Kurdiyat

e-ISSN 2717-8315

Yıl/Sal/Year: 2022 Sayı/Hejmar/Issue: 6

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 Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl Enstîtuya Zimanên Jîndar /
On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Institute of Living Languages
Prof. Dr. 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: 6

Lijneya Weşanê/Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK	Mardin Artuklu Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/University/Türkiye/Turkey
Prof. Dr. M. Zahir ERTEKİN	Bingöl 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. 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 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
Prof. Dr. M. Zahir ERTEKİN	Bingöl 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. 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

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
Aralık/ Kanûna Pêşîn/December 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**

ANILAR IŞIĞINDA SASON OLAYI (1935-1938) ——— **9**

Sason Event in The Light of Memories (1935-1938)

Di Ronahîya Bîranînan de Bûyera Sasonê (1935-1938)

Adem YORULMAZ

NÊRÎNA WEHDETA WICÛDÊ YA FEXRUDDÎNÊ IRAQÎ ——— **37**

Faḫruddîn-i ʻİrâḳî'nin Vahdet-i Vücut Görüşü

Fexruddînê Iraqî's Perspective on the Unity of the Existence

Şeyhmus ORKİN

LI HERÊMA CULEMÊRGÊ HESABA HESABDARAN Û MIŞTÊ ——— **49**

Hakkâri Yöresinde Hesabdarların Hesabı ve Miştê/Doluluk

The Account of Accountants and Miştê/Occupancy in Hakkari Region

Kerem ENGİN

زواج المحارم في الديانة المجوسية من خلال الآفستا والروايات التاريخية دراسة تحليلية نقدية ——— **73**

Zewaca Ensest di Ola Mecûsî de Bi Rêya Avesta û Rîvayetên Dîrokî -Lêkolînek Analîtîk û Rexnegerî-

Incestuous Marriage in The Magi Religion Through The Avesta and Historical Accounts -Critical Analytical Study-

فرست مرعي Farsat MARIE

- علاقة الكرد بالخوارج - منذ بدء ظهورهم إلى نهاية العصر الأموي ——— **97**

- پەیوەندی کورد لەگەڵ خاریجیان - ژ دە رکە تنا وان تا داویا سەردەمی ئومەوی

The Relationship of The Kurds With The Kharijites

- From The Beginning of Their Emergence to The End of The Umayyad Era-

أنس محمد شريف طاهر

Anas Mohammad Sharif Tahir

Kurdiyat-6
Hekemên vê Hejmarê/ Bu Sayının Hakemleri/ Reviewers of The This Issue

Doç. Dr. Mehmet Keskin,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Kırkan,	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bedrettin Basuğuy,	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Hayreddin Kızıl,	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan Tek,	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cahrif Murad,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Kaplan,	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Açar,	Bingöl Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Mahmoud Alnaffar,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Hikmettin Atlı,	Mardin Artuklu Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Selahattin Polatoğlu,	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dizinlenme Bilgileri / Abstractıng And Indexıng Servıces

ASOS
OpenAIRE

Ji Edîtor

Kovara Kurdiyatê bi jimara xwe ya şeşemîn weşana xwe didomîne û xebatên têkilî Kurdolojiyê pêşkêşî cihana akademîk û xwendevanan dike.

Di vê jimarê de gotara yekemîn a Adem Yorulmaz e. Lêkolîner di xebata xwe ya bi navê "Anılar Işığında Sason Olayı (1935-1938)" de di bin ronahiya çavkaniyên devkî û nivîskî de behsa bûyera Sasonê dike ku di navbera salên 1935-1938an de qewimiye. Gotara duyemîn a Şeyhmus Orkin e. Sernavê gotarê "Nêrîna Wehdeta Wicûdê ya Fexruddînê Iraqî" e. Lêkolîner di xebata xwe de li ser fikra wehdeta wicûdê û nêrîna Fexruddînê Iraqî ya li ser mijarê radiweste. Gotara sêyemîn ji aliyê Kerem Engin ve hatiye amadekirin. Sernavê gotarê "Li Herêma Culemêrgê Hesaba Hesabdaran û Mişte" ye. Di xebatê de behsa hesaba hesabdarên Herêma Culemêrgê hatiye kirin û her wiha gotinên mezinan yên di derheqê mijarê de. Gotara çaremîn ji aliyê Farsat Marie Ismael ve hatiye amadekirin. Sernavê gotarê "زواج المحارم في الديانة المجوسية من خلال الآفستا والروايات التاريخية دراسة تحليلية نقدية" ye. Lêkolîner di xebata xwe de li ser mijara li cem Mecûsiyan zewaca bi kesên mehrem re sekiniye. Gotara pêncemîn ji aliyê Anas Mohammad Sharif Tahir ve hatiye amadekirin. Lêkolîner di xebata xwe ya bi sernavê "علاقة الكرد بالخوارج - منذ بدء ظهورهم إلى نهاية العصر الأموي-" li ser Kurdan û têkiliyên wan ên bi Xariciyan re sekiniye.

Li benda xebat û lêkolînên we, bi hêviya hevdîtinê…

Doç. Dr. Haşim Özdaş

Editörden

Kurdiyat Dergisi altıncı sayısıyla yayınına devam etmekte ve Kurdolojiye dair çalışmaları akademiye ve okurlara sunmaktadır.

Bu sayıdaki birinci makale, Adem Yorulmaz'a aittir. Araştırmacı "Anılar Işığında Sason Olayı (1935-1938)" adlı çalışmasında sözlü ve yazılı kaynaklar ışığında Sason Olayını ele almıştır. İkinci makale, Şeyhmus Orkin'e aittir. Çalışmanın başlığı şöyledir: "Nêrîna Wehdeta Wicûdê ya Fexruddînê Iraqî" Araştırmada Fahreddin el-Irakî'nin vahdet-i vücud konusuna yaklaşımı ele alınmıştır. Üçüncü makale Kerem Engin tarafından hazırlanmıştır. "Li Herêma Culemêrgê Hesaba Hesabdaran û Mistê" başlıklı çalışmada Hakkâri bölgesindeki hesapdarların hesabı ve konu ile ilgili büyüklerin sözlerinden bahsedilmiştir. Dördüncü makale, Farsat Marie Ismael tarafından hazırlanmıştır. Çalışmanın başlığı şöyledir: "زواج المحارم في الديانة المجوسية من خلال الآفستا والروايات التاريخية دراسة تحليلية نقدية". Araştırmacı çalışmasında Mecûsilerde mahrem akrabalarla evlilik konusunu incelemiştir. Beşinci makale, Anas Mohammad Sharif Tahir tarafından kaleme alınmıştır. "علاقة الكرد بالخوارج - منذ بدء ظهورهم إلى نهاية العصر الأموي-" adlı araştırmada Kürtlerin Haricilerle olan ilişkilerinden bahsedilmektedir.

Araştırma ve incelemelerinizi beklemekteyiz, yeni bir sayıda görüşmek dileğiyle…

Doç. Dr. Haşim Özdaş

Editorial Word

Kurdiyat Journal continues its publication with its sixth issue and presents studies on Kurdology to the academy and readers.

The first article in this issue belongs to Adem Yorulmaz. The researcher dealt with the Sason Incident in the light of oral and written sources in his work titled "The Sason Incident in the Light of Memories (1935-1938)". The second article belongs to Şeyhmus Orkin. The title of the study is as follows: "Fexruddînê Iraqî's Perspective on the Unity of the Existence" Fahreddin al-Iraqî's approach to the subject of unity of existence is discussed in the research. The third article was prepared by Kerem Engin. The study is titled: "The Account of Accountants and Mişte/Occupancy in Hakkari Region" In the study, the account of the account holders in the Hakkari region and the words of the elders related to the subject were mentioned. The fourth article was prepared by Farsat Marie Ismael. The title of the study is: "Incestuous Marriage in The Magi Religion Through The Avesta and Historical Accounts-Critical Analytical Study-. In his study, the researcher examined the issue of marriage with intimate relatives in Magus. The fifth article was written by Anas Mohammad Sharif Tahir. In the research titled "The Relationship of The Kurds With The Kharijites- From The Beginning of Their Emergence to The End of The Umayyad Era-", the relations of the Kurds with the Kharijites are mentioned.

We are waiting for your research and reviews, hope to see you in a new issue...

Assoc. Prof. Dr. Haşim Özdaş

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 6
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1184346
Rûpel/Sayfa Page:9-36

ANILAR IŞIĞINDA SASON OLAYI (1935-1938)

Adem YORULMAZ

Öz

Dersim Olayı kadar gündeme gelmese de 1935 tarihli Sason Olayı, süreç ve sonuçları itibarı ile onunla birçok benzerlik taşımaktadır. Bu süreçte gün yüzüne çıkmayan nice dramlar, parçalanan, sürgünde birbirini kaybeden aileler olmuştur. Binden fazla olduğu tahmin edilen ölümler yaşanmıştır. Bu nedenle araştırmalar yapılırken görüşüne başvurulan birçok tanık o kara yılları hatırlamak istemediğini söylemiştir. Bu çalışmada 21 Mayıs 1935 tarihli Sason Olayı anılar ışığında ele alınmıştır. Çalışma esnasında sözlü ve yazılı kaynaklara başvurulmuştur. 3 yıl süren Sason Olayı'nın ayrıntılı bir incelemesi yapılmıştır. Sözlü tarih kaynakları olarak Sason Olayı'nın şahitleri ve şahitlerin birinci dereceden akrabaları dinlenilerek araştırma tamamlanmıştır. Yazılı tarih olarak ise resmi ve özel kaynaklar taranmış, hatıralar, Cumhuriyet Arşivi ve devlet adamlarının notları gözden geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sason Olayı, Garzan Arapları, Beleki-Sarmi-Musi Aşireti.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 04.09.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 29.11.2022
Adem Yorulmaz, Milli Eğitim Bakanlığı
yorulmaz-00@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-9475-824X

Atıf: Yorulmaz. A. (2022). "Anılar Işığında Sason Olayı (1935-1938)", Kurdiyat, 6, 9-36.
Citation: Yorulmaz. A. (2022). "Sason Event in The Light of Memories (1935-1938)", Kurdiyat, 6, 9-36.

Sason Event in The Light of Memories (1935-1938)

Abstract

Although didn't came into question as much as Dersim Event, 1935 dated Sason Event has many resemblances with Dersim Event, as process and consequences. Throughout the process many unknown dramas occured, families were expelled and lost each other and more than a thousand people are estimated death. That's why they whose thoughts and feelings are asked about Sason Event stated that they didn't want to remember these dark years. In this work 21 May 1935 dated Sason Event was approached by aid of old memories. Throughout the work by referring the oral and written sources a detailed examination of three years continuing Sason Event was made. By using the witnesses of Sason Event and their first degree relatives sayings and memories as oral historical sources the work has finished. As the written history official and private sources have been scanned, memories. Republic Archive and bureaucrats notes have been also reviewed.

Keywords: Sason Event, Garzan Arabs, Beleki-Sarmi-Musi Clan.

Di Ronahîya Bîranînan de Bûyera Sasonê (1935-1938)

Kurte

Her çiqas bi qasî Bûyera Dêrsimê nehatibe rojevê jî Bûyera Sasonê ya sala 1935'an ji aliyê pêvajo û encamên wê ve gelek dişibin bûyera Dêrsimê. Di vê pêvajoyê de gelek dramayên ku derneketine holê, malbatên ku ji hev qetiyan û di sirgûnê de hevûdu winda kirin hebûn. Tê texmînkirin ku ji hezarî zêdetir kuştî hene. Ji ber vê yekê gelek şahidên ku di lêpirsînên me de bi wan re hatî şêwirîn gotin ku ew naxwazin wan salên reş bi bîr bînin.Di vê xebatê de Bûyera Sasonê ya 21ê Gulana 1935an di bin ronahiya bîranînan de tê nîqaşkirin. Di dema lêkolînê de, li ser Bûyera Sasonê ya ku 3 sal li pey hev dom kir, bi çavkanîyên devkî û nivîskî lêkolînek berfireh hat kirin. Lêkolîn bi guhdarkirina şahidên Bûyera Sasonê û xizmên şahidên pileya yekem ên wekî çavkaniyên dîroka devkî bi dawî bû. Di warê dîroka nivîskî de, çavkaniyên fermî û taybet hatin kontrolkirin, bîranîn, Arşîva Komarê û notên peywirdarên dewletê hatin nirxandin.

Peyvên Sereke: Bûyera Sasonê, Erebên Garzanê, Eşîra Belekî-Sarmî-Mûsî.

Giriş

Bu çalışmanın amacı Sason Olayı'nı anılar ışığında ele alarak özelde isyan boyutunu, genelde ise oluş nedenlerini araştırmaktır. Sason Olayı hakkında daha kapsamlı veriler elde etmek için yerel halkın yaşadığı coğrafi şartlar, halkın sosyokültürel yönü ve devlet erkânı ile ilgili iletişim boyutu araştırılmıştır. Sason Olayı'nın öncesine gidilerek olayın temel sebepleri ile ilişkilendirilen I. ve II. Aliye Unus Olayları ele alınmıştır.

Bu çalışma süresince basılı kaynaklar tarandı, askeri yazışmalar üzerinden bilgiler derlendi. Olayda taraf olan yerel halk ve devrin görevli milislerinin hayattaki birinci dereceden akrabaları ile görüşülüp sözlü tarih araştırmasına gidildi. Sözlü tarih araştırmasına dâhil olan katılımcıların hepsi Türkçe dilinde soruları cevaplamıştır. Kimi şahıs, olay ve mekân isimlerinin Kürtçe, Türkçe veya Arapça dili ile kullandığı görülmüştür. Makalede röportajın diline müdahale edilmeyip özel isimler olduğu gibi aktarılmıştır. Kürtçe dilinde kullanılan Eliyê Ûnis ismi resmi yazışma evraklarında ve Arap asıllı halk ile yapılan röportajda Aliye Unus olarak geçtiği için resmi haliyle, yani Aliye Unus şekliyle yazılmıştır. Yerel halkın röportaj esnasında Arapça dilinden dile getirdiği Selim le Sork ismi konuşma metninde kullanıldığı haliyle yazılmıştır. Fakat makalede resmi kaynaklarda kullanıldığı gibi Selime Sork şeklinde yazılmıştır. Şahıs isimlerinin zamanın resmi evraklarına geçirilmesinde resmi yazılışları referans alınmıştır. Resmi kaynaklarda veya Kürtçe'de adına rastlamadığımız iki önemli olay olan Çıkke Alo ile Komk Olayları ise Türkçe dilinde kullanılmadığı için Arapça dilinden bize aktarıldığı şekilde yazıya geçirilmiştir.

Makalenin araştırma konusu olan Sason Olayı hala dramatikliğini koruduğu için sözlü tarihi aktaran kişiler isimlerinin kayda geçirilmesini kabul etmedi. Bu nedenle makalede onların isim ve soyadlarının ilk harfleri ile ikamet ettikleri köy dışında başka bilgileri paylaşılmamıştır. Görüşülen kişilerin hepsi ya Sason Olayı esnasında yaşamış ya da birinci derece yakınlarından olayı dinlemiş kişilerdir.

1. Sason'un Siyasi ve Coğrafi Durumu

Sason Olayı'nı daha kapsamlı bir şekilde incelemek için Sason'un siyasi ve coğrafi yapısına bakmakta fayda vardır. Sason, önce Diyarbakır Vilayeti Siirt Sancağı'na bağlı iken, sonra Bitlis Vilayeti Siirt Sancağı'na, ardından Bitlis Vilayeti Muş Sancağı'na bağlanmıştır. 1924 yılında sancakların kaldırılması ile Muş iline (1967 Siirt Yıllığı, 1968: 161). Batman'ın il olması ile de 16 Mayıs 1990 tarih ve 3647 sayılı Kanun'la da Batman iline bağlandı. Sason İlçesi, günümüzde Doğu Anadolu Bölgesinde kalan Batman'ın tek ilçesidir. Güneydoğu Torosları üzerinde kurulmuştur. Sason, il merkezinden en uzak olan Batman ilçesidir.

Sason ilçesi, Doğu Anadolu Bölgesi'nin hududunu oluşturan yüksek, engebeli dağlar ve derin vadiler içinde sıkışan yollar ve ulaşım araçlarının zorluk çektiği bir arazi parçası üzerinde kuruludur. Bu bölge, 1833 yılındaki I. Garzan Seferi'ni yöneten Sivas Beylerbeyi Reşit Paşa'nın ordusunun asker ve vergi toplamak için giremediği yüksek dağlık bir bölgedir. Coğrafi yapısının yüksek dağlardan müteşekkil olmasından dolayı kışlar yoğun kar yağışlı ve çetin geçer.

1838 yılındaki II. Garzan Seferi'ne askeri uzman olarak katılan Yüzbaşı Moltke'ye göre "Bu-

rada Küçük Asya'nın en yüksek dağları arasında sayılan yalçın kayalar, sırtlar yükselir. Buralara genel olarak Garzan adı verilir. Osmanlı döneminde bu köylüler askere gitmez. Dışarıya vergi vermez. Dağlarında bir hisar veya kale yoktur" (2010: 358).

Sason Olayı'nda görev yapan Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'na göre ise burası daha önce görev yaptığı Tunceli'den bile daha dağlık ve ulaşılmaz bir bölgedir. (1982: 148).

Yüzbaşı Helmuth Von Moltke'nin de anılarında anlattığı dağlar burada yer almaktadır. Bu sebepten dolayı Sivas Beylerbeyi Hafız Mehmet Paşa, 1838 yılındaki II. Garzan Seferi'nde Kozluk ilçesi Yenidoğan Asi (Êssi), köyü ile Küsket (Kazakta) köyü arasındaki dar boğazlardan öteye geçememiştir (Sebrî, 2005: 23). Keskin virajlardan, sarp kayalıklardan, derin vadilerden oluşan bu dağlar, yöre halkının Büyük Dere, Küçük Dere dedikleri biri büyük biri küçük 2 çayla birbirinden ayrılmaktadır. Aydınlık Sıra Dağları (Mereto) başta olmak üzere yüksek dağlardan eriyen karın oluşturduğu sel, köprü olmadan dağlar arası geçişe sadece ağustos ve eylül aylarında izin vermektedir. Köylülerin dile getirdiğine göre bu durumdan dolayı asma köprülerin başı tutulduğu zaman askerler Sason Olayı'nda ağustos eylül ayları dışında bir dağdan diğer dağa geçiş yapamamaktaydı.

2. Sason Bölgesi'nin Vergi ve Askerlik Durumu

Yöre halkının vergi ve askerlik sorunundan dolayı Sivas Beylerbeyi Hafız Mehmet Paşa ile 1838 yılında Sason'daki II. Garzan Seferi'ne katılan Yüzbaşı Moltke: "15 yıl askerlik süresi, yalnız ömür boyu yapmanın başka bir söylenişidir. Buradakiler erken evlenirler, karıları, yurtları ve çocuklarından sonsuz olarak ayrılmak, onların sürekli devletinden kaçmaya çalıştıkları kara bir alın yazısı olmaktadır. Halkın yakınmasının gerçek nedeni, vergilerin ağır oluşu değil, keyfiliğidir. Ben vergiler belirli bir para olarak konulsun demiyorum. Ama bunlar gelirin ya da zenginliğin belirli bir miktarı olarak saptanmalıdır. İltizamın kötülükleri, müsellimlerin keyfi egemenlikleri, angarya, vergilerin önceden alınması, hükümet tarafından belirlenen fiyatlara göre zorla satın almalar ve bunun gibi durumlar için boş yere söz söyleyecek değilim. Bunların zararları herkes tarafından öylesine görülmüştür ki, Babıali bile artık bunu anlamıştır. Şimdi eskisi gibi devletin mala ve mülke el koyması beklenmiyor, yalnız elde edilen ürünlerin keyfi olarak alınması sürmektedir" (2010: 358-372).

Muş Valisi Ali Sakıp Beygo, 1924 yılında şehirde Sason halkı hakkında konuşulan olumsuz sözlere inanmayıp aslını öğrenmek ve Sason halkının neden Muş merkezine gelmediğini araştırmak için Sason'a bir ziyaret düzenlediğini not etmiştir. Beygo şöyle demektedir: "Sasonluların askerlik konusundaki şikâyetlerinin sebepleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu durum Hamidiye Alayları döneminde aşiret reislerinin emrinde bölgede askerlik yapmaya alışmış olan halkın şimdi nizami birliklerde asker olmak ve subayların emrine girmek istememesinden kaynaklanmış olabilir." (Akın, 2009: 107).

Sason halkının askere gitmekten kaçınmasının altında Moltke'nin belirttiği gibi uzun askerlik süresi olduğu gibi, Beygo'nun vurguladığı gibi Hamidiye Alayları sayesinde kazandığı özerkliğin olduğu da söylenebilir. Fakat tarihi süreç boyunca Sason bölgesinin hiçbir zaman vergi vermemesinin ve askere gitmemesinin de bunda etkili olduğu düşünülmektedir. Halkı, Cumhuriyet Döne-

mi'ne kadar, gerek Safevi Devleti'nin buyruğu altında iken gerekse Yavuz Sultan Selim Han ile başlayan Osmanlı Devleti hâkimiyetinde iken savaşlar dışında orduya asker vermemiştir. Ayn Ali Efendi'ye göre Sason'un Osmanlı Devleti zamanındaki yönetim şekli bir hükümetti (2021: 30).

Sason, Cumhuriyet'in kurulması ile beraber vergi vermeyi kabul etmiştir. Fakat uzun askerlik süresinden dolayı ülkenin her yerinde olduğu gibi (Moltke, 2010: 358-372). Sason bölgesinde de askere gitme sıkıntısı vardı.

