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ

2 – تلك الرسالة مخطوطة في مكتبة السليمانية باسم رسالة في الاعتقاد، مرقمة برقم ٢٨٣، اسمها سعيد علي باشا، السليمانية، استمبول. نقلاً من موقع ملتقى أهل السنة، مقال بعنوان (الراغب الأصفهاني وموقفه من الفرق الكلامية)، للكاتب عمر عبد الرحمن الساريسي، مجلة الجامعة الإسلامية – المدينة النبوية – العدد 35، تاريخ الأخذ في 0202/2/6م.

الشَّعْرُ» قَالَ: هُمُ الْبَارِزُونَ يَعْنِي الأكراد. وقوله تعالى: (تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ) يعني: شرع لَكُمْ جِهَادَهُمْ وَقِتَالَهُمْ، فَلَا يَزَالُ ذَلِكَ مُسْتَمِرًّا عَلَيْهِمْ، وَلَكُمُ النُّصْرَةُ عَلَيْهِمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَيَدْخُلُونَ فِي دِينِكُمْ بِلَا قِتَالٍ بَلْ بِاخْتِيَارٍ». (ابن كثير، ٩١٤١ هـ،ج٤١٣/٧).

٣- المصدر الثالث مروج الذهب للمسعودي: وقد أورد المدعي النص الذي ذكره المسعودي في كتابه هذا على الشكل التالي بعد أن انتزعه من مكانه الأصلي فقال: «**الأكراد ونسبهم ومساكنهم**: ومن الناس من ألحقهم بإماء سليمان بن داود عليهما السلام حين سلب ملكه ووقع على إمائه المنافقات الشيطانُ المعروف بالجسد، وعصم الله منه المؤمنات أن يقع عليهن، فعلق منه المنافقات، فلما رَدَّ اللّه على سليمان مُلْكه ووضع تلك الإماء الحوامل من الشيطان قال: أكردوهن إلى الجبال والأودية، فربتهم أمهاتهم، وتناكحوا، وتناسلوا، فذلك بدء نسب الأكراد». (المسعودي، ٢٠٠٥م، ج١/ ٨١٢ -٩١٢).

وفي الحقيقة ذكر المسعودي هذه المقولة على الشكل التالي؛ وأنا سوف أذكره بتمامه للفائدة أولاً و لإثبات الخيانة العلمية التي مارسها صاحب فيديو (الحقيقة الصعبة). حيث قال:

« **الأكراد ونسبهم ومساكنهم**: وأما أجناس الأكراد وأنواعهم فقد تنازع الناس في بدئهم؛ فمنهم من رأى أنهم من ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، انفردوا في قديم الزمان، وانضافوا إلى الجبال والأودية، دعتهم إلى ذلك الأنفة، وجاوروا من هنالك من الأمم الساكنة المدن والعمائر من الأعاجم والفرس، فحالوا عن لسانهم، وصارت لغتهم أعجمية، ولكلِّ نوع من الأكراد لغة لهم بالكردية».(المسعودي، ٢٠٠٥م، ج١/ ٨١٢). ثم ذكر الروايات التي تناقلتها الناس عن أصل الكرد مثل بقية أصحاب التواريخ فذكر أن من الناس من يرى أن أصل الكرد يعود إلى مضر بن نزار، والبعض يرى أنهم من أولاد كرد بن صعصعة بن هوزان، كما ذكر أن سبب بعدهم عن الناس والتجاءهم إلى الجبال كان بسبب القتال والدماء التي كانت بين غسان وبينهم، كما ذكر أن من الناس من يرى أنهم من مضر وربيعة، وبسبب بعدهم عن المدن واعتصامهم بالجبال بحثاً عن المياه والمراعي؛ فتحولوا عن لغتهم العربية بسبب مجاراتهم للأمم الأخرى، وأيضاً ذكر قصة إماء نبي الله سليمان عليه السلام حين سلب منه ملكه، وعودة ملكه إليه وقوله أكردوهم إلى الجبال كما مرَّ معنا سابقاً، كما ذكر أن من الناس من يذكرون أصل الكرد يعود إلى قصة الحاكم الظالم الذي عرف بالضحاك والذي اختلف فيه الناس هل هو من العرب أم الفرس؟، وقصة الحيّتان وخرجهما من كتفه، وتوصيف الأطباء له علاجاً من دماغ البشر، وأمره لوزيره بذبح كل يوم شابين من شباب الكرد، فقال: « وقد كان وزير الضحاك في كل يوم يذبح كبشاً ورجلاً ويخلط أدمغتهما، ويطعم تينك الحيتين اللتين كانتا في كتفي الضحاك، ويطرد من تخلَّص إلى الجبال، فتوحشوا وتناسلوا في تلك الجبال فهم بدء الأكراد، وَهؤلاء من نسلهم، وتشعبوا أفخاذا، وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفُرْسُ لايتناكرونه، ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة».(المسعودي، ٢٠٠٥م، ج١/ ٨١٢).

ثم تكلم عن نسب الفرس ثم نسب الترك. ثم قال: «وما قلنا من الأكراد فالأشهر عند الناس؛ والأصح من أنسابهم؛ أنهم من ولد ربيعة بن نزار».(المسعودي، ٢٠٠٥م، ج١/ ٨١٢ -٩١٢).

٤- الكافي للكليني، حيث ذكر في الباب ٩١٢: من كره مناكحته من الأكراد والسودان قال: «ولا تناكحوا من الأكراد أحداً فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء».(الكليني، ٢٠٠٧- ١٤٢٨هـ- ج٦/ص٢١٢). وقد قال الطوسي في حقه: «وهذا مروي في الكافي بسند فيه إرسال». ج٧/ ٥١، في الحاشية.

٥- **الجامع للشرائع للفقيه** البارع يحي بن سعيد الحلي (١٠٦-٠٩٦) وقال: «ولا يخالط السفلة ولا يعاملهم، والمحارفين ولا ذا عاهة؛ فإنهم أظلم شيء ولا تقترض ممن لم- يكن- فكان، ويكره مخالطة الأكراد ببيع وشراء ونكاح».(الحلي، ٥٠٤١هـ، ص٥٤٢).

٦- **النهاية في عودة الفقيه والفتاوى** حيث قال: «وينبغي أن يتجنب مخالطة السّفلة من الناس والأدنين منهم، ولا يعامل إلّا من نشأ في خير، ويجتنب معاملة ذوي العاهات والمحارفين، ولا ينبغي أن يخالط أحداً من الأكراد، ويتجنب مبايعتهم ومشاراتهم ومناكحتهم».(الصدوق، ٤٠٤١هـ، ج٤٦١/٣).

٧- **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة؛** للشيخ المفيد تأليف أبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي حيث ذكر في كتابه تحت رقم ٢٤ حديثاً عن «أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم عمن حدثّه عن أبي الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: إن عندنا قوماً من الأكراد وإنهم لايزالون يجيئون بالبيع، فنخالطهم ونبايعهم، فقال: يا أبا ربيع لا تخالطوهم، فإن الأكراد من أحياء الجن، كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطوهم».(الطوسي، ٦٨٣١هـ، ج٥١/٧).

وقد قال الطوسي في حاشية هذا الحديث وعلق عليه بقوله: «مروي في الكافي بسند فيه إرسال، وقال العلامة المجلسي-رحمه الله-: يدل على كراهية معاملة الأكراد، وربما يؤول كونهم من الجن بأنهم لسوء أخلاقهم وكثرة حيلهم أشباه الجن، فكأنهم منهم كشف عنهم الغطاء، (المرآة). ثم قال الطوسي: وأقول: كل ما ورد في هذا الباب من النهي عن مخالطة الأكراد وأمثالهم خاص بجماعة. كانوا في تلك الأيام سكنوا المدينة. وغشوا في معاملاتهم؛ فلذا منع الإمام عليه السلام من مخالطتهم ومعاملتهم، والحق أن المراد طائفة خاصة، لا كل من اشتهر بهذه العناوين ولو كان مؤمناً عادلاً، واستفادة العموم من هذه الأخبار خروج عن الطريق العلمي والاجتهادي».(الطوسي، ٦٨٣١هـ، ج٥١/٧).

٨- **رياض المسالك لعلي الطباطبائي،** قال: «وفي الخبر: إن عندنا قوماً من الأكراد لا يزالون يجيئون بالبيع فنخالطهم ونبايعهم، فقال: لا تخالطوهم، فإن الأكراد حي من أحياء الجن كشف الله تعالى عنهم الغطاء فلا تخالطوهم «. (الطباطبائي، ٢١٤١هـ، ج٢٦١/٨).

٩- **تفسير نور الثقلين،** لعبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، الذي أيضاً يروي الرواية السابقة نقلاً من الكافي أيضاً من رواية أبي الربيع الشامي ، وأنه جاء في كتاب الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمد بن إسماعيل البرمكي إلى أن قال عمن ذكره عن أبي الربيع الشامي قال: «قال لي أبو عبد الله- عليه السلام) : -لا تشتروا من السودان أحدا، فان كان لابد فمن النوبة فإنهم من الذين قال الله عزوجل: (وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ) (المائدة: ٤١)، إما إنهم سيذكرون ذلك الحظ وسيخرج مع القائم-عليه السلام- منا عصابة منهم، ولا تنكحوا من الأكراد أحداً فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء».(الحويزي، بدت، ج١/ ١٠٦).

١٠- **من لا يحضره الفقيه؛** لأبي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين، وهو أيضاً ذكر الرواية السابقة ونسبها إلى الكافي وعن أبي ربيع الشامي أيضاً. فقال: «وقال عليه السلام لأبي الربيع الشامي: «لا تخالط الأكراد ، فإن الأكراد حي من الجن كشف الله عزوجل عنهم الغطاء». (الصدوق، ٤٠٤١هـ. ج٤٦١/٣).

د- بيان حقيقة هذا الكلام

بعد حصر جميع المصادر التي ذكرها صاحب (الحقيقة الصعبة) نجد أن هذه المصادر ليس بينها سوى مصدر واحد ينسب حقيقة إلى الإسلام؛ أي التي تنسب إلى أهل السنة والجماعة؛ والتي تعتبر الأكراد منها، وهى أولاً: تفسير القرآن العظيم لابن كثير؛ الذي لم يكن يقصد بذكره لهذه الرواية ما قاله صاحب(الحقيقة الصعبة) الطعن في الكرد أو الانتقاص منهم، بل لقد ذكر كل الروايات التي ذكرها المفسرون في مَنْ هم المراد بقوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، المذكورين في سورة الفتح، فذكر- رحمه الله تعالى-

أكثر من عشرة أقوال، وقال ومنهم: هوازن، وثقيف، وبنو حنيفة، وأهل الفارس، والروم، وأهل الأوثان، وقال أيضاً: هم رجال أولو بأسٍ شديد ولم يعين فرقة، وقال أيضاً: ولم يأت أولئك بعدُ. ثم ذكر رواية عن أبي هريرة بأنهم البارزون، ثم ذكر أنهم الترك، ثم فسر البارزون السابق بقوله: هم الكرد الذين نعالهم من الشعر.

وعند النظر والتدقيق في كلام ابن كثير الماضي نجد أن كلامه فيه تكريم للأكراد وليس فيه إساءة كما يدعي صاحب (الحقيقة الصعبة) فقد وصف الأكراد من بين الأقوام الأقوياء، وقد رجحهم على بقية الأقوام السابقين، وهذا لعمري شهادة من مفسر قدير للشعب الكردي في شجاعته ورجولته، وأما لبسهم للنعالٍ من الشعر فظروفهم وجغرافيتهم هي التي تحتم عليهم أن يلبسوا كل ما من شأنه أن يوفر لهم الدفء والراحة؛ فهم يعيشون على الجبال وبين الوديان، ولا يخفى على أحد برودة الجبال وقساوتها، ثم في ذلك الزمن كان أغلب سكان العالم حفاة وعراة، أما الكرد فكان لهم لباس من جلد الحيوانات ونعال من شعرها، وهذا دليل آخر على حضارتهم الصناعية والمادية، فهم كانوا أصحاب حرفٍ وصناعة، واعتماد على الذات في توفير حاجاتهم الأساسية.

ولبيان الحقيقة وإظهار الحق سوف أُوردُ هنا بعضاً مما ذكره-رحمه الله-في تفسيره لتلك الآية حيث قال في تفسيره لآية ثماني وأربعين من سورة الفتح: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَما تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً، لَيْسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ وَلا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذاباً أَلِيماً﴾. اخْتَلَفَ الْمُفَسِّرُونَ فِي هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ الَّذِينَ يُدْعَوْنَ إِلَيْهِمْ الَّذِينَ هُمْ أُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ عَلَى أَقْوَالٍ[أَحَدُهَا] أَنَّهُمْ هَوَازِنُ، رَوَاهُ شُعْبَةَ..[الثَّانِي] ثَقِيفٌ، قَالَهُ الضَّحَّاكُ.[الثَّالِثُ] بَنُو حَنِيفَةَ...(ابن كثير، ٩١٤١ هـ،ج٤١٣/٧).

ثم ذكر القول الرابع على أنهم هم أهل فارس، وذكر أنه قول علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما، والقول السادس أنهم هم الروم وهو اخيار كعب الأحبار، وأما مجاهد فيقول: أنهم أهل الأوثان، كما أكد على أن الكثير من العلماء الذين ذهبوا إلى أنهم قوم لم يأتوا بعد وهكذا ذكر أغلب الروايات في هؤلاء الذين وصفهم الله بأنهم أولو بأس شديد ثم قال:» وهُمُ الْبَارِزُونَ،..قَالَ سُفْيَانُ: هُمُ التُّرْكُ، قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ: وَجَدْتُ فِي مَكَانٍ آخر،..: «تقاتلوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعْرُ» قَالَ: هُمُ الْبَارِزُونَ يَعْنِي الأكراد، وقوله تعالى: تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ يعني شرع لَكُمْ جِهَادَهُمْ وَقِتَالَهُمْ، فَلَا يَزَالُ ذَلِكَ مُسْتَمِرًّا عَلَيْهِمْ، وَلَكُمُ النُّصْرَةُ عَلَيْهِمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَيَدْخُلُونَ فِي دِينِكُمْ بِلَا قِتَالٍ بَلْ بِاخْتِيَارٍ..» (ابن كثير، ٩١٤١ هـ،ج٤١٣/٧).

أما ما جاء في كتاب محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصفهاني: فمعروف أن الكتاب لم يصنف ضمن الكتب التي تتكلم عن حقيقة شيء من الأشياء؛ لأن المؤلف -رحمه الله تعالى- يقول في مقدمته لهذا الكتاب أنه جمع في هذا الكتاب كل ما هو نادر من الأخبار والنكت، وخاصة أغربها وأبعدها عن العقل أو القبول بها؛ لأنه جمعها بناءً على طلب السلطان فقال: «وبعد: فإن سيدنا- عمّر الله بمكانه مرابع الكرم، ومجامع النعم-، أحبَ أن أختار له مما صنفتُ من نكتِ الأخبار، ومن عيون الأشعار، ومن غيرهما من الكتب، فصولا في محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء والبلغاء...». (الأصفهاني، ٩٩٩١م، ج٣١/١). وقال أيضاً: «وقد ضمنت ذلك طرفاً من الأبيات الرائقة، والأخبار الشائقة، وأوردت فيه، ما إذا قيس بمعناه: (يكونُ منهُ مكانَ الروح من جسَدِ، والبدرِ من فلك والنجمِ من قطْبِ)؛ فإنه ظرف مليء طرفاً، ووعاءٌ حشي جداً وسخفاً، من شاء وجد منه ناسكاً يعظه ويبكه، ومن شاء صادف منه فاتكاً يضحكه ويلهيه: (فالجِدّ والهَزْلُ في تَوْشيح لُحْمتها، والنبلُ والسّخفُ والأشجانُ والطرب)». (الأصفهاني، ٩٩٩١م، ج٤١/١). فبعد كلام المؤلف نفسه هذا وهو يصف كتابه بهذه الصفات التي منها: نكت وهزل وطرب والطُرف، فهل يصح أن نأخذ من هذا الكتاب كلاماً ونقدمه على أنه حق وحقيقة، وأنه دليل على أن نسب الكرد من الجن؟!

فالمؤلف يذكر هذا الكلام لوليّ نعمته ليقول له: انظر ففي الناس من يقول هذا الكلام الباطل، ويستغرب الأصفهاني أن يكون في الناس من يصدّق أن قوماً من الإنس يعود أصلهم إلى الجن. وكأنه يتساءل وهل في

الناس من يصدِّق مثل هذه الخرافات والخزعبلات؟

ومع تحفظنا على مذهب الذي كان عليه الراغب الأصفهاني، فقد اختلف في تعيين مذهبه علماء الشيعة والسنة، وبعضهم عدّه معتزلياً، لكن علي الكوراني العاملي ذهب في ملاحظاته على كتاب مفردات الراغب الأصفهاني على أن العامة يصرحون بكونه كان معتزلياً، وبعض الخاصة أيضاً يختارون هذا الرأي، وأكد على أن الشيخ حسن بن علي الطبرسي قد قال بصراحة أنه كان من حكماء الشيعة وذلك في كتابه -أسرار الإمامة- ودليله على ذلك كثرة استشهاد من سماه بالسيد أمين بروايات أئمة أهل البيت في كتبه، وأنه كان يوصف سيدنا علي بن أبي طالب بأمير المؤمنين ولا يوصف الباقين بهذه الصفة فقال : «وروايته عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله قال: (إن خليلي ووزيري وخليفتي وخير من أترك من بعدي، يقضي ديني وينجز موعدي، علي بن أبي طالب)، (ابن العساكر، تاريخ دمشق ٢٤ / ٦٥ ـ ٧٥). واستشهد السيد الأمين برواية الراغب لعدد من نصوص الوصية لعلي عليه السلام وأن غيره لا يستحق الخلافة». (الكوراني، تاريخ الأخذ في ٤/ شباط /٢٠٢٠م). فاستشهاد الراغب بهذا الحديث بشكل كبير في كتبه من دلائل تشيعه عند الشيخ علي الكوراني بالإضافة إلى ذكر الراغب عددا من نصوص التي تنص على أن الوصية كانت لعلي كرم الله وجهه وليست لغيره من أكبر الأدلة على تشيعه.

أقول: وفي هذا دليل على أن الراغب نفسه يشك في انتمائه العقدي فقد يكون مثل بقية الشيعة- وإن عدّه البعض من أهل السنة- كان يكره الأكراد الذين يتباهون ويفتخرون بانتسابهم لأهل السنة والجماعة، وفي هذا كفاية في رد كلامه المذكور بحق الكرد ونسبهم.