Muş Valisi Ali Sakıp Beygo, 1924 yılında Sason'a yaptığı ziyaret esnasında haksız şekilde birinin tapu memuru diğerinin ise nüfus memuru yapılan kaymakam çocuklarının, görevleri esnasında yolsuzluk yaptıklarına şahit olmuştur. Bu nedenle ikisinin görevine son vermiş ve onları mahkemeye sevk ederek hapis cezası almalarını sağlamıştır. Sason Kaymakamı ise önce açığa alınmış, soruşturma sonrasında da görevden uzaklaştırılmıştır. Kötü yönetim politikalarından dolayı Devletten soğutulan halkın tekrar devlete ısındırılması için Beygo tarafından Muş-Hınıs karayolu yapımında çalışmak üzere Beleki-Sarmi-Musi aşiretlerinin de içinde olduğu aşiretlerden 24 tane işçi işe alınmıştır (Akın, 2009: 107).

1930 yılında Dâhiliye Vekâletinden Muş Valiliğine gönderilen bir yazıda ise Sason'daki vergilerin adaletle toplanmasının elzem olduğu ve çok yüksek gösterilen verginin sayısı azalan haneye göre tekrar düzenlenerek köylerin hak ettiği miktarda vergi toplanması gerekmekte olduğu dile getirilmektedir (CDAB, 030.10.135.969. 1).

Kendisi ile görüşülen M.R.A. ise: "Olay esnasında genç yaştaydım. O tarihte bizlerden tam 3 çeşit vergi alınıyordu. Vergiden belimiz bükülüyordu. Yine de vergiyi ödüyorduk. Hiçbir zaman *ödememezlik* etmedik." şeklinde konuşmuştur.

25 Haziran 1935-18 Haziran 1943 yılları arasında bölgede görev yapan Birinci Umum Müfettişi Abidin Özmen'in 1936 tarihli raporuna göre Sason Bölgesi'nin vergi vermede uyumlu olmamasının sebepleri arasında görevli memurlar da vardır. Bölgenin devletten tecrit olmasını fırsat bilip menfaatler peşinde koşan tahsildarların ve vergi hesabı yapan görevlilerin, yerinde ve ayrıntılı biçimde tespit etmeden, masa başı vergi miktarı yazması büyük ihmalkârlık olarak görülmektedir. Verilen örneğe göre bundan birkaç yıl önce ağnam vergisi vermesi için kayıt altına alınan bir köylünün üzerinde yüz koyun yazılmıştır. İlerleyen yıllarda koyunlar ölmüş, ev satılmıştır. Fakat ilgili memur, köye uğrayıp yerinde inceleme yapmadan bulunduğu odadan sürekli koyunları artırarak koyun sayısını 460'a kadar çıkarmış ve bu şekilde tahsil edilmesi için kayda geçirmiştir. İl Valisi bunun farkına varınca memur hatasını kabul etmiştir (CDAB, 030.10.116. 805.5).

Abidin Özmen şöyle demektedir: *"*Bundan anlaşılıyor ki dürüst halktan güçlerini aşan fazla vergi istemekle onları köyünden firar etmiş veya soygunculuğa meyletmiş olarak bulacağız. Bunun önüne geçmek içinse, halk ile ilişkileri iyi olan, halkın menfaatini kendi menfaati üzerinde tutan, gönüllü 2 memurun Sason'daki vergileri toplamak için derhal harekete geçmesi ve kanunsuz vergilerden bir an evvel sarfı nazar etmesi gerekir. Hatta bölge halkının etrafa zarar vermesini önlemek, daracık arazileri üzerinde az da olsa istifade etmelerini sağlamak ve görevli devlet memurları ile arasını ısıtmak üzere Sason ve Mutki bölgesinde tütün ekimine izin verilmesi uygun olur" (CDAB, 030.10.116. 805.5).

3. Yöre Halkı Olan Beleki-Sarmi-Musi-Aşiretleri Hakkında

Sason Olayı'nı daha iyi anlamak için çatışmanın 3 yıl boyunca sürdüğü coğrafyadaki halkı da yakından tanımanın önemli olacağı düşünülmektedir.

Yüzyıllardır yörede ikamet eden ve halen Arapça konuşan Beleki-Sarmi-Musi aşiretleri, Osmanlı Devleti'nin zayıflamaya başladığı 1800'lu yıllardan itibaren yörede defalarca askeri ve siyasi amaçlı gezi düzenleyen misyonerlerin de dikkatini çekmiştir. 1811 yılında bölgeyi dolaşan ve 1813 yılında yazdığı eserde Kinneir, yöre halkı hakkında şöyle demektedir: "Muş'un güneyindeki kırsal alan oldukça dağlık ve engebelidir. Burada 18-20 bin kişiden oluşan Sarmi ve Musi *aşiretleri mevcuttur. Muş'tan bir günlük mesafe uzaklığındaki Sason'da ise* Belekiler mevcuttur. Bunlar küçük ama bağımsız bir cumhuriyet oluşturmuşlar. Bunlar atalarının toprağında ve özgürlüklerine düşkün, cesur ve sert mizaçlıdırlar" (Kinneir, 2017: 330).

John Taylor ise şöyle demektedir: "Sason'un sakinleri Musi, Sarmi, Sason ve Beleki'dir. Sason yakınında dağlık Sason bölgesi bulunuyor, burada savaşçı, azgın Beleki'ler yaşamaktadır" (Taylor, 1865: 28-29).

1914 yılında Osmanlı Devleti'nin yaptığı sayıma göre Sason bölgesindeki Müslüman nüfus 7454, Ermeni nüfus ise 6505 kişi olarak belirlenmiştir (Cırık ve Selvi, 2014: 211). Yöredeki Ermeniler, İslami Fetihlerden itibaren bölgeye hâkim olan Arapların himayesinde hayatını sürdürmekteydi. 1915 sürgününden dolayı ise günümüzde çoğunluğu Araplar olmak üzere Sason'da Araplar ve Kürtler yaşamaktadır.

Akraba topluluğundan olan Beleki-Sarmi-Musi aşiretleri Sason, Kozluk, Hasköy, Mutki, Huyt, Beşiri, Elmalı, Söke, Nazilli, Dinar, Kurtalan, Güroymak başta olmak üzere çeşitli yerleşim yerlerinde dağılım göstermiştir. Kozluk ilçesindeki Beleki aşireti, daha çok Alıçlı (Norşen), Yazılı (Bınek), Akçakışla (Derçöç) Yenidoğan Asi (Êssi), Küsket (Kazakta) köylerinde yaşarken Kozluk ilçesindeki Musi aşireti ise Değirmendere (Mêrxe), Alıçlı (Balo), Tosunpınar (Aynras), Armutlu (Harbêk), Geçitaltı (Gox) köylerinde yaşamaktadır. Diğer kardeş kol olan Sarmi aşireti ise Kozluk'ta daha çok ilçe merkezi ile Batman il merkezi arasındaki düzlüklerde veya hafif dağlık yerlerdeki Cevizlik (Daregözin), Geyikli (Mêngik), Bölükkonak (Hêrgemo), Kayadibi (Manerê), Ağaçlık (Kürerawan), Pınarbaşı (Aynmaro) başta olmak üzere çevre köylerde yaşamaktadır. Buna göre Arap Beleki-Sarmi ve Musi aşireti Kozluk ilçesini Sason sınırından yani Kuzeyden bir hilal gibi çevrelemiştir. Kozluk şehir merkezinin Kuzeyinde Musi aşireti, Doğu ve Güney yamacında Beleki aşireti, Batı yamacında ise Sarmi aşireti yaşamaktadır (Yorulmaz ve Er 2019: 119).

1935 yılında meydana gelen Armutlu (Harbêk) köyü merkezli Sason Olayı'ndan bir yıl önce meydana gelen bir olay daha vardır. Bu olay, Beleki aşireti mıntıkası olan Kozluk'un Küsket (Kazakta), Yenidoğan Asi (Êssi), Yazılı (Bınek), Akçakışla (Derçöç) köylerini kapsamaktadır. Beleki-Sarmi ve Musi aşiretlerinin mukim olduğu bu köylere 1934 yılında da sığınan onlarca firari mevcuttu. Bunlardan birisi de askerle başı belaya girdiği için ikinci kez Beleki aşireti mıntıkasına sığınan Aliye Unus aşiretiydi (Yorulmaz ve Er, 2019: 145).

4. 1934 Tarihli II. Aliye Unus Olayı'nın Sason Olayı ile Bağlantısı

Sason Olayı'nı daha iyi anlayabilmek için II. Aliye Unus Olayı'nı anlamak gerektiği düşünülmektedir. II. Aliye Unus Olayı ise I. Aliye Unus olayı ile bağlantılıdır.

I. Aliye Unus Olayı 1925 yılında yaşanmıştır. Konumuzla ilgili olmadığı için kısaca değinmek yeterli olacaktır. 1925 yılındaki Şeyh Said İsyanı'na destek vermekten yargılanan yörenin ileri gelenlerinden Aliye Unus aşireti, 1925-1927 yılları arasında firari şekilde Beleki mıntıkasındaki sarp kayalıklarda ve köylerde hayatını sürdürmüştür. 1927 yılında çıkan kanunla ise olaya karışan Aliye Unus mensupları Niğde'ye sürgün edilmiştir. Onları koruyup kollamaktan dolayı firari durumda olan Beleki aşireti ileri gelenlerinden Kadirê Bendur 1925 yılında yakalanarak Diyarbakır İstiklal Mahkemesi'nde 2 nolu sandalyede yargılandı (1 nolu sandalyeye ise Pencinari aşireti mensubu Cemilê Çeto oturtulmuştu). Sandalye numarasına göre verilen karardan sonra Kadirê Bendur idam edildi. Daha sonra değineceğimiz, yörenin bir başka ileri geleni Selime Sork ise Aliye Unus aşiretine ev sahipliği yapmaktan dolayı 1927 yılında yayınlanan kanun sayesinde aftan yararlanmıştır. Böylece I. Aliye Unus Olayı bu şekilde son bulmuştur.

Sason Olayı'nda yüzbaşı rütbesi ile harekâtta önemli bir görev üstlenen Cemal Madanoğlu ise II. Aliye Unus Olayı'nın başlangıcını şöyle anlatır: "Abdurrahman, babası Ali ve üç kardeşi 1925 yılındaki Şeyh Sait *İsyanı'na* destek vermekten ve koğuşturma esnasında bir askerin ölümüne sebebiyet vermekten dolayı 1927 yılında Niğde'ye sürüldü. Abdurrahman Türkçe'yi orada öğrenmiş. Sason'un dar dünyasından dışarı böylece çıkmış. Bakmış ki ülke çok büyüktür, kentler, kasabalar, örgütlerle koca bir devlet söz konusu… Demek ki bu devletle uğraşılmaz, vergi istiyorsa, asker istiyorsa vereceksin demiş. Sonra bağışlanmışlar. Babası öldükten sonra Garzan'a yakın bir köye yerleşmiş, devletin yasaları içinde yaşamaya başlamışlar. Bölgede de seviliyordu. Öyle ki Siirt'e Kolordu Komutanı mı gelecek, Vali haber yolluyor, Abdurrahman Ali ise yol emniyetini alıyordu. Neden sonra bir köylü korkusundan yanına gelip Fransızlardan sekiz katır yük silah aldı şeklinde onu şikâyet ettiğini söylüyor. Abdurrahman Ali tekrar firari duruma düşmek istemiyor. Bu nedenle Siirt'e gidip Vali'ye durumu anlatıp teminat alıyor kendisinden. Kendileri hakkında gelen şikâyetler bitip tükenmek bilmeyince Jandarma Komutanı, İbrahim Çavuş'u yerine vekil bırakıp bölgesindeki karakolları teftişe çıkacağını söylemiş. İbrahim Çavuş vekâlet ettiği esnada yine savcılıktan bir tahkikat talebi daha gelince yanına birkaç asker alıp Abdurrahman Ali'nin köyüne gider. Abdurrahman Ali yatakta hastadır. Bakar ki kurtuluşu yok, yarına kadar mühlet ister. İbrahim Çavuş ve bir asker içeride, bir asker koridorda, diğer askerler de dışarıdadır. Ali hasta olduğundan o esnada 17-18 yaşlarındaki yeğeni onlara hizmet etmektedir. Yeğeni içeri girip çıkarken bir asker belindeki silahı görür ve onu almak ister. Yeğeni de vermez. İkisi sessizce didişir. O esnada dışarıdan gelen 15-16 yaşlarındaki bir çocuk duruma şahit oluyor. Durumdan etkilenip hançerini çektiği gibi askerin sırtına saplıyor. Jandarma da silahını ateşliyor. İçerideki jandarmalar basıldık diye kendini dışarıya atıyor. Dışarıdakilerle birlikte kaçıp atlarını orada bırakıyor. Artık iş işten geçmiştir" (1982: 194-195). Aliye Unus aşireti mensupları 1925'ten 1927'ye kadar olduğu gibi 1934 yılındaki bu olayda tekrar Beleki aşireti mıntıkasındaki dağlık köylere sığınmak zorunda kalmıştır. 1936 tarihli resmi belgede şöyle denilmektedir: "Aliye Unus, asi bölge halkı ile (Beleki *aşireti kast edilmektedir.) fazla samimi olan, onların dışarı ile bağlantısını sağlayan*

birisidir. Aliye Unus, rahatı sıkıştığı zaman Selime Sork'un yanına iltica etmektedir" (CDAB, 030. 10. 116. 805. 1).

II. Aliye Unus Olayı ile ön plana çıkan Selime Sork, Beleki aşiretinin Azabo koluna bağlıdır. 1838 yılındaki II. Garzan Seferi'nde Osmanlı Ordusu ile çatışan ve yapılan antlaşma ile kendisine Sason'dan Karçin'e kadar muhtariyet hakkı verilen (Sebrî, 2005: 25). Hamade Bırro'nun torunudur. Yenidoğan Asi (Êssi) köyünün Ömerli (Sork) mezrasındandır.

B.Ç.: "Babamdan işittiğime göre Aliye Unus *aşireti bizim köye sığındığında katık olarak darı tüketiyorduk. Aliye* Unus *aşireti ise düz ovada buğday ekmeği tüketmeye alışmış ve sofraya gelen çamur şeklindeki kara renkli, hamurumsu darıyı yiyemeyeceklerini söyledi. İleri gelenimiz Selim le* Sork ise 'Bizim ekmeğimiz budur. Yerseniz baş göz üstüne yemezseniz bu dağlarda size buğday ekmeği bulamayız.' deyince mecburen 2 yıl boyunca darı ekmeği yediler." demiştir.

Yenidoğan Asi köyü sakini M.Ç.: "Sason Olayı cereyan etmeden bir yıl önce Aliye Unus mensupları ve onların akrabaları Mala Şeref aşireti bize sığınmıştı. Bir yüzbaşı ise sürekli onların peşinde idi. Günün birinde Aliye Unus'un çocuklarının liderimiz Selim le Sork'un yanına iltica ettiği duyumunu alır. Yüzbaşı, askerleri ile Yenidoğan Asi (*Êssi*) köyü Ömerli (Sork) mezrasına, Selim le Sork'un yanına varır ve firari Aliye Unus'un çocuklarını teslim almak ister. Selim le Sork ise sadece onları değil, aynı zamanda Mutki'ye bağlı köylerde cinayete karışıp kendisine sığınan 3 adamı daha korumaktadır. Hatta onlara toprak bile vermiş ve evladının katillerini teslim almaya gelen Yusuf Ağa'ya ise 'Canımı al bunları alma. Bizim töremizde bize sığınanın dokunulmazlığı olduğunu bilirsin. Bunları sana verirsem başımı yerden kaldıramam.' şeklinde konuşmuştur. Bu nedenle askeri öldürüp kendisine sığınan Aliye Unus çocuklarını da Yüzbaşı'ya vermeyip şu cümleyi kurmuştur: 'Bak komutan! Bize sığınanı bana teslim edin diyorsun, fakat şunu bilmelisin ki ata töremizde bize sığınanı ölümümüz pahasına da olsa size veremeyiz. Biz atalarımızdan böyle gördük, böyle yaşadık. Hatta öyle ki sen ve askerlerin bile şimdi bir aşiretle çatışsanız ve bana sığınsanız, ben sizi korurum. Hatta sırf benden aman dilediğiniz için gerekirse o aşirete karşı sizinle silah kullanırım.' der. Yüzbaşı mecburen 1934 yılında Aliye Unus çocuklarını alamadan geri döner."

1935 yılında Sason Olayı da başlayınca dağlarda askeri çatışmalar çok daha fazla artmıştır. Bu durum karşısında fazla direnemeyen Aliye Unus mensupları, 1936 yılında Fransızların hâkimiyetinde bulunan Suriye'nin Kamışlı şehrine sığınmıştır.

Hiçbir olaya karışmamış ve hiçbir askere kurşun sıkmamış olan Selime Sork ise köyüne sığınan Aliye Unus aşiretini devlete teslim etmemekten dolayı 1936 yılında öldürülmüştür (CDAB, 030.10.116.805.2).

Beleki Aşireti lideri Selime Sork, kendisine sığınan iki farklı grubu koruyup kolladığı süreçte kuzeydeki vadide mukim olan Musi'lerin yaşadığı köylerden biri olan Armutlu (Harbêk) köyünde Kaymakam Vekili öldürüldü. Böylece Merkezi Hükümet'in bütün dikkatleri Sason ile Kozluk şehir merkezleri arasını hilal seklinde çevreleyen bu dağlık alana yoğunlaşmaya başladı. Bundan ötürü bir yıl önceki II. Aliye Unus Olayı'nda bir askerin ölüm hadisesi Hükümet nezdinde yeniden dikkat çekmeye başladı. Aliye Unus çocuklarının firar edip Beleki aşiretinin Yenidoğan Asi

(Êssi) köyündeki dağlık alanlara sığınması ve Sason Kaymakam Vekili'nin de bu coğrafyaya yakın Musi Aşireti mıntıkasında katledilmesi hadiselerinin birbiri ile bağlantılı olduğu düşünülünce isyan kavramı etrafında ciddi askeri harekâtlar düzenlenmeye başlandı. Sonuç itibariyle olaylar, farklı tarihte ve farklı sebeplerden dolayı meydana gelmiş olsa da aynı coğrafyada ve kardeş aşiret toplulukları etrafında ortaya çıkmıştı. Askeri yazışmalara bakıldığında Musi mıntıkasındaki halkın Kaymakam Vekili'ni öldürme, Beleki mıntıkasındaki halkın ise kendilerine iltica eden firari Aliye Unus aşiretini koruyup kollama suçlaması mevcuttur. Artık adına *Sason Olayı* denilen ve II. Aliye Unus Olayı'nı da kapsayan yeni bir olay başlamıştır.

5. 21 Mayıs 1935 Tarihli Sason Olayı'nın Meydana Geliş Şekli

Günümüzde Batman ili, Kozluk ilçesine bağlı olan Armutlu (Harbêk) köyünde 21 Mayıs 1935 yılında bir olay meydana geldi. Olay esnasında Armutlu (Harbêk) köyü, Muş ili Sason ilçesine bağlıydı. Olayda Sason Kaymakam Vekili Katledildi. Olay, ilk başlarda resmi makamlarca Sason Hadisesi, Sason Vakası (CDAB, 030.10.115.804.3, CDAB, 030.10.116.805.6, CDAB, 030.10.116.805.11) olarak kayıtlara geçmişken,[1] günümüzün akademik yayınlarında ve konuya değinen kimi yazarlarda daha çok Sason İsyanı (Kardaş, 2016; Pınar, 2016; Karapınar, 2017; Körpe, 2013; Halı,1992) veya başkaldırı (serhildan) (Sabri, 2005; Baksi, 2018) şeklinde kayıtlara geçmiştir. Bölgeye atanan bürokratların kullandığı ifade daha çok Sason İsyanı, Kaymakam'ın Katledilme Olayı şeklinde olmuştur. Yerel halkın (K.S., M.R.A., N.G.) kullandığı kavramlar ise Nefi (sürgün), Harbe Asker-**عسكر هرب** (askerden kaçış) şeklinde olmuştur.

Birinci Umum Müfettişi Fuat Baturay, Sason Olayı öncesindeki 20-28 Nisan, 9-13 Mayıs 1935 tarihli yazılarda Sason'daki 3 köy ile ilgili hayvan sayımında zorluk çekilmesi ve askeri harekât düzenleme talebi konusunda Sason'daki yönetimi uyarmaktadır. Baturay: "Tüm bu yazılarınızı tetkik ederken, ilgili kişilerin Sason işlerine nüfuz edemedikleri kanaatını *hâsıl ettim. Sayım meselesi münasebeti ile yazılan bu telgraflar mahalli memurlarının mıntıka halkı hakkında bilgisiz olduğunu göstermekte ve kaza jandarma kumandanı hakkında hissi muhakeme yürütmektedir. Sason vaziyeti iyice tetkik edilmek ister. Mahalli memurlar görevini layıkıyla yaptıkları takdirde vergi meselesi tatlılıkla çözülecek kanaatindeyim. Bu nedenle vergi toplama için askeri harekât talebiniz doğru değildir. Memurların* acziyetini *büyük fedakârlıklarla kapatmak doğru değildir. Vergi için hayvanları sayılmayan bu 3 köy çok fakir durumda olabilir. Bu nedenle durumun tespiti ve köylülere nasihat etmek üzere kaymakamın köye gitmesi önem arz eder. Sonunda da tarafımıza malumat verilmesini dilerim"* (CDAB, 030. 115. 804. 3). Resmi yazışmadan anlaşıldığına göre 21 Mayıs 1935 tarihli olaya bağlı bu 3 köy ile Geçitaltı (Gox), Armutlu (Harbêk) ve Tosunpınar (Aynras) köyleri kastedilmektedir. Sason Olayı'ndan yaklaşık bir ay sonra Birinci Umum Müfettişi Fuat Baturay, görevden alınarak yerine Abidin Özmen atanmıştır. Yapılan araştırmalarda Fuat Baturay'ın görevden alınma sebebine ulaşılamamıştır. Buna karşın Abidin Özmen'in öz geçmişine bakıldığında bu olaydan önce de birçok kritik görev üstlendiği görülmektedir.

Nisan ayındaki askeri harekât için Birinci Umum Müfettişliğinden olumsuz cevap alan Sason Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen, aldığı emir üzere 70 kişilik kuvvetle hareket ederek hayvan

1 Olayın sonlandırılmasında büyük etkisi olan Yüzbaşı Cemal Madanoğlu da yazdığı Anılar adlı kitabında hiç isyan kavramını kullanmayıp "Sason'da Baskınlar, Çatışmalar" şeklinde okurları karşısına çıkmıştır.

sayımını bildirmeyen ve o zaman Sason'a, günümüzde ise Kozluk'a bağlı olan Armutlu (Harbêk), Geçitaltı (Gox) ve Tosunpınar (Aynras) köylerine gitmeye başlamıştır (CDAB, 030. 115. 804. 3).

Beraberinde ise Jandarma Komutanı Yüzbaşı Mustafa, Müftü Abdullah, Tahsildar Ziya, Nüfus kâtibi Salih, Tayyare Kâtibi Mehmet ve Belediye Kâtibi Mehmet vardı (CDAB, 030. 115. 804. 3.). 20 Mayıs 1935'te köye giden heyet, bir gece köyde kalır. Olay ise ertesi gün yani 21 Mayıs 1935'te gerçekleşir.

Kozluk Armutlu köyü sakinlerinden Ali Bey: "1982 yılında İstanbul'daki evimize 85 yaşında birisi geldi. Babam bu yaşlı misafiri tanıyıp tanımadığımı sordu. Ben hayır, cevabı verince, Babam, 'Bu dostum sürgün edildiğimiz Armutlu (Harbêk) Olayı'nda Sason kazasının İlçe Milli Eğitim Müdürü görevini icra ediyordu.' dedi. Kısa tanışma faslından sonra merakla Sason Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen'in öldürülme olayını sordum. Zamanın Sason İlçe Milli Eğitim Müdürü, derin derin nefes aldıktan sonra bana şunları anlattı: '47 sene önce Sason'a bağlı olan Geçitaltı (Gox), Armutlu (Harbêk), Tosunpınar (Aynras) köylerine vergi toplamaya gideceğini söyleyen Yüzbaşı ve Kaymakam Vekili, bizi de çağırdılar. Bizler tam gideceğimiz sırada dışarıdaki Yüzbaşı'nın atının semerine içki şişelerinin doldurulmakta olduğunu gördüm. Öncesinden de alışık olduğumuz bu içki muhabbetlerinden dolayı hemen Belediye Reisi ile görüşüp gitmeme kararı aldık. Sonradan duyduğumuza göre ise olay şöyle gelişmiştir. Yüzbaşı sürekli içki içiyormuş, kendisine ayran getirenlere de benim ayranım yanımdadır diyormuş. Daha sonra Musi lideri Tatari Badik'in *kızı yemek hazırlığı yaparken buna el atıp asılmaya çalışmış. Olay patlak verince, hemen damdan atlayıp kaçmış. Hareketliliği gören diğer köylüler, olayın farkına varıp ona ateş etmeye başlamıştır. Yüzbaşı yaralı kaçtı, ama Kaymakam öldürüldü. Yüzbaşı'nın kız kardeşi ise İsmet İnönü'nün kız kardeşinin özel kalemiydi. Bu nedenle kız kardeşine hemen telgraf çekip İnönü'ye 'İsyan var!' diye yetiştiriyor. Keşke o Yüzbaşı giderken, ben ve Belediye Reisi de beraberinde gitseydik de olaya engel olsaydık. Ben ve Belediye Reisi* köylüleri yakinen tanırdık. Onları ilk anda sakinleştirebilseydik olay çıkmazdı. Gitmediğime çok üzgünüm' dedi" (Yorulmaz ve Er, 2019: 211).

Doğru Yol Partisi Diyarbakır Milletvekili Mahmut Altunakar, 20 Mayıs 1990 tarihli *2000'e Doğru* dergisine verdiği demeçte (Kahraman, 2003: 169-170), Sason Olayı'nda Kaymakam ve Yüzbaşı tarafından içki içildiği iddiasını ortaya atmaktadır.

Harekâta katılan Madanoğlu ise Sason Olayı'nın başlama sebebini şöyle anlatmaktadır: "Sason'un yeni Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen, yukarıya yaranıp kaymakamlık kadrosunu almak için vergi vermede sorun yaşanılan Armutlu, Geçitaltı (Gox) köylerine jandarma komutanı, müftü ve ötekilerle birlikte gitmiş. Köyde çeşitli evlerde konuk olarak ağırlanıyorlar. Jandarma Yüzbaşısı da Tatari Badik'in evinde ağırlanıyor. Tatari Badik, para toplanması için adamlarını köylere yolluyor. Ancak ters bir iş oluyor. Tatari Badik'in evinde erkek yok; gelin harıl harıl yemek hazırlıyor. Tam o sırada Yüzbaşı geline yaklaşmak isteyince olay çıkıyor. Kadın direniyor, başlıyor bağırmaya… Kötü rastlantılar birbiri ardına gelişiyor. Gelin bağırınca elinde Mecidiye dolu çıkınla yakın bir köyden dönen bir erkek duyuyor. Burada patırtı gürültü çıkmaya görsün. Herkes birbirine seslenmeye başlar. Erkekler toplanıp eve doğrulunca Jandarma Yüzbaşısı evin damına

çıkıp durumu görüyor. Oradan bir gübre yığının üstüne atlayıp askerin bulunduğu tepeye doğru koşuyor. Peşinden koşanları korkutmak için de birkaç el ateş ediyor. Bu durumda Yüzbaşı'nın üstüne gidemiyorlar. Bölük de Yüzbaşı'yı görünce koruma ateşi açıyor. Yüzbaşı kurtuluyor. Ama köylünün gözünü kan bürüyor ve Kaymakam Vekili orada öldürülüyor. Jandarma Yüzbaşısı olayı rapor ediyor; Ne var ki gerçeği olduğu gibi yazmıyor. Sason'da harekât emri bu gerekçeyle veriliyor" (1982: 148).

Yüzbaşı Cemal Madanoğlu, öldürülen Kaymakam Vekili'nin köye gidiş sebebini vergi toplamadan ziyade *yukarıya yaranıp kaymakamlık kadrosunu alma* olarak açıklamaktadır.

Olay öncesindeki askeri yazışmalara bakıldığında ise bu 3 köyün vergisi için askeri harekât düzenlenme talebinin olduğu görülmektedir. Birinci Umum Müfettişi ise bu talebe karşılık nasihat için köylere gitme ve neticesinde kendisine haber verme emrini vermiştir. Köye gitmenin ana sebebinin bu emir olduğu düşünülmektedir (CDAB, 030. 115. 804. 3).

N.G.: *"*Babam Kaymakamı öldüren Musi *aşireti lideri* Tatari Badik'in amcasının oğludur. Tatari Badik öldürülürken de yanındaydı. Yüzbaşı, Kaymakam (Köylüler onun Kaymakam Vekili olduğunu bilmemektedir.), Müftü ve defterdar, vergi almak için Sason ilçesinden Geçitaltı (Gox) köyü üzerinden Armutlu (Harbêk) köyüne varıyorlar. Köyün ileri geleni Tatari Badik ise onları ağırlıyor yemekler sunuyordu. Bu esnada adamlar içeride, Tatari Badik'in amcasının oğlu Halil (sonradan çatışmalarda öldürülmüştür) ile evli kızı olan Susın de yemek hazırlamak için yardıma gelmişti. Susın'ın yemek hazırladığı küçük odaya giren Yüzbaşı, Susın'a el atıyor. Bu sarkıntılık karşısında afallayan Susın, herhangi bir olay çıkmasın diye Yüzbaşı'ya sessiz sessiz karşı koymaya çalışıyordu. Başka bir odada oturan Susın'ın ablası Cemile gelen ufak tefek bağırma ve çağırma seslerine son vermesi, misafirlere ayıp etmemesi ve işini zamanında yapması için kardeşi Susın'ın bulunduğu odaya giriyor. Kardeşinin Yüzbaşı'yla didişmesini gören Cemile, hemen erkeklerin bulunduğu odaya koşup 'Yetişin! Asker Susın'a saldırıyor.' şeklinde feryat figan bağırıyor. Cemile'nin bu bağrışması ile panikleyen Yüzbaşı, odadaki küçük pencereden bahçedeki hayvan gübresine atladıktan sonra dışarıdaki üç muhafıza 'Kaçın!' diyor. Olayı Cemile'den duyan ve afallayan Tatari Badik ve içeridekiler, tepeye doğru kaçan Yüzbaşı'ya ateş açıyor fakat onu vuramıyorlar. Olayın hemen ardından izahat isteyen öfkeli köylülere Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen, 'Yüzbaşı, geline el attıysa ne olmuş sanki?' diyor. Köylüler ise 'Ya öyle mi? demek ki sen de onun gibisin!' deyip onu hançerleyip öldürüyorlar" (Yorulmaz ve Er, 2019: 209).

Sason Olayı'nı nihayete erdirmede başarılı bir görev icra eden Yüzbaşı Cemal Madanoğlu ile köy sakinlerinin olay anı ile ilgili ifadelerine bakıldığında benzerlik taşıdığı görülmektedir. Bu yüzden bölgeye atanan kimi bürokratların: "Yüzbaşı tandırda ekmek pişiren kadından ekmek istiyordu. Kadın ise yanlış anlayıp çığlık attı." İddialarının ise kanıtlanmaya ihtiyacı vardır. Konuşulan köy sakinleri arasında böyle bir ifadeye rastlanmadığı gibi, Sason Olayı'nda 2 yıl görev yapan Yüzbaşı Madanoğlu da böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ayrıca köylülerin; yer, şahıslar ve olay anı konusunda ayrıntılar vermiş olması onların ifadelerinin daha gerçekçi olmasını sağlamaktadır. Öte yandan birinci dereceden muhatap olan köylülerin ve Olay'dan bir yıl sonra göreve başlayan Madanoğlu'nun söylediklerinin, günümüz bürokratlarının genel söylemlerine karşı daha kayda

değer olduğu düşünülmektedir.

Olay esnasında Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen katledilirken, onu korumaya çalışan Müftü Abdullah ise kolundan hafifçe yaralanmıştır. Olaydan sonra Müftü Abdullah, Maliye Tahsildarı Ziya, Nüfus Kâtibi Salih, Tayyare Kâtibi Mehmet ve Belediye Kâtibi Mehmet Sason yerine Kozluk ilçesine doğru yol alırken, Yüzbaşı Mustafa ise Armutlu (Harbêk) dağlarına kaçtıktan sonra askerlerle beraber Geçitaltı (Gox) istikametini izleyip Sason'a ulaşmıştır. Oradan Kaymakam Vekili namına Mal Müdürü Cevat Atalay ile beraber Muş'a telgraf yazmaya başlamıştır. Cemal Madanoğlu'nun dediği gibi "Jandarma Komutanı olayı farklı şekilde üstte yansıtıyor" (1982: 148). İlgili telgrafa geçmeden önce katledilen Rıdvan Gökmen'in hayatına bakmakta fayda olacağı düşünülmektedir.

6. Katledilen Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen'in Hayatı

Dâhiliye Vekâleti, 21 Mayıs 1935 tarihinde meydana gelen Sason Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen'in Armutlu (Harbêk) köyü sakinlerinden Tatari Badik tarafından öldürülmesi hadisesinin "Heyecandan ve tesirden uzak bir şekilde araştırılması için…" (CDAB, 030.10.115.804.4)[2] Birinci Umum Müfettişi Fuat Baturay'ı görevlendirmiştir.

Birinci Umum Müfettişi, aldığı emir üzere vakit kaybetmeden Kozluk nahiyesine doğru yol alarak Valiliğe ayrıntılı rapor sunmak üzere işe koyulmuştur. Umum Müfettişi Baturay, inceleme soruşturma için Kozluk'a varınca ilk olarak görüştüğü Kozluk Jandarma Komutanı, Kozluk Telgraf Müdürü'nün evinde kendisine yer hazırlandığını ve oraya misafir olmasını tavsiye ettiyse de bunu reddederek tekel binasındaki atıl durumdaki bir odayı hazırlayarak soruşturmayı oradan yürütmeyi uygun görmüştür. Fakat dediğine göre (CDAB, 030.10.115.804.4) ilçeye gelen tüm misafirler, bürokratlar Telgraf Müdürü Fahri ve eşi Fahriye'nin evinde kalıyor ve kadın tarafından etkileniyormuş. Bu husus, geçmişteki misafirlerin de Kozluk Jandarma Komutanı tarafından Telgraf Müdürü'nün evine yönlendirmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Cemal Madanoğlu (1982: 148) Rıdvan Gökmen'in ordudan atıldığını yazarken, Baturay'ın çevreden aldığı bilgilere göre (CDAB, 030.10.115.804.4) ise Rıdvan Gökmen ordudan istifa etmiş bir subaydır. Kuvvetle muhtemel öldürülen Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen, tıpkı kendini bekâr göstermesi gibi ordudan atılma hadisesini de çarpıtarak çevresine anlatmıştır. Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen, Sason Olayı'ndan (21 Mayıs 1935) dört ay önce Kozluk ilçesine, atanıp nahiye müdürlüğü görevini icra etmiştir. Sason Olayı'ndan kırk gün önce de Siirt Valisi Ali Sakıp Beygo tarafından, münhal bulunan Sason Kaymakamlığına Kaymakam Vekili olarak görevlendirilmiştir.

Müfettişlik raporuna göre Kozluk'ta Faki Çeto ve Şeyh Abdurrahman'ın halk üzerinde tesiri çoktu. Bu tesiri kırmak için Rıdvan Gökmen, Nahiye Müdürü olduğu esnada onları muhatap almamaya başladı. Böylece araları açıldı. Ayrıca bu ikisi Rıdvan Gökmen'i ve Telgraf Müdürü Fahri'yi şikâyet etti. Şikâyete bakmaya gelen görevliler de çok zeki ve kötü bir kadın olan Telgraf Müdürü Fahri'nin eşi Fahriye'nin evinde kaldılar. Oysa şikâyete söz konusu olan iki kişiden biri olan Fahri'nin evinde konaklamak, teftişin selameti açısından uygun olmadığı gibi kanunlara

2 Resmi yazışmada bu kelimeler olduğu gibi geçmektedir.

da aykırıdır. Rapora göre şikâyet sonucu olumsuz çıktı ise de bu durum Kozluk Nahiye Müdürü Rıdvan'ın onlara daha çok bilenmesine sebep oldu. Rıdvan Gökmen'in Bulgaristan'ın Filibe şehrinden olduğu da belirtilmektedir. Rıdvan Gökmen'in Hazzo[3] ve Sason'da kendini bekâr olarak tanıttığı anlatılmaktadır. Gizlediği eşi ve 2 kızı Trabzon'dadır denilmektedir.

Birinci Umum Müfettişi Fuat Baturay, öldürülen Sason Kaymakam Vekili hakkındaki araştırmalarını derinleştirdikçe çok ilginç bağlantılara denk gelmiştir. Bu nedenle raporlarını sürekli revize ettiğini görmekteyiz. Kaymakam Vekili için başta bekâr derken daha sonra bunu tashih yoluna gittiği görülmektedir. Araştırmalarını Kozluk'ta başlatıp daha sonra Sason'da devam ettirmiştir. Buna göre Telgraf Müdürü, Diyarbakır Hani ilçesinden bir Zaza'dır. Eşi ise Ermeni asıllıdır. Baturay'a göre Kozluk Telgraf Müdürü Fahri'nin yeni eşi çok ahlaksız bir kadındır. Bir yandan Fahri'den olma üvey kızı Hüsniye'yi Kaymakam Vekili'ne vermeyi vaat ederken bir yandan da köylülerden bal, tereyağı, et gibi hediyeler alma uğruna üvey kızını onlara vereceği umudunu yaymaktadır. Çok tehlikeli ve zeki bir kadın olan Fahriye, kendini ihbar edeceğini söyleyen iki köylüyü de öldürttüğü söylenmektedir. Rıdvan'ın Sason'da ikamet eden kız kardeşi Kebire'den bizzat işitildiğine göre ise Kaymakam Vekili ile Kozluk Telgraf Müdürü'nün karısı Ermeni asıllı Fahriye'nin 2 ay boyunca Sason'da aynı yatakta yattıkları iddia edilmiştir. Duydukları karşısında hayretler içinde kalan Umum Müfettişi, şayet yerine bakacak bir memur olsaydı hiç beklemeden Telgraf Müdürü'nü görevinden alırdım demekle kalmayıp, bu nedenle ivedilikle yerine birilerinin yollanılmasını talep etmektedir. Umum Müfettişliğine göre Fahriye çok zeki, cilveli, çıkarcı bir kadındır. İstediğini elde etmek için kendini ve kızını kullanmaktan çekinmez. Bu nedenle evi bir istihbarat yuvasına dönmüştür. Öyle ki Kaymakam Vekili cinayetinden sonra bile Tatari Badik'in annesi ona gelip kendisinden yardım dilemiştir. Bu durumdan dolayı devlet için ciddi zafiyet doğmaktadır denilmektedir.

Ayrıca Fahriye ile Sason Olayı'nı kıyaslayan Umum Müfettişine göre, "Teteri Badik, Şeyh Abdurrahman'a karşı cephe alan Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen'e cephe almış olabilir ve cinayeti de bu öfke ile işlemiş olduğu kesindir." denilmektedir.

Böylece Umum Müfettişi yeni bir iddia ortaya atarak Tatari Badik'in Kaymakam Vekili'ni öldürmesinin müsebbibi olarak Şeyh Abdurrahman'ı gösterir. Raporda ise bu iddianın kanıtlanmadığı dile getirilmiştir. Bu nedenle Sason Olayı sonucunda Faki Çeto sürgün edilmişse de Şeyh Abdurrahman sürgün edilmemiştir.

Raporda, Ermeni asıllı Fahriye'nin Ermenilere aidiyet duyması ile ilgili bir not da düşülmüştür. Buna göre ne zaman bir Ermeni tevkif edilip sevk edilse Fahriye, eşi ve Rıdvan Gökmen'in yanında olduğu halde dizlerini dövüp ağıtlar yakarmış.

Cemal Madanoğlu ve Umum Müfettişinin ifadeleri sonucunda, Kaymakam Vekili'nin sicilinin pek parlak olmadığı,[4] aile hayatı konusunda halka yalan yanlış bilgi verdiği, yönetim konusunda ciddi zaaflarının olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca karşı cins zaafının olduğu, çarpık ilişki yaşadığı, askerlik şubesinden kovulmakla kaymakam vekili veya nahiye müdürü olma gibi yüksek rütbe-

3 Kozluk ilçesinin eski adı.

4 Cemal Madanoğlu'na göre ordudan atıldığı,

lerde görev icra etme salahiyetine sahip olmadığı, hatta memurluk becerisine haiz olmadığı görülmektedir. Hatta askerlik müessesinden atılma sebepleri arasında yüz kızartıcı suçlara bulaşma ihtimalini de akla getirmektedir.[5] Kaymakam Vekili hakkındaki bu bilgiler, Susın'a sarkıntılık eden Mustafa Yüzbaşı hakkında söylediği iddia edilen ve ölümüne neden olan "El uzatmışsa sanki ne olmuş!" sözünü destekler durumdadır.

Olaydan önce Kaymakam Vekili'nin bölgedeki görev süresi toplamda 4 aydı. Telgraf Müdürü Fahri ise 4 yıldır bölgede görev yapıyordu. Fahri, bu görev süresiyle, muhtemelen görev bakımından Sason ve Kozluk'taki en kıdemli bürokrattı. Buna göre Kaymakam Vekili'nin bölge siyasetine Fahri'nin eşi Ermeni asıllı Fahriye tarafından yön verilmiş olması ve bölgedeki Ermeni isyanını bastırmada yüksek performans sağlayan Beleki-Sarmi-Musi aşiretlerinin kasıtlı şekilde devleti ile karşı karşıya getirildiği ihtimali yüksektir.

Ermeni asıllı Fahriye'nin 1931 yılından beri Kozluk'ta olan faaliyetlerinin daha kapsamlı şekilde incelenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bunların Ermeni diasporası ile ilişkilerinin olup olmadığı araştırılabilir. Telgraf müdürlüğü gibi çok kritik bir yerde çalışan Fahri ile evlenen Ermeni asıllı Fahriye'nin bu evliliği dış istihbarat güçleri tarafından planlanmış olabilir. Devlet yetkililerinin yerel halka olan bakış açıcı, bu yıldan itibaren bölgeden giden olumsuz raporlardan dolayı bir bozulma yaşamış olma ihtimali yüksektir. Bu nedenle Sason Olayı, Ankara'da sabrı taşıran son damla olarak anlaşılmış olabilir.