هـ- الرد على بقية مصادر الشيعية

أولاً – من ناحية شروط قبول الحديث عند علماء الجرح والتعديل

والمدقق فيما ورد في جميع المصادر الشيعية السابقة الذكر، يجد أنها تعود في أصل روايتها لنسب الكرد إلى كتاب الكافي الذي يذكر فيه الكليني الحديث برواية مكذوبة مقطوعة السند، حيث يذكر في السند أبا عبد الله وأبا الربيع الشامي، ومعلوم أن من شروط قبول رواية الراوي أن لا يكون الراوي مجهولاً؛ لأن «الجهالة سبب لرد حديث الراوي، ما لم تثبت استقامة حديثه ذلك، وهذا قديم عند أهل العلم أنهم لا يحتجون بحديث المجهول. وقال الشافعي: «لا نقبل خبر من جهلناه، وكذلك لا نقبل خبر من لم نعرفه بالصدق وعمل الخير»، وقال البيهقي: لا يجوز الاحتجاج بأخبار المجهولين»، وقال الذهبي: ''لا حجة فيمن ليس بمعروف العدالة، ولا انتفت عنه الجهالة»، وقال ابن رجب: «ظاهر كلام الإمام أحمد أن خبر مجهول الحال لا يصح ولا يحتج به''؛[3] لأن الراوي ينبغي أن يذكر باسمه واسم أبيه وليس بصيغة نكرة، الراوي الذي لم يسمّ في الإسناد فهو مجهول وروايته غير مقبولة عند الكثيرين من أصحاب الحديث والصنعة الحديثية، بل ينبغي أن يكون الراوي الثقة وله شهرة الاشتهار في راوية الحديث، وإلاّ فمن هو أبا الربيع الشامي هذا؟ بالإضافة إلى رفض أهل السنة أخذ الحديث من الروافض الذين يكفِّرون سيدنا أبا بكر وسيدنا عمر بن الخطاب، ويشتمونهما على المنابر وهما أفضل خلق الله تعالى بعد رسول الله –صلى عليه وسلم– باتفاق جمهور علماء أهل السنة والجماعة.

ناهيك عن أدلة أخرى أقوى من هذا فإن الروافض ليس لهم كتاب يتحدث عن أحوال الرجال في الجرح والتعديل حتى المئة الرابعة من الهجرة حتى ألف الكشي في المائة الرابعة، فإذاً عقيدتهم كلها قائمة على روايات مكذوبة لا أصل لها، فكيف برواية عن أصل الأكراد!.

ثانياً- الرد الشرعي

الشريعة ودعوى زواج الإنس من الجن: هذا الموضوع حقيقة مسار جدل واختلاف بين العلماء منذ القديم،

3 – نقلاً من موقع إسلام ويب، مقال بعنوان (أحوال الرواة – رواية المجهول)، تاريخ النشر في ٣١٠٢/٧/٧م، تاريخ الأخذ في ٠١/ ٢/ ٢٠٢٠م.

فقد أجاز بعضهم وقوع الزواج بين الجنسين، ولكن القائلين بالمنع هم الأكثر، ولهم في ذلك أدلة من النقل والعقل فمن النقل مثلاً، الآيات التي ذكرها الإمام السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر والذي أجاب بجوابين: الأول بنعم، والثاني بلا، والأول لعماد بن يونس، والثاني: لقاضي القضاة شرف الدين البارزي، عندما سأله أحدهم هل من الممكن أن يتم التزاوج بين رجل من الإنس وبأمرة من الجن...فكان جوابه: ليس من الممكن؛ لما جاء في الآيتين الكريمتين: الأولى قوله تعالى من سورة النحل: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا)، [النحل:٦١/ ٢٧]، والثانية قوله تعالى من سورة الروم: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا)، [الروم: ١٢/٠٣]، حيث ذهب المفسرون في تفسيرهم لهاتين الآيتين إلى أن معنى –جعل لكم من أنفسكم– أي من جنسكم ونوعكم وعلى خلقكم، كما قال تعالى: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ)[التوبة:٩/ ٨٢١] أي من الآدميين والبشر؛ ولأن اللاتي يجوز نكاحهن هن بنات العمومة وبنات الخؤولة فدخل في ذلك من هي في نهاية البعد كما هو المفهوم من آية الأحزاب (وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ)،[الأحزاب:٣٣/ ٠٥]، والمحرمات غيرهن، وهن الأصول والفروع، وفروع أول الأوصول، وأول الفروع من باقي الأصول، كما في آية التحريم في النساء فهذا كله في النسب، وليس بين الآدميين والجن نسب، هذا جواب البارزي.

فإن قلت: ما عندك من ذلك. قلت: الذي أعتقده التحريم، لوجوه: منها: ما تقدم من الآيتين. ومنها: ما روى حرب الكرماني في مسائله عن أحمد وإسحاق قالا: حدثنا فلان...عن الزهري قال: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَنْ نِكَاحِ الْجِنِّ)، والحديث وإن كان مرسلاً فقد عضد بأقول العلماء. فروي المنع منه عن الحسن البصري، و... وقال الجمال السجستاني من الحنفية. في كتاب- منية المفتي عن الفتاوى السراجية- لا يجوز المناكحة بين الإنس والجن، وإنسان الماء لاختلاف الجنس». (السيوطي،١٩٩٠م، ص٦٥٢).

فهذه هي مجموعة من أراء العلماء أهل السنة والجماعة أوردها الشيخ السيوطي في عدم جواز نكاح الإنس للجنية، فكيف يتولد منهما إنس أو جنّ؟ وهذا شرعاً فكيف بالعقل فهل يعقل أن يتولد قوم بكاملهم من الإنس من نساء آدميات ولكن آبائهم من الجن؟!

ثالثاً- الرد العقلي

رواية صاحب (الحقيقة الصعبة) المأخوذة من المصادر الشيعة السابقة الذكر يرفضها صاحب العقل السليم؛ لأن التناسل بين الإنس والجن مستحيل عقلاً، لاختلافها في الجنس والمادة المخلوقة منها؛ فالإنسان مخلوق من جنس يختلف عن جنس الجان، فالإنسان مخلوق من الطين والجان مخلوق من النار، كما بينه رب العز جل جلاله في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾. [سورة الحجر:15/ 27-26]. وقوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾. [سورة الرحمن:55/14-15]. أيضاً من الأدلة العقلية أن الإنسان مخلوق من ماء الرجل والماء المرأة فهل لإناث الجن أيضاً ماء ولرجالها مني مثل مني البشر!؟

والإنسان مخلوق مادي والجان طيف كيف يجتمع المخلوقان في حالة الطبيعية أي ليس في المنام؛ لإمكانية التقاء الروح بالروح في عالم الرؤية والمنامات؟

وقد ذكر الإمام السيوطي مجموعة من الأدلة العقلية في كتابه الأشباه والنظائر فقال: «وَمِنْهَا: أَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِلْأُلْفَةِ، وَالسُّكُونِ، وَالِاسْتِئْنَاسِ، وَالْمَوَدَّةِ، وَذَلِكَ مَفْقُودٌ فِي الْجِنِّ، بَلْ الْمَوْجُودُ فِيهِمْ ضِدُّ ذَلِكَ، وَهُوَ الْعَدَاوَةُ الَّتِي لَا تَزُولُ. وَمِنْهَا: أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ الْإِذْنُ مِنْ الشَّرْعِ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ النِّسَاءِ﴾. [النساء:٣/ ٣] وَالنِّسَاءِ: اسْمٌ لِإِنَاثِ بَنِي آدَمَ خَاصَّةً، فَبَقِيَ مَا عَدَاهُنَّ عَلَى التَّحْرِيمِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَبْضَاعِ الْحُرْمَةُ حَتَّى يَرِدَ دَلِيلٌ عَلَى الْحِلِّ.

وَمِنْهَا: أَنَّهُ قَدْ مُنِعَ مِنْ نِكَاحِ الْحُرِّ لِلْأَمَةِ؛ لِمَا يَحْصُلُ لِلْوَلَدِ مِنْ الضَّرَرِ بِالْإِرْقَاقِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الضَّرَرَ بِكَوْنِهِ مِنْ جِنِّيَّةٍ وَفِيهِ شَائِبَةٌ مِنْ الْجِنِّ خَلْقًا وَخُلُقًا، وَلَهُ بِهِمْ اتِّصَالٌ وَمُخَالَطَةٌ أَشَدُّ مِنْ ضَرَرِ الْإِرْقَاقِ الَّذِي هُوَ مَرْجُوُّ الزَّوَالِ بِكَثِيرٍ، فَإِذَا مُنِعَ مِنْ نِكَاحِ الْأَمَةِ مَعَ الِاتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ لِلِاخْتِلَافِ فِي النَّوْعِ، فَلَأَنْ يُمْنَعَ مِنْ نِكَاحِ مَا لَيْسَ مِنْ الْجِنْسِ مِنْ بَابِ أَوْلَى. وَهَذَا تَخْرِيجٌ قَوِيٌّ، لَمْ أَرَ مَنْ تَنَبَّهَ لَهُ.

وَيُقَوِّيهِ أَيْضًا أَنَّهُ نَهَى عَنْ إنْزَاءِ الْحُمُرِ عَلَى الْخَيْلِ، وَعِلَّةُ ذَلِكَ: اخْتِلَافُ الْجِنْسِ وَكَوْنِ الْمُتَوَلِّدِ مِنْهَا يَخْرُجُ عَنْ جِنْسِ الْخَيْلِ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ قِلَّتُهَا، وَفِي حَدِيثِ النَّهْيِ «إنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» فَالْمَنْعُ مِنْ ذَلِكَ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ أَوْلَى. وَإِذَا تَقَرَّرَ الْمَنْعُ، فَالْمَنْعُ مِنْ نِكَاحِ الْجِنِّيِّ الْإِنْسِيَّةَ أَوْلَى وَأَحْرَى، لَكِنْ رَوَى أَبُو عُثْمَانَ سَعِيدُ بْنُ الْعَبَّاسِ الرَّازِيّ، فِي كِتَابِ: الْإِلْهَامِ وَالْوَسْوَسَةِ، فَقَالَ: حَدَّثَنَا مُقَاتِلٌ، حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ دَاوُد الزُّبَيْدِيُّ قَالَ: كَتَبَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ إلَى مَالِكٍ يَسْأَلُونَهُ عَنْ نِكَاحِ الْجِنِّ، وَقَالُوا: إنَّ هَهُنَا رَجُلًا مِنْ الْجِنِّ يَخْطُبُ إلَيْنَا جَارِيَةً يَزْعُمُ أَنَّهُ يُرِيدُ الْحَلَالَ، فَقَالَ: «مَا أَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا فِي الدِّينِ وَلَكِنْ أَكْرَهُ إذَا وُجِدَتْ امْرَأَةٌ حَامِلٌ، قِيلَ لَهَا: مَنْ زَوْجُك؟ قَالَتْ: مِنْ الْجِنِّ، فَيَكْثُرُ الْفَسَادُ فِي الْإِسْلَامِ بِذَلِكَ». (السيوطي،١٩٩٠م، ص٦٥٢).

أقول: هذا الأثر الذي ذكره الإمام السيوطي بحثت عنه كثيراً فلم أجده إلا في كتابه الأشباه والنظائر، ولم أعثر على الحكم عليه، ولكنه يدل أيضاً على أن الزواج بين الإنسي والجنية أمر مرفوض عقلاً؛ للفساد الذي سوف يترتب على هذا الزواج، فلو أجازت الشريعة الزواج بين الجنسين إذاً لخرجت كل يوم من الفاسقات والمومسات من تدعي أن الجنين الذي في بطنها من زوجها الجني الذي لا يراه أحدٌ سواها! وهذا جواب في غاية الدقة والأهمية لرفض إمكانية الإنجاب من الجن، فإذا أين تقبل رواية صاحب (الحقيقة الصعبة) أن الأكراد من أولاد الجن الذين وطؤُوا إماء النبي سليمان عليه السلام؟.

رابعاً – الرد عليهم من الواقع

وهنا أيضاً نسأل صاحب قصة (الحقيقة الصعبة) هل سمعت يوماً أن امرأة كانت تسير في الطريق العام وأوقفتها السلطات أو الناس؛ لأنها تأخذ بيد طفل لها من زوجها الجني؟!

أو هل وجدت حتى في وسائل التواصل رغم كثرتها على أن أحداً ادعى أنه تزوج من جنية وله منها أولاد، !أو العكس صحيح امرأة إنسية تدعي بأنها متزوجة من جني ولها نسل كامل منه؟

فإذاً الواقع والعقل يرفضان الروايات التي ذكرتها مصادر الشيعة عن أصل الأكراد ونسبتهم إلى الجن، ولا يقول بهذا الكلام إلا من فقد عقله، أو تنازل عن إنسانيته وبشريته، فهل بعد كل هذه الأدلة يحتاج الأمر إلى مزيد من البحث والتدقيق في هذه المسألة السخيفة، ولكن ماذا نفعل مع الأعداء الذين يرمون بشبههم بين العوام، لعلها تجد آذاناً صاغية من بعض الجهلاء والمغرضين من أمثال صاحب (الحقيقة الصعبة)؛ لذا نجد أنفسنا مضطرين أن نضيّعَ الكثير من الساعات للرد على هؤلاء الشياطين؛ لنكشف عن الحقيقة الناصعة في عصر أصبح فيه الحليم حيراناً، والحصول على الحقيقة أمراً صعباً ولكن أمام الباحثين تبقى الحقيقة حقيقة مهما حاول المغرضون أن يحجبوا نور الشمس عن الناس بكذبهم وشبههم. والله من وراء القصد.

الخاتمة

أقول في الخاتمة كم هو سهل في هذا العصر أن يُبدِّلَ المغرضون الحقائق، ويشوهوا صورة من عرفوا بالشهامة والكرم والعلم والمعرفة والشجاعة في أخلاقهم وتعاملاتهم، بسبب سهولة الحصول على المعلومات من الشبكة العنكبوتية، وكم هو سريع انتشار تلك الأخبار الكاذبة في مشرق الأرض ومغاربها؛ نتيجة لانتشار وسائل التواصل الاجتماعي بشكل كبير، و هذا الأمر يدفع بالباحثين والعلماء أن يبذلوا المزيد من الجهود في إيصال الحق والحقيقة إلى أكبر شريحة تؤمن بأن الباطل لا يهدأ أبداً، ولا يلقي سلاحه بسهولة مهما طال الزمان؛ لذا عليهم أيضاً أن يواصلوا ليلهم بنهار في البحث عن الحق والحقيقة، وإظهارها للناس مهما كان الثمن؛ لذا أوصي نفسي أولاً وأخوتي الباحثين بمجموعة من التوصيات وهي:

١- عدم الخوف من خوض المعارك العلمية في ساحة الكتب والمصادر والمراجع، لجمع المادة العلمية لأي

موضوع يطرح على الساحة للمناقشة والتوضيح.

٢- فكما يحمل الجنود ثغور الأمة من هجمات الأعداء فعلينا أن نحمي أيضاً ثغرة العلم والمعرفة في وجه الكذابين والمغرضين من أعداء هذه الأمة ودينها وشرفها.

٣- أن تكثر الجامعات والمعاهد العلمية والمجلات المحكمة الدعوة إلى الكتابة في مثل هذه المواضيع ليظهر الحق من خلالها دائماً منتصراً شامخاً رغم أنوف الحاقدين.

٤- وكنتيجة نهائية للبحث أقول: لقد توصلت الدراسة في نهايتها إلى أن أصل الكرد كأي عرق آخر هو من البشر ومن الجنس البشري ومن أولاد آدم وحواء، وبينت بالأدلة القطعية التي لا تقبل الشك أن ما يدعيه بعض مصادر الشيعة وغيرها من أن أصل الكرد من الجن ادعاء لا أصل له من الصحة وقد ردّت هذه الدراسة على معظم تلك الشبه وفندتها بأدلة دامغة قوية.

المصادر والمراجع

– ابن الحجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، المطبوعات الإسلامية، بد،ط، بد،ت.

- ابن حنبل، أحمد بن حنبل بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

– ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي ،تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ – ١٤١٩ هـ.

– ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، بد،ت.

- الأصفهاني: لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعر والبلغاء، ت: عمر الطباع، دار القلم، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ت: محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

- البدليسي: شرف خان، شرفنامة في تاريخ الدول والإمارات الكردية، ت: محمد علي عوني، دار الزمان، دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م.

- البرزنجي: تريفة أحمد عثمان، إسهامات العلماء الأكراد في بناء الحضارة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

- الحاكم: أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ط١، ١٤٢٧ه-.

– الحلي: يحي بن سعيد، الجامع للشرائع ، ت: ثلة من الفضلاء، مؤسسة سيد الشهداء، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٥هـ.

- الحويزي : عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، ت: السيد هاشم الرسولي الملاتي، من شبكة الإمامين للتراث والفكر الإسلامي، بد،ط، بد،ت.

- الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن فارس الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

- الزكي بك: محمد أمين، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية وحتى الآن، ت: محمد على عوني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢، ٢٠٠٥م.

- السيوطي: جلال الدين بعبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت،

١١٤١هـ/٠٩٩١م.

– الصدوق: محمد بن علي بن محمد بن بابونه القمي، من لا يحضره الفقيه، ت: علي أكبر الغفاري، مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط٢، ٤٠٤١هـ.

- الطباطبائي: السيد علي بن محمد بن علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، المؤسسة الإسلامية للنشر، إيران، قم ، ط١، ٢١٤١هـ.

- الطوسي: محمد أبو جعفر بن الحسين بن علي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، ت: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية ، طهران، ط١، ٦٨٣١هـ.

- القلقشندي: أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصرية، ط٢، ٢٠٤١هـ ٢٨٩١.

- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الكافي ، دار الفجر، بيروت، ط١، ٧٠٠٢-٨٢٤١هـ .

– الهاشمي: محمد، علم النسب وأهميته وطرق إثباته، من صحيفة الإتحاد العالمي للأشراف، تاريخ النشر في ٣١/ يوليو٣١٠٢م/ تاريخ الأخذ في ٠٢٠٢/١/٦١م.

- مخطوطة رسالة في الاعتقاد رقم ٢٨٣ مكتبة سعيد علي باشا ، السليمانية، استمبول. نقلاً من موقع ملتقى أهل السنة، مقال بعنوان (الراغب الأصفهاني وموقفه من الفرق الكلامية)، للكاتب عمر عبد الرحمن الساريسي، مجلة الجامعة الإسلامية – المدينة النبوية – العدد ٣٥، تاريخ الأخذ في ٠٢٠٢/٢/٦م.

– المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت، ت: كمال حسن مرعي، ط ١/٥٢٤١هـ ٥٠٠٢م .

- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت، ط.

- موقع إسلام ويب، مقال بعنوان (أحوال الرواة – رواية المجهول) تاريخ النشر في ٣١٠٢/٧/٧م، تاريخ الأخذ في ٠١/ ٢/ ٠٢٠٢م.

- موقع إسلام ويب، مقال بعنوان(كتابا المسعودي وابن الأثير في الميزان)، تاريخ النشر/٨٠٠٢/٨/٠٣م/ تاريخ الزيارة/ في ٠٢٠٢/٢/٦م.

- موقع صحابة رسول الله–صلى الله عليه وسلم–، مقال بعنوان / الأنساب/ تاريخ الزيارة في ٠٢٠٢/١/٦١م.

- موقع علي الكوراني العاملي، مقال بعنوان ، مفردات الراغب الأصفهاني مع ملاحظات العاملي، بدون تاريخ النشر، تاريخ الأخذ في ٤/ شباط /٠٢٠٢م.

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 5
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1122246
Rûpel/Sayfa Page: 101-122

العقيدة والعبادة عندالايزيدية

Ahmed Sofi HAMD

الملخص

لقد مر التاريخ بمراحل عدة، واعتنق الإنسان أفكاراً وعقائد كثيرة، وتبلورت عقول البشر من خلال الأديان والعقائد والأفكار التي مرت عليه على مر الزمن، فكانت الرسالة الخاتمة لمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم بعد أن وصل البشر للنضوج العقلي الذي يؤهلهم لتقبل هذه الرسالة الخالدة، وبعد أن امتدت يد العابثين من البشر وجدنا تشريعات بشرية من صنع البشر ما أنزل الله بها من سلطان، وهذه التشريعات الجديدة التي هي من صنع البشر العابثين قائمة على أهواء من ابتدعوها، وقائمة على نسج من خيالات المضللين الذين حكموا عقولهم القاصرة في وضع تشريعات لا يحكمها إلا الهوى، ومن هذه التشريعات الجديدة ما يعرف باليزيدية، فمع إيمانهم بوجود إله أكبر خالق لهذا الكون، إلا أن الإله الخالق عندهم قد تنازل عن حكمه بعد أن فوض أمر تدبيره وإدارته إلى مساعده، ومنفذ مشيئته ملك طاووس الذي يرتفع في أذهان اليزيدية إلى مرتبة الألوهية، وهو المنوط به تدبير أمور الخلق نيابة عن الله الذي فوضه بذلك، ونبيهم هو الشيخ عادي الذي يروي عنه اليزيدية أخبارا وروايات عديدة، وأتباع هذه الديانة يؤمنون بالتناسخ وبالحلول، ولهم كتابان مقدسان عندهما أحدهما يسمى الجلوة فيه وعد ووعيد وترهيب وترغيب، والثاني اسمه مصحف رهش أي الكتاب الأسود فيه قصة خلق العالم وعقائد اليزيدية وما حلل لهم وما حرم عليهم، ولما كان معتقد هذه الفرقة الباطلة يحيطه الغموض، وتكتنفه الأباطيل كان هذا البحث الذي يحاول أن يكشف عن هذا المعتقد، ويكشف عن سمات العبادة عندهم من خلال النقد البناء الذي يهدف إلى دراسة هذا المعتقد من منظور علمي قائم على الدراسة والبحث

الكلمات الافتتاحية: العقائد، اليزيدي ، المقدس ، الشيخ عدي ب. المسافر

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article

Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 27.05.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 20.06.2022

Ahmed Sofi Hamd, Doktora Öğrencisi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ahmadsofi6565@gmail.com
Orcid: 0000-0003-1825-2065

Atıf: Hamd. A. S. (2022). “el-‘Eqîde we’l-‘Ibade ‘Inde’l-Yezîdiyye”, Kurdiyat, 5, 101-122.

Citation: Hamd. A. S. (2022). “Beliefs And Worship of Yezidis”, Kurdiyat, 5, 101-122.

Bawerî û Ibadet li Cem Êzîdîyan

Kurte

Dîrok di pêvajoyê de gelek guhertin dîtine. Însanan jî gelek caran fikr û ramanên xwe guhetine. Olên ku li ser hişmendiya însana bandor dane di nava vê pêvajoyê de ji xwe re ciyek girtiye. Gava eqlê însanan xwe gihande asta fêhmkirina Rîsaleta nebîyê dawî ya Hz. Mihemmed (s.x.l), hingê ew wek resul hatiye şîyandin. Piştre însanan li hember xwe di nav wan de hinek baweriyên semawî gelek bawerî dîtin. Xweda, di vê navberê de evna ji nebîyên xwe wek wehiy şand. Piştre însanên xerab sîstema wan baweriyan li gor dile xwe guhertin û xerab kirin. Ji ber tehrîbkirina dîn, gelek kesan, ji berk u di dile wan de wek hestek siruştî xwe mihtacê olekî didîtin, din av xwe de dînek nû derxistin holê. Hûn jî wisa xeyal bikin ku din av însan de hestek heye ku dixwaze xweda û xaliqê xwe nas bike. Olên ku bi deste însanan hatine çêkirin, di nav xwe de gelek pirsgirêk û deqên hevkêşe dihevîne. Ji ber ku dînên bi deste însanan hatine çêkirin, ji fikrek semawî dûr û li ber sîbera wehyê jî nehatiye. Êzîdîti, wek olek ji wehyê dûr derketiye holê. Bi wehyê nehatiye ava kirin. Xwediyê pêxemberek wekî pêxemberê semawî nebûye. Emê jî di vê gotarê de mijarê li ser ola êzîdiyan biwehînin.

Peyvên Sereke: Bawerî, Êzîdî, Miqeddes, Şêx ‘Edî b. Musafir

Beliefs And Worship of Yezidis

Abstract

History has undergone different changes since the beginning of humanity. In this process, changes have occurred in the human world, both in terms of ideas and beliefs. When the human mind reached the level of understanding a prophet, Allah sent a prophet to them through revelation. Just like the sending of the Prophet Muhammad. Among many religions, there are also monotheistic religions. The heavenly religions were sent by the prophets by Allah and were distorted over time. Because of a need to believe in the human nature, they sought a new religion and acquired a new god to worship. There are many inconsistencies in the content of religions created by people, away from revelation and prophethood. One of them is Yezidism. Although there is no prophetic thought that the monotheistic religions have, we will examine the general situation of the Yezidis in this study.

Keywords: Aqidah, Yazidi, Mukaddes, Sheikh Adi b. Musafiri

تمهيد

لقد ظهرت عبر التاريخ الكثير من المعتقدات المنحرفة والعقائد الباطلة، خاصة تلك التي صنعها الإنسان بنفسه، ومن العقائد الأديان الوضعية التي وجدت، والتي تتصل في كثير من مفردات عقيدتها بمفردات في العقائد السماوية الحقة ، هي العقيدة اليزيدية ، فإن اليزيدية مثلهم كمثل كثير من العقائد، صنعت من خيال الإنسان، فمضى عليه خَلَفُهم دون تفكير أو وعي، ودون مناقشة في أحقية هذا الدين بالإتباع من عدمه، فغفلوا أو تغافلوا عن فساد هذا المعتقد عصبية واتباعاً أعمى لآبائهم وأجدادهم الذين قاموا باختراع هذا الدين من عند أنفسهم، بالرغم من وجود دين حق لا يقبل التحريف ولا التبديل، موافق لفطرة الإنسان التي فطر الله الناس عليها، تريحه في الدنيا من الناحية النفسية، وتحمي حقه في العيش كإنسان حر مستقيم، نافع للبشرية جمعاء، وليس لوطنه الذي يعيش فيه فقط.

ونظراً لكون فكرة اليزيدين أو العقيدة اليزيدية موجودة في بعض أنحاء بلادنا كوردستان العراق، ونظراً لاختلاطهم بالمجتمع، واعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من تركيبة هذا البلد، فارتأيت إلى كتابة هذا الموضوع للوقوف على أفكار ومعتقدات هذه الطائفة المكون للمجتمع الكردي، ولبيان سبب انحرافهم الفكري هذا، وبيان نقاط انحرافهم. ويجب للوصول للهدف المنشود وضع خطة نسير عليها، فكانت خطتنا على النحو التالي:فقد كان البحث مكوناً من مقدمة ومبحثين وخاتمة.

فتحدثنا في المبحث الاول عن تعريف لليزيدية لغة واصطلاحاً، وسبب تسميتهم بذلك، ونشوء وانتشار اليزيدية وأماكنهم المقدسة، وقسمنا هذا المبحث بدوره الثلاثة مطالب، كان الاول عن تعريف هذا المصطلح لغة واصطلاحاً، والثاني كان عن نشوء وانتشار اليزيدية، أما الثالث فكان عن أماكنهم المقدسة.

وبالنسبة للمبحث الثاني فكان هو أيضاً بدوره مقسماً إلى ثلاثة مطالب، تحدثت في الأول عن العقائد اليزيدية المتعلقة بالإيمان والتوحيد والنبوة والبعث والنشور، وفي المطلب الثاني: كان الحديث عن العقائد اليزيدية المتعلقة بالعبادات، كما خصصنا المطلب الثالث: ملحقاً للصور التي التقطت لأماكن عبادتهم وما يتعلق بها.

إن أصول وفروع اليزيدية كثيرة لا أدعي الإحاطة بها في هذا البحث، فهي تحتاج إلى أكثر من مجرد وريقات قليلة لبيانها للقارئ، ولكنني حاولت بيان النقاط المهمة فقط، تاركاً التفاصيل الأدق لثنايا هذا الموضوع لمراجع ومصادر مختصة يرجع إليها لمعرفة المزيد حول هذه الفرقة.

تحدث هنا عن الدراسات التي سبقك في هذا البحث والفراغ الذي ملأته من خلال بحثك

المبحث الأول: تعريف اليزيدية لغة واصطلاحاوسبب تسميتهم باليزيدية

١-أ- اليزيدية لغة: «اليزيديون حاليا يعتقدون أن أصل تسميتهم بـ (اليزيدية) في العربية محرفة من اللغة الكردية (ئيزدي) التي تطلق عليهم حتى الآن بالصفة المذكورة عند الأكراد، وهي من (ئيزد) وتعني في اللغة الكردية لفظ الجلالة (الله)، وفي الحقيقة هذه الصيغة للكلمة دارجة بين الأكراد باشتقاق آخر وهو (يه زدان)، أي انهم موحدون ينتسبون إلى الله فهم الإلهيون الذين يعبدون الله». (الدوسكي، بدت، ١٨٢).

وحسب الآثار التي وجدت والقاموس السومري في أمريكا ظهر مكتوباً على حجر عثر عليه في التسعينيات ظهر أن مصطلح الإيزيدي يعني الصراط المستقيم وصراط الخير ، فالمصطلح قديم يعود إلى عصر السومريين قبل أربعة آلاف أو خمسة آلاف سنة، حسب الدراسة العلمية وتوصلها إلى ذلك تحليله.(سلو،٢٠١٦، ٩١).

ب- اصطلاحاً:»اليزيدية واحدة من تلك الديانات القديمة المستقلة عن بقية الديانات وربما المنحدرة منها والمتداخلة مع العديد منها، وتستمد منها بعض الطقوس والعادات أو حتى الأساطير والحكايات القديمة». (سلو، ٢٠١٦).

الايزيدية إعتقاد قديم كوردي في كوردستان ظهر هذا المعتقد وشعائره ممتزجة بأجواء كوردستان وطبيعتها كوردستانية لو بحثت في أنحاء العالم أن اليزيديين كانوا في كوردستان ولا أحد منهم استوطن غيرهم،

والديانة استقت من طبيعة ومن أفكار الإنسان نشأ، والإنسان بفكره حلل الوجود فعرف وجود الله والملائكة. (سلو، ٦١٠٢).

جـ- مواطن الايزدية: «تشير بعض المصادر المتوفرة أن الموطن الأصلي للديانة اليزيدية يبدأ بمدينة « يزد « القريبة من خراسان شرق إيران القريبة من الحدود الأفغانية، ويمتد عبر كوردستان الجنوبية (كوردستان العراق حاليا) والغربية (شرق تركيا) والموصل في شمال العراق حتى حلب في الشام (سوريا): الوثنية: هي الوعاء الذي يحوي الشرك، والجسم الذي يتجسَّد ويسري فيه ذلك الروح الخبيث - الشرك - فالأصنام والأوثان والهياكل ما هي إلا مظاهر يتجسد فيها الشرك الذي يتعلق في الحقيقة بمخلوقات أخرى اعتقدها المشركون، وتعلقت بها قلوبهم ومنحوها صفات الآلهة». (المعلم، ٧٢٤١، ٤٢). «وحسب هذه النظرية فإن اسم « الإيزيدية أو اليزيدية « مشتقٌ من مدينة « يزد dzaY» بايران ، وكان الحاليون في الأصل زرادشتيون يعتقدون بالثنوية(Dualism)وقد هاجر بعض هؤلاء يزد إلى نواحي الموصل هرباً من الضرائب الباهضة واتخذوا من مناطق حلب، سنجار، الشيخان وبحيرة وان واالقفقاس مواطن جديدة واطلق عليهم إسم منطقتهم التي رحلوا منها فسموا يزيديون أو يزيدون» . Empsen): (الأحمد ،١٧٩١، ٠٣).

وورد في مخطوطة منسوبة لـ (كوركيس حنا عواد) وأيضا في مقال للكاتب (عبدالرحمن بدران) في مجلة الجنان عام ٦٧٨١م، بأن جنسية الايزيديين كوردية ولسانهم لسان الكورد وأنهم لايعرفون لغة غير الكوردية وأن عوائدهم واحدة في الأفراح والأتراح والمأكل والمشرب والملابس، (عواد، بد،ت، ٣. و بدران، ٦٧٨١، ٦٢٥).

واعتبرت بعض الرسائل العثمانية أبناء الديانة الايزيدية من الكرد من حيث الإنتماء القومي . الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، عدنان زيان فرحان، ص٢١، منشورات مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، رقم الإيداع ٦٣٣، السليمانية ٤٠٠٢. فقط (فرحان، السليمانية، ٤٠٠٢).

:د- سبب تسميتهم باليزيدية

اختلف المؤخرون والباحثون في أسباب تسمية هذه الطائفة ب»اليزيدية» . فمثلا ذكر أبو الفتح الشهرستاني في كتابة الشهير «الملل والنحل «، وفي معرض حديثة عن «فرق الخوارج اليزيدية «،» أنهم أصحاب يزيد بن أنيسة الذي تولى المحكمة الأولى قبل الأزراقة، وتبرأ من بعدهم إلا الاباضية فإنه يتولاهم. وزعم أن الله تعالى سيبعث رسولا من العجم، وينزل عليه كتابا قد كتب في السماء، وينزل عليه جملة واحدة. ويترك شريعة المصطفى عليه الصلاة والسلام، ويكون على ملة الصائبة المذكورة في القرآن. وليست هي الصائبة الموجودة بحران ،واسط:(الشهرستاني، ٤٨٩١،ج٦٣١/١).

أما المؤرخ محمد أمين زكي بك فإنه ينقل في مؤلفة الشهير «خلاصة تاريخ الكرد و كردستان من أقدم العصور التاريخية حتي الآن عن بعض الباحثين والمؤخرين القول : إن سبب تسمية أصحاب هذه النحلة باسم «اليزيدية» أو «اليزيديين «، يرجع إلى اعتقادهم بوجود إله يدعي «يزيد» أو»يزدان» . لكن العلاقة التي يظهرها بعض المؤلفين بين «اليزيدين و»بين» يزيد السلمي» أو(يزيد بن معاوية بن أبي سفيان) الخليفة الأموي ، بعيدة كل البعد عن العقل والنقل». (زكي بك، ٥٨٩١، ٣٩٢).

وبدورنا نستغرب أيضا نسبة «اليزيدية « إلى يزيد بن معاوية «؛ لأنه لا يوجد في سيرته ما يدعوا إلى التعضيم والافتخار وشرف الانتساب. هذا ويقول المؤرخ االيوناني « ثيوفانيس « الذي عاش في القرن السابع الميلادي، إن الامبراطور»هراقليوس» أقام بعسكرة بجوار مدينة «يزدم» وعلى رأي الميجر «راولسون « كانت هذه المدينة تقع على مقربة من مدينة «حدياب «- « الموصل «. والظاهر أن الطائفة اليزيدية نشأت في تلك المدينة أساسا، ومن ثم انتشرت منها ألى الأطراف والمناطق الأخرى». (زكي بك، ٥٨٩١،٣٩٢).

ويميل باحثون آخرون إلى القول بأن اليزيدية ينتسون إلى مدينة «يزيد « أو»يزدان» الفارسية، وهي بمعنى «الله». أو»إيزاد» ومعناها» خليق بالعبادة «، وتطلق في دين المجوس(كلمة مجوس من الكلمات المعربة، عربت عن لفظة «مغوس» الفارسية، التي تعني: عابد النار). (الفيومي،٤٩٩١، ٠٣٣). أو على الملائكة

التي تتوسط بين الله والبشر، وتنقل مشيئته إليهم. (الشهرستاني، ٨٧،٤٨٩١).

ويؤكد الباحث العراقي صديق الدملوجي أن تسمية اليزيدية، لا تستلزم الانتماء إلى يزيد بن معاوية مطلقا، وأنه ظهر خلال العصر الثاني والثالث للهجرة بيت عرف رجاله باليزيديين، ولم يكن له صلة لا بيزيد ولا بالأمويين قاطبة. ويضيف: أن دعوى بعض اليزيدية أنهم من نسل الأمويين غير صحيحة. إلا أن الذي لا جدال فيها- كما يقول: هو أن أمراءهم وشيوخهم أمويون يرتقون إلى مروان بن الحكم رابع خلفاء بني أمية». (الدملوجي، ٩٤٩١، ٣٦١-٤٦١).