Sason Olayı daha gerçekleşmeden Umum Müfettişi Fuat Baturay, Kaymakam Vekili'nin bölgeye kuvvet yollama ve vergi tahsilini cebren gerçekleştirme talebini doğru bulmamaktadır (CDAB, 030. 115. 804. 3). Sason Olayı'ndan önce askeri harekât düzenlenmesi istenen üç köy sakini arasında Faki Çeto'nun köyü Tosunpınar (Aynras) da vardır. 1935 yılının ikinci çeyreğine gelindiğinde Sason'da bir yıldan uzun süredir II. Aliye Unus Olayı Beleki mıntıkasında varlığını sürdürmekteydi. Gerek Aliye Unus mensupları gerekse de onları koruyan Beleki mensubu Selime Sork firari durumdaydı. Buna rağmen Sason Kaymakam Vekili Rıdvan Gökmen askeri harekât ile ilgili tüm dikkatlerini Musi mıntıkasındaki Tosunpınar (Aynras), Armutlu (Harbêk), Geçitaltı (Gox) köylerine yoğunlaştırmıştı. Kaymakam Vekili'nin bu köylere dikkat kesilmesinde ve askeri harekât talep edecek kadar ileri gitmesinde bazı ihtimaller ön plana çıkmaktadır.

Birinci ihtimale göre Kaymakam Vekili, önceden kendisini şikâyet eden kişilere karşı hissi bir davranış içerisine girmiş olabilir.

İkinci ihtimale göre Kozluk Telgraf Müdürü Fahri'nin eşi Fahriye, Kaymakam Vekili'ni askeri seçenek konusunda kışkırtmış olabilir.

Üçüncü ihtimale göre ise Cemal Madanoğlu'nun belirttiği üzere Rıdvan Gökmen, yukarıya yaranıp kaymakamlık kadrosunu asaletten yürütme amaçlı bu köylere dikkat kesilmiş olabilir.

7. Sason Olayı'nın Merkeze Farklı Şekilde İntikal Ettirilmesi

Olaydan hemen sonra Muş Vali Vekili Recai Türeli tarafından Ankara'ya yollanılan 21 Mayıs 1935 tarih ve 5710 sayılı telgrafta (CDAB, 030. 115. 804. 3) şu ifadeler geçmektedir:

5 Cemal Madanoğlu'na göre ordudan atılmıştır.

"*Şimdi, saat 16.45'te* Sasun'dan alınan raporda 70 kişilik müfrezenin 200 kadar asi halkı tarafından sarıldığı ve Kaymakam Vekili Rıdvan ile Kaza Müftüsü'nün esir alındığı, asilerin kaza merkezini basacaklarını da konuştukları…"

Çekilen telgraflarda çelişkiler göze çarpmaktadır. Hem köylülerin hem de Cemal Madanoğlu'nun ifadesinde görüleceği üzere olay meydana geldiği gibi Jandarma Komutanı tabancası ile kendisini savunarak olay yerini terk etmiştir. Bu durumda Jandarma Komutanı'nın köylülerin kaza merkezini basacaklarını duymuş olma ihtimali mümkün görülmemektedir. Kendisini Sason'a yetiştirip olayı anında rapor ederken de kaza basma kararının anlık sürede köyde alınmış olması ve baskın istihbaratının kendisine hemen varmış olması ihtimal dışıdır. Jandarma Komutanı'nın kaza basma konusunu ortaya atması onun içine düştüğü hatadan dolayı can korkusu yaşamış olma ihtimalinden olabilir. Fakat hiçbir belirti olmamasına rağmen sonraki telgraflarda bunu tüm bölgeye mal ederek ısrarla devam ettirmesi, onun intikam amacıyla askeri harekâta zemin hazırlama ve suçunu örtbas etme düşüncesine bağlanabileceği düşünülmektedir. Mustafa Yüzbaşı tarafından 200 kişinin kaza merkezini basacağı bilgisi elde edilmesine rağmen, beraberinde gittiği Kaymakam Vekili'nin öldürüldüğünün haber alınamaması ve onu ile Kaza Müftüsü'nü esir olarak Hükümet'e bildirmesi, kendisinin sağlıklı bilgilere sahip olmadığı halde bilgileri çarpıttığı hususu ön plana çıkmaktadır.

Aynı gün saat 20.40'ta Sason Jandarma Komutanı Mustafa'nın Sason Kaymakam Vekâlet'ine göndermiş olduğu ve olayı anlattığı ikinci telgrafı şu şekildedir:

"Birinci raporumda bildirdiğim üzere Kaymakam Vekili Rıdvan, Jandarma Komutanı Mustafa, Kaza Müftüsü Abdullah, Maliye Tahsildarı Ziya, Nüfus Kâtibi Salih, Belediye Kâtibi Mehmet ve askerlerle Goh (Geçitaltı Gox *köyü kast edilmektedir.) köyüne gittik. Armutlu ve Şat köylüleri, askerleri burada bırakıp Armutlu köyüne gidersek hükümetin her türlü dileğini yerine getireceğiz şeklinde ısrar ettiler. Bu sırada etrafımızdaki bütün isyankâr köyler olan Asi,* Küsket, *Çırto*, Rabiye, Dılbe, Ayngözik, Harbak, Halilan, Hazorte, Şat, Tarva, Kündar *köylerinden toplanan 200 kişilik silahlı adamla etrafımızın sarıldığı hissedildi. Bu duruma karşı renk vermeksizin ilerledik. Biz daha köyden çıkmadan* Harbak *köylüleri Jandarma komutanına ateş etmeye başladı. Tabancamla müdafaa ederek geriye doğru koşarak askerlere yetiştim. Derhal askerlerle harekete geçtim. Etrafımız sarılmıştı. Beş saat devam eden çarpışmada huruç hareketi ile Sason'un güneyindeki hâkim dağları tuttum. Sason birliğinden bir onbaşı bacağından hafifçe yaralandı. Başka da zayiat yoktur. Asi mıntıka köyleri isyan fikriyle bu lüzumsuz hadiseye sebebiyet vermişlerdir. Kuvvetimiz onlara karşı azdır. Kuvvet istenmesine müsaadeleri… Sureti ifadeye nazaran hala Kaymakam Vekili ile arkadaşının vaziyetleri meçhuldür"* (CDAB, 030. 10. 115. 804. 3).

Muş Valiliği tarafından Hükümet bilgilendirilirken, 16.45'te Sason'dan rapor alındığı ifade edilmektedir. Çekilen telgraflara göz atıldığında Mustafa Yüzbaşı'nın olay yeri olan Armutlu (Harbêk) köyünü mümkün olan en hızlı şekilde terk ettiği görülmektedir. Bu gözlem, kendisinin izah etmekten ve 70 askere rağmen üstesinden gelmekten aciz olduğu özel bir can korkusu yaşadığı düşüncesini akla getirmektedir. Bu da kadına el uzattığı ve bunun sonuçlarını iyi bildiğini göstermektedir.

Mustafa Yüzbaşı, telgrafında 200 kişi tarafından etraflarının sarıldığından bahsetmiş, 5 saat çatışma yaşadıklarını iddia etmiş ve çatışmada hiç kimsenin ölmediğini belirtmiştir. 70 askerin 200 silahlı köylü ile 5 saat çatışıp hiçbir taraftan kimsenin ölmemesi ihtimal dışı gözükmektedir.

Kozluk ilçesinde 21 mayıs günü güneş batımı 19.30'da gerçekleşmektedir. Armutlu köyü ile Sason'un eski yerleşim yeri olan Dereköy arası ise 23 km mesafesindedir. Yaya yürüme süresi ortalama 5.5 saat sürmektedir. Armutlu köyünden Dereköy köyüne varışın 5.5 saat sürdüğünü ve en erken 3 saatte gidilebileceğini hesaba katabiliriz. Coğrafya yerinde incelendiğinde de görülmüştür ki 3 saatten daha erken varmak mümkün değildir. Mustafa Yüzbaşı çatışmanın 5 saat sürdüğünü yazmıştır. Buna göre 3 saat da yol süresi verildiğinde toplam 8 saat etmektedir. Buna göre olayın meydan geliş vakti 9.30-10.00 civarına denk gelmektedir. Bu vaktin de pek erken olduğu düşünüldüğünde akla yatkın gelmemektedir.

Muş Vali Vekili Recai Türeli'nin 22 Mayıs 1935 tarih ve 5732 sayılı telgrafı şu şekildedir:

"… Müftü Abdullah belinden, kolundan ve karnından hançerlendiği halde Tahsildar Ziya, Nüfus Kâtibi Salih ile beraber Hazo nahiyesine vardılar. Kaymakam Vekili Rıdvan'ı büyük garazla üzerine atılarak öldürmek istediklerinden Tayyare Kâtibi (Onu öldürmeyin, Beni öldürün.) diyerek üzerlerine atılmışlar ve bu esnada her ikisinin hançerle parçalanmak sureti ile şehit edildiklerini gelen köylüler bildirmiştir. Şehitlerin cenazeleri için köye gidilmiş fakat cenazeler teslim edilmemiştir. İkinci gidişte ise cenazelerin verilmesine rıza gösterilmiştir. Devlet otoritesini hiçe sayarak heyeti nasıha olarak içlerine kadar giden arkadaşları bu kadar feci bir şekilde şehit eden bu mıntıka halkı hakkında son tedbirin alınarak imha edilmesi lazımdır. Bu mıntıkaya en seri vasıta ile büyük kuvvetler sevki lazımdır" (CDAB 030.10.115.804.3).

7 Haziran 1935 tarihli Haber Gazetesi, Sason Olayı'nı çarpıtılmış şekilde vermektedir:

"Vergi için nasihata giden Kaymakam Vekili daha konuşmaya başlamadan öteden beri tanıdıkları tahsildara dönerek 'Ne diye buraya geldiniz? Haydi, çekip gidiniz. Başınız belaya girmesin.' diyerek kendilerine mukabele eden iki çocuk babası Kaymakam'ın üstüne atılarak 9 yerinden hançerleyerek onu şehit etmişlerdir. Nasihat yollu birkaç söz söylemeye çalışan Müftü de ağır şekilde bıçaklanmıştır. Orada bulunan iki jandarma derhal müdahale etmek istemişse de gözünü kan bürüyen bu haydutlar, jandarmaları da öldürmüşler ve bunlardan birinin vücudunu parça parça etmişler. Vaziyeti haber alan hükümet hemen hareket geçip bu yüksek adamların cenazelerini merasimle kaldırmıştır."

8 Haziran tarihli Ulus Gazetesi ise Haber Gazetesi'nin haberini tekzip ederek olayın aslının böyle olmadığını vurgulayarak olayı şöyle anlatmaktadır:

"Sason Kaymakam Vekili, vergi ve gizli nüfus sayımı için 21-5-1935 tarihinde Yanına Sason Müftüsünü, *şarbaylık* sekreterini, finans alımcısını ve jandarma komutanı ile birkaç jandarmayı alarak Goy *köyüne gitmiş, bu köyde iken* Harbat *köylüleri onu köyüne davet etmiştir. Kaymakam Vekili, bu davete arkadaşlarını geride bırakarak gitmiş ve geceyi* Harbat'ta geçirmiştir. Ertesi gün köyden ayrılışından sonra yerli görevlilerle (Jandarma Komutanı Mustafa Yüzbaşı'nın kast edildiği düşünülmektedir.) bazı köylüler arasında çıkan şahsi bir kavga sırasında Kaymakam Vekili

de bilinmeksizin yaralanmış ve ölmüştür. Öldürülmüş ve işkence görmüş jandarma yoktur."

Sason Kaymakam Vekili'nin 23 Mayıs 1935 tarih ve 4070 sayılı telgrafı şu şekildedir:

"*Şimdi Kok (*Geçitaltı Gox *köyü kast edilmektedir.) köyünden alınan haberde civar kazalara saldıkları adamı mahsusların döndüğü, Mutki ve Garzan taraflarında ne kadar eli silahlı varsa* Horbat *köyü (Armutlu-*Harbêk *köyü kast edilmektedir) ve civarında toplandıkları, bu gece veyahut azami 48 saat zarfında kasabayı basmayı aralarında konuşup kararlaştırdıkları, kati olduğu anlaşılmaktadır.* Kuvvetlere gelince cebri yürüyüşle Silvan ve Kulp bölüklerinin Sasun'a sevklerine emir ve müsaadeleri re'sen Muş Valiliğine bilgi için Dâhiliye Vekâleti ve Birinci Umum Müfettişliğine arz…" (CDAB 030.10.115.804.3).

Jandarma Komutanı Mustafa, olay akşamı çektiği telgrafla, münferit gelişen ve müsebbibi olduğu bir olayı "Asi mıntıka köyleri isyan etmiştir." şeklinde yansıtarak yardım talep etmiştir. Ardından Sason Kaymakam Vekili'ne çektirdiği düşünülen telgrafta ise birinci telgraftaki kaza merkezine baskın yapılacağı iddiasını daha da ileriye götürerek 48 saatlik bir süre zarfında kasabanın basılmasının kesin bir bilgi olduğunu dile getirmiştir. Böylece bölgede bir kalkışmanın olduğunu iddia ederek amirlerini *isyan* fikrine inandırma adına tüm coğrafya halkı suçlamaya dâhil edilmiştir. Yapılan arşiv taraması ve sözlü tarih araştırmasında 21 ve 23 Mayıs 1935 tarihli telgrafların aksine Sason Olayı'ndan sonra kasabanın hiçbir zaman basılmadığı, hatta böyle bir teşebbüse dahi rastlanılmadığı görülmüştür.

Cemal Madanoğlu ise yazdığı kitapta (1982: 148): "… Tam o sırada Yüzbaşı geline yaklaşmak isteyince olay çıkıyor. Jandarma Komutanı olayı farklı şekilde üste yansıtıyor." diyerek meslektaşını tekzip etmekte ve Mustafa Yüzbaşı'nın kadına el uzatmasından dolayı olayın başladığını söylemektedir. Madanoğlu'nun bu ifadesi Olay'ın başlangıcı hakkındaki yerel halkın ifadesi ile paralellik göstermektedir.

Mustafa Yüzbaşı'nın olayı anlatış şeklinde birçok tutarsızlık belirlenmiştir. Buna göre kendileri ile görüşülen köylüler, 20 Mayıs 1935 tarihinde köy sakinleri dışında başka hiçbir köylünün Armutlu köyünde toplanmadığını dile getirmiştir. Çekilen bir telgrafta, *"*Bir nefer asilerin eline düşmüşse de ceket ve silahının alınmasından sonra serbest bırakılmıştır" (CDAB, 030. 10. 115. 804) yazılmaktadır. Bu telgraf metni ile köy halkının cana kastının olmadığı, çok müşkül durumda olmalarından dolayı tek dertlerinin üstlerine giyebileceği bir elbisenin olduğu anlaşılmaktadır. Köylülerin, askerin üzerindeki elbiseye muhtaç olması onların vergi vermede ne kadar sıkıntılı bir durumda olduklarını göstermektedir.

Ayrıca telgraflara bakıldığında bir kadına el uzatma mevzusuna hiç değinilmediği ve olayın patlak vermesi ile ilgili net bilgilere de hiçbir zaman değinilmediği görülmektedir.

Yazılı ve sözlü kaynaklar tetkik edildiğinde; Sason Olayı'na kadar bölgedeki çoğu memurun görevini layıkı ile yapmadıkları görülmektedir. Buna göre 1924 yılında bölgede görev yapan Muş Valisi Ali Sakıp Beygo'nun Sason teftişinde Sason Kaymakamı'nın usulsüzlüklerini tespit etmiştir. Sason Olayı'na sebebiyet veren Kaymakam Vekili Rıdvan'ın ciddi yönetim zafiyetlerinin olduğu, tutulan Birinci Umum Müfettişinin raporlarından belli olmuştur. Sason Olayı'nı bastırmak

için görevlendirilen Ahmet Yüzbaşı'nın bölge halkı ile ilgili sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale soktuğu görülmektedir.

Yerel yönetim politikaları halkın zararına icra edildikçe yöre halkının tepkisi ile karşılanmıştır. Bu tepki sonucunda ise yöre halkı devletine asi gösterilerek olaylar farklı şekilde üst makamlara intikal ettirilmiştir. Bu seferki olay ise devletin kudretine ciddi şekilde gölge düşürmüştü. Kaymakam Vekili'nin öldürülmesinin Ankara nezdinde affedilir yanı olamazdı. Olay isyan değilse bile olayın faillerinin kısa sürede yakalanıp idam edilmesi devletin itibarı için önem arz etmekteydi. Günler geçtikçe devletin tahammülü azalmıştı. Artık meşru olmak şartı ile Kesikbaş Ahmet'in yöntemlerinin dışında daha genel, daha sert tedbirlerin alınması gerekmişti.

Radikal kararlar radikal sebepler sonucunda meydana gelmelidir. Bölgenin yasaklı bölge ilan edilmesi ve bölge sakinlerinin Batı illerine taşınması için 1936 yılında Birinci Umum Müfettişi Abidin Özmen tarafından Diyarbakır'da Atatürk Treni'nde İsmet İnönü'ye sunulan teklif şöyledir*:* "Sason Olayı'nın *Kürtlük ve Kürdistan işi ve ondan bir parça diye alırsak bundan istifade ederek bu halkı Batı illerine sürebiliriz*" (CDAB, 030. 10. 70. 458.10). Abidin Özmen'in bu kararı uygun görüldüğü için bütün bölge yasaklı bölge ilan edilmiş ve 3500'ü aşkın insanın, *Kürdistan kurmak için isyana kalkışma suçu* ile Batı illerine sürülmesi için bölgede çalışmalar yapılmaya başlandı. Fakat insanlar öldürülmekten çekindikleri için sürgün kararına uymuyordu. M.S.: "Cemal Madanoğlu'nun teklifi sonucunda dedem çok uğraştı ama Dağlılar bunun gerçekleşme ihtimaline inanmadılar. Kasap Ahmet'ten dolayı insanlar çok tedirginmiş." şeklinde konuşmuştur.

Kaymakam Vekili'ni öldüren Tatari Badik, 26 Haziran 1936 tarihinde öldürüldü (CDAB, 030.10.116.805.2).

Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'nun ısrarlı çabaları sonuç vermeye başlamıştı. Asker öldürmeyen insanlar gün geçtikçe teslim olanlara bakıp kendileri de teslim olmaya başlamıştır. 1936 yılındaki 2/4502 Sayılı Kararname ile yöre halkının sürgün kararının alındığı duyuruldu. Silvan, Kulp, Lice, Garzan, Beşiri gibi yerleşim yerlerinde toplanılan 2400 kişinin Batı illerine sürgün edilmesi hakkında 6.10.1936 tarih ve 2/5403 Sayılı ilk Kararname yayınlandı (080.18.01.02.68.80.01). Böylece teslim olan kişiler biriktikçe sürgün edilme kararnameleri devam etti (25.06.1937 tarih ve 3/7008 sayılı kararname, 7.4.1938 tarih ve 2/8522 sayılı kararname).

İlk sürgün kararnamesinden 13 gün sonra, 19 Ekim 1936 tarih ve 3438 sayılı Resmi Gazete'ye göre çatışmaların olduğu Mereto (Aydınlık Sıra Dağları) güneyi ile Tuzlagözü nahiyesinin 3 km kuzeyi, Kozluk nahiyesinin 2 km kuzeyinden Sason Gondeno köyünün 2 km doğusuna kadarki tüm köyler yasaklı bölge (mıntıkai memnu) ilan edilmiştir.

KARARNAME

2

Kararname №: 5402

Sason - Mutki hudud mıntakasını teşkil eden Kanibrim dağının cenub eteklerinden itibaren Sason dağlarının hattı balâsından Malato dağına ve oradan yine aynı istikamette Sason dağlarının cenubu garbiye doğru hattı balâsını takib ve Sasonun Göndeno köyünün 2 kilometre şarkından cenubu garbiye doğru teveccühle Halkis dağından geçen hattı balâyı takiben Goh, Harbik, Yukarı ve aşağı Şat köylerini yasak mıntaka içinde bırakarak Hazo nahiye merkezinin 2 kilometre şimalinden şarka teveccühle Novşin, Neveban, Tarup köylerini de ihtiva etmek üzere ve Mulafanın 3 kilometre şimalinden, memlehanın cenubundan Berki deresine ve bu dere vadisini takiben Rezi dağı ile Kerho arasından ve Porak dağı üzerinden Şinasi dağına ve oradan şimale teveccühle, Şinak köyünün iki kilometre şimalinden Sason dağlarına uzanan hattın teşkil ettiği çerçeve içinde kalan kısmın, 2848 sayılı kanunun 2 nci maddesinin 3 üncü fıkrasına göre memnu mıntaka olarak kabul ve ilânı, Geneikurmay Başkanlığının muvafakatına atfen Dahiliye Vekilliğinin 6/10/1936 tarih ve 3772 sayılı tezkeresi üzerine İcra Vekilleri Heyetince 6/10/1936 da onanmıştır.

6/10/1936

REİSİCÜMHUR
K. ATATÜRK

Başvekil	Adliye Vekili	Milli Müdafaa Vekili	Dahiliye Vekâleti V.
İSMET İNÖNÜ	*Ş. SARACOĞLU*	*K. ÖZALP*	*S. ARIKAN*

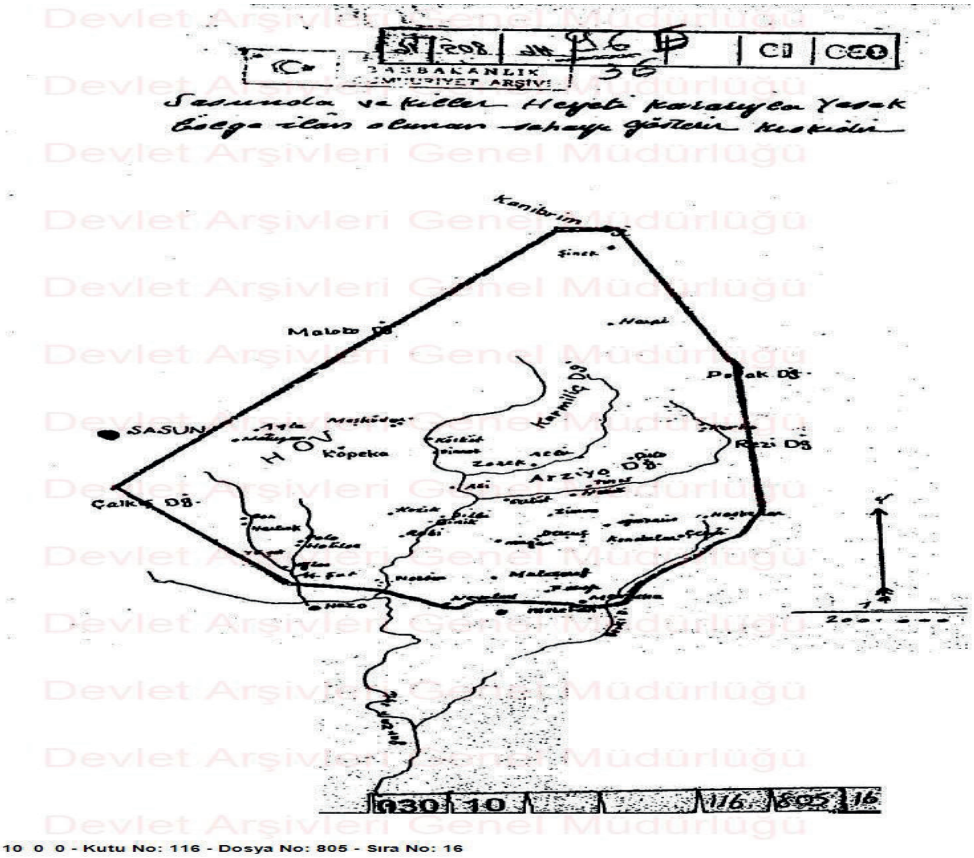
Hariciye Vekâleti V.	Maliye Vekili	Maarif Vekili	Nafıa Vekili
Ş. SARACOĞLU	*F. AĞRALI*	*S. ARIKAN*	*A. ÇETİNKAYA*

İktısad Vekili	Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti V.
C. BAYAR	*R. TARHAN*

Gümrük ve İnhisarlar Vekili	Ziraat Vekâleti V.
R. TARHAN	*C. BAYAR*

2848 sayılı kanun 3162 numaralı Resmi Gazetededir.

* Yasaklı Bölge İlanını İçeren Kararname (19 Ekim 1936 tarih ve 3438 sayılı resmi gazete)



Fon No: 30 10 0 0 - Kutu No: 116 - Dosya No: 805 - Sıra No: 16

** Yasaklı Bölge Krokisi (CDAB, 030.10.116.805.16)

Aliyê Unus mensubu Abdurrahman Ali, Sason Olayı ile birleşen II. Aliyê Unus Olayı'nda firari durumda iken 1936 yılında bir araya geldiği Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'na*:* "Sizler sanıyorsunuz ki ben bu dağların başkomutanıyım, bütün dağ benim emrimde… Oysa iş başkadır. Beni bir yerde yalnız ve silahsız görseler hemen kıstırırlar, kellemi de Umum Müfettişliğine gönderirler. Her birimizin kellesine ayrı ayrı ödül biçilmiştir. Biz burada böyle yaşarız, komutan değil bir aileyiz, aşiretiz." derken olayın mahiyetinin isyan olmadığını dile getirmiştir (1982: 194).

Sason Olayı, 1935 yılındaki Mustafa Yüzbaşı'nın raporlarına göre vergi vermeme isyanı iken, 1936 yılındaki Abidin Özmen'in teklifi sonucu, *Kürdistan kurma amaçlı bir Kürt ayaklanması* olarak kayıtlara geçirilmiştir. Böylece günümüze kadar Sason Olayı, Sason İsyanı adıyla anılmaktadır.

Sason Olayı ile ilgili yöre halkının bahsedip hiç unutamadığı 3 komutan vardır:

Birincisi misafiri olduğu kadına el uzatmakla kalmayıp olayı çok farklı şekilde merkeze intikal ettiren Mustafa Yüzbaşıdır. İkincisi yakaladığı kişilerin başını kesme davranışından dolayı yöre halkının Kasap Ahmet, askerlerin ise Kesikbaş Ahmet lakabı taktığı Yüzbaşı Ahmet'tir.[6] Üçüncüsü ise ondan sonra gelip olayı yöre halkına şefkatle davranıp olayı sükûnetle sonlandıran Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'dur.

M.R.A.: "Çatışmada çok acılar çekmiş ve 1925'ten 1938 yılına kadarki çatışmalarda öldürülmemek için dağ taş yaşayan babamdan ve çatışmanın diğer şahitlerinden duyduğuma göre o yıllarda mağaralarda yıllarca çok ilkel şartlarda hayat sürüldü. Çatışmada yüzlerce dramatik olay var. Onlardan birisi Yazılı *(*Bınek) köyünün Köseler (Ayngözik) mezrasında yaşandı. Ani asker baskını karşısında erkekler birkaç dakikada kendini dışarı atıp yamaç boyunca kaçabildi. Kadın ve çocuklar ise kaçamadan askerlere yakalandı. Kadın çocuk demeden yakalanan 13 (kimilerine göre ise 17 kişidir) kişinin hepsi öldürülerek Daraje denilen yere atıldı. Askerler gittikten sonra oraya gelen adamlar yoğun kokudan cesetlere yaklaşamıyordu. Öldürülenler elbiselerinden seçilip toplu mezara gömüldü. O günden itibaren babalarımız bu işin emrini veren Yüzbaşıya, Kasap Ahmet diyordu. O kadar acılar çileler çekilmiş ki, babalarımız bir an evvel bu olayı unutmak, bu travmayı atlamak için susmayı tercih ettiler. Çok acılar yaşandı çok demektedir" (Yorulmaz ve Er, 2019: 219).

Yenidoğan Asi (Êssi) köyü sakini M.Ç.: "Kasap Ahmet'in[7] askerler arasındaki lakabı Kesikbaş Ahmet'ti. Askerler arasında onunla çalışmış bir milis bunu bana söylemişti. Kasap Ahmet, insanları yakaladığı anda boğazlarını kestiği için bu lakabı aldı. Bu yüzden sürgün kararına rıza göstermemize rağmen kimse teslim olmayı göze alamıyordu."

R.B.: "Sürgüne giden babam sürekli Cemal Madanoğlu'nu anlatır ona dua ederdi. O Kasap Ahmet yüzünden nice canlar gitti. Oysaki Cemal Madanoğlu gelir gelmez, insanları ikna etmeye ve barış yolunu aramaya çalıştı. Fakat insanlar Kasap Ahmet'ten çok ürkmüştü. Herkes dehşete düşmüştü. Bu nedenle teslim olmak kolay olmadı. Aylarca süren ikna çalışmaları oldu."

6 Soyadına ulaşılamamıştır. Köy sakinlerinin dediğine göre soyadı Serikli olabilir.

7 Arşiv araştırmasında soyadına rastlanmamakla beraber. Ahmet Erikli soyadında olduğu konusunda bir kişinin (S.I.) sözlü beyanına ulaşılmıştır.

A.Ç.: "Yüzbaşı Cemal Madanoğlu, insanları ikna konusunda çok sabırlı davrandı. Kimse gelmeyince yakaladıklarını hamama götürtüp yıkattı. Sonra onları giydirdi ve karınlarını doyurup ellerine bir torba yiyecek vererek onları köylerine geri saldı. Bunu gören insanlar yine de ilk başta teslim olmadı. Fakat zamanla teslim olmayı seçti. Binlerce insan bu sayede kurtuldu. Yoksa cümle köylüler katledilecekti." şeklinde konuşmuştur.

27 Eylül 1938 tarihli resmi evraka göre Sason Olayı'nda ölü ve yaralı sayısı şu şekilde belirtilmiştir:

Halktan 838 kişi ölü ele geçirilmiş, 592 kişi tutuklanmıştır. 3577 kişi de sürgüne yollanılmıştır. 80 asker şehit edilmiş, 106 asker yaralanmıştır (CDAB, 030.10.116.805.26). Sason yasaklı bölgesinde kimsenin kalmadığı görülerek Sason Olayı harekâtı 11 Eylül 1938 tarihinde sonlandırılmıştır. (CDAB, 030. 10. 54. 359. 14).

Sason Olayı'nda kayda geçmeyen iki dramatik olayda toplamda 60'ı aşkın askerin öldürüldüğü tespit edilmiştir. Yerel halk ile yapılan görüşmeler sonucunda halkın bu iki dramatik olaydan net şekilde haberdar olduğu görüldüğü halde, bu iki olaya dair resmi kayıtlarda veya asker zayiatında bir kayda rastlanmamıştır. Bu da harekâttaki bazı kayıpların resmiyete geçirilmesinden kaçınıldığı konusunda şüpheler oluşturmaktadır.

Yapılan askeri yazışmalara göre harekâta katılan subay ve askeri memur sayısı şöyle özetlenmiştir:

1 tuğgeneral, 3 albay, 4 yarbay, 14 binbaşı, 38 yüzbaşı, 30 teğmen, 13 asteğmen, 17 yarsubay, 7 askeri memur olmak üzere toplam yüz yirmi yedi kişi (CDAB, 030.10.49.321.9).

8. Sason Olayı'nda Yaşanan Dramlar

M.S.: "Dedem hem mollalık ederdi hem de müderristi. Hazzo'nun ileri geleni idi. Kasap Ahmet'in kesip Hazzo'nun *Şemdinağa* Mahallesi'nde bulunan yamaca attığı kafatasları yüzünden oradan geçmekten korkulurdu. Fakat onun yerine Yüzbaşı Cemal Madanoğlu gelince dedemi çağırıp halkın teslim olması konusunda ikna çalışması yapmasını istedi. Dedemin dediğine göre ise dağlarda görüştüğü halk çok korkmuştu. Bu nedenle ikna olmadılar. Bunun sonucunda dedem eli boş döndü."

Sadece halk nezdinde değil, devlet nezdinde de ciddi acılar yaşanmıştır. Cemal Madanoğlu şöyle demektedir: "Sason'da eylemler ve çatışmalar bitip tükenmiyordu. Başarılı olduğumuz söylenemezdi. Başarısızlığın nedenleri çoktu" (1982: 231).

Kozluk ilçesindeki şehitlikte medfun olan bir askerin mezar taşında ailesi tarafından şu cümle yazılıdır: "Evimizin neşesiydi. Yuvamızın tek kuşuydu. Uçup gitti elimizden, daha bir kuş palazıyken" (Yorulmaz ve Er, 2019: 189).

Harekât ile ilgili bir albayın yazdıkları şu şekildedir: "On gün aç susuz kaldıktan sonra teslim olmayıp mağara içinde ölenlere veyahut ölecek hale geldikten sonra teslim olanlara rastlanmıştır. Büyükler susuzluğa tahammül ediyorlarsa da çocuklar tahammül edemediklerinden bunlara idrar içirdikleri ve bir kısmının bu yüzden öldükleri de duyulmuştur. Mağaraya cebri tazyik, ateşli

silahlar, mağara ağzında odun veya kükürt yakılarak içerdekilerin hava almalarını güçleştirmek veyahut bunlar da tesir yapmadığı takdirde tahrip kalıbı kullanılmak suretiyle mağarayı çökertmek zorunda kalındı. Kimi mağaralardakilerin açlık ve susuzluğa mahkûm edilmesi zaruri oldu. Mağara ağızlarının darlığıyla beraber içeriye doğru uzanan helezoni veya zikzak koridorlardan ötürü ateşli silahlarla nüfuz ekseriya kabil değildir. Mağaranın etrafında mevzilendirilen silahlar daha ziyade mağaradan dışarı çıkma teşebbüsünde bulunanlara karşı kullanıldı. Dumandan bunalıp teslim olan mağaralar görüldüğü gibi hiç müteessir olmayanlar da görüldü. Sasonluların dumana karşı gösterdikleri mukavemet kayda değer" (Yorulmaz ve Er, 2019: 188).

K.E.: *"*Albay'ın bahsettiği çocuklardan birisi de benim kardeşimdi. Annemin dediğine göre ailemizle birlikte bir mağarada kıstırılıp günlerce susuz bırakılan kardeşim sürekli ağlıyordu. Ya susuzluktan dolayı çatlayıncaya kadar ağlayıp ölecekti, ya da annem idrarını ona içirecekti. Çünkü daha önce bu şekilde kurtulan bir iki bebeğin olduğu duyumu alınmıştı. Sonunda annem kendi idrarını içermek zorunda kaldı. Fakat maalesef kardeşim bu nedenden dolayı can verdi.*"* şeklinde konuşmuştur.

S.S.: "Mağaralarda günlerce aç kalan bebeklerin durmak bilmeyen ağlamalarını kesmek için külden tablet yapılıp ellerine yemek diye verildiğini ve bebeklerin bu şekilde kandırıldığını babamdan hep duyardım." demiştir.

N.G.: "Israrla kendisine el uzatan Yüzbaşı'ya karşı sessizce mücadele edip, köyde doğacak felaketi önlemeye çalışan Susın bunu başaramamıştı. Yüzbaşı'nın ısrarlı tacizine çaresizce karşı koyarken ablası Cemile tarafından sesi duyulmuş ve Sason Olayı denilen olaylar zinciri patlak vermişti. Kendisi, bu olaya sebebiyet vermiş olma duygusundan ve çatışmalarda, eşi, babası ile birçok yakın akrabasını kaybetmekten dolayı ciddi bir bunalıma girmiştir. Af kararı çıkmış olduğu halde bir daha asla köyüne dönmedi. Kozluk'a yakın bir köye yerleşip orada hayatını sürdürmüş ve yaşanan olayların etkisinden dolayı Sason Olayı ile ilgili hiç kimse ile konuşmamıştır."

C.S.: "Sason Olayı'nda ben 3 yaşlarındaydım. 1936 yılında köyümüze kayalık bir alandaki bir manga asker, yerel halk tarafından bir kayalığın zirvesinde kıstırıldı. *Çıkke* Alo dediğimiz bu kayalık yüzlerce metre yükseklikte bir yerdi. Köylüler askerleri teslim almak ve cephaneleri ile elbiselerine sahip olmak istiyordu. Fakat manganın başındaki komutanları buna izin vermedi. Uzun uğraşlar ve teslim olun çağrılarına rağmen ellerindeki erzak ve silahları teslime yanaşmadılar. Komutanları silah zoruyla tüm askerlerinin silahları ile birlikte uçurumdan yüzlerce metre aşağıya atlamasına neden oldu. Denildiğine göre teslim olun çağrısına karşın komutanın intihar emri ile karşı karşıya kalan bir asker Kürtçe'den 'Qumûtan nahêle! Qumûtan nahêle!'[8] diye diye diğerlerinin ardından kendisini uçuruma attı. Böylece koca bir manga orada yok oldu. Tahminimize göre bu manganın sayısı 10-12 kişiydi."

K.S.: "Sason Olayı'nda ben 4 yaşlarındaydım. Küsket (Kazakta)'nın Komk denilen yerinde, bir gece vakti Bitlis ve Diyarbakır komandoları hilal şeklinde intikal ediyordu. O esnada hilalin ortasındaki çukurda nefes almadan saklanan Aliye Unus mensuplarından Abdulcelil adlı bebek annesinin kucağında bir anda ağlamaya başladı. Annesi Dırre her ne kadar onu durdurmak istese

8 "Komutan izin vermiyor! Komutan izin vermiyor!"

de bebek, avazı çıktığı kadar ağlamayı başarmıştı. Bu esnada askerler gece karanlığında sesin geldiği yöne doğru otomatik silahlarla ateş etmeye başladı. Çukurdaki firarilerden sadece Dırre'nin kolu hafifçe yaralanmıştı. Meğerse karşı taraftaki askerler hep birbirini vurmuştu. Herkes kör atış yapmış, karanlıkta karşısında ne varsa yere düşürmeye çalışmıştı. Sonunda kimse ayakta kalamamıştı. Hatta hatırlıyorum. Babam ertesi gün oraya gidip arta kalan erzakı bize getirmeye çalışırken dediğine göre her taraf kan revandı. Herkes ölmüştü sadece bir kayaya yaslanmış halde can çekişen bir asker vardı. Babam gidip ona kar getirmiş askerin ağzına karı vermişti. Asker ise 'Kaç bumba! Kaç bumba!' diyerek babamı oradan uzaklaştırmak istemiş. Babamın dediğine göre erzaklarla kan birbirine karışmış ortalıkta kan gövdeyi götürüyordu. Sonunda bir torba katık alıp oradan uzaklaşmıştı. Tahminimize göre oradaki ölen asker sayısı 50'yi aşkındı.''

Küsket köyü sakini M.Ç.: "Komk Olayı'nda ölen askerlerin botları 10 yıl evvelinde de olay yerinde vardı. Şimdi ne durumdadır bilemiyorum."

Sason Olayı sonucunda yasaklı mıntıkada bulunan Garzan aşireti mensupları, 1935-1938 yılları arasında Türkiye'nin birçok il ve ilçesinde sürgün (nefi) olarak dağıldılar. Sürgüne yollanılan bu yerler arasında Çankırı, Eskişehir, Bursa, Bilecik, Kocaeli, Zonguldak, Bolu, Afyon (Dinar, Dazkırı), Konya, Isparta, Burdur, Uşak, Denizli, Aydın (Söke), Muğla, Kütahya, Balıkesir, Antalya (Finike, Elmalı), Manisa (Turgutlu, Salihli), Mersin, Kayseri gibi özellikle tren hatlarının üzerindeki veya yakınındaki birçok şehir ve kasabanın yanı sıra daha ismini tespit edemediğimiz birçok şehir vardı. Ayrıca kara araçları ile Trabzon, Kastamonu gibi Karadeniz illerine sürülenler de oldu (Yorulmaz ve Er, 2019: 185). Sürgüne yollanılan aileler ayrı yerlerde ve ayrı soy isimleri dağıtılmıştı.

5098 Sayılı Kanun'un 12.Maddesi'ne göre Bakanlar Kurulunun 1 Ağustos 1950 tarih ve 3/11461 Sayılı Kararı'na (CBDA, 030.18.123.53.20) göre Sason bölgesi ve Ağrı'nın bir kısmı, Zeylan ile Tunceli bölgelerindeki yasaklar kaldırılmıştır.

Sonuç

21 Mayıs 1935 yılında bir evde gelişen Sason Olayı, 1934 yılındaki II. Aliye Unus Olayı ile ilişkilendirilerek çevre köylerde ikamet eden beş bin insana mal edilmiştir. İki olay birbiri ile ilişkilendirildikten sonra önce vergi vermeme isyanı, sonrasında siyasi amaçlı isyan kavramı altında değerlendirilmeye başlanmıştır. Böylece halkın Batı illerine dağıtılması için meşru sebep oluşturulmuştur.

Sason Olayı (1935) ve onunla ilişkilendirilen II. Aliye Unus Olayı (1934) birbirinden bağımsız, münferit, farklı köylerde ve farklı zamanlarda meydan gelen olaylardır. İki olayda da faillerinin yöre halkına sığınması sonucu yöre halkı yüzyıllardır süregelen örf adetleri gereği bu kişileri korumayı zorunluluk bellemiştir. Aralıksız 3 yıl süren Sason Olayı ve ondan önce gelişip kendisi ile ilişkilendirilen II. Aliye Unus Olayı sosyolojik nedenlerden dolayı her ne kadar kollektif bir hal almışsa da meydana geliş şekli bakımından ikisi de münferitti. Bu nedenle olayların başlangıcı ve gelişim süreci birbirinden ayrı şekilde değerlendirilebilirdi.

1925 yılındaki Şeyh Said Olayı'na destek verip vermeme hususunda toplantı tertipleyen böl-

genin ileri gelenleri ferdi kovuşturmaya tabi tutulmuş ve cezalandırılmıştı. Bu örnekte olduğu gibi 1935 yılındaki Sason Olayı'nda da failler kovuşturmaya tabi tutulup bireysel cezalandırma yoluna gidilebilirdi.

Sason Olayı'nda askeri harekât süresince iki sarmalın birbirini beslediği görülmüştür. Buna göre yöre halkı, askeri harekâtlara karşı hayatta kalmak için dayanışma içerisinde olmaya başlamıştır. Özellikle askerler arasında lakabı Kesikbaş Ahmet, halk arasında ise Kasap Ahmet lakaplı görevli bir Yüzbaşının insanları boğazlamakla nam salması bunda çok etkili olmuştur. Fevri davranıp Sason Olayı'nı sert tedbirle bitirmek isteyen Yüzbaşı'nın bu sertliğine karşın yöre halkı, hayatta kalabilmek için birbiri ile haberleşme, besin paylaşımı, barınma, kollektif savunma gibi davranışlar içerisine girmeye başlamıştır. Yöre halkı bu sefer de organize suç ortaklığı, suçluyu koruma ve kollama suçları ile suçlanmaya başlanmıştır. Suçlama arttıkça lehlerine daha fazla kuvvet kullanılmaya başlanmıştır. Daha fazla kuvvet bölgeye sevk edilmeye başlandıkça Cemal Madanoğlu'nun deyimi ile *olaylar içinden çıkılmaz bir hal alıyordu.* Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'nun Kasap Ahmet lakaplı yüzbaşının yerine görevlendirilmesi sonucu ise aklıselim yönetim sayesinde uzun uğraşlar sonunda insanlar teslim olmaya ikna edildi. Başı kesilecek şekilde karşılanma yerine hamama götürülen ve karnı doyurulan ürkek halk, kitleler halinde teslim olmaya başlamıştır. Böylece üç yıllık olay son bulmuştur. Bu nedenle makale için görüşme yapılan tüm kişiler Yüzbaşı Cemal Madanoğlu'nu saygı ve minnetle anmıştır.