ومن ناحية أخرى يعتقد الباحث الدملوجي أن هذه التسمية لا ذكر لها في التاريخ قبل القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي). وأما ما أتت عليه بعض المصادر من ذكر لأناس أطلق عليهم هذا الاسم قبل ذلك، فإن هؤلاء هم غير اليزيديين أو اليزيدية التي نحن بصددها، والتي تنتمي إلى الشيخ «عدي» (ابن مسافر). بل من الخطأ الاعتقاد أن الشيخ عدي هو الذي أطلق اسم اليزيدية على أصحابه، أو أنهم كانوا يحملون هذا الاسم قبل ظهوره (أي ظهور الشيخ عدي)، والمرجح أو حتى المؤكد أن هذا الاسم أعطي لهم من قبل كتبة الإسلام في بداية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي)، أو قبل ذلك بقليل».(الدملوجي، ٩٤٩١، ٣٧١).إذاً لابدّ أن نقول بأن كثيراً من الفرق اشتهرت بأسماء أشكل على الباحثين فهمها، وذهبوا إلى طرح أسباب مختلفة لسبب التسمية لا سيما عند دراسة فرق لم تعن بالبحث جيدا، ومن تلك الفرق اليزيدية، وقد ظهر خلاف واسع بين الباحثين حول سبب تسمية هذه الفرقة باليزيدية، ومتى ظهرت تسميتهم بذلك، ولم يتفقوا على اشتقاق مصدر الكلمة أهي من يزيد أو من يزد «. (الدوسكي، ٢٠٠٢، ١٨٢). ويتخلص هذا الاختلاف في الآراء التالية:

١-اليزيديون حاليا يعتقدون أن أصل تسميتهم بـ (اليزيدية) في العربية محرفة من اللغة الكردية (ئيزدي) التي تطلق عليهم حتى الآن بالصفة المذكورة عند الأكراد، وهي من (ئيزد) وتعني في اللغة الكردية لفظ الجلالة (الله)، وفي الحقيقة هذه الصيغة للكلمة دارجة بين الأكراد باشتقاق آخر وهو(يه زدان)، أي انهم موحدون ينتسبون إلى الله فهم الإلهيون الذين يعبدون الله.(الدملوجي، ٩٤٩١، ٣٧١).

٢- ومن الباحثين من قال: إن أصل الكلمة من (يزد)؛ لأن بعض أهالي مدينة (يزد) -مدينة يزد: مدينة بكورة اصطخر، من مدن خراسان في بلاد فارس، اشتهرت بخصوبة أرضها وجمال طبيعتها وهوائها الطيب. الإرانية سكنوا جبال الهكار ، فانتسبوا إلى دارهم الأول وسموا باليزيدية. (الحموي، بد، ت، ٨٣٤).

٣- ومنهم من نسب اليزيدية إلى أتباع ابن أنيسة الخارجي - يزيد بن أُنيسة الخارجي: صاحب فرقة من الخوارج عرفوا باليزيدية، زادوا على الأباضية أن قالو سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل يزيد بن أُنيسة جملة واحدة، وتترك شريعة محمد (صلى الله عليه وسلم) الى الصابئة الملة المذكورة في القرآن، ومن آرائه شرك أصحاب الذنوب.(الجرجاني، بد،ت، ١٣٣).

وهذا التباس بين الطائفتين فاليزيدية المنتسبون إلى يزيد بن أنيسة الخارجي فرقة أباضية- هم أصحاب إباض بن عمرو خرجوا من سواد الكوفة فقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة وأفسدوا في العباد والبلاد. ينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص52 –، كانوا أصحاب مذهب مغاير للإسلام من أول نشأتها، واندرست هذه الفرقة مع دروس فرق الخوارج الأخرى، ولم تثبت تاريخيا أية صلة بين الشيخ عدي - هو الشيخ الصالح عدي بن مسافر الهكاري توفي سنة 557ه وقيل 555ه : ينظر: النسبة إلى المواضع والبلدان، للمؤرخ جمال الدين عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد بامخرمة الحميري، ص-657 والفرقة المذكورة ولم يقلها أحد عبر تاريخ المعروف. فقط (.(الحميري، بد- ت، 657

٤- يقول الأستاذ أحمد تيمور:»إن هذه الطائفة لم تعرف إلا بعد ظهور الشيخ عدي وكانوا يسمون بالعدوية نسبة إلى عدي أما وصفهم باليزيدية فالظاهر أنها حدثت في القرون الأخيرة». (تيمور، ٧٤٣١ه، ٠١).

٥- وهناك من الباحثين من يربط بين اليزيدية والمثرائية - المثرائية: ديانة وثنية، ترتكز حول بعض الخفايا التي عفى عليها اليوم النسيان، تتخيل (مثرا)، وهو يضحي بعجل مقدس. ويلوّح أن جميع المقاصير المقدسة

المثرائية تزدان بصور (المثرا)، وهو يذبح ذلك العجل الذي ينزف من دمه نزفاً عظيماً من جرح في جنبه، ومن ذلك الدم نشأت حياة جديدة.(مجلة البيان،عدد ٩١،٠١٢). « تلك الديانة القديمة التي انتشرت في مناطق من إيران قبل ميلاد السيد المسيح بفترة من الزمن». (البغدادي،٦٩٩١، ٤٥).

٦- ويرى بعض الكتّاب اليزيديين أن التسمية الصحيحة هي (إيزدي) نسبة إلى (إيزي) والتي تعني حسب ما يرون: الله سبحانه وتعالى، في اللغة الكردية. (سمو، ٩٠٠٢، ٤٢).

٧- والظاهر أن وصفهم باليزيدية كانت في بداية نشوء هذه الفرقة وربما بعيد وفاة الشيخ عدي المؤسس أو حتى في حياته، وذلك لدفاعهم عن يزيد بن معاوية، فقد ذكر السمعاني (ت ٥٦٢هـ)(٦٦١١م)أي بعد وفاة الشيخ عدي بنحو خمس سنوات ذكر في كتابه (الأنساب)» أنه لقي جماعة كثيرة في جبال الحلوان ونواحيها من (اليزيدية) وهم يتزهدون في القرى التي في تلك الجبال، ويأكلون الحال - الحال: لغة: الطين والحمأة وقد اعتاد اليزيديون أن يأكلوا التراب الناعم من تربة الشيخ عدي كما يفعله الشيعة بتربة الإمام علي.(العزاوي، ٥٣٩١، ٨٤). وقلما يخالطون الناس، ويعقدون الأمانة في يزيد بن معاوية وكونه على الحق. (السمعاني، ٨٨٩١، ٠٠٦).

المطلب الثاني: نشوء وانتشار اليزيدية

هناك من يقول إن الديانة الأيزيدية ماهي إلا فرقة إسلامية منشقة أو ضالة يعود تاريخها الى أواخر القرن السابع الميلادي، وتنسبها الى (يزيد بن معاوية) ثاني خلفاء الدولة الأموية (٠٨٦-٣٨٦ميلادية) الذي كان تلميذاً لمحمد بن عبدالله. ولدعم نظريتهم هذه فقد ذهب أولئك الكتاب مذاهب شتى، فمنهم من قالإن اعتقاد الأيزيدية ب(يزيد) ليتخلصوا من إضطهاد السنّة الذين لا يجلون (الحسين بن علي) ولرغبتهم في الانتساب الى شخصية شريفة وممتازة». (إمبسن، بد،ت، ٠٠٣). وذهب آخرون الى القول: «بأن الأيزيدية إنتخبوااسم (يزيد-اليزيدية) لمسايرة تعصب الحكام المسلمين». (الدملوجي،بد،ت، ٦٧١)، وذكر الغربيون بأن اسم «اليزيدية» اعطي الى هذه القبائل من قبل المسلمين إستهزاءً وسخريةً، ويؤيد الكثيرون الرأي القائل بانتساب الأيزيدية الى (يزيد بن انيسة الخارجي) الذي كان على مبدأ « بأن الله يبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتب من قبل وسيترك ديانة محمد ويتبع ديانة الصابئين المذكورة في القرآن». (العزاوي، ٥٣٩١، ٤١).

ومن المسلمين من يتحمس بربط الأيزيدية بالاسلام وبـ(يزيد بن معاوية) ويعتقد أن اليزيدية الذين ذكرهم السمعاني المتوفي سنة (٥٦٢هجرية- ٦٦١١ميلادية) في كتابة «الأنساب» وابن قتيبة في كتابه « الاختلاف في اللفظ « هم نفس اليزيدية الحالية، ثم هاجر الى نواحيهم الشيخ (عدي بن مسافر) الذي نظمهم وأصلح حالهم، وعلى رأيه أن اليزيدية أقدم عهداً من مجيء الشيخ عدي . ومن الكتاب من يربط هو الآخر تاريخ ظهور الأيزيدية بظهور الشيخ عدي بن مسافر بينهم».(تيمور، ٧٤٣١، ٣٨). وعلى الرغم من تأكيد بعض من الكتاب العرب والمسلمين على أن الأيزيديين أسلموا في زمن الشيخ عدي بن مسافر، إلاّ أنهم يعترفون بأن أجداد الأيزيديين الحاليين كانوا على دين مخالف « للتوحيد» - حسب رأيهم - أو أنهم كانوا من أصل مجوسي ينظر.(الدملوجي، ٩٤٩١، ٣٦١). وهناك حول «أصل اليزيدية « يقول الكاتب اليزيدي المعاصر «درويش حسو « : إن زردشت ولد وعاش في الدولة الميدية وانتقل في القرن السابع قبل الميلاد من منطقة كردستان الحالية إلى شرقي إيران الحالية وهي منطقة اليزيد. وقبل هذا التاريخ كان إعتقاد الشعوب الآرية في المنطقة بالإله الواحد وهم يسمون أنفسهم بالازداهيين ، أي شعوب الله وأتباعه المباشرين. ومنذ ذلك الوقت يسمون بعقيدة اليزدانية (الازداهية) .

ومن خلال التطورات الدينية الناتجة عن ظهور اليهودية والمسيحية والاسلام، وانقسم الزرادشتيون في المنطقة إلى قسمين «الإيرانيين والكرد». وشطرت الديانة الزرادشتية كذلك إلى شطرين، فبقي الشرقيون الزرادشتيين على التسمية القديمة نسبة إلى زرادشت، أما الغربيون في منطقة كوردستان فأصبحوا يحملون اسم «اليزدانيين» أو «الازداهيين». ولقد تطورت الازداهية في كردستان إلى ديانة مستقلة، وأصبحت لها معتقداتها الخاصة». (حسو، ٩٩٩١، ٥١).وفي عصر الهجمات الإسلامية والغزوات العربية للمنطقة، اضطر الازداهيون للبحث عن حلفاء لهم في الدولة الإسلامية التي تطورت، وتوسعت وازدهرت. وبعد

ظهور الخليفة يزيد بن معاوية مدة حكمه في دمشق حاول أمراء الازداهيين الاتصال به «لكونه رجلا ذا أفكار حرة ، ولم يكن خليفة من الخلفاء المؤمنين». وقد طلب يزيد بن معاوية العون من الازداهيين مقابل الحرية الدينية لهم، فقدم الازداهيين له المساعدة العسكرية (ضد جيش الحسين بن أبي طالب عليها /خ - ج). وبمساعدة الازداهيين الكورد استطاع(يزيد) أن يحقق الانتصار العسكري على أبناء (علي بن أبي طالب). ومنذ ذلك الوقت يسمى الازداهيون باللغة العربية باليزيديين و أتباع يزيد بن معاوية».(حسو، ٢٩٩١، ٥١).

ومما تقدم تتبين صعوبة الوصول الحاسم والمؤكد إلى تفسير واحد، يتفق عليه المؤخرون والباحثون حول منشأ وأصولها وإن كنا نميل إلى وجهة النظر التي طرحها الكاتب والباحث اليزيدي درويش حسو». (الجراد، ٥٩٩١، ١). فمهما تكن درجة الالتزام بالأمانة العلمية لدى الباحثين المستشرقين غير الايزيديين في تناول هذه الديانة فأنها لن تصل إلى تلك القوة حينما يتناولها الباحث الايزيدي و بنفس الأمانة العلمية دراسة ظواهر ديانته؛ لأنه اعتقد بعض الباحثين غير الايزيديين ان الدين الايزيدي لم يكن موجودا « حتى جاء الشيخ عدي بن مسافر (٥٩٠١-٠٦١١م) وأسس هذا الدين وربط هذه الديانة وتاريخها بالخليفة الأموي يزيد بن معاوية الخليفة الثاني في عهد الأمويين. ولكن في الحقيقة لم يكن الشيخ عدي بن مسافر إلا مصلحا « دينيا» دعا الايزيدين إلى الصلاح ووضع نظام هرمي لتقسيمها إلى مراتب دينية وكتب (السن والحد)، وكما وصف بعض الباحثين الايزيديون بعبدة النار وأحيانا « داسني وهي تعني بعبدة أل (ش) والتقرب من معرفة أصولها التاريخية والاجتماعية وبالتالي وضع حد لمغالطات العديد من الباحثين الذين حاولوا ويحاولون حتى الآن عن عمد تشويه حقيقة هذه الدينة».(حسو، ٢٩٩١، ٥١- ٨١).

«بالأمس القريب كنا نعتقد بأن اسم الايزيدية لأول مرة في القرن الحادي عشر من قبل أبو المنصور عبدالقادر بن طاهر البغدادي. وفي كتاب الشهر ستاني وكذلك جلبي المتوفي ٠٨٦١ م وكذلك بعض كتاب العرب المسلمون المجاهلين يقطعون الشك باليقين ويقولون:إن الايزيدية لأول مرة ظهرت القرن الحادي عشر من قبل أبو المنصور عبدالقدر بن طاهر البغدادي .

وكذلك بعض الكتاب العرب المسلمون المتجاهلون يقطعون الشك بالقين ويقولون: إن الايزيدية ليست إلا فرقة منشقة عن المسلمين والدين الإسلامي ويرجع إلى مؤسسها يزيد بن معاوية الأموي لذلك قاموا بالكثير من الفرقات على هذا الدين ودمروها ويحاولون حتى يومنا هذا كما فعل بعض الأشخاص كالإمام فخر الدين الرازي ٤٤٥-٦٠٦هـ الذي قتل الكثير من الايزيديين والتصريف بملك اليمين في أبكارهم وزوجاتهم وإباحة نسائهم وذراريهم».(عمر، ٨٠٠٢، ٠١).

والإنتشار السريع للديانة الأيزيدية كان في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر في صفوف المسلمين السابقين – وبدرجة أقل بين المسيحيين – إنما يدل على أن الرسالة قد وصلت إلى آذان صاغية، ولكن ليس هناك أية معلومات تشير إلى أي عمل تبشيري للأيزيديين، وليس معروفا كذلك كيف أو من قام بتنظيم هذا الدين ولا فيما اذا كان قد بدأ كوحي جديد، أو كان إحياءالدين قديم لا زال قائماً أول تاريخ للاعتقادات والطقوس والعادات الأيزيدية كتب من قبل مبشر كاثوليكي فرنسي بحلب بعد أن ترسخت وانتشرت ديانتهم بين الكرد بحوالي ٠٠٣ سنة، وقدم المبشرون الإيطاليون في العراق وصفاً مختصراً لهم في ٩٦٧١، ١٨٧١، ٠١٨١. هذه التقارير وكذلك ملاحظات الرحالة الدينية،ويجيبون السائلين بأجوبة يهدفون من ورائها ترضيتهم، علم دراسة الأيزيدية نشأ أصلا في ٠٥٨١ في تقرير تلاه الدكتور أو كست نيندر أستاذ الدين بجامعة برلين على مسامع الأكاديمية البروسية للعلوم قبل وفاته بزمن يسير، وثارت الرغبة في نفوس المستشرقين للبحث مجدداً في الموضوع بعد ثلاثة عقود من ذلك التاريخ،عندما نشرت مجلة الجمعية الفرنسية الآسيوية موجوزا عن الديانة نقلا عن مصادر أيزيدية.(سيوفي، المجلة الأسيوية (باريس) العدد ٧، المجلد٠٢، ٢٨٨١)، و(كيزد، ٥٠٠٢، ٧١)

ثالثا- أماكن انتشار اليزيديين: إذا علمنا أن اليزيديين هم من الكرد، وأن الكرد موزعون على ست دول هي: العراق وسوريا، وإيران، وتركيا،وأرمينيا، وجورجيا، بالإضافة إلى هجرة الكثيرة منهم إلى الدول الأوروبية وغيرها من الدول، إذا علمنا ذلك تبين لنا أن الكرد اليزيديين أيضا موزعون حسب التقسيم السالف الذكر. إن

الأغلبية الساحقة من اليزديين يعيشون في كوردستان العراق وخاصة في منطقة الشيخان (عين سفيني) حيث توجد لالش، ومنطقة سنجار التابعتين إداريا لمحافضة نينوي (الموصل) .

وقد نشأت هذه الطائفة في أول أمرها في منطقة الشيخان ومنها انتشرت في باقي المناطق، وهذه أسماء أهم القرى والقصبات التي يعيش فيها غالبية اليزيديين في منطقة الشيخان ومحافظة دهوك:» ١-باعدري ٢- باقصري ٣- بحزاني ٤- بعشيقة ٥- بوزان ٦- بيبان ٧- تلخش ٨- حسنية ٩- خانك ٠١- ختاري ١١- سينا ٢١- شاريا ٣١- شيخ خدري ٤١- قصر يزدين ٥١- كري بحني ٦١- مهتي ٧١- مم شفان». (سمو،٩٠٠٢، ٩٣).