Sason Olayı süreç içerisinde her ne kadar kollektif bir hal almışsa da hem geçmişte hem günümüzde bunun psikososyal nedenlerinin iyi tahlil edilmediği görülmektedir. Sonuç itibariyle yöre halkı yüzyıllardır süregelen ve devletin hiçbir zaman tahakküm edemediği bu dağlık coğrafyada kendi normlarını oluşturmuştu. Kemikleşmiş bu normal sayesinde düzen yürümekte ve kırsal alanda yaşayan insanlar bu sayede hayatını sürdürebilmekteydi. Bu normlardan birisi de namus meselesi hariç olayın mahiyetine ve failine bakılmadan (düşman bile olsa) kapılarına sığınan bir kişi *iltica* etmiş statüsü kazanırdı. Buna göre sığınmacının kanı ev sahibine haram olduğu gibi, ev sahibi gerektiğinde kendisine sığınan kişiler uğruna can vermeliydi. Töre bunu gerektiriyordu (Geçmişte kan davası yüzünden aranırken ansızın kendisini düşmanının evine atıp bağışlanan kişiler mevcuttur).

Sosyolojik yapı anlaşılmadan sebebiyet verilen Sason Olayı, etkisini günümüze dek sürdüren birçok olguyu barındırmaktadır.

Görüşme yapılan birçok tanık, bu olaylardan dolayı derin üzüntü duyduğunu dile getirmiştir. Kan davalarına, devlet nezdinde karalanmaya ya da devleti karalamaya sebebiyet vermesinden dolayı birçok kişi isminin ve yaşının yazılmasını sakıncalı görerek kabul etmemiştir. Birçoğunun hala travmayı atlatamadığından dolayı konuşmak istemediğine şahit olunmuştur.

Bu olaylardan dolayı şehirdeki halkın yerel halka bakış açısı daha da olumsuz hale gelmiştir.

Günümüzde bölgede görev yapan çoğu bürokrat da ön yargı ve askeri bir terminoloji ile Sason Olayı'na bakmaktadır. Bu da bölgedeki bürokratik yönetim açısından bir zafiyet teşkil etmektedir.

5000 bin kişilik Arap asıllı halkın sürgün kararından dolayı Kozluk'taki etnisite dengesi ciddi

şekilde güvenlik aleyhine bozulmuştur.

Yöre halkının savaşçı özelliğinden nemalanmak isteyen ve ülkemizde faaliyet gösteren silahlı illegal kimi örgütler, 1960'lı yıllardan başlayarak bu coğrafyanın acı geçmişini sürekli diri tutmaya çalışmıştır. Sol görüşlü silahlı örgütlerin bölgedeki ciddi propagandası ve bölgeye atanan tecrübesiz genç bürokratların geçmişin askeri zabıtlarına takılıp kalması sonucunda kimi ailelerin devletine düşman seviyesine geldiği hatta bu örgütlerin dağ kadrosunda yer aldığı görülmektedir.

Sason Olayı'nı çarpıtan, bilimsellikten uzak, çoğu siyasi amaçlı kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Buna karşın Sason Olayı'nın halk açısından dile getirildiği, yerinde çalışmaların da yapıldığı kapsamlı bilimsel yayınlara rastlanmamıştır. Makalelerde Sason Olayı ile ilgili saha taramasından ziyade bölge gerçeklerinden uzak, arşivdeki askeri evraklar referans alınarak resmi tarihin terminolojisi ile yayınların ortaya konulduğu görülmektedir.

Sürgün kararının kaldırılmasına rağmen memleketine dönmek istemeyen veya dönüp de umduğunu bulamadığından dolayı sürgün yerindeki arazisine geri dönen büyük bir kitle vardır. Günümüzde özellikle Elmalı, Dinar, Söke, Nazilli, Uşak, İstanbul, Mürefte gibi yerleşim yerlerinde toplanıp hayatını sürdürenler olduğu gibi, eski köyüne veya sürgün yerine gitmekten ziyade Beşiri, Silvan, Sason, Bismil ve Kurtalan ilçeleri gibi köylerine daha yakın yerlerde yaşayan büyük bir kitleyi de görmek mümkündür. İnsanların eski köylerine dönmeme sebepleri arasında köylerinin harabe olması, dramatik anıların yaşandığı topraklarda yaşamak istememeleri, arazi azlığı veya sürgün gidilen yerlerde doğup büyümesi ya da orada evlenmeleri sonucu yeni düzen kurmaları sayılabilir.

Batı illerine sürülen halk ise gittiği yerin dilini, kültürünü, yemeklerini öğrenerek sürgün kararı sonrası memleketine dönmüştür. Örneğin tarhana çorbası sürgünde öğrenilen ve günümüzde Sason Olayı'nın yaşandığı köylerde ciddi şekilde tüketilen bir içecek olmuştur. Sürgüne giden veya orada doğan birçok insan resmi Türkçe veya yerel şive yerine Ege Şivesi ile konuşmaktadır. Batı illerinin folklorik oyunları zamanla köyüne dönen halk arasında Arapça şarkı yerine Türkçe şarkılar eşliğinde oynanmaya başlanmıştır. Eski köylerine dönen halk ile Batı illerinde yaşayan halk arasındaki kültür alışverişi ve toplu akraba ziyaretleri hala canlılığını korumaktadır.

Kaynakça

Akın, V. (2009). "Batman. Dönemin Muş Valisi Ali Sakıp Beygo'nun Hatıralarına Göre Cumhuriyet'in Kuruluş Yıllarında Sason ve Sason'da Sosyo-Ekonomik Hayat". *I. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. Batman.

Anonim, (1968).*1967 Siirt Yıllığı*. Ajans-Türk Matbaacılık. Ankara.

Ayn Ali Efendi. (2021). *Osmanlı Kanunları ve Devlet Teşkilatı.* Yeditepe Yayınevi. İstanbul.

Baksi, M. (2018). *Serhildana Mala Elîyê* Ûn*is.* Bizim Büro Matbaacılık. Ankara.

Birand, M, A. (2008). Bugüne Kadar Kaç Kürt İsyanı Oldu? https://www.hurriyet.com.tr/bugune-kadar-kac-kurt-isyani-oldu-7957402 (Erişim tarihi: 10.08.2022).

Cırık, B. Selvi, H. (2014). Milli Mücadelede Bitlis ve Çevresi. *Akademik İncelemeler Dergisi*. Cilt/Volume 9, Sayı 1, 205-231.

Genel Kurmay Belgelerinde Kürt İsyanları, (1992). 3. Kaynak Yayınları. İstanbul.

Halı, R. (1972). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*. Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı.

Kahraman, A. (2003). *Kürt İsyanları (Tedip ve Tenkil)*. Evrensel Basın Yayın. İstanbul.

Karapınar, Ö. (2017). Cumhuriyet Döneminde Sason ve Sason İsyanları. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bilim Dalı.

Kardaş, A. (2016). Cumhuriyet Dönemi'nde Sason İsyanları ve Alınan Tedbirler. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. The Journal of Academic Social Science Studies.

Körpe, Ö. (2013). *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Ayaklanmalar (1800-1938).* Babil. İstanbul.

Macdonald Kinneir, J. (2017). *A Geographical Memorial of the Persian Empire Accompanied by a Map*. Andesite Press. London,

Madanoğlu, C. (1982). *Anılar.* Evrim. İstanbul.

Moltke, H.V. (2010). *Kürdistan Dağlarında*. Örgün Yayınevi. İstanbul.

Pınar, M. (2016). Cumhuriyet Dönemi'nde Merkez ile Taşra Arasında İletişimsizliğe Bir Örnek: Sason İsyanı. Route Educational and Social Science Journal.

Sebrî, O. (2005). Şerrên *Sasûnê (1925-1937).* Weşanen Peri. Beyrût Libnan.

Taylor, J. (1865). *Travels in Kurdistan, with Notices of the Sources of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in Their Neighbourhood*. London. Wiley on behalf of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers. https://www.jstor.org/stable/pdf/3698077.pdf (Erişim tarihi: 17 Temmuz 2022).

Yorulmaz, A. ve Er, Y. (2019). *Garzan Aşiretinin Tarihi, Dili ve Kültürü (Baleki-Sarmi-Musi).* Sebe Yayınları. Batman.

Arşiv Belgeleri

CDAB, 030.10.49.321.9.

CDAB, 030.10.54.359.14.

CDAB, 030.10.70.458.10.

CDAB, 030.10.115.804.4.

CDAB, 030.10.115.804.3.

CDAB, 030.10.115.804.16.

CDAB, 030.10.116.805.2.

CDAB, 030.10.116. 805.5.

CDAB, 030.10.116.805.6.

CDAB, 030.10.116.805.11.

CDAB, 030.10.116.805.16.

CDAB, 030.10.116.805.26.

CDAB, 030.18.123.53.20.

CDAB, 030.10.135.969.1.

Kararnameler

5098 Sayılı Kanun

Bakanlar Kurulunun 1 Ağustos 1950 Tarih ve 3/11461 Sayılı Kararı

16 Mayıs 1990 Tarih ve 3647 Sayılı Kanun

1936 Yılındaki 2/4502 Sayılı Kararname

6.10.1936 Tarih ve 2/5403 Sayılı İlk Kararname

25.06.1937 Tarih ve 3/7008 Sayılı Kararname.

7.4.1938 Tarih ve 2/8522 Sayılı Kararname.

Görüşülen Kişiler

Kozluk ilçesi sakini M.S.

Kozluk ilçesi sakini K.S.

Kozluk ilçesi sakini C.S

Kozluk ilçesi sakini S.I.

Kozluk ilçesi Akçakışla köyü sakini K.E.

Kozluk ilçesi Armutlu köyü sakini N.G.

Kozluk ilçesi Geçitaltı köyü sakini M.R.A.

Kozluk ilçesi Küsket köyü sakini M.Ç.

Kozluk ilçesi Yenidoğan Asi köyü sakini M.Ç.

Kozluk ilçesi Yenidoğan Asi köyü sakini R.B.

Kozluk ilçesi Yenidoğan Asi köyü Ömerli mezrası sakini B.Ç.

Kozluk ilçesi Yazılı köyü sakini A.Ç.

Kozluk ilçesi Yazılı köyü sakini S.S.

Gazeteler

7 Haziran 1935 Tarihli Haber Gazetesi

8 Haziran 1935 Tarihli Ulus Gazetesi

19 Ekim 1936 Tarih ve 3438 Sayılı Resmi Gazete

16 Mayıs 1990 Tarih ve 20522 Sayılı Resmi Gazete.

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 6
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1196440
Rûpel/Sayfa Page: 37 - 48

NÊRÎNA WEHDETA WICÛDÊ YA FEXRUDDÎNÊ IRAQÎ *

Şeyhmus ORKİN

Kurte

Fexruddînê Iraqî ku feqîyê Sedreddînê Qonewî ye di mijara fikra wehdeta wicûdê de yek ji şairên herî muhim e. Lewra raste rast ji çavkanîya eslî yanê ji ser mekteba Îbn Erebî û bi mamostetîya Qonewî ve mijara wehdeta wicûdê fêr bûye. Di berhemên wî de mînak û delîl ji bo fikra wehdeta wicûdê bê jimar in û wî bi terza xwe ve bi helwesteke aşiqane fikra wehdetê û terza helbestên lîrîk kirîye yek. Wehdeta wicûd ku piştî Îbn Erebî wekî fikreke sîstematîk gelek xwenda û zanayên misilmanan di binê tesîra xwe de hişt, bi taybetî di qada edebîyatê de li ser gelek şairan tesîreke mezin çêkir. Bi rêya helbestên Farsî yên Iraqî ve tesîra fikra wehdetê bi taybetî di edebîyata klasîk a Farsî de zêdetir belav bû û ji bo ku berhemên wî di nav terîqetên Tirkan de jî dihat xwendin ev fikr bi rêya berhemên edebî di nav hin terîqetên Anadolê de jî qewîtir bû. Dema ku meriv bixwaze nîşaneyên vê fikrê di helbestên berê de bibîne û ji ser zimanê şairekî ve fêm bike Fexruddînê Iraqî nimûneya ewilîn e ku hem ji serê çavkanîyê ve mijarê îdrak kirîye û hem jî bi rêya berhemên wî ve ev fikr di nav şairên Faris de belav bûye. Tê zanîn ku berhema wî ya bi navê *Leme'etê* ku yek ji klasîkên fikra wehdeta wicûdê tê qebûlkirin zêdetir navdar bûye, lê meriv dikare bibêje ku di piranîya helbestên wî de fikra wehdeta wicûdê hakim e. Ji ser berhemên şairekî mezin û navdar ve hewldana fêmkirina fikra wehdeta wicûdê ji bo fêmkirina wehdeta wicûda di berhemên klasîk ên Tirkî û Kurdî de jî dê alîkarîyê bike. Terîf û mînakên Fexruddînê Iraqî yên li ser fêmkirina wehdeta wicûdê ku mijara vê xebatê ne, ji bo îdraka fikra wehdeta wicûdê derfet in. Lewra ev mijar di nav derbasbûna zemanî de bi xebatên cur bi cur ve zelaltir nebûye belkî zêdetir vegerîyaye girêyekê.

Peyvên Sereke: Fexruddînê Iraqî, Wehdeta Wicûd, Edebîyata Klasîk.

* Ev xebat ji serenavek teza min a bi navê "Faḫruddîn-i 'Irâḳî Dîvânı'nın Tahlili" ku li Zanîngeha Ankara û Kirikkaleyê di Makezanista Ziman û Edebîyata Farsî de û di tarîxa 10.11.2021an de hatîye qebûlkirin hatîye çêkirin.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 29.09.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 08.12.2022
Şeyhmus Orkin Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü
s.orkin@alparslan.edu.tr
Orcid: 0000-0001-6505-5684

Atıf: Orkin. Ş. (2022). "Nêrîna Wehdeta Wicûdê ya Fexruddînê Iraqî", Kurdiyat, 6, 37 - 48.
Citation: Orkin. Ş. (2022). "Fexruddînê Iraqî's Perspective on the Unity of the Existence", Kurdiyat, 6, 37 - 48.

Faḫruddîn-i ‘İrâḳî’nin Vahdet-i Vücut Görüşü

Öz

Ṣadreddîn-i Ḳonevî’nin talebesi olan Faḫruddîn-i ‘İrâḳî, vahdet-i vücud konusunu ele alan en önemli şairlerden biri sayılmaktadır. Çünkü o, doğrudan bu görüşün asıl kaynağı olan İbn-i ‘Arabî mektebinden ve bu mektebin en önemli temsilcilerinden olan Ḳonevî’den vahdet-i vücudu öğrenmiştir. Onun şiirlerinde vahdet-i vücud görüşüne işaret eden çokça beyit bulunmaktadır. ‘İrâḳî, bu görüşü lirik şiir tarzıyla ifade eden önemli şairlerden biridir. Özellikle İbn-i ‘Arabî’den sonra sistematik bir biçimde ifade edilen vahdet-i vücud görüşü, edebiyat alanında birçok şairi etkisi altına almıştır. ‘İrâḳî’nin Farsça şiirleri ile vahdet görüşünün etkisi, klasik Fars edebiyatında daha çok yayılmıştır. Onun eserleri Anadolu coğrafyasında da okunduğu için ‘İrâḳî, vahdet-i vücudun Anadoluda bulunan tarikatlar arasında da yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur. Faḫruddîn-i ‘İrâḳî, vahdet-i vücud görüşünün klasik şiirde nasıl ifade edildiğini gösteren en önemli örneklerden biridir. Çünkü o, bu görüşü ilk kaynaklarından öğrenme imkânı bulmuş ve bunu Farsça şiirler ile ifade etmiştir. Onun *Lemâ‘ât* adlı eseri vahdet-i vücud görüşünü ele alan meşhur klasik eserlerden biri sayılmaktadır. ‘İrâḳî her ne kadar bu eseri ile ön plana çıkmış olsa da aslında o, Dîvân’ında ve diğer eserlerinde de vahdet-i vücut görüşüne sıkça işaret etmiştir. ‘İrâḳî gibi bir şairin eserlerinde ifade ettiği bu görüşü anlama çabası, Türkçe ve Kürtçe yazılmış klasik eserlerdeki vahdet görüşünü anlamaya da yardımcı olacaktır. Faḫruddîn-i ‘İrâḳî’nin vahdet tarifi ve bu konunun anlaşılması için ele aldığı örnekler bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. ‘İrâḳî’nin vahdet-i vücud tarifi konuyu anlama çabasında olanlar için değerli bir fırsat sayılabilir. Çünkü vahdet-i vücut konusu, üzerinden geçen zamana rağmen anlaşılmaz yönlerini muhafaza eden konulardan biridir.

Anahtar Kelimler: Faḫruddîn-i ‘Iraḳî, Vahdet-i Vücud, Klasik Edebiya

Fexruddînê Iraqî’s Perspective on the Unity of the Existence

Abstract

Fexruddînê Iraqî who is a disciple of Sedreddînê Qonewî is the most important poet in the field of the unity of the existence (pantheism) for he has directly acquired this topic from the original sources, namely from the school of Îbn Erebî and his own teacher Qonewî. There are countless ideas and clues proving his belief in pantheism in his works and he has combined the idea of pantheism and lyrical poetry in a unique way through his own approach of love. Pantheism which has had a great influence on the Muslim scholars as a systematical movement after Îbn Erebî is obviously very influential in the field of literature, especially over poets. Undoubtedly the poets of the classical era are no exceptions as well. When one looks for clues and marks to prove this claim in the poems of the former poets and tries to understand it through the style of a certain poet it is Fexruddînê Iraqî that appears as a first example as he has grasped the topic from its own source and by the help of whis works this idea has become widespread among Persian poets. Although his work named Leme‘et is more prominent to demonstrate the idea of pantheism the majority of his poems cover the concept of pantheism, too. It would be useful to analyze the works of a great and well-known poet and to endeavour to comprehend the idea of pantheism so as to understand the mentioned concept in the classical works of Kurdish. In other words the topic of this article, namely the description of and examples from Fexruddînê Iraqî that are related to pantheism may be considered as an opportunity to comprehend pantheism. Unfortunately this topic has not gained clearness through various studies and it has consequently turned into a puzzle over the passage of time.

Keywords: Fexruddînê Iraqî, The unity of the existence, The classical literature.

Destpêk

Fexruddînê Iraqî şairekî navdar ê edebîyata berê ya Farsî ye. Navê wî Îbrahîm bîn Bozorgmihr el-Iraqî ye ku zêdetir bi navê Fexruddînê Iraqî navdar bûye. Li gundê Kumcana Hemedanê di sala 610/1213an de ji dayîk bûye û ehlê malbateke dîndar bûye (Bilgin, 1995: 84-85). Di dema Selçûqîyan de ji bo herêma navbera Isfehan, Hemedan û Tehranê digotin 'Iraqê 'Ecem û ji herêma Iraqa ku niha dewleta Iraqê li ser ava ye digotin 'Iraqê 'Ereb. Fexruddînê Iraqî ji herêma Hemedanê ji Iraqê 'Ecem e. Tê zanîn ku ew sê bira bûne ku birayek wî Qazî Hemîdûddîn Ehmed e û navê birayê wî yê din jî Şemsuddîn e. Malbata wî, hê ku ew pênc salî ye wî dişînin medreseyê û piştî neh mehan Iraqî dibe hafizê Qur'anê. Fexruddînê Iraqî di 17 salîya xwe de hemû ilmên eqlî û neqlî yên medreseyê diqedîne û li bajarê Hemedanê di medreseya Şehristanê de dibe muderris (Şefa, 1991: 1711). Di dema muderrisîya wî de komek ciwanên qelenderî têne medreseyê û helbestan bi semayê dixwînin. Iraqî ku gelek di tesîra van qelenderîyan de dimîne dev ji muderrisîyê berdide û dikeve pey wan.

Çend salan li welatên Ereban sefer dike û paşê derbazî Hindistanê dibe. Li wê derê dibe mirîdê Şêx Bahauddîn Zekerîyyayê Multanî û di binê terbîyeya wî ya menewî de seyr û silûka xwe ya tesewwufî diqedîne û bi keça şêx re jî dizewice, dibe zavayê şêx. Ji vê zewacê zarokek bi navê Kebîruddîn çêdibe ku bi tenê yek zarokek Iraqî heye, ew jî Kebîruddîn e. Piştî wefata Şêx Bahauddîn Zekerîyyayê Multanî, Fexruddînê Iraqî dibe xelîfeyê wî û dibe şêxê suhrewerdîyan ê wê herêmê (Xwandmîr,1528). Lê ji ber ku kurê şêxê wefat kirîye ji Iraqî hesûdî dike, hin murîdan dicivîne û li hemberê Iraqî kemînan çêdikin. Iraqî li ber van kemînan mecbûr dimîne ku kurê xwe li wir bihêle û sefer bike. Fexruddînê Iraqî li gelek cihan sefer kirîye. Di pêşgotina *Dîwana* wî de tê gotin ku bi taybetî li Anadolê hema hema li hemû bajaran gerîyaye. Iraqî demeke dirêj li Qonya û Toqatê jîyaye û li van deran di dema Dewleta Selçûqîyan de bi Mewlana Celaleddînê Rûmî û Sedreddînê Qonewî re hevaltîyeke wî ya nêzîk hebûye (Browne, 1977:500). Iraqî demeke dirêj beşdarî dersên Sedreddînê Qonewî bûye ku ev ders ji kitêba navdar *Fususu'l-Hikema* Îbnî Erebî hatîye dayîn. Wî berhema xwe ya navdar a bi navê *Leme'etê* jî di van deman de li Qonyayê nivîsîye.

Bi tevahî çar berhemên wî û hin nameyên wî hene ku li Îranê ji alîyê hin vekolîneran ve ev berhem bi awayekî musteqil hatine weşandin, hin vekolîneran jî hemû berhemên wî di kitêbek de wekî Kullîyata Iraqî weşandine. Berhema wî ya herî mezin *Dîwana* wî ye, lê ev *Dîwan* ji ber ku *Leme'eta* wî pir navdar bûye wekî *Leme'etê* nayê nas kirin. Wî ji bilî *Leme'etê*, *'Uşşaqname* û ferhengokek biçûk bi navê *Iştilaḥatê Ṣûfîyye* jî nivîsîye. Fexruddînê Iraqî ji bo ku li ber destê Sedreddînê Qonewî gelek ders hildaye û beşdarê gelek sohbetên wî bûye her wiha di mijara wehdeta wicûdê de jî gelek kûr bûye. Ew bi vê pozîsyona xwe ya taybet di mijara wehdeta wicûdê de di nav şairên Faris de bûye xwedî cihekî cuda. Lewra fikra wehdeta wicûdê bi helbest û kitêban di nav şairan de belav bûye, lêbelê Fexruddînê Iraqî di dema ku ev fikr herî zêde popûler bûye, di mekteba çavkanîya vê fikrê de yanê di mekteba Îbnî Erebî de ji Sedreddînê Qonewî vê fikrê fêr bûye. Lazim e ku ehemîyeta Sedreddînê Qonewî jî were destnîşan kirin. Lewra ew di vê mijarê de piştî Îbnî Erebî şexsê duyem tê qebûlkirin. Li gorî hin nêrînan Qonewî jî herî kêm wekî Erebî di îzahkirina vê fikrê de xwedî tesîr bûye. Iraqî piştî Anadolê demek çûye Misrê û di dawîyê de jî li Şamê di 8ê Zilqadeya sala 688/1289an de di 78 salîya xwe de wefat kirîye. Tê gotin ku gora wî li pişta gora Îbnî Erebî ye, lê belê ji gora wî tu nîşaneyek heta roja me nemaye (Çîme, 1994:52).

Di vê vekolînê de ji xebata Nesrîn Muxteşem Xuza'î hatîye îstifade kirin ku xebata wî di terza kullîyatê de hatîye amadekirin. Her wiha hemû berhemên Fexruddînê Iraqî di vê kullîyatê de mewcûd in. Di xebata Xuza'î de *Dîwana Iraqî* bi terza mesnewîyê ji beyta ewil hate dawîya *Dîwanê* hatîye nimarekirin. Yanê ji bo her xezel yan qesîdeyek nimareyeke din nehatîye dayîn tev wekî berhemek ji serî heta dawîyê bi yek pergal hatîye nimarekirin. Her wiha ji bo her beytek ku hatîye dayîn jimara beytê hatîye dayîn û beyt eger ku ji qesîde, tercî' yan jî xezelan be ji bo ku cureya wê bê nîşandayîn ji kurtkirinên wekî "Q", "T" yan jî "X" hatîye îstifadekirin. Ji bo *Leme'et* yan jî *'Uşşaqnameyê* bi tenê nimareya rûpelê ya heman kullîyatê hatîye dayîn.

Li Gorî Fexruddînê Iraqî Fikra Wehdeta Wicûdê

Têgeha "wehdetê" ku fikra wehdeta wicûdê pêk tîne tê meneya "yekîtîyê" û ev têgeh carinan wekî "ehedîyetu'l-wicûd" jî tê bikaranîn. Ev fikr her çi qas cara ewil bi awayekî sîstematîk ji alîyê Îbnî Erebî ve hatibe îfadekirin jî navê vê fikrê yanê navê "wehdeta wicûdê" ji alîyê Îbnî Erebî ve nehatîye bikaranîn. Navê vê têgehê ji alîyê peyrevên Îbnî Erebî ve ji bo îzahkirina fikrên wî hatîye bikaranîn. Bi vê fikrê tê armanckirin ku bawerîya Xwedayek deîst ku di dereceyek bilind de tê tenzîhkirin bê redkirin. Digel vê bawerîyek Xweda ku çawa di Qur'anê de jî tê gotin di navbera tenzîh û teşbîhê de ye bê sazkirin. Merheleya ewil a vê armancê jî îfadekirina eynîyeta navbera Xweda û hebûnê ye (Demirli, 2012: 431-433).

Fexruddînê Iraqî demeke dirêj feqîtîya Sedreddînê Qonewî kirîye ku ew wek muhîmtirîn nûnerê mekteba Îbnî Erebî tê hesibandin. Her wiha Iraqî ji fikr û nêrînên Îbn Erebî bi awayekî ciddî tesîr wergirtîye. Nêrîna wehdeta wicûdê ku bi wesîleya beytên şahid ên ji berhemên Fexrudînê Iraqî dê were îzahkirin bi awayekî xulase tê wê meneyê ku Xweda di ulûhîyet û rubûbîyetê de çawa yek tê qebûlkirin lazim e ku di mijara hebûnê de jî yek bê qebûlkirin. Li gorî wehdeta wicûdê "hebûn", di meneya heqîqî de çavkanîya hebûna xwe bi xwe ye û ji bo hebûnê hewcehîya çavkanîya hebûnê bi tiştekî din tune ye. Yanê ew ji bo hebûna xwe girêdayê tiştekî din nîne. Di vê çarçoveyê de Xweda ku di hebûna xwe de girêdayê tiştekî din nîne, lê ew e çavkanîya hebûna hemû mewcûdatên ku em dizanin. Her wiha ji xeyrê Xweda qebûlkirina hebûnek heqîqî di fikra wehdeta wicûdê de ne mumkun e. Berhema *Leme'et*ê di nav berhemên Fexruddînê Iraqî de ew berhem e ku tê de herî zêde behsa fikra wehdeta wicûdê hatîye kirin. Iraqî di vê berhemê de ji ser minakên şênber ve xwastîye ku xwendevan mijara wehdetê fêm bikin. Mesela mijara wehdet û kesretê yek ji wan mijaran e ku ji bo fêmkirina wehdeta wicûdê alîkarî dike. Fexruddînê Iraqî di derbarê vê de tîne ziman ku digel zêdebûna dilopan behr zêde nabe, li holê çi qas dilopên zêde hebin jî behr bi tenê yek e (١٣٧٢hş.: 462). Iraqî di lem'eya yanzdehan de jî behsa ferqa navbera wehdet, îttihad û hulûlê dike û tîne ziman ku wehdeta wicûd, hulûl yan jî ittîhad nîne. Îttihad yek bûyîna tiştekî bi tiştekî din ve ye, hulûl jî daxilbûna tiştekî bi tiştekî din re ye. Lê di wehdeta wicûdê de du tişt tune ye ji ber vê wehdet, ji hulûl û îttihadê cuda ye. Iraqî vê mijarê ji ser mînakek şênber ve bi awayekî balkêş anîye ziman. Wî ji bo vê meseleyê eyneyê mînak daye ku dema dîmen li ser rûyê eyneyê dixuyê, ew dîmen hem bi eyneyê re nabe yek hem jî nakeve hundirê eyneye (1372hş.:485). Mijara wehdeta wicûdê ku heta îro gelek tişt li ser hatine gotin, bi xebatên ku bi armanca îzahkirina wê hatine kirin ve di warê fêmkirinê de zêdetir asê bûye. Ji bo îzahkirina mijareke wiha îstifadekirina ji gelek mînakên şênber, di vî warî de şohreta Fexruddînê Iraqî gelek zêde kirîye. Lewra fêmkirina mijara wehdeta wicûdê bi "tecrubeya hal" re têkildar e û meriv eger ku xwedîyê tecrubeyeke wiha nebe yan jî di tecrubeya hal de di dereceya fêmkirina wehdetê de nebe jî, ji ser beyana Iraqî ve meriv dikare di derbarê wehdetê de bibe xwedî fikreke giştî.

Di gelek minakên helbeştên Edebîyata Klasîk de heta di gelek beytên Iraqî bi xwe de wehdeta wicûd yan jî wusleta aşiqan bi Heq re, zahiren dişibe îttihadê. Bi zimanê helbeştê îzahkirina meseleyê yan jî alîyên mecazî yên zimanê helbeştê dibe sedema vê. Yan jî gotinên bi meneya "Ene'l-Heq" ya gelek şairên navdar di deştpêkê de wekî hulûlê dixuyê, lê di van mijaran de îzahên Fexruddînê Iraqî meriv ji xeletfêmkirinên wiha diparêze. Mesela mînaka eyneyê di vir de nîşan dide ku eksa Heq ya li ser eyneyê ne bi eyneyê re bûye yek ne jî têketîye hundirê eyneyê. Ev îzah hem hulûlê hem jî îttihadê red dike. Her wiha ne mumkun e ku meriv ji ber vê eksê ji eyneyê re bibêje ew Heq e yan jî Heq têketîye nava wê. Dema ku meriv ji bo îzaha vê mijarê ji mecazên durust îstifade neke wê çaxê mijar asêtir dibe û heta xelet tê fêmkirin. Mesela ji mînakên gelek şairan tê fêmkirin ku yê ku eksa wê ketîye ser eyneyê jî eyne bi xwe jî heman tişt e. Fexruddînê Iraqî mijarê bi helwesteke tenzîhker lê bi teşbîheke pispor bi meriv dide fêmkirin.

در همه هستی حقیقت نیست هستی غیر او هر چه هست از هستی اوست قلیل و از کثیر (Q 73)

Di heqîqetê de di nav hemû hebûnan de ji xeyrê hebûna wî hebûneke din tune ye.

Kêm be yan jî zêde be hemû hebûn ji hebûna wî ne.

Li gorî Fexruddînê Iraqî di nav hemû hebûnên ku têne dîtin û yên ku nayêne dîtin de ji xeyrê Xweda hebûneke rastî û heqîqî tune ye. Tu hebûneke ku di çavê me de wekî hebûn dixuyê û em zen dikin ku hebûn e bi serê xwe xwedî hebûneke serbixwe nîne. Ji xeyrê Xweda tu hebûnek çavkanîya hebûna xwe nîne. Û her çi tiştekî ku em wekî "hebûn" dizanin ancax girêdayê hebûna Xweda ne û bi hebûna wî dikarin hebin.

غیر او چون خود نباشد کی توان بودش شریک؟ چون همه او باشد آخر کی توان بودش نظیر؟

(Q 74)

Ji bo ku ji xeyrê wî tune ye kî dikare bibe şirîkê wî?

Ji bo ku tev ew e, kî dikare bibe şibhê wî?

هر که او دعوی هستی می‌کند آشکارا بت‌پرستی می‌کند (X 724)

Her çi kesekî ku doza hebûnê bike,

Ew bi awayekî eşkere putperestîyê dike.

Mutesewwifên xwedî fikra wehdeta wicûdê mijara şirkê bi nêrîneke balkêş dinirxînin. Li gorî nêrîna wan ji xeyrê Xweda meriv ji bo hebûnek din nikare di meneya heqîqî de îddia hebûnê bike. Li gorî bawerîya Îslamê evdîtî ji xeyrê Xweda re şirk e û Xweda gunehên ji bilî şirkê efû dike, lêbelê guneha şirkê efû nake. Di derbarê wê mijarê de di sûreta Nîsayê ayeta ٤٨an de wiha tê gotin: *"Xweda, ji bo wî şirîk çêkirinê teqez nabexşîne. Ji xeyrê vê ew kê bixwaze dibexşîne. Kesên ku ji Xweda re şirîk çêkirine gunehekî mezin kirine û îftira kirine."* Belê şirk mezintirîn guneh e û zilm e ku kesên li ser şirkê bimirin ji mexfîreta Xweda jî mehrûm dimînin. Meneya mexfîretê ew e ku Xweda bi rehma xwe gunehan dipêçe. Lê li gorî bawerîya wehdeta wicûdê ji bo ku ji bilî Xweda hebûnek tune ye kesên ku ji xeyrê Xweda hebûnek qebûl bikin ew muşrîk in lewra ew tiştekî ku di heqîqetê de tune ye ji Xweda re dikin şirîk ku bi vî awayî tiştekî ji alîyê Xweda ve bi rehmetê bi pêçandin namîne. Ji bo ku tiştek were efûkirin lazim e ku ew hebe. Lê kesên ku ji Xweda re şirîk çêdikin ji ber ku Xweda bê şirîk e û hebûna şirîkekî ji bo Xweda tune ye her wiha guneha şirkê jî ji ber vê alîyê xwe yê nebûnê nayê efûkirin (Konevî, 2014: 198). Ji bo ku ev me-

sele çêtir bê fêm kirin meriv dikare wiha jî îzah bike, mesela zina yan jî vexwarina şerabên ku serxoş dikin heram in û ev heram di heqîqetê de meneyeke wan zahireke wan yan jî heqîqeteke wan heye. Mesela meriv şerabê vedixwe û ji ber kirina vî karî gunehek çêdibe ku li holê karek û pêkhatinek heye bikeve ser terazîyê. Lê li gorî fikra ehlê wehdetê di şirkê de tiştekî wiha tune. Mesela hûn kevirekî, dareki yan tiştekî ji Xweda re bikine şirîk, ev kar ji ber ku pêk nayê, heqîqeta wê tune ye, ne zahirî ne batinî îmkana wê jî tune ye ku ji ber vê tunebûnê tiştek di muqabilê vê de nakeve ser terazîyek û her wiha efûya gunehê şirkê dibe ne mumkun. Iraqî jî, ji bo ku balê bikêşe ser vê, vê pirsê ji xwendevanan dipirse: "Ji bo ku kesek ji xeyrê wî tune ye kî dikare bibe şirîkê wî" ji ser vê pirsê ve Iraqî beyan dike ku gunehê şirkê di heqîqetê de ne mumkun e ku pêk were û kesên ku vî gunehî dikin ji bo tiştekî ku di eslê xwe de tune ye dikevin nav xusranê. Di beyta din de Iraqî dîyar dike ku kesên doza hebûnê dikin yanê îddia dikin ku ew hene, bi awayekî eşkere ew putperestîyê dikin. Lewra doza hebûnê bi tenê doza Heq e û meriv dikere ji bo Heq behsa hebûnê bike. Ji bo mexlûqatê meriv nikare behsa hebûneke heqîqî wekî hebûna Xweda bike.

تا چو مستغرق شوم در بحرژرف بیخودی　　سر بسر دریا شود، نی جوی ماند نه غدیر (Q 65)

Dema ku di behra heyretê de xerq bûm,

Ji serî heta binî tev dibe behr, ne çem dimîne ne jî pengav.

تا چو با بحر آشنا گردم برون آرم دری　　کز فروغ عکس آن گردد دو عالم مستنیر (Q 66)

Dema ku ez bi deryayê re aşina bûm ez jê durreyek derdixim,

Ku bi ronahîya 'eksa wê her du alem ji nûrê ronî dibin.

Di beytên jorê de Fexruddînê Iraqî ji bo meqamê heyretê îfade bike ji mefhûma behrê îstifade kirîye. Di beyta duyem de jî ji bo derbazbûna ji meqamê heyretê ber bi meqamê wehdetê ji peyvan "durrê" îstifade kirîye. Li gorî meneya berfireh a her du beytan salikê ku di meqamê heyretê de ji alîyê behra heyretê ve hatîye dorpêçkirin û li her tiştî bi nezera heyretê dinêre piştê ku bi vê deryayê re aşina bûye êdî ji vê merheleyê derbasê merheleya wehdetê bûye ku ew jî bi durrê hatîye îşaretkirin. Di beyta duyem de ji bo durreyê yanê meqamê wehdetê tê gotin ku bi wê, raza her du aleman ji bo salik vedibe.

Li gorî fikra Îbnî Erebî û hin zanayên Misilman, tewhîd nûr e, şirk jî tarîtî ye. Yek nûrek heye ku ew dikare meriv ji tarîtîya ku dawîya wê helak e xelas bike ew jî redkirina îlahên sexte yên ji xeyrê Xweda ne. Fexruddînê Iraqî ji her cure tarîtîya şirkê xwe dispêre Xweda û jê ronahîya tewhîdê dixwaze. Beyta jêrê ya Iraqî, fikra Îbnî Erebî ya "hebûn nûr e tunebûn jî tarîtî ye" (Arabî, 2016, r. 106), îzah dike.

وز شعاع نور توحیدت، تو توحید مرا　　روشنایی ده که ماندم در گو ظلمت اسیر (Q 102)

Ji ronahîya nûra tewhîdê, tewhîd bide me.

Ronahî bide me. Ez di nav lepê tarîtîyê de hêsîr mame!

Di beyana yekîtîya Xweda de hijmar û quderata kelîmeyan kêm e. Heqîqeta yekbûna wî ji kelîme û îzahan zêdetir bi rêya tetbîqî ji ser emelan ve tê tecrube kirin. Lewra di hişê însanî de "pirrbûn" heye ku yekîtîya Xweda vê pirrbûnê dorpêç kirîye û dîtina yekîtîya ku ser vê pirbûnê dorpêç kirîye zehmet e. Çawa ku dîtina vê zehmet e bi kelîmeyan îzahkirina vê jî ne hêsan e.

توحید ذوالجلال نیاید چو در مقال　　روشن کنم ضمیر، به تسبیح لایزال (T 155)

Tewhîda Zulcelal bi gotinan nayê îfadekirin.

Bi tesbîha Layezal qelbê ronî bikim.

چندان که همه گواه گشتند　　بر هستی وحدتش به یکبار

دیدند عیان که اوست موجود　　ویشان همگی خیال و پندار (T 3420-21)

Di carek de hemû bûn şahidê yekbûna hebûna (wehdeta wicûda) wî.

Bi awayekî zelal dîtin ku yê heye ew e. Yên din tev xiyal û zindan in.

Arif piştî ku qebûl dike Xweda, bi yekîtîya xwe ve xwedîyê hebûna heqîqî ye paşê muşahede dike ku di nav hemû cîhanê de ji xeyrê wî tiştekî din tune ye ku bi rastî bikare hebe û ji vê re bi yeqîn îman dike. Her wiha Iraqî behsa nûra wehdetê jî dike ku ev nûr eger ku ‘eyan be, hemû cîhan ji ber qudreta wê bela wela dibe.

به حقیقت یقین کنند که نیست　　جز یکی درهمه جهان دیار

نور وحدت چو آشکار شود　　متواری شود جهان ناچار(Q 182-183)

Bila yeqîn bi heqîqetê îman bînin. Di tevahîya cîhanê de ji yekî pêştir tune ye.

Dema ku nûra wehdetê eşkere bû hemû cîhan bi awayekî bêçar bela wela dibe.

Di seyr û silûka eşqê de dema ku meriv ji hemû enanîyeta xwe dibore û di rêya gihîştina Heq de meriv hemû hewa û hewesa xwe terbîye dike di encama tebîî ya vê rêyê de exlaqê meriv dişibe exlaqê Xweda. Dema ku exlaqê meriv bişibe exlaqê Xweda, wê çaxê ew halê ku Xweda dibe çavê meriv ê ku dibîne, guhê meriv ê ku dibihîze, destê meriv ê ku digire pêk tê. Li gorî agahîyên ku Iraqî di *Leme‘et*a xwe de dide salikên ku di rêya wehdetê de derdikevin seferê, ew salik, bi cazîbeya ji alîyê Heq ve dibin eyneyên Heq û her wiha Heq jî dibe eyneya wan (1372hş., r. 471).

درین ره گر بترک خود بگویی　　یقین گردد تو را کو تو، تو اویی (X 711)

Dema ku te di vê rê de xwe terikand,

Yeqîn tu dibînî ku ew tu, tu jî ew î.

Fexruddînê Iraqî ku razên wehdetê beyan dike dibêje ku eger min zimanê xwe bigirta ev raz eşkere nedibûn. Ji razên ku eşkere kirîye tê fêmkirin ku di alemê de ji yekî pêştir tune ye. Iraqî alemê wekî malekê teswîr dike û her çi kes û tiştên ku di malê de hebin çavkanîya hebûna wan yek e û ew jî her Heq e. Iraqî di mijara hebûnê de du rê dide ber xwendevanan: yan divê ku hemû mexlûqat bên înkarkirin yan jî hijmara wan her çi qas zêde bixuyê jî lazim e ku tev yek bêne qebûlkirin. Yanê di hijmarê de sed be yan jî hezar be ferq nake di heqîqetê ji yekî zêdetir tune ye.

هر چیز که دانی جز او دان که همه اوست　　یا هیچ مدان در دو جهان، یا همه او دان (X 1635)

Her çi tiştekî ku tu dizanî, bizane ku hemû ew e.

Yan her du cîhanan qet nezane yan jî bizane ku hemû ew e.

ور هیچ پس و پیش و چپ و راست ببینی　　پیش و پس و راست و چپ و بالا همه او دان (X 1636)

Eger paş, pêş, çep û rastê bibînî,

Pêş û paş û rast û çep û jor tevan “ew” bizane.