كما يعيش بعض اليزيدية في قضاء «زاخو في قرية ديربون والقرى القريبة منها، وكذلك في قضاء تلعفر ناحية زمار. والجدير بالذكر أن الكثير من هؤلاء اليزيديين قد انتلقو في الآونة الأخيرة إلى المدن مثل : الموصل ودهوك ، حيث تبدلت أحوالهم وبدأوا يعيشون حياة مدنية، أما بالنسبة لليزيديين في تركيا فيسكنون في محلة طور عابدين، وفي بعض القرى الأخرى مثل : كنفاس، خرابية، أفشين، بازار، شوشان، كلي صورا،كييوح ،وغيرها من القرى، وكذلك يوجد عدد منهم في ولاية دياربكر في قرى :كوشك جميل باشا، صاري حسين ، جلبدار، مسلماني ، قارقارتك، صيدكي، وكذلك في مدينة سيرتي (سعرد) في قرى :كاني صورك ،صوريق ، خدوك قبان، أريسكي ،دغر، وكذلك يوجد عدد منهم في مناطق : موش ،وبطمان، وقلب، وغيرها من المدن والقرى في شرق تركيا». (سمو،٩٠٠٢، ٩٣)

رابعا- الأماكن المقدسة عند الإيزيدية: لليزيدية مكان خاص تسميه معبد (لالش) ويقع في كوردستان العراق حوالي ١١كم قرب (عين سفني) وهي تابعة إداريا لمحافظة دهوك، جميع الايزيديين العالم يأتون الى هذا المعبد، وشعائرهم وطقوسهم تدار فيه، واجب عليهم على الأقل زيارة المعبد مرة في العمر ويتبرك بماء العين البيضاء. (قاسم دناني ٨١-٣-٦١٠٢)

٢-من الحقائق التي لم يتطرق اليها أحد ممن بحث في قضايا الأيزيدية، قدسية المكان لدى الأيزيدية، وللمكان أهمية قصوى في الديانة الأيزيدية، ويمكن أن تشكل الرمزية في المكان علاقة ثابتة مع العقيدة الأيزيدية التي تعقد أن هذا المكان مقدس لعلاقته بالطوفان كما أن الأوراح تبقى مجتمعة فوق سماء هذا الوادي إضافة الى ورود اسمه في مدونا تهم المقدسة وكتبهم الدينية، وفوق هذا كله كونه يضم أهم رموزهم وشيوخهم من أتباع الديانة(عبود، ألمانيا، ٧٨ - ٩٨)

يقع المعبد الديني الرئيسي والوحيد للإيزيدية في وادي لالش القريب من منطقة عين سفيني أو الشيخان والذي يعني وادي الصمت، ويقع الوادي بين جبال كثيرة الشجرة تتخللها عيون من الماء وقناطر يعتبر ها الأيزيدي حافيا تعظيما للمكان المقدس ولقبر الشيخ عدي بن مسافر وبقية الأولياء المدفونين في هذا الوادي تحت القباب المخروطية البيضاء، ومدخل الضريح عند باب منحوته في الصخر منقوش على يمينها صورة مجسمة لثعبان، وعلى جدران حائط المدخل كتابات بالحروف الأيزيدية بدأت تفقد وضوحها بالنظر للتآكل والفعل الطبيعي للطقس مع عدم أدامتها، ويقع القبر على اليسار ثم تقع بعده (العين البيضاء) المقدسة التي تنبع منذ الأزل من داخل المبعد.

فـ(لالش) مقدسة أكثر من ضريح الشيخ عدي، وهي التي زادت من قدسية وأهمية المرقد وليس العكس؛ لأن وادي لالش مقدس قبل حلول الشيخ الجليل ودفنه فيه، بدليل أن الشيخ عدي استقر في هذا الوادي لقدسيته وقيمته عند الأيزيدية، والمتتبع لمقاطع الكلمات الواردة في مصحف رش والجلوة يمكن أن يستدل منها ما يشير الى قدسية هذا المكان لدى الأيزيدية، (نور الملك جبرائيل ظهر في لالش، ونور دردائيل ظهر مدة قصيرة في لالش) ولذا صار المكان محجا سنويا لعامة الأيزيدية إضافة الى المهابة والقدسية التي تطغي على كل ترابه، وفي هذا الوادي تتجمع أرواح الموتي لتعيد ترتيب أرواحها ثانية وفق ما قدمت من أعمال خلال حياتها وتأخذ جزائها الدنيوي في أعادة تقمص الروح وتناسخها وحلولها في روح أخرى وكل هذه الأمور تجري ضمن مساحة الوادي المقدس، وفي وادي لالش أكثر من مكان مقدس ورمزي لدى الأيزيدية إضافة الى عين الماء المقدسة (كاني سبي) والتربة المخصصة لعمل كرات الطين (البراة)، وإضافة لهذا فلا يوجد

مكان مقدس لدى الأيزيدية سوى لالش مما من أهمية وقدسية لدى عموم الأيزيدية. ينظر: (عبود، ألمانيا، ٧٨ - ٩٨)

كما يعتقد اليزديون أن الله تعالى كان يسكن في «لالش» أحد جبال حكارى (الهكارية) ولهذا فقد أصبحت منطقة لالش هذه مقدسة على وجه الأض، بل هي أقدس بقعة فيها (كما يعتقدون).واللالش في الأساس قرية تقع في منطقة جبلية مشجرة من جبال شيمال العراق (جبال كردستان). وقد دفن الشيخ عدي بن مسافر في زاويتة في لالش، التي سارت عند اليزيديين « بيت الله المقدس» وحول ضريحة شيدت مزارات (مقاومات) الملائكة السبعة ومزارات أخرى لشيوخ طائفة اليزيدية المبجلين،والذين يشعلون مكانة متميزة.

وهناك علاقة مباشرة بين تقديس وإجلال اسم الشيخ عدي بن مسافر (الشيخ عادي/الشيخادي) والقدسية الخاصة لضريحة ومنطقة مقام أتباعه في لالش. (عبود ،بد،ت، ٧٨ - ٩٨).

وذكر بعض المؤخرين أنه كان في مقبرة الشيخ عدي ثلاثة قبور بارزة: أولها قبر الشيخ الكبير، الشيخ عدي بن مسافر. والثاني قبر ابن أخيه صخر الثاني، وهو على يمين الباب المؤدي إلى مضجع عمه. أما القبر الثالث فينسبونه إلى الشيخ حسن بن عدي الثاني. ويقال أنه في زمنه (أي زمن الشيخ حسن بن عدي الثاني) ظهر الغلو في الفرقة العدوية. ونعته اليزيديون بـ « البصري»جهالة منهم وفي زمن هذا الشيخ المزعوم بـ «البصري» بدأ الزيغ في الجماعة العدوية وظهر الضلال بين معتنقيها. (الحسني،١٧٩١م، ٨٢).

وما يزال الباحثون عن اليزيدية يواصلون التنقيب والتحليل لمعرفة أصل التربة (المقبرة) التي يرتقد فيها الشيخ عدي بن مسافر، الذي تنسب إليه هذه الطائفة، ويقفون منها موقف الحائر.فقد أصبح من المتفق عليه أن هذا الشيخ المتصوف دفن بزاويته بمضيق لالش، وفي الوقت نفسه ما تزال بعض المصادر المسيحية تردد روايتين مآلهما أن هذه الزاوية، أو هذا المرقد كان ديرا للنصاري، فاغتصبة عدي بن مسافر الكردي وسكن فيه، وأولى هاتين الروايتين قصيدة لإيشو عياب، المعروف بابن المقدم مطران إربل في القرن الخامس للميلاد، وهذا مضمونها :» ولبث هذا الدير بيدنا حتى كان اليوم الذي أقبل فيه الشيخ عدي، وقد تبعه كثيرون من الأشياع الموالين، وخضعوا له، فابتز أموالنا، واغتصب ديرنا، وما زال هذا الدير يعرف باسم الشيخ عدي في كل مكان هذا اليوم».((الحسني،١٧٩١م، ٨٢).

خامسا: المعتقدات اليزيدية: العقائد اليزيدية المتعلقة بالإيمان والتوحيد والنبوة والبعث والنشور

أولاً: (الإيمان والتوحيد)- الإيمان: إن الإشراق الروحي يجسد في كينونة القيم الإنسانية والممارسات الدينية في كل ديانة من ديانات البشر ويمكن داخل أعماق الفرد، فكل الديانات تدخل ضمن أطار الدعوات الإصلاحية لتقويم الحياة الإنسانية، وهي أيضا دعوة صريحة لتحرير الإنسان من نوازعه الذاتية السلبية، هذا الاحساس والإشراق وسيلة من وسائل النمو الروحي والتكامل النفسي والأخلاقي، وجعل الاستمتاع بطنيات الحياة سبيلا إلى ربط الإنسان بخالقه، والسلوك بما يضمن تنظيم الحياة الإجتماعية وتهذيبها لمصلحة المجتمع والدعوة إلى الفضيلة، ومحاولة تجنب الفساد والظلم وكل ما يحدث الضرر والأضرار، وهي بهذا تشكل دعوة لكبت النوازع الشريرة في الذات البشرية وتغليب الأفعال الخيرة عليها إذ لا توجد ديانة واحدة تعتمد على الشر أو تدعو له أو للتغيرات التي تضر بالحياة الإنسانية، أو أنها تمجد القيم والأعراف البذيئة لدى الجنس البشرى، إذ تعتقد جميع الديانات بأن إلها واحد منح الحياة لكل الكائنات يحاسب على الأعمال البشرية في الحياة الدنيا ضمن حياة أبدية في الآخرة بعد الموت أو بعد تقمص الروح في أديان أخرى وهذا الحساب يكون تبعا لعمل الإنسان الدنيوي. (عبود، بد،ت، ١٨).

قال (شمو قاسم دناني): نحن نعبد الله الأحد ونحترم (ملك طاووس) رئيس الملائكة. (دناني ، ٨١/ ٣/ ٦١٠٢).

٢- تقديس الأولياء عند اليزيدية:إن أول وقع على هذه الطائفة، ومنذ بروزها كعدويين كان تقديسهم للأشخاص كما أنهم قدسوا عديا، ثم حسن- (هو الشيخ حسن ابن الشيخ عدي- ونعته اليزيديون بـ « البصري»، ويقال أنه في زمنه (أي زمن الشيخ حسن بن عدي الثاني) ظهر الغلو في الفرقة العدوية) وبعضا آخرين ، حتى

أصولهم إلى مرتبة الألوهية ، ودب بينهم الإنحراف إلى أن وصلوا إلى ماهم عليه الآن، ولليزيدية عقائد خاصة في مشايخهم ورجال دينهم، وفي بعض الأضرحة، وهم يتقربون إلى هذه النصب والأضرحة بمختلف أنواع العبادات دفعا للشرور المقدرة،ورغبة في الشفاعة؛ لأن أصحاب هذه الأضريحة كانوا أولياء صالحين، وحتى قبور بعض من المتصوفة ورجالات التصوف مقدسة عند اليزيدية، كالشيخ عبدالقادر الكيلاني ، والحلاج، وابن عربي، وأبي يزيد البسطامي، وغيرهم، وأسماؤهم مذكورة في أقوالهم الدينية، ويقدسونهم بحجة أنهم أولياء ورجال صالحون، وهم يعترفون بعدد كبير من الأولياء، ولربما يعتقدون بشئ من الألوهية في حقهم، فهم يضرون وينفعون، وهذه أسماء بعض مشاهير أوليائهم:

١-محمد رشان: يقع في سفح جبل مقلوب محاذيا لقرية (كلشين) وقد سبق الحديث عنه في المباحث الأولى من هذا البحث ، حيث كان مريدا للشيخ عدي – هداه الله - ويزورون ضريحه عند طلب المطر ليشفع لهم.

٢-(عه فدى ره ش) العبد الأسود: في (كه نداله) قرب ديربون، ويزعمون أنه كان خادما للشيخ عدي.

٣-الشيخ محمد: في قرية (كرخالص)، ويعتقدون أن تراب مرقده ينفع الرمد و القروح والطفح الجلدي.

٤-الشيخ حنتوش: في قرية (عين سفيني) في دهوك، ويذكرون له كرامات وأحوال عدة حتى الآن، كما يدعون أنه إذا غضب من أحد ينتقم منه، خاصة إذا الرجل قرب ضريحة أو حتى في أطراف منطقة ضريحة.

٥-الشيخ مند: في قرية (عين سفيني) أيضا.

٦-الشيخ خال شمسان: في قرية (عين سفيني) أيضا.

٧-الشيخ أشلح: في قرية (اشكفتيان) يقال: إنه من طلبة الشيخ عدي.

٨-الشيخ فخر الدين: في قرية (مم شفان) التابعة لقضاء سميل.

٩-الحاجي رجب: في قرية (بيرستك) التي تقع في صدر الجبل المحاذي لعين سفيني على طريق (باعه درى).

١٠-ملك ميران: في قرية (بعشيقة) وله مقام في مرقد الشيخ عدي.

١١-الشيخ ابراهيم الختمي: وله أيضا مقام في مرقد الشيخ عدي.

٢١-الشيخ عبدالقادر الكيلاني: وله أيضا مقام في مرقد الشيخ عدي.

٣١-الشيخ أبو يزيد البسطامي.

٤١-الشيخ شرف الدين: في جبل سنجار.

٥١-الشيخ عماد الدين في قرية (مهركان).

٦١-الشيخ بركات: في قرية (نحسي عوج) في سنجار. ((الدملوجي، ٠٩١،٩٤٩١)، و(سمو، ٧٨١،٩٠٠٢)، والعزاوي (٣٤١- ٨٤١) و(الحسني،١٧٩١م، ٠٢١-٢٢١).

٣- التوحيد: التوحيد عندهم أن الله أحد لا شريك له ولا صاحب وعرف الله بين اليزيديين على أنه واحد ولأجل مساعدته في تعريف شؤون الكون وجد سبعة ملائكة في السماوات وهم كالآتي: (عزرائيل ودَردائيل وإسرافيل وميكائيل وجبرائيل وشمنائيل ونورائيل) والايزيديون يعتقدون قرب الملائكة من الله.(سلو بتأريخ ٨١-٣-٦١٠٢).

أ- توحيد الربوبية:الربوبية لغة: مأخوذة من إسم الرب ، وهو من أسماء الله تعالى، وربّى فلان ولده يربه رباً وتربية، مأخوذة من رباه. (الجوهري ، ٢٠٤١ه، ٠٣١/١)، والرب يطلق في اللغة على المالك والسيد، والمدبر، والمربي ، والقيم ، والمنعم.(ابن منظور، بدت، ١/ ٩٩٣)). ويمكن القول أيضاً أن توحيد الربوبية معناه: نفي الشريك عن الله – عزوجل – في صفات الربوبية من الخلق والرزق ، والأحياء ، والأماتة ..الخ.

قال الله تعالى: { الذي له ملك السموات ولأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك من الملك وخلق كل شيء فقدّره

تقديراً}،(سورة الفرقان: ٢).وقد استدل الشيخ عدي – رحمه الله – على توحيد الربوبية بجملة من الأدلة منها قوله تعالى:{الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمربيهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً }،(سورة الطلاق:٢١.) وقوله تعالى:{وماخلق الجنّ ولاإنسَ إلاليعبدون} (سورة الذاريات:٦٥). وقوله تعالى: {يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم}ينظر: (سورة البقرة:١٢).

٢ـتوحيد الألوهية: وهو توحيد الله تعالى في العبادة، فهو وحده المسحق للعباد والقصد، والطلب، وإفراده بأفعال التعبد، من صوم، وزكاة ، وذبح، ونذر، وخوف، وتوكل رغبة فيه ورهبة فيه، وغير ذلك ممن صرف شيئاً من ذلك لغير تعالى فقد أشرك، والواجب على كل من يدخل هذا الدين ن التلفظ بكلمة التوحيد، وإن يتبرأ من كل دين غير الإسلام، ولكني لم أجد الشيخ عدي-رحمه الله– فصّل القول في هذه المسألة، وربما عدّها من البديهيات التي يعرفها كل واحد من المسلمين، وتطرق إليها بإشارات قليلة، حيث أورد في كتابه عقيدة أهل السنة والجماعة آيات قرآنية تدل على توحيد الألوهية، كقوله تعالى: { وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون } (سورة البقرة: ٦٥) وقوله تعالى: {يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم }(سورة البقر: ١٢) وبعد سر الآيتين قال - رحمه الله -:(فهذا فضل التعبد له، فعلى هذين الفصلين اللذين هما العلم والتعبد - أي المعرفة بتوحيد الربوبية، وتطبيق توحيد الألوهية – مدار الدين كله، في جميع مخلوقاته».(مسافر، بد،ت، ٠٣) وعرض المسألة على أن مدار توحيد الربوبية والألوهية مرتبطان ببعضهما البعض فالباري تعالى لم يخلق الخلق إلا لحكمة كما قال: {وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعين} (سورة الأنبياء: ٦١)إذا تبين هذا فإنما خلق ما خلق إلا ليعبد؛ لأنه لو لم يخلق شيئاً كما كان في أزليته لم يعرفه أحد سواه، لم يكن معه في الأزل موجوداً، فامتينّ على خلقه بإيجادهم بفضلة ودلّهم بكرمه على نفسه. (مسافر، بد،ت، ١٣).وهذا هو شرط الإيمان بوحدانية الله تعالى كما أوضحه القرآن الكريم، وأكد عليه رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم.

أ- إيمان الايزيدية بالله: فاليزيديون يؤمنون بإله واحد ويخاطبونه بالفظ الكوردي (Khuda) ويؤمنون بأنه الضابط الأساسي لكل ما في الأرض والسماء، والمحرك لهذا الكون، وهو نفسه خالق الإنسان. وهم يعتقدون أن الله كان موجوداً على البحار، يتجول على مركتبه قبل أن يخلق السماء والأرض. ثم خلق الدرة البيضاء من العزيز، وخلق طائراً اسمه ((انفر))، وجعل الدرة فوق ظهره، وسكن عليها أربعين ألف سنة. وبعد ذلك شرع بخلق الملائكة، فخلق سبة تعينه، في كل يوم واحداً وأول يوم الله فيه هو: يوم الأحد، خلق فيه ملكا اسمه ((عزرائيل)) وهو طاووس ملك، رئيس الملائكة يوم الأثنين، خلق فيه الملك ((دَردائيل)) وهو الشيخ حسن. يوم الثلاثاء، خلق فيه الملك ((إسرافيل)) وهو شيخ شمس.يوم الأربعاء، خلق فيه الملك ((ميكائيل))، وهو الشيخ أبو بكر .يوم الخميس، خلق فيه الملك ((جبرائيل))، وهو سجاد الدين.يوم الجمعة، خلق فيه الملك ((شمنائيل)) وهو ناصر الدين، يوم السبت، خلق فيه الملك ((نورائيل)) وهو فخرالدين.وعين الله ((الملك طاووس)) رئيسا عليهم، ثم خلق صورة السماوات السبع والأرضين السبع، والشمس والقمر، وعين لكل ملك عملا، ففخر الدين ((نورائيل)) خلق الإنسان والحيوان والطير والوحش. وخلق جبرائيل بصورة طائر، وأرسله وبيده صنع زوايا الأرض الأربع. ثم خلق مركبا ونزل بالمركب ثلاثين ألف سنة، ثم استقر في لالش. ثم صاح في الدنيا فجمد الحجر، وصارت الدنيا أرضا ((مدورة بلا تخلل)). وبدأت تهتز، فأمر جبرائيل أن يأتيه بقطعتين من تلك الدرة البيضاء، فوضع واحدة تحت الأرض، والأخرى في باب السماء فسكنت الأرض. ثم صنع الشمس والقمر والنجوم من القطع المتكسرة من الدرة البيضاء، وعقلها في السماء للزينة، ثم غضب الله من الدرة البيضاء فرفسها، فصار من ضجيجها الجبال، ومن عجينها التلال، ومن دخانها السماوات، ثم صعد إلى السماء وثبتها، من غير عمد. وخلق أشجارا مثمرة ونباتات في الأرض والجبال زينة لها. ونزل إلى الجبل الأسود وخلق ثلاثين ألف ملك، وفرقهم ثلاث فرق. وشرعوا يعبدونه أربعين ألف سنة، ثم أسلم أمرهم إلى طاووس ملك حيث صعد بهم إلى السماوات.

ولا حظنا أن بدء خلق الكون سبق خلق آدم، وأن موضوع القوى هي التي أوجدت العالم، وأنها اختلفت عن آراء الأديان كلها- بما في ذلك الزردشتية- لكنها اتفقت معها جميعا في أن رب العالمين هو الأساس الأول، وهو الموجود منذ الأزل. ولقد حاولنا ترتيب خلق الكون ترتيبا زمنيا، مستعينين بذلك على ((مصحف رش)) إلا أن ذلك تعذر علينا لعدم كتابته على نسق، واتفق معتقدهم مع معتقدات سماوية أخرى بأن هذا الكون كله

خلق قبل آدم ومن أجله، وأنه خلق الفردوس ليحيا فيه آدم حياته الأولى، وخلق الأرض مسبقا لينزله إليها. (التونجي، ٩٩٩١، ٧١١-٠٢١). وهذا كلها معلومات لا دليل صحيح عليها، وهي تبقى آراء ونظريات تتحمل الخطأ كما تتحمل الصواب، ولكن لم نجد لها في كتابنا العزيز.

ب- الله خالق البشر: أراد الله أن يوجد العالم والخلق فقال لملائكته: ((يا ملائكتي، إنني أخلق آدم وحواء والبشر منهما، وسيحيا نسل آدم على وجه الأرض. وستنصرون بعد ذلك ملة طاووس ملك أو ملة اليزيدية))." ثم تجلى الرب أرض القدس، وأمر جبرائيل أن يجمع له ذرات من أطراف الدنيا الأربعة، فخلق من تلك الذرات العناصر الأربعة والتي: الماء والهواء والتراب والنار، ونفخ فيها فخلق منها آدم، وجعل فيه روحا من قدرته، وأمر جبريل أن يدخل آدم الجنة، وسمح له أن يتناول ثمارها عدا القمح، فمنعه من أكله، وبعد مرور مئة سنة سأل طاووس الملك الله: وكيف يزداد نسل آدم ؟ وأين نسله ؟ وقال له الله: إنني أو كلت أمر البشر ونسل آدم إليك فجاء طاووس ملك إلى وساله: أأكلت حنطة ؟ قال آدم: لا؛ لأن نهاني عنها فقال له: كل منها، وهذا أفضل لك. وحين أكل آدم من القمح اتفخت بطن آدم فورا، فأخرجه طاووس ملك من الجنة وتركه وحده وصعد إلى السماء، وتضايق آدم كثيراً من بطنه لأنه لم يكن مخرج منه البراز، فأرسل الله طائراً ذا منقار، فنقر له مخرجا في ظهره، فاستراح آدم . ووقتئذ أمر الله جبريل أن يهبط بهما إلى الأرض بعد أن خلق حواء لعصيانهما عليه عزوجل، بل لأنهما دنسا جنة النعيم ببرازهما بعد أن أكلا من سنابلها، فأتحما وتألما من التخمة، وحين أفرج عنهما الطائر بفتحه منفذا في جسديهما وأورها بذلك طبيعتها أخرجهما حتى لا يدنسا الجنة. وأراد كل من آدم وحواء أن يكون لهما بشر من نسلها من غير أن يتلامسا، وبعد أن طال نقاشهما ومذاكراتهما قررا أن يتهما على أن يصب كل واحد منهما شهوته في إناء، وأن كل واحد منهما إناءه بمهره. وبعد مرور تسعة أشهر فتحا إناءيهما، فكان في إناء آدم صبي وبنت، وفي إناء حواء ديدان وحشرات، وكان من نسل الصبي والبنت ذرية الطائفة اليزيدية. فأرضع آدم طفليه من ثدية اللذين خلقهما الله له. ومنذ ظهر للرجال أثداء. يذكر الغزي رواية عجيبة عن أصلهم فيقول: (... ولا يجوز لهم السكنى في المدن، ولا مخلطة المسلمين والنصارى وسائر المخلوقات، وذلك لإعتقادهم أنهم ليسوا من نسل آدم، بل هم من نسل رجل يقال له أب حجار، ولدته حورية من الجنان، فرباه آدممنفردا عن أولاده، ولهذا لا يجوز لهم الإختلاط بأولاد آدم وحواء..). (نهر الذهب: ١/ ٦٦١) .) وبعد ذلك التقي آدم حواء على جبل عرفات وتصالحا، وقررا أن ينجبا نسلا لهما ولهذا فإن اليزيدية جميعا من نسل آدم وحده وسائر البشر من آدم وحواء معا. ثم نزل الملك طاووس إلى الأرض وأقام ملوكا لطائفتهم فكان – عدا الملوك الأثوريين – نسروخ وهو ناصر الدين، كاموش وهو الملك فخر الدين، و أرتيموس وهو الملك شمس الدين. وبعد ذلك صار لهم ملكان تابعان لهم هما شابور الثاني، وقد دام ملكهما مئة وخمسين سنة، ويعقدون أن نسل أمرئهم منهما. كما كان من ملوكهم ((أحاب)) وملك بابل ((بختنصر)). والملائكة تنزل إلى الأرض تباعا في مطلع كل عام لتنشر العقيدة والتشريعات». (ألتونجي، ٩٩٩١م، ٠٢١ – ٢٢١).

جـ- عبادة الله والاعتقاد بيزيد: ويؤكد الأمير بايزيد الأموي بأن الأمويين اليزيدية يعبدون اللهوحده ويعتقدون بـ (يزيد بن معاوية) والشيخ عدي الاموي مؤسس العقيدة اليزيدية، وأسماء التعظيم عندهم (الله .. يزيد .عدي) (الجندي، بدت، 112).

ثالثاً: (النبوة): « تعريف النبي والرسول، والفرق بينهما النبي لغة من النباوة أي الإرتفاع، فتكون بمعنى العلو والرفعة، وربما من النبا بمعنى الإخبار؛لأن النبوة إخبار عن الله عزوجل، وحي إليه من ربه، وهي أيضاً رفعة لصاحب النبوة». (ابن منظور، بدت، ١/ ٤٦١) مادة (نبأ)).

الرسول لغة: مأخوذ من الرسالة، وهو الذي يتابع أخبار الذي كلفه بمهام وبعثه. (ابن منظور، بدت، ١١/ ٤٨٢، مادة (رسل))، والفرق بين النبي والرسل:(أن النبي هو من أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، وإن أمر بتبليغه فهو رسول، ومن ذلك شاع أن (كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً). (السفاريني، بدت، ١/ ٩٤)).

الأنبياء والرسل في عقيدة اليزيديين:يؤمن اليزيدية عموماً بجميع الأنبياء والرسل، ولهم مكانة خاصة في

عقيدة اليزيديين، فهم يعتقدون أن جميع الأنبياء والرسل مرسلون من عند الله تعالى ولا فرق بين أحد منهم، كثيراً ما يسمي اليزيديون أبناءهم بأسماء الرسل، ومن هذه الأسماء: إبراهيم، إسماعيل، لقمان سليمان، داود وغيرها من أسماء الرسل والأنبياء التي تجدها منتشرة بينهم وبكثرة، ولكن مع ذلك فإن هناك بعض من اليزيديين الذين يحملون في أنفسهم الكره تجاه رسول الله محمد (صلى الله عليه وسلم)، والسبب في ذلك هو ما لاقاه اليزيديون من البطش والتنكيل على يد بعض المسلمين في القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ولا يعتقد اليزيدية أن الله أرسل إليهم رسولاً خاصاً بهم، ولم نسمع أحداً من اليزيديين يدّعي ذلك بل كانوا يقولون: (إنهم يتبعون نبي الله إبراهيم الخليل كما أن المسلمين يتبعون محمداً، والنصارى يتبعون عيسى، واليهود يتبعون موسى عليهم الصلاة والسلام». (سمو، ٢٠١٦، ٠٩)

رابعاً: (البعث والنشور): القيامة وما يتعلق بها:أ- النشر والحشر: النشر: هو إخراج الناس من القبور،ينظر (الأصفهاني،بد،ت، ٩١١). فالإيمان بحياة الآخرة بعد الموت ركن من أركان الإيمان ويترتب عليه جل المسائل الإعتقادية؛ لأن الإنسان يتمثل لأوامر الله تعالى ويتجنب عن نواهيه إيمانا واعتقادا بيوم الجزاء، يوم إحقاق الحق وتكريم المطيع وإهانة العاصي، ويأتي الإيمان به المرتبة الثانية بعد التوحيد قال تعالى:{ليس البرَ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن من البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين}،(سورة البقرة: ٧٧١) وصحة الإيمان متوفقة على الإيمان الجازم باليوم الآخر والبعث والجزاء، فالإيمان بحياة أخروية واجبة،قرر الشيخ عدي وجوب الإيمان بالنشر والحشر حيث قال: (وأن البعث بعد الموت حق)، (مسافر، بد،ت، ٠٣) ، وقد أجمع على ذلك أهل القبلة كلهم ، ورد الله تعالى على منكري البعث بقوله: { يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا لتبتغوا أشدكم ومنكم من يتوفي إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا }، (سورة الحج: ٥)، وقال تعالى في عرض شبه والرد عليها:{ قالوا أ إذا كنا عظاما و رفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديداً، قل كونوا حجارة أو حديد أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا }،(سورة الإسراء: ٩٤- ١٥)،(الدوسكي، ٢٠٠٢، ٨٢٢، ٩٢٢).

ب- العرض والحساب: قال الشيخ عدي: (وأن الحساب حق) ،(مسافر، بد،ت، (ق٩٣ ب)) قال تعالى: { فأما أوتي كتابة بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا وأما من أوتي كتابة وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا }،(سورة الإنشقاق: ٧- ٢١).

وروى البخاري في صحيحة عن عائشة (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: (ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك)،(البخاري، ٢٢٤١ه، ٨/ ٢١١، برقم (٧٣٥٦). فقلت يا رسول الله أليس قد قال تعالى: { فأما من أوتي كتابة بيمينه فسوف يحاسبا يسيرا}، (سورة الإنشقاق: ٧، ٨) فقال (ص):(إنما ذلك العرض، وليس أحد يناقش الحساب يوم القيامة إلا عذب)، (البخاري برقم ٧٣٥٦) (الدوسكي،٢٠٠٢، ٩٢٢)

ج- الحساب: وتذكر تيلي أمين اليزيدية يعتقدون بأن الأوراح تحاكم بعد الموت أمام سبعة قضاة، فمن زادت حسناته على سيئاته فهو من النواريين، ومن تعادلت حسناته وسيئاته يوضع في مكان يسمى (رةنه خ) لا يعذب فيه ولا يثاب، أما من زادت سيئاته حسانته فإنه يعود ممسوخاً على هيئة خنزير أو قرد أوثعبان». (جريدة التآخي البغدادية، ٦١/ ٩/ ٤٧٩١).

«ويعتقد اليزيدية بالحشر والنشر بعد الموت بان ذلك سيكون في قرية باطط المسلمة في جبل سنجار وحيث يوجد قبر الشيخ سيباطي وفي وسطها حجر كبير منحوت على شكل كرسي، يعتقد اليزيديون إن عدي بن مسافر سيجلس عليه ويضع عنده موازين القسط والعدل للناس، ومن الشيخ عدي سيأخذ جماعته يوم القيامة ويخلصهم من النار ويدخلهم الجنة». (الجندي، ٢٠١٦، ٣٢١).

د- دفن الأموات:بعد أن يتم الميت يحشون جميع منافذه بالقطن ويدفنونه نحو المشرق، ويكثرون من الخيرات والصدقات على روحه في اليوم والثاني والثالث والسابع والاربعين من وفاته ويذبحون عدداً وفراً من الغنم والبقر ويتصدقون بها على الفقراء والمعوزين .

ومن السنن المتبعة أن يكفن بنسج بلدي ويحرمون نسيجا غيره ، إلا أنهم أخذوا يتركون هذه العادة لعدم تمكهم من الحصول على النسيج البلدي الذي قل عمله واستعماله والعادة عندة اليزيدية في سنجار ان يقصوا ذوائب المتوفي رجلا كان او امرأة ويعقلونها على قبره الى أن تبلى ، والفتاة التي في سن الزواج ، او قد تزوجت حديثا ، يلبسونها أفحر ملابسها ، وبعضهم يضعون عليها حليها ويدفنونها ، ويكثرون من إطلاق البنادق عند توديع الميت مقره الاخير إذا كان من ذوي له فراشا في قبره. (الدملوجي،١٩٤٩١، ١٧).

ه- العادة بعد الدفن: إذا كان المتوفي من ذوي الاعتبار والوهاجة، يصنعون له ممثالا من الأعوداً يلبسونه أفخر ملابسه ويجلسونه في محل مرتفع ويجتمعون حوله، ويرتل القوالون أنا شيدهم أمامه، والنساء يلطمن وجوههن ويندبنه بأغانيهن الشيخة ويعددون محاسنه إلى إن تنقضى ثلاثة أيام. ويزروه ذووه من وقت الى آخر ويبكون عند قبره. وللميت حرمة كبيرة عندهم، ولكن بعد أن عزاؤه لا يبكونه كثيراً، وإذا ذكروه، ويذكرونه بالترحم عليه كما هو جار عند الإسلام. وفي ليالي الأعياد والمواسم يصنعون له طعاما ويذهبون به الى قبره، فيضعونه عليه ويعودون. (الدملوجي،١٩٤٩١،١٧).

المطلب الثاني: العبـــادات وأركان دينهم :

١-الصلاة: وككل دين سماوي أو بشري أخذت اليزيدية لنفسها بعض العبادات والطقوس وفرضها على أتباعها وكانت أول هذه العبادات الصلاة»فمن أسس الديانة الزرادشتية، -أصحاب زرادشت بن بورشب ، وزعموا أن الله عز وجل خلق من وقت ما في الصحف الأولى، وأنه جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين، وأن النور والظلمة متضادان، وقد أتبعه الملك بشتاسب، وقهر الناس على اتباعه، وبنى في عهده بيوت النيران». (الشهرستاني، ٤٨٩١، ٧٧/٢). و(الخطيب، بد.ت، ٤٢). تقديس العناصر الطبيعية الأربعة: النار، الهواء، الماء، والتراب. فلم يكن يسمح بتدنيس هذه العناصر الأربعة بوجه من الوجوه. وقد أو كل أمر عنصر من هذه العناصر الكبرى إلى ملاك من الملائكة.

وفي العقيدة اليزيدية تحتل تلك العناصر أيضا مكانة مركزية، فقد جاء في « مصحف رش « أن الرب نزل « في أرض القدس، وأمر جبريل بجلب التراب من أربع زوايا الدنيا فجاء بتراب وهواء ونار وماء، فخلق من كل هذا آدم الأول وجعل فيه روحا من قدرته ..» ((مصحف رش))، وإذا كانت الزردشتية، وهي الأم الأولى لليزيدية جعلت النار شعار ورمزاً لهاً، وكان زرداشت نفسه يتلو الصلوات أمام النار: «إلى من تريد أن أوجه عبادتي .. إلى نارك، بجعل القربان لها من التمجيد « .. إلخ، فإن اليزيدية تتوجه بصلواتها إلى الشمس المجسدة المرئية لقدره الرب المقدسة؛ لأن الزرداشتية واليزيدية المتفرعة أساسا عنها، كلاهما تعدان النار والشمس تجسيدا رمزيا للإله الأعظم.(الجراد،٥٩٩١؛ ١١١).

ب- كلمة الشهادة: أول من أضاف إلى الشهادة التي ينطق بها المسلمون هو الشيخ حسن، فاضاف اسمه بعد اسم النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا يتشاهدون بقولهم: لا إله الا الله ، محمد رسول الله، شيخ حسن شيئ الله .وهذه الصيغة لا تخرجهم عن الاسلام، فقد نجد مثلها عند المغالين من اتباع الطريق القادرية، ثم نجدهم بعد هذا ينطقون بصيغة أخرى فيجعلون الشيخ عدي هو الله – كما في نفس الصحيفة، وهو شرك بالله كان من كثرة مغالاتهم في الشيخ عدي.أما اليوم فلا نرى اثراً لكلمة الشهادة عندهم.(الديوجي، ٣٧٩١م، ٥٦١).

كلمة الشهادة عند الايزيدية حالياً (باللغة الكوردية): خودىَ ئيَكة، خودىَ ئيَكة، يىَ بىَ شريكة

يىَ بىَ هةظالة.يا خودىَ نة تو ذ كةسو نة كةس ذ تةية . خوىَ يوَ تة نة تة هةظالة

نة داية ، نة بابة ونة كالة

بيَى تة هةموو تشت يى بةتالة .

يا خودىَ توو خودانىَ

شةظ و روذايى .

يا خودىَ هةر تووىى هايى

اجعل التائات المربوطة هاء في النصوص الكردية

هةر تووبى لايقى مةدح وستةنايى. ينظر(ئيَزدياتى: وانة بوَ فيَر خوازيَن ئيَزديا ، خدر بير سليَمان، ريَزا ئيَكىَ، (وزارة التربية-أربيل، ٩٩٩١، ٥-٦). الشهادة الدينية: فرض على كل إيزيدي، عليه أن يتشهد هذه الشهادة قبل النوم:» الله هو هو، لايأكل ولا ينام، شهادتي وإيماني باسمه وملك طاووس تكون يقيناً، استشهد أن الله وحده، والملك طاووس بحق حبيب له، في مقلوب و(مركةهـ) يصلون، سلامنا على لالش، ومقلوب (مركةهـ)، قديماً أزواج القبَب في ذلك مقام مكان الايزيدية، يقصدون مزار الشيخ هادي للعبادة والسجود، السلطان (ئيزي) ملكي، والملك طاووس شهادتي وإيماني، العين البيضاء فتحي، الكهف المغار و زمزم حجي، قبله (بدور) قبلتي، السلطان شيخ هادي ملكي، شيخ شمس الدين مذهبي، نوري عيني، سيدي، شيخي، ومربي، وصاحبي، الحمدلله من أتباع الشيخ هادي، ميزونا عن الكفار والرافضين، جعلونا من نصيب المتعبدين، مجيء ممنون للابراء، ميزونا عن الكفار والخنازير، جعلونا من نصيب الشيوخ والساج، ممنون من المنة، ميزونا عن الكفار والشريعة، جعلونا من نصيب شيخ السنة، إذ جعلنا بزيديينَ، من خواص السلطان (ئيزي)، نحن بشعائرنا وطقوسنا راضون، نحن ناقصون والكمال للهِ». (سليمان، ئيزدياتي، ٦١-٧١).