کاشکار و نهان همه ماییم　　لیس فی‌الدار غیرنا دیار
این سخنگر نشدتو را روشن　　جام گیتی‌نمای را به کف آر
تا ببینی درو که جمله یکی است　　خواه یکصد شمار و خواه هزار
هر پراکنده‌ای که جمع شود　　بر زبانش رود چنین گفتار
گر عراقی زبان فرو بستی　　آشکارا نگشتی این اسرار (Q 2650-2654)

Eşkere û veşartî hemû em in.

Di malê de ji me pêştir tune ye.

Dema ku te vê gotinê îdrak nekir,

Qedeha ku cîhanê nîşan dide bigire destê xwe.

Li wê derê tu dê bibînî ku hemû yek e.

Te divê wekî sed bijmêre te divê wekî hezar bijmêre.

Her tiştekî belav dema ku kom bibe,

Gotinek wiha tê ser lêva meriv.

Eger ku Iraqî bikarîya zimanê xwe bigirta,

Ev raz eşkere nedibûn.

Fexruddînê Iraqî heta ku karîye mijara wehdeta wicûdê ji ser mînakên şênber ve îzah kirîye. Mesela ew ji bo ku mijarê bide fêmkirin ji mînaka av û berfê îstifade dike. Dema ku av diqerise dibe berf û cemed, lê dema ku dihele cardin vedigere avê. Her wiha berf yan jî cemed ku bi şiklê xwe û navê xwe her çi qas ji avê cuda bin jî di rastîyê de ew tiştek ji xeyrê avê nînin. Ji ser vê ve Ewwel ew e yanê av ew e û Axir dîsa ew e yanê berf ew e. Pelên berfê her çi qas bi milyonan bin jî di rastîyê de tev ji yek avek in. Iraqî mînakek din jî ji ser avê ve dide ku dema herî têkeve nav avê, reng û bêhna avê diguhere û heta navê wê jî diguhere dibe ava bi herî. Lê belê ev guherîn heqîqeta avê naguherîne ku her çi qas bêhn û reng û navê wê biguhere jî ew dîsa av e. Iraqî tîne ziman ku ev raza wehdetê ji alîyê eşqê ve bi awayekî eşkere tê beyan kirin. Yanê ev meseleya ku bi mînakan ve hatîye îzah kirin di merheleya emelî de herî baş bi eşqê tê îdrak kirin. Eşq ew hêz û qudret e ku bi tecrubeyeke kûr û bi yeqîneke hêzdar vê meseleyê bi meriv dide fêm kirin.

اول و آخر اوست در همه حال　　ظاهر و باطن اوست در همه باب
گر صد است، ار هزار، جمله یکی است　　در نیاید به جز یکی به حساب
برف خوانند آب را، چو ببست　　باز چون حل شود چه گویند آب؟
آب چون رنگ و بوی گل گیرد　　لاجرم نام او کنند گلاب
بر زبان فصیح هر ذره　　می‌کند عشق لحظه لحظه خطاب
که همه اوست هر چه هست یقین　　جان و جانان و دلبر و دل و دین (T 2722-2727)

Ewwel û Axir ew e di her halî de,

Zahir û Batin ew e li her derê.

Sed jî be hezar jî be hemû yek e.

Ji yekî zêdetir nayê hesibandin.

Dema ku av diqerise jê re dibêjin berf

Dîsa dema ku dihele çi dibêjin jê re? Av.

Dema ku av reng û bêhna herîyê girt,

Mecbûren jê re dibêjin ava bi herî.

Eşq her dem bi zimanekî fesîh xîtabê her zerreyek dike.

Yeqîn hemû ew e, her çi hebe,

Can jî canan jî dilber jî dil jî dîn jî.

ظاهر و باطن تویی و طالب و مطلوب تو و آن دگر نامی است اندر هر زبان انداخته (Q 3787)

Zahir û Batin tu yî, Talib û Metlûb tu yî.

Yên din bi tenê nav in ku di zimanê de hatine dayîn.

Kesret û wehdet du têgeh in ku ziddê hev in, lê ji kesretê meqset îdraka wehdetê ye. Heq ji bo ku wehdeta wî çêtir bê fêmkirin mexlûqatê di nav kesretê de xuliqandîye. Ên arif dema ku meseleyê fêm kirin êdî kesret bala wan nakêşe ku ew piştî îdraka vê berê xwe didin meqseda kesretê yanê berê xwe didin wehdetê. Kesret di rastîyê de wehdet e yan jî nîşaneya wehdetê ye lewra mexlûqat digel nav û şiklên cuda ji hebûnê nayên hesibandin (Konevî, 2014: 96-97).

کثرت نفسی برای آن بود تا وحدت از آن شود پدیدار

چون ظاهر شد که جز یکی نیست چه فایده از ظهور بسیار؟

گر در نظر تو کثرت آید وحدت بود آن، ولی به اطوار (T 3425-3427)

Kesreta nefsê ji ber vê ye,

Ku pê wehdet bê dîtin.

Dema ku zahir bû ji yekî pêştir tune ye

Wê çaxê di zuhûra zêdetir de çi fayde heye?

Dema ku çavên te kesretê bibîne,

Ew bi rastî wehdet e lê di şiklên cuda de têdîtin.

Iraqî behsa sûreta mexlûqatê dike û tîne ziman ku ferqa sûretên mexlûqan bûye sedem ku însan di vê mijarê de şaşîtîyê bike. Di rastîyê de her çi qas sûret cuda bin jî di nav dilê her sûretek de nûra ku eks daye ji heman nûra Heq e ku çavkanîya wê nûrê yek e. Di milyonan sûretên cuda de sûreta ku tecellî dike jî bi tenê sûretek e ku ew jî sûreta Heq e. Lê belê tu sûretek xuliqandî ne mumkun e ku sûreta Heq be lewra sûreta wî tecellî dike ema ne mumkun e meriv sûreta wî daxe dereceya sûretên mexlûqan. Iraqî bi vî awayî dîsa rêyek bi teşbîh dide ber xwe lê di heqîqetê de bi awayekî tenzîhker mijarê îzah dike.

جمله یک چیز است موج و گوهر و دریا ولیک صورت هریک خلافی در میان انداخته

در همه صورت تویی و نیست خود صورت تو را وین حقیقت حیرتی در رهروان انداخته

روی خود بنموده هر دم در هزاران آینه در هر آیینه رخت دیگر نشان انداخته (Q 3791-3793)

Hemû yek in; pêl, gewher, behr û felek. Sûretên van îxtilaf derxiste holê.

Di hemû sûretan de tu heyî lê ji bo te sûretek tune ye.

Vê heqîqetê heyret daye hemû rûhan.

Tu rûyê xwe nîşan didî her dem di hezaran eyneyan de.

Rûyê te di her eyneyê de bi awayekî cuda xuyabû.

Mînaka roj û stêrkan mînakeke din a şênber e ku Iraqî ji bo îdraka fikra wehdeta wicûdê jê îstifade kirîye. Li gorî vê mînakê stêrk ku bi tarîtîya şevê ve dîyar dibin û ji alîyê mirovan ve têne dîtin, lê bi hilatina rojê ve ronahîya rojê wisa dike ku êdî çav nikare stêrkan bibîne. Iraqî îfade dike ku bi zuhûra nûra Heq ve her çi tiştekî ku bi navê nûrê hatîye bi nav kirin tune dibe û hukmê xwe ji dest dide.

چون ز خورشید شد ضیا پیدا چون نگردد ستاره ناپیدا؟ (1372hş., r. 376)

Piştî derketina nûra rojê stêrk çawa winda nebin?

Şevnem yan jî xunav ew dilopên avê ne yên ku bi sermaya şevê li ser ruyê tiştên sar çêdibe. Buxarbûna şevnemê ku li ber germa rojê pêk tê û di encama vê de ber bi asîmanê ve bilind dibe dişibe dilopên ku digihîjin behrê. Di her duyan de jî dilop hene û ev dilop li hemberê qudretek wekî tav yan jî behrê dev ji hebûna xwe berdidin û ber bi wê qudretê ve diçin. Ev çûyîn yan jî ev rewş dema ku tê muşahede kirin, salik ji ber vê dikeve halê heyretê. Her wiha ji ser van mînakan ve tê zanîn ku însan ji bal Heq ve hatîye û wekî wan dilopan cardin dê vegere cem Xweda.

آفتاب جذبهٔ تو شبنم اشباح را در زمانی از زمین تا آسمان انداخته (Q 42)

Tava cezbeya te şevnema (xunava) ber rûyê eşyayan,

Di carek de ji erdê heta asîmanê bilind kir.

تا چو مستغرق شوم در بحرژرف بیخودی سر بسر دریا شود، نی جوی ماند نه غدیر (Q 65)

Dema ku di behra heyretê de xerq bûm,

Ji serî heta binî tev dibe behr, ne çem dimîne ne jî pengav.

در ساحت قدم نبود کون را اثر در بحر قطره را نتوان یافتن نشان (T 149)

Di asta qidemê de ji hebûnê eser tune bû.

Di nav behrê de nîşaneya dilopê nayê dîtin.

بر هوا شد بخاری از دریا باز چون جمع گشت دریا شد

نسبت اقتدار و فعل به ما هم از آن روی بود کو ما شد (T 2670,2672)

Ji behrê ber bi hewayê ve bûxarek çêbû.

Kom bû û cardin vegerîya behrê.

Di me de fiil û îqtidar tune ye.

Ji ber vê "ew" bû "em".

Di vê şibandina behr û dilopê de Iraqî dîyar dike ku behr şamil e û dilop di nav şamilbûna behrê de êdî nayê ferq kirin ku her wekî tune dibe. Digel vê behr bi qudreta xwe ya dorpêçker ve dilopê digire hundirê xwe û wê dişibîne xwe ku êdî ji dilopê, ji nav û şiklê wê eserek namîne. Her wiha bi vê beşdarîyê dilop êdî dev ji hebûn û taybetîyên xwe berdide, taybetîyên deryayê werdigire. Dîsa Iraqî dîyar dike ku evd çawa ku xwedî hebûnek heqîqî nîne bi heman awayî xwedî îqtidar û fiil jî nîne. Yanê her kar û tevgerek ku dike jî girêdayê îrade û teqdîra Xweda ye ku her çi qas di vî warî de evd îrade nîşan bide jî bêyî destûra Xweda kar û fiil pêk nayên.

Encam

Ev hemû agahîyên ku hatine dayîn ji tecrubeyên arifekî navdar in ku wî bi halê xwe bi jîyîn û tecrubeya xwe van agahîyan bi dest xistîye. Gelo meriv çi qas bi tehlîla van metnên mensûr û menzûm dikare vî halî yan vê mijarê fêm bike, teqez nayê zanîn. Lewra arif bi jan û sancîyên mezin ve gihîştine van tecrubeyan. Û hema hema tevahîya arifan di vê de îttifaq kirine ku ev tişt bi "qalê" nayê fêm kirin ancax bi "hal" tê îdrak kirin. Bi taybetî di mijara wehdeta wicûdê de meriv dibîne ku gotinên arifan bi zêdehî dişibin hev û behsa heman tiştî dikin lê ji ser van heman gotinan ve dema meriv bala xwe dide xebatên vekolînên modern, meriv dibîne ku di derbarê wehdeta wicûdê de bi dehan terîf derketine holê. Ev nîşaneyek e ku arif xalek muhim destnîşan kirine ku meriv bê tecrubeya hal nikare bigihîje encameke rast. Lewra ji alîyek ve jî ev qas terîf û agahîyên ku digel hev wekî nakokî dixuyên ji bo xeletfêmkirina meseleyê jî delîl in. Lê digel vê di derbarê mijara wehdeta wicûde de xebatên hatine kirin û yên hê jî berdewam in alîyên cuda yên wehdeta wicûdê jî nîşan didin. Di vir de gotinek Îbnî Erebî ji bo rewşa fêmkirina vê mijara asê belkî fikrek dide meriv ku ew wiha dibêje: "*Tu çi qas bixwazî gotinek îzah bikî, ew qas wê xerab dikî*" (2015: 35).

Di encama vê vekolînê de hatîye tesbît kirin ku mijara wehdeta wicûdê di heman demê de ji bo ku mijara bawerîya hebûnê ye, her wiha ev fikr di derbarê nêrîn û bawerîya fikra hebûna şairan de jî gelek agahî dide. Fexruddînê Iraqî raste rast îşareta hebûnê kirîye û dîyar kirîye ku hebûna heqîqî ya Xweda ye hebûnên din yanê hebûna mexlûqan ne wekî hebûna Xweda ne û ji ber vê di hebûnê de wehdet yanê yekbûnek heye ku ew hebûna yek ancax a Xweda ye. Tebîî ye ku hin fikr tesîr li ser nêrîn û meneya têgehên meriv bike. Fikra wehdeta wicûdê jî li ser hin têgehên ehlê vê fikrê tesîr kirîye ku yek ji van têgehan jî têgeha şirkê ye. Di meneya xwe ya ewilîn de şirk ew kar e ku meriv tiştekî di uluhîyet yan jî alîyên din ên Xweda de jê re bike şirîk. Lê ev têgeh hate dîtin ku di nêrîna Fexruddînê Iraqî de tê wê meneyê ku şirk ew e ku meriv ji xeyrê Xweda sifeta hebûnê bide mexlûqeke din. Û ji alîyek din ve ne mumkunbûna şirkê jî alîyekî din ê balkêş bû ku li gorî Iraqî û mutesewwifên ehlê wehdeta wicûdê wisa dizanin ku meriv her çi tiştî bi her kîjan alîyê ve ji Xweda re bike şirîk jî ev kar û emel di heqîqetê de pêk nayê lewra mumkun nîne ku kesek yan tiştek ji Xweda re bibe şirîk. Digel van Iraqî jî wekî gelek şairên edebîyata klasîk balê kişandîye ser kesret û wehdetê û dîyar kirîye ku di kesretê de wehdet heye. Iraqî eynî wekî hin şairên Klasîk vê xalê destnîşan kirîye ku Xweda bi meqseda nasandina tewhîda xwe kesretê çêkirîye ku li gorî Iraqî kesret nîşaneyeke mezin a wehdetê ye. Bi kurtasî meriv dikare bibêje ku Iraqî di hemû berhemên xwe de vê heqîqetê îfade kirîye ku meriv bi çav çend bibîne ger sed bibîne ger hezar ferq nake hemû di heqîqetê de ji yekî zêdetir nîne.

Çavkanî

Arabî, İ. (2016). *Fusûsu'l-hikem.* (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Arabî, İ. (2015). *Tasavvuf terimleri sözlüğü.* (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.

Bilgin, Orhan, "Fahreddîn-i Irâki", *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 84-86.

Çîme, M. E. (١٩٩٤). *Meqamê Şêx Fexruddînê 'Iraqî der Teṣewwufê Îslamî*. Îslamabad: Merkezê Teḥqîqatê Farsîyê Îran ve Pakistan.

Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, C. 42, İstanbul, 2012, s. 431-435.

Edward G. Browne, A Literary History of Persia, *From Firdawsi to Sa'di*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Enverî, Ḥ. (1393hş.). *Ferhengê rûzê suxen.* Tehran: Întişaratê Suxen.

Iraqî, F. (1372hş.). *Kullîyat (Mecmû'ayê aṯarê Fexruddînê Iraqî)*, (N. Muxteşem Xuza'î, tsh.) Tehran: Întişaratê Zevvar.

Ṣefa, Ẕ. (1991). *Tarîxê Edebîyatê Îran.* Tehran.

Konevî, S. (2014). *Esmâ-i Hüsnâ şerhi.* (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Konevî, S. (2014). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları.* (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Xwandmîr, Ġ. B. Ḥ. Ḥ. (t.t.) *Tarîxê Ḥebîbu's-Sîyer.* Xeyyam.

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 6
e-ISSN 2717-8315
Doi:10.55118/kurdiyat.1203607
Rûpel/Sayfa Page: 49 - 71

LI HERÊMA CULEMÊRGÊ HESABA HESABDARAN Û MIŞTÊ

Kerem ENGİN

Kurte

Teqwîm di jiyana civakan da cihekî girîng digire. Civakan çalakiyên xwe yên jiyanê li gor guhertina dem û wextan bi kar înane. Guherîna wextên salê li ser xebat û kedkarîya civakan yên debarî bandorek zêde çêkiriye. Her herêmekê li gor teqwîmekê hesaba xwe ya sal û wextan pêk înaye. Herêma Culemêrgê jî li gor teqwîma Rûmî hesaba xwe bi kar înaye. Hesapadarên Herêma Culemêrgê çalakiyên aborî, rênçberî û kedkariyê li dûv rewşa demsalan bi cih înaye. Serê salê û heta dawiya salê li gundan û heta bajaran civaka Kurdan jî li gor hesaba hesabadarên xwe ji bo jiyanê xwe amade kirîne. Koçeran, gundîyan û kesên li nav çiyayên asê jiyana xwe domandî, roj û heyv û stêrk ji bo xwe kirîne nîşane. Wextên salê bi hişyarî û dîqet hesab kirîne. Pêwîst bû berbihar, cotyarî, gîyadûrîn, malbarkirin, berxbir, giyakêşan, dexildûrîn, bêder û heta dawet û şahîyan jî di wextê xwe da hatibane kirin. Heke ev xebatê di wextê xwe de nehatibane kirin, wê salê ew dê bikevine di nav alozîyê de û ji ber sermahîyê û birsîtiyê jiyana xwe ji dest bidin. Mal û heywanên wan ne bêne telîftin. Derheqê barîna befir û baranê, firtone û barovê de hesabdaran texmînên xwe kirîne. Ji bo hesabkirina dem û wextan û debarê mezinan gelek gotin û serpêhatî veguhastîne. Hesabadarên xwecihiyên Culemêrgê jî li gor erdnigarî û rewşa hewayê herêma xwe hesab û texmînên xwe kirine. Li ser vê hesabdariyê di lîteratûra Herêma Culemêrgê da çandeke qedîm hatîye avakirin. Em dê di vê xebata xwe da behsa hesaba hesabdarên Herêma Culemêrgê û ew gotinên mezinan yên derheqê vê mijarê de gotin bikin.

Peyvên Sereke: Hesaba hesabdaran, Rewşa hewayê, Teqwîm, Mişte, Zimhêr, Debare.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 13.11.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 08.12.2022
Kerem Engin, Yüksek Lisans Mezunu Hakkari Üniversitesi
kengin_cevizdibi@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-8339-6092

Atıf: Engin. K. (2022). "Li Herêma Culemêrgê Hesaba Hesabdaran û Mişte", Kurdiyat, 6, 49 - 71.
Citation: Engin. K. (2022). "The Account of Accountants and Mişte/Occupancy in Hakkari Region", Kurdiyat, 6, 49 - 71.

Hakkâri Yöresinde Hesabdarların Hesabı ve Mişte/Doluluk

Özet

Takvimin toplum hayatında önemli bir yer vardır. Toplumlar yaşam mücadelesini ve ekonomik faaliyetlerini vakitlerin değişmesine göre icra etmişlerdir. Vakitlerin değişmesi toplumların ekonomik faaliyetlerine fazlasıyla etki etmiştir. Her bölge yıllık faaliyetlerini bir takvime göre yapmıştır. Hakkâri bölgesi de yıllık hesabını Rumi takvime göre hesaplamıştır. Hakkâri bölgesinin hesabdarları ekonomik, rençberlik ve çalışma takvimlerini yıllık hava durumuna göre planlamışlardır. Kürtler gerek köylerde yaşamış olsun, gerekse şehirlerde yaşamış olsun, yılbaşından yılsonuna kadar, kendi hasapdarlarının tahmin etmiş oldukları hesaba göre hayata dair hazırlıklarını yapmışlardır. Göçebeler, köylüler ve muhkem dağların arasında hayatını geçirenler güneş, ay ve yıldızları kendilerine işaret olarak görmüşlerdir. Vakitleri bilinçli bir şekilde ve büyük bir dikkat ile hesaplamışlardır. Bahara çıkma, ot biçme, evleri yaylaya taşıma, kuzu kırpma, ot biçme, ot taşıma, tahıl biçme ve harman yapma işleri ve hatta düğün ve eğlenceler dahi bir takvime göre yapmışlardır. Eğer bu faaliyetler zamanında yapılmasaydı, onlar büyük bir badirenin içine düşmüş olacak, hayatlarında ciddi problemler ile karşı karşıya kalacak, açlıktan ve soğuktan hayatlarını kaybedecek, malları ve hayvanları telef olacaklardı. Hesabdarlar kar ve yağmurun yağışı, olası fırtınalar ve zemheriler hakkında tahminlerini yapmışlardır. Vakitlerin hesabı ve hava durumu ile ilgili olarak birçok söz ve hikâye söylenmiştir. Hakkâri bölgesinin hesapdarları da kendi bölgesinin hava durumuna göre tahminlerde bulunmuşlardır. Hesabdarların yapmış olduğu hesaba göre bir literatör oluşmuş ve Hakkâri'de kadim bir kültür meydana gelmiştir. Biz bu çalışmamızda Hakkâri bölgesindeki hesapdarların hesabı ve konu ile ilgili büyüklerin sözlerinden bahsedeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hesapdarların Hesabı, Hava durumu, Takvim, mişte/dolu, erzak, maişet.

The Account of Accountants and Mişte/Occupancy in Hakkari Region

Abstract

The calendar has an important place in the life of societies. Societies have carried out their activities related to life according to a calendar. The change of seasons has affected the business life of societies. Each region has carried out its annual activities according to a calendar. The Hakkâri region is also the age of its annual activities according to the Rumi calendar. Calendar calculators in the Hakkâri region carried out studies on their economic activities according to the weather