وقت الصلاة وكيفية أدائها: يبدأبعد ظهور الشمس بـ ٥ الى ١٠ دقائق يبدأ صلاة الصبح، في بداية غروب الشمس يبدء صلاة العصر أما الصلاة العشاء فهي قبل النوم، كيفيتها: نغسل وجوهنا ونلبس قبعة ونتجه نحو الشمس ونلصق القدمين ونضع اليد اليمنى على اليد اليسرى ثم ندعوا. (دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

١-صلاة الفجر «باسم الله يزدان المقدس الرحيم الجميل، إلهي لعظيمك ولمقامك ولملو كيتك، يارب أنت الكريم الرحيم الإله، ملك الدنيا، مملكة الأرض والسماء، ملك العرش العضيم، يا رب إنك أزلي قديم،يا رب إنك حتى الإبد أمنية الروح، يا رب إنك ملك الأنس والجن، ملك الكرسي والعرش. يا رب إنك الصمد صاحب العطف، يا رب إنك أنت الصمد الحي المجيد، الواحد القيوم ، إنك أنت الجدير بالمديح والثناء، يا رب إنك رب السماء رب الشمس والقمر، رب الأنهر والديان، يا رب إنك رب العطاء،يا رب أنت لنا وأنت المدد، أنت الصدي، أنت اللون، أنت الصوت، أنت المقبض. يا رب إنه لا يدري أحد كيف أنت ؟ يا رب ! أنت خالق الحوت ومعطي القوت، أنت الحلم والملكوت. يا رب أنت خالق الفقراء والملوك.يا رب أنت الدائم الموجود. أنت دائم الوجود. أنت دائم الوجود. (دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

٢- صلاة الإشراق:تقرأ فيها «باسم الله يزدان الرحيم الجميل.يا رب! أنت موجود وأنا معدوم،أنت غافر الذنوب الإله الحق مالك الكم والكيف. لا قامة لك لكنك رفيع. لا صوت لك لكن صوتك معروف. مكانك في كل مكان. أنت خالق العالم كله. أنت الذي وهبت آدم. أنت الذي خلقت الموسم. أنت لا تتكلم يا رب كما نتكلم نحن. ولا تعمل مثلما نعمل.أنت ولي فرض الصلاة يا رب. إنك تميز روحا عن روح وأنت تنتزع الأرواح من الرؤس. أنت لست قليل الإدراك مثلنا نحن. إنك توحي للأرواح فتحل بالأجساد. يا رب إنك أنت الإله. أنت الملك أعلم العلماء، ملك الملوك، لا تأكل ولا تنام ولا تصيح. أنت رب الحرم و رب الحجاب. مكانك في كل مكان. أنت الإله وأنا المبتلي بالأسقام إنك تشفي المرضى لأنك كفؤ للمدح والثناء. لا يعرف أحد كيف أنت ... إلخ.»(دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

٣- صلاة الأموات:ومقطفات منها «يا ابن آدم المسكين، يا ابن آدم الفقير ما هذه الدنيا الإ دار للسكارى، إنها مثل حلم الليالي. مثل الفلك مثل ظل الأشجار يلقي كل يوم جديداً .. أين سليمان الحاكم ؟ أين بلقيس التي ذاع اسمها ؟ لك البقاء (يارب). إنهم تركوا الدنيا .. أين درويش حامل المسبحة والوقاص ؟لك البقاء (يا رب) ..يا ابن آدم لا تكن طعاماً في هذه الدنيا، لا تجمع المال والذهب جمعاً، لم تدم الدنيا حتى لرسول الله ..أين حمزة؟ أين علي ؟ أين الأولياء؟ أين الأنبياء ؟.. يرقدون في قبورهم كالمومياء ..ألوف الحسرات والويلات والثبور على عدم خلود ذوي الأخلاق الفاضلة والشفاه المعسولة لكي يحدثونا. لتنهمر دموعنا بغزارة، فالألم والبكاء لا يفيدان والكفن والقبر هما المكتوبان لنا ..(إلخ). (دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

كما أن ليس لهم صلوات عمومية (جماعية)، إنما لهم صلوات خصوصية. وهم لا يسومونها صلاة؛ لأن الصلاة عندهم محرمة. ومن هذه الصلوات صلاة الشروق، حيث ينهض اليزيدي عند شروق الشمس، ويتجه

نحوها حافيا، ويخر راكعا على وجهه ثلاث إكراما للشمس. ويفضل أن يفعل ذلك في مكان خال يؤدي فيه واجباته براحة وهدوء واطئنان بال. ويدعوا ربه في صلاة الشروق بكلام مزيج من العربية والكوردية والفارسية، وهو : (آمين آمين الله، تبارك الله أحسن الخالقين. بهمة شمس الدين، ناسر دين، سجادي، شه شمس الدين، قوة دين، قديم البان قديم،سلطان شيخ آدي. تانج أول، هاته آخرين خبرت بدن شروي كرين، حق الحد لله رب العالمين، مشي قده نكه، بهره إيزيد، أشكر وبختان، هفتي دو ملت، هفتي هزاز خليفة، صبر وستر ره طريق، عقل وفهم، أوركان، راستي، نالسي، حياء إيمان، باشه شمس، عليك السلام).

ولقد سمع السيد غضبان اليزيدية فأكتبه أحد المرشدين، وعرضه على شيوخهم فصدقوا وأكدوه . ولهم أدعية عده للصباح، منها دعائهم كل صباح :((آمين آمين الله الأولى النبين الخادمين. يا الله، يا دايم يا غفور، يا موجود، يا فتاح، يا مدبر الكون، يا ساتر، يا أمدين، يا شمس الدين يا فخر الدين يا سجادين، يا ازرائيل، يا جبرائيل، يا شمخائيل، يا ميكائيل، يا دردائيل يا إسرافيل، يا رب أنت تبارك الدين. يا رب على شانك، على مكانك، على سلطانك، على عظمتك أدعوا وأسجد. ما لنا غيرك، يا قايم بن قوم قرجمي. أنت دوامي. أنت موجود. أنت معبود، أنت خداي، نوري نور الله)) (دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

٢-الصوم:قال (شمو قاسم دناني): «نصوم لربنا (ئيزي)، ئيزي اسم من أسماء الله، نصوم ثلاثة أيام (الثلاثاء والأربعاء والخميس) هذه الأيام الثلاثة من الأسبوع الثالث من كانون الأول من التقويم الشرقي ويوم الجمعة يصبح عيداً، في مقدمة الصيام تنير الدنيا وفي آخر الصيام تظلم الدنيا، وقد حدد في الساعة (٥:٨٠) دقيقة يكون الفطور، هذا الصيام يكون في شهر (٢١) بين (٢١/٢١) إلى (٨١/ ٢١) من كل سنة». (دناني، الالقاء في ٨١/ ٣/ ٢١٠٢).

الصوم عبادة يطهر الله بها القلب ويزكي النفس كغيرة من العبادات. والله غير محتاج إلى هذه العبادات لذاته، ولكن لتطهير القلوب،والصوم عندهم نوعان هما: صومي عمومي وصوم خصوصي، أو هو: إخضاع النفس والجسد للإختيار لمعرفة مدى إيمان الفرد وإخلاصه للتعاليم الربانية، وذلك بعدم الانقياد لأوامر النفس الشهوانية التي ترغب وتلهث وراء الملذات.. فهو أقدم بل وأعظم امتحان للإنسان.. مثلما قيل.(شرو، ٢٠١٠، ١٧). وهم يعتقدون بأن شهر رمضان كان أصم. فلما فرض الله الصوم المسلمين أمر اليزيدية به كذلك، ولكن باللسان الكردي، فقال لهم: ((سي))، ومعناها بلغتهم ثلاثة لا ثلاثون والتي هي ((سه)) ينظر(بالمناسبة إن اللغة الفارسية هنا عكس الكردية، فثلاثة بالفارسية سته، وثلاثون سي) ولما كان شهر رمضان أطرش فقد فهم الثانية مكان الأولى، لهذا فاليزيدية يصومونه ثلاثة أيام صحيحاً، والمسلمون يصومونه ثلاثين يوما خطأ، ينظر(كلام إسماعيل بيك جول: ٦٩) ! وهي الأيام الثلاثة (الثلاثاء والأربعاء والخميس) من شهر كانون الأول الشرقي، يعني أقصر أيام السنة، يصومونها من الصباح إلى المساء. ومنهم من يقول : «إنهم يصومون ثلاثة أيام وهي تعادل ثلاثين يوما، أليس الله هو القائل، {مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا }،(سورة الأنعام: ٠٦١) وهذا يدل على اعتقادهم بكثير مما ورد في القرآن. وهذا هو الصوم العام.

أما الصوم الخاص فهو ثمانون يوما. والورع منهم هو الذي يصوم نصفها في ٠٢ كانون الأول الشرقي، ونصفوها في ٠٢ تموز الشرقي. ويذهب الرؤساء الدينيون أربعةَ أربعةَ إلى مقبرة الشيخ عدي، ويصومون هناك ثلاثة أيام، وهي بقية الأربعين يوما، ثم يعودون إلى قراهم ليضموا بقية الصوم.

وهم يرون أن المرء إذا نام وقد نوى الصيام، وأحضر إليه أحدهم طعاما في صباح اليوم التالي، فإنه يأكله ويظل صائما، ولا يحتاج إلى ثانية. وآداب صومهم ومبطلاته شبية بصوم المسلمين تقريبا. ومن عاداتهم أنهم يفطرون على خبز وملح. وفي أيام شهر رمضان يتظاهرون بالصوم مراعاة للمسلمين.(ألتونجي، ٩٩٩١م،٧٣١).

ولليزيدية صومان :صوم العامة، وصوم الخاصة، فصوم « صوم يزيد» أو «صيام اليزيد». وهو مفروض على كل يزيدي تجاوز الثلاثة عشر عاما ويقع في أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس من الأسبوع الأول من شهر كانون الأول الشرقي من كل سنة – أي في أقصر أيام السنة – فينقطع اليزيدي، طيلة هذه الأيام الثلاثة المتتالية عن الأكل، والشرب، والتدخين، من الصباح إلى المساء. ويكون يوم الجمعة الذي يعقب أيام الصوم

الثلاثة (صوم يزيد أو صيام اليزيد) عيدا، يطلق عليه «عيد الأزدي «. وهناك صيامان آخران،لكنهما غير إلزاميين؛ وهما: «صيام الشيشمس»، أي الأسبوع السابق لصيام اليزيد. وصيامه ثلاثة أيام أيضا، وهي أيضا الثلاثاء والأربعاء والخميس، ويكون يوم الجمعة بعدها يوم « عيد الشيشمس «. أما الصيام الآخر وهو غير إلزامي أيضا، فإنه في الأسبوع الذي يلي « عيد اليزيد « ويسمى « صيام الخدان»، الذي يكون – كالعادة – في أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس، وتتوج بـ « عيد الخدان « يوم الجمعة. وعليه يجب أن تكون الصيامات الثلاثة في أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس، بينما يجب أن تكون أعيادها في أيام الجمعة حصرا. (حسو، ٢٩٩١، ٦٨- ٧٨).

أما لماذا أصبح صيامهم المفروض (صيام اليزيد) ثلاثة أيام فقط، فإنهم يرون قصة مفادها أن الحكم الذي نزل في «الكتاب المقدس « بحق الصيام، كان مجملا لم يفسره الناس وفق نصه، فقد نزل باللغة الكردية « سه روز» أي ثلاثة أيام، سي روز» أي ثلاثين يوماً كما توهمه المسلمون. (الحسني، بد.ت، ٠٨).

فاليزيدية يعتقدون بأن « الكتاب المقدس» هو أصل لجميع الشرائع والأديان التي جاءت من بعده،» وأنه جاء باللغة الكردية لغة الله التي كلم بها آدم دون غيرها من اللغات».(إسحق، ٢٣٩١، ٩). وقد يذهب اليزيدي إلى أبعد من ذلك أحيانا، فنرى أن الآية الكريمة: {من جاء بالحسنة فله عشر أمثلها }،(سورة الأنعام: ٠٦١) تنطبق على هذا التفسير، فهو يصوم ثلاثة أيام باعتبار أنها تجزي عن ثلاثين يوما.

أما صوم الخاصة (أو صيام الاختيارية أو صيام المشايخ وأهالي الدين، كما يطلق عليه درويش حسو، فهو عبارة عن ثمانين يوما. يصوم رجل الدين نصفها منذ العشرين من شهر كانون الأول الشرقي، والنصف الثاني منذ العشرين من شهر تموز الشرقي. ففي هاتين « المربعانيتين» يذهب الرؤساء الروحيون إلى مرقد الشيخ عدي (عادي / الشيخادي) في « الشيخان «، فيصومون ثلاثة أيام ثم يعودون إلى قراهم ليتموا صيام أربعين يوما، ولكنهم قلما يصومون هذه المدة؛ لأن الصائم إذا بات على نية الصوم، وقدم إليه أحد في الصباح طعاما ما فأكله، أصبح في حل من هذه الفريضة، أو من إتمامها. ويمنع على المتدين الصائم (طيلة كل مرحلة من مراحل صيامه) معاشرة زوجته، بل إنه حتى الاستحمام يمنع عليه، ما عدا غسل اليدين والوجه والرجلين». (حسو،٢٩٩١،٧٨)

ويقول درويش حسو: «إن الواجب يقضي بأن يقدم المتدين اليزيدي ضحية انتهاء العشرين يوما من الصيام (فهو يؤكد أن صيام الشيوخ ورجال الدين أربعين يوما وليس ثمانين يوما). ويسمح له كذلك بغسل جسده غسلا تاما في ذلك اليوم، أي بعد انتهاء المرحلة الأولى من صيامه .وفي نهاية المرحلة الأخيرة من صومه يتوجب عليه أن ينحر ذبيحة أخرى، يدعوا إليها المشايخ والضيوف وينهي بذلك صيامه».(حسو،٢٩٩١،٧٨).

٥-الحج:لليزيدية «كعبة يحجون إليها ويخفون بها، في مواسم خاصة من السنة وهي مرقد « الشيخ عدي بن مسافر الأموي الهكاري « بالقرب من قرية « عين سفيني « مركز قضاء « الشيخان « بمحافظة الموصل العراقية. حيث تؤكد أغلب الروايات والمؤلفات والدراسات حول اليزيدية، أن قدسية جبل «لالش» آتية من المرقد المذكور، الذي ينظر إليه اليزيديون، كما ينظر المسلمون إلى مكة، إن لم يكن أكثر من ذلك. في حين أن بعض الدراسات الأحدث عهدا، وخصوصا تلك التي وضعها باحثون يزيديون، تؤكد أن قدسية «اللالش « إنما جاءت من كونها مهد نزول الملك طاووس على الأرض لأول مرة في تاريخ البشرية، ويقال إن الملك طاووس نزل في يوم الأربعاء من أول شهر نيسان (في وادي لالش)، ولهذا أصبح ذلك المكان محجاً لهم ، وشملت القداسية نبع « الكانياسبي» (أو « ماء الزمزم كما يطلقون عليه). وقد ازدهر هذا المكان مجدداً بعد أن اتخذه «الشيخادي» مقراً له، حيث باشر منه تطوير وتجديد العقيدة اليزيدية وذلك بعد مرور حوالي ٠٠٥١ عام على وفاة زرادشت مؤسسها الأول». (حسو، ٢٩٩١، ٨٨). وفي منطقة اللالش مراقد ومزارات لأولياء اليزيديين وشيوخهم (وملائكتهم بحسب تعبير درويش حسو) لذلك يعتقد اليزيديون « أن اللالش أقدس نقطة على وجه الأرض. ويقال بأنه هو الجنة على وجه الأرض؛ لأن اللالش المقدس (لالش) النوراني) في السماء واقعة مباشرة على اللالش الأرضي «.(حسو، ٢٩٩١، ٨٨). ولهذا يهرعون إليه في موسم «الحج»، الذي

يبتدىء من اليوم الثالث والعشرين من شهر أيلول الشرقي «٦ تشرين الأول الغربي « وينتهي في اليوم الثلاثين منه « ٣١ تشرين الأول الغربي «، فمن لم يزره ولو مرة واحدة في حياته، فهو كافر في نظرهم (وفق أغلب الروايات)، كبيراً كان أم صغيراً، قرب مسكنه أو نأى». (الحسني، ٢٩٩١، ٣٨). غير أن الباحث اليزيدي درويش حسو يقول : إن بداية موسم الحج اليزيدي تكون في الأسبوع الأخير من شهر آذار الشرقي وينتهي في يوم عيد رأس السنة، وهو عيد الملك طاووس أيضا، وذلك في أول أربعاء من شهر نيسان الشرقي، الذي يقع عادة في ٤١/٣١ من شهر نيسان الميلادي. ولكن بسبب الازدحام الشديد في الأسبوع في اللالش؛ ونظر لأن رأس السنة (عندهم) يحتفل بها بشكل واسع، حيث يتوافد عشرات الالآف من اليزيديين من أطراف العالم كافة إلى هذه «الأرض المقدسة «، فلذلك قررت الزعامة اليزيدية في القرون الوسطى السماح بإقامة شعائر الحج في فصل الخريف أيضا، وذلك في عيد يسمى» جماعية شيخادي « في الأسبوع الأول من شهر تشرين الملادي – كما مر معنا -. ومن ناحية أخرى، يؤكد الباحث نفسه (أي درويش حسو) أن فريضة الحج إلى لالش تقع على عاتق اليزيدي، الذي تسمح له ظروفه بذلك، أي « من استطاع إليه سبيلا، أما اليزيديون الذين لا يستطيعون زيارة اللالش، فبإمكانكم تقديم أضحية عندما يزورهم الطاووس)، وإن هذه الذبحية المقدمة للطاووس هي بمثابة زيارة اللالش المقدس؛ لأن جوهر الحج ليس اللالش فحسب، بل زيارة مقر الملك طاووس هناك، وتقديم الأضاحي والقربين تعظيما له. وإذا لم يتمكن اليزيدي من القيام بزيارة لالش، فإنه لا يصبح كافرا،بل يظل مؤمنا مثله مثل من زاروا اللالش، شرط التضحية من أجل الطاووس المتجول، (حسو، ٢٩٩١، ٠٩- ١٩) المناسك والشعائر، التي يقومون بها في هذا الحج، الذي يسمونه « عيد الجماعية» فسنتحدث عنها في الفصل الأخير من هذا الكتاب، المخصص للأعياد اليزيدية «.

وينقل أحد الباحثين الذرعية التي جعلت اليزيديين يختارون هذا المرقد محجا لهم من دون مكة المكرمة، حيث يقولون: إن العلماء والنبلاء،والمتمولين، حتى العوام كانوا يقصدون عديا في زوايته في «لالش « أو ليلش» في مصادر أخرى كمعجم البلدان لياقوت الحمودي، لينتفعوا بارشاداته الدينية، ويستمعوا إلى نصائحه الأخلاقية، ولما كان الغرض من حج بيت الله {ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ..}(سورة الحج:٨٢).. وقد شهدوا هذه المنافع في حجهم إلى زاوية الشيخ عدي (الشيخ عادي، هادي، أو الشيخادي كما يسميه اليزيديون) ، وبالتالي فقد انتفى الغرض من حج بيت الله الحرام !! الحسني، ٢٠٠٢، ٣٨- ٤٨). وفي كل الأحوال يتوجب على كل يزيدي يحج إلى لالش «المقدسة»، أو يقصد أحد المزارات والمراقد اليزيدية الأساسية (الواقعة في لالش أو الشيخان أو سنجار) أن يغتسل اغتسال دينيا ضمن شعائر خاصة ومحددة. وفي هذا الطقس يستوي اليزيديون مع غيرهم من حجاج الديار والأماكن المقدسة من ديانات وطوائف ومذاهب العالم المختلفة» (الجراد، ٥٩٩١، ٠٢١).و»لهم كعبة يقصدونها للزيارة، ويتحلفون بذلك في مواعيد محددة من السنة. وكعبتهم هذه هي مرقد الشيخ عدي قرب عين سفيني وهي مركز منطقة شيخان في الموصل. ويقولون إن جبل لالش الذي مثل مكة التي يقصدها المسلمون. وهي إن لم تكن أعلى منها فليست بأقل نها. ويختمون موسم الحج من يوم ٥١ أيلول الشرقي (٨٢أيلول الغربي) وينتهي في اليوم العشرين (٣تشرين الأول الغربي). وهو فرض على كل يزيدي مهما كانت سنة وأينما كان ، ويضمون في الشراب والطراب.ويرون أن الشيخ عدي ذهب لزيارة مكة مع الشيخ عبدالقادر الكيلاني، وبقي هناك أربعين سنة، ثم دعاه الملك وتشبه بصورته. وتجادل معه أهل مكة، وما قلبوا وصيته. ولما يئس منهم ذهب إلى السماء وبعد ذلك اعتبروه وقدروه وجعلوا بيته مزارا، يجب أن يزوره كل يزديزي مرة الملك طاووس فهو كافر. (التونجي، ٩٩٩١،٩٣١- ٠٤١)

٨-الزكاة (لأعمال الخيرية):حول مسألة «الزكاة» كفرض ديني يزيدي توجد رؤيتان؛ الأولى ذكرها الباحث العراقي السيد عبد الرزاق الحسني نقلا عن كتاب ألفه أحد شبان «بعشيقة» (بعشيقا) من اليزيديين)، وفيه النسب والحصص المتوجب توزيعها على الفئات الدينية ولاجتماعية. وكان السيد الحسني في زيارة للمؤلف في ٨١نيسان وكان ال»بابا الشيخ» هناك أيضا فأيد صحة ما كتبه ذلك الشباب. غير أن الشيخ اليزيدي حسين بن الشيخ ابراهيم البحزاني أنكر هذه النسب والحصص، وقال في رسالة للسيد الحسني: «إن الزكاة عند اليزيدية تعتبر خيرات ، كما هي عند المسلمين ، ولا توجد أبدا نسب معينة للشيخ والبير والكوجك والفقير والشاب اليزيدي الذي ألف كتابا لا يمكن الأعتماد عليه لأنه غير مثقف : ثقافة دينية بالطبع.

المهم (في هذه الرؤية والمفهوم) أن اليزيديين يسمون الزكاة رسوما، وهي تختلف عما هي عليه عند المسلمين اختلافا كبيرا؛ حيث تعد فرضا واجبا وركنا من اركان الأسلام الأساسية، وهناك آيات واحكام قرآنية وفقهية (بحسب لمذاهب) تعالج كيفية أقذها وتأديتها وصرفها وتوزيعها. ومن تلك الأيات قوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليهم حكيم } (سورة التوبة: ٠٦). وقد وردت فريضة الزكاة بالصلاة في أغلب الايات القرآنية التي كانت تطالب المؤمنين « بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة «. ولا مجال ولكن أهم ما ذكره السيد الحسني يتخلص في أن المريد ملزم بدفع نسبة معينة إلى شيخه في كل سنة (من غلال أملاكه)، ويتوارثها الأبناء عن آبائهم. فللشيخ عشرة في المئة من غلة أملاك مريديه وحاصلاتهم الزراعية،» وللبير « (البير) نصف هذه الحصة في المئة ٢٠٥ في المئة أي نصف ما للبير وللفقير نصف ما للمربي، وللقوال نصف ما للفقير، أي خمسة أثمان في المئة، ولا رسم للكواجك على المريدين، أي أن المريد يصرف إلى رؤساته بالروحين ٩١/٥٧٣في المئة من دخلة العام، في كل سنة، مضافا إلى الضرائب التي يدفعها إلى الحكومة المحلية.(الجراد، ٥٩٩١، ١٢١).

ومنهم من قال: يختلف مفهوم الزكاة عندهم عما هو في الإسلام .فهي عندهم ضرائب دينية. ويقولون: إن الشيخ عدي رأي في زمانه أن الشيوخ والرؤساء الدينيين كانوا مختلفين فيما ومخاصمين. وكان اختلافهم حول مزارعهم وأملاكهم وتنمية أموالهم. فباشر ببث روح الفضيلة بينهم ، وبإبعاد الجشح والطمع عنهم، حتى وفق إلى تزهدهم بالدنيا وما حوت من زائل، وتوجيه أنظارهم نحو الآخرة. وسرعان ما تنازل الشيوخ والروؤساء عن أموالهم لمريديهم. وفرض الشيخ عدي على المريدين سهما من عائداتهم، بحيث يدفع الواحد منهم مقدرا من غلاته للمالك الأصلي السابق، وهو ذلك الشيخ فغدا الدفع بمثابة الإرث، أو الضربية الثابيتة. وفرض على كل مريد أن يدفع للشيخ عشر محصولة، ويدفع للبير نصف حصة بير، وللفقير ثلاثة أرباع السهم، وللكوجك سهما، أي على المرء أن يدفع لرجال دينية ٥٢,٩١٪ من محصولة السنوي، بالإضافة إلى دفعات أخرى.

وهم يدفعون صدقات حين تمر بهم الساحق (كما سرى) وحين يبيعون محاصيلهم ويربحون يعطون من أموالهم القوالين والمشايخ وغيرهم خيرات باسم الملائكة. وهؤلاء يقبلون هداياهم ويرجون الله إدخال المتصدقين الجنة. (الجراد، ٥٩٩١، ١٢١).

الخاتمة

: لقد توصلت من خلال بحثي حول اليزيدية الى النتائج التالية

-اليزيدية كدين: إعتقاد قديم كوردي في كوردستان ظهر هذا المعتقد وشعائره ممتزجة بأجواء كردستان وطبيعتها كردستانية لو بحثت في أنحاء العالم أن اليزيديين كانوا في كردستان ولا أحد منهم أستوطن غيرهم. هل هذا صحيح؟ أعد النظر فيه مرة أخرى والديانة استقت من طبيعة ومن أفكار الإنسان نشأ، والإنسان بفكره حلل الوجود فعرف وجود الله والملائكة.

-ينتشر اليزيديون في انحاء كثيرة من العالم ، ومواطنهم الاصلية موزعة بين العراق وسوريا وتركيا وإيران وجورجيا وأرمينيا ، إن الأغلبية السابقة من اليزيديين يعيشون في كوردستان العراق وخاصة في المنطقة الشيخان .

- سبب تسمية هذه الطائفة ب»اليزيدية». فمثلا ذكر أبو الفتح الشهرستاني في كتابة الشهير «الملل والنحل «، وفي معرض حديثة عن «فرق الخوارج اليزيدية»، أنهم أصحاب يزيد بن أنيسة الذي قال يتولي المحكمة الأولى قبل الأزراقة ، وتبرأ من بعدهم إلا الاباضية فإنه يتولاهم. وزعم أن الله تعالى سيبعث رسولا من العجم، وينزل عليه كتابا قد كتب في السماء، وينزل عليه جملة واحدة. ويترك شريعة المصطفى عليه الصلاة والسلام، ويكون على ملة الصائبة المذكورة في القرآن .

-يؤمن اليزيديون بعام الملائكة وخاصة الملائكة السبعة ، كما يؤمنون بحدوث العالم ، وأنه ليس أزلياً، وأن

الله هو الذي خلق الكون من الدرة البيضاء، وساعدة في ذلك الملائكة السبعة.

-لليزيديين الكثير من الصفات والعادات النبيلة ثل :إكرام الضيف، والصدق، وإغاثة الملهوف،وغير ذلك.

-اليزيدية يؤمنون باليوم الاخر والحساب، والثواب، والجنة والنار.

-اليزيدية يؤمن ببعث جميع الرسل ويحترمون جميع الأديان الاخرى .

-لليزيدية عبادات وطقوس قولية ، وفعلية متعلقة بأزمان وأماكن مختلفة من دعاء وصلاة وحج وصيام وزكاة ، وكذا لديهم محرمات كثيرة لايجوز لليزيدي أن يقترفها ، كتغير الديني أو التنقيص من المقدسات ، والزنى ، والرباء ،والغبة ...ألخ .

المصادر والمراجع

- إبن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، فتاوى ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الرئاسة العامة للحرمين الشريفين، طبع مجمع الملك عبد العزيز.٤٠٠٢م

- إبن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير وأخرون، دار صادر، بيروت، ط٣،٣١٤١ه.

- أحمد بن حسن المعلم القبورية في اليمن ، دار ابن الجوزي،ط١، ٧٢٤١، .

.أحمد تيمور، اليزيدية ومنشأ نحلتهم، ، القاهرة، ط1، 1347 هجرية -

- آزاد سعيد، اليزيدية من خلال نصوصها المقدسة، المكتب الإسلامي، هذا الكتاب كان في الأصل رسالة ماجستير تقدم بها المؤلف الى كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في بيروت سنة ٩٩٩١م ، وقد حاز بها على شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية بتقدير جيد جداً.

- الأصفهاني ، العلامة الراغب ، تحقيق: عدنان داودي مفردات ألفاظ القرآن ، دار القلم،ط٤، ٥١٠٢م

- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ٢٢٤١هـ.

- البغدادي، الفرق بين الفرق، عبدالقاهربن طاهر الإسفرايني ، الطبعة الثانية، بيروت، دار بتراء، ٦٩٩١م.

- الجرجاني، ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: ٦١٨هـ)، التعريفات دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى ٣٠٤١هـ -٣٨٩١م.

- الجندي محمود ماهي اليزيدية،؟ ومن هم اليزيديون،.مطبعة التضامن، بغداد، ٦٧٩١.

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ٧٠٤١ هـ - ٧٨٩١ م.

- الحسني، عبدالرزاق، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، مطبعة العرفان- مكتبة صيدا، ط٧، ١٥٩١م.

- الحموي، ، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر – بيروت، ط١، ٥٩٩١م.

- الحميري، المؤرخ العلامة جمال الدين عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد بامخرمة ، النسبة إلى المواضع والبلدان، أبو ظبي، مركز الوثائق والبحوث، ٤٠٠٢.

-الدوسكي،أنس محمد شريف، أتباع الشيخ عدي بن مسافر الهكاري من العدوية إلى اليزيدية،أطروحة قدمت إلى قسم الدراسات الإسلامية، أصول الدين من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الجنان في لبنان لنيل شهادة الماجستير.

- الدكتور خليل جندي، الايزيدية والإمتحان الصعب، ، منشورات آراس، الطبعة الاولى، ٨٠٠٢.

- الدكتور سامي سعيد الأحمد ، اليزيدية أحوالهم ومعتقداتهم، ، بغداد، ط١، ١٧٩١.

- الدكتور محّمد أحمد الخطيب، عقيدة الدروز عرض ونقض، ، هذا الكتاب في الأصل رسالة أعدت من المؤلف لنيل درجة الماجستير سنة ٠٨٩١م في العقيدة والمذاهب المعاصرة من كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض وكانت بإشراف فضيلة الأستاذ زيد بن عبد العزيز الفياض .

- الدملوجي، ، صديق اليزيددية ، الموصل، مطبعة الإتحاد، ٩٤٩١.

- الدوسكي، أنس محمد شريف، أتباع الشيخ عدي بن مسافر الهكاري من العدوية إلى اليزيدية، دراسة تاريخية تحليلية ميدانية ، البحث في الأصل اطروحة قدمت قسم الدراسات الإسلامية، أُصول الدين من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الجنان في لبنان لنيل شهادة الماجستير،٦٠٠٢م ونال درجة الإمتياز.

- السفاريني ، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (المتوفى: ٨٨١١هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، ، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، الطبعة: الثانية - ٢٠٤١ هـ - ٢٨٩١ م.

- السمعاني ، أبو سعيد عبدالكريم بن محمد، الأنساب تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، الطبعة: الأولى ٨٠٤١ – ٨٨٩١.

- الشهرستاني، أبو الفتح ، تحقيق، محمد سيد كيلاني الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، ٤٨٩١.

- العزاوي، عباس بن محمد بن ثامر بن محمد بن جادر البايزيد اليزيدية واصل عقيدتهم، بغداد ، ٥٣٩١.

- العسقلاني، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي (المتوفى: ٧٧٣هـ)، المحقق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ، المكتبة الأزهرية للتراث – مصر.، ط١،٠٩٩١.

- الفيومي، محمد إبراهيم (المتوفى: ٧٢٤١هـ) تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، الطبعة الرابعة، ٥١٤١هـ-٤٩٩١.

- القس اسحق ، اليزيدية ، وهو كتاب سرياني وجد في دير القوش، وطبع في روما سنة٠٠٩١ ، وقد عرّبه الياس خوشابا شكوانا سنة ٢٣٩١، وترجمته العربية هذه في خزانة الأستاذ كوركيس حنا عواد.

- خالد شرو، الإيزيدية وبعض طقوسها، سمير ، رقم الإيداع (٦٧١٢)، مطبعة هاوار – دهوك، الطبعة الأُولى، ٠١٠٢.

- خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، دار الحوار، اللاذقية، ط١، ٥٩٩١ .

- د. آزاد سعيد سمو، اليزيدية دراسة حول إشكالية التسمية ، ط١، دار الزمان، دمشق – سوريا ، ٩٠٠٢م.

- د. حبيب كاظم، رؤية أولية حول الأقلية الدينية الأزيدية الكردية، مجلة روز، ، العدد٦ ، كانون الأول ٨٩٩١.

- درويش حسو، الأزداهيون اليزيديون، ، ألمانيا: بون، الطبعة الاولى، ٢٩٩١.

- زهير كاظم عبود، الأيزيدية حقائق وأساطير وخفايا ، ، مركز قنديل، ألمانيا،ط١، بدون تاريخ

- زهير كاظم عبود، التنقيب في التاريخ الايزيدية القديم ، ، الطبعة الاولى، رقم الايداع (٤٩٧) لسنة ٦٠٠٢.

- سعيد الديوجي، منشأ اليزيدية وتطورها، المجمع العلمي العراقي بغداد ، ط١، ، ٣٩٣١هـ - ٣٧٩١م.

- عبدالرحمن بدران، اليزيدية في كردستان، ، مجلة الجنان، ع٧، بيروت، ٦٧٨١.

- عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، ، منشورات مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، رقم الإيداع ٦٣٣، السليمانية ٤٠٠٢.

- كوركيس حنا عواد، اليزيدية في كردستان، ، مخطوط بدار صدام للمخطوطات، بغداد، تحت رقم ٨١٩٩٣.

- كيلاني، محمد، (ملحق) الجزء الثاني من كتاب الملل والنحل، ، ويتضمن هذا الذيل (الملحق) مجموعة دراسات محمد سيد تحت عنوان ((فيما فات الشهرستاني))، مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٥٩ه .

- محمد ألتونجي، اليزيديون واقعهم، تاريخهم، معتقداتهم، ط١، المكتبة الثقافية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

- محمد أمين زكي بك، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية حتى الآن، ، وضع باللغة الكردية سنة ١٣٩١، نقله إلى العربية وعلّق عليه الأُستاذ محمد علي عوني، مطبعة السعادة، ط١، مصر، ١٩٣٩.

- مزوري عماد جميل، الحياة بين الكرد الأيزديين، جون س. كيزد، ترجمة: ، ط١، رقم الايداع (٢٧٢) لسنة ٢٠٠٥، مطبعة وزارة التربية – أربيل.

-الزيات، أحمد حسن باشا، مجلة الرسالة، المجلد ٢١، العدد ٧٥٥- ٨٥٥.

-جريدة التآخي البغدادية، الصادرة بتاريخ ٦١/ ٩/ ١٩٧٤.

-لقاء مع (سعيد سلو) المشرف على مجلة ((لالش)) في ٨١/ ٣/ ٢٠١٢ داخل مقر (لالش) فرع دهوك .

-لقاء مع (شمو قاسم دناني) المشرف المختص بدين اليزيدي في ٨١/ ٣/ ٢٠١٢ داخل مقر (لالش) فرع دهوك

-لقاء مع: الفقير رشيد ، بتاريخ ٣/٥١/ ٢٠٠٢، في وادي لالش.

-مجلة البيان (٨٣٢ عددا)، تصدر عن المنتدى الإسلامي، رقم العدد ٠١٢.

- حزني عمر من هم الإزيديون ؟ ، ، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨.

-ن. سيوفي: ملاحضات عن الطائفة اليزيدية، المجلة الأسيوية (باريس) العدد ٧ ، المجلد٢٠.

-ئێزدیاتی: وانة بۆ فێر خوازیَن ئێزدیا ، خدر بیر سلێمان، ریَزا ئێکیَ ، وزارة التربية-أربيل، ١٩٩٨-١٩٩٩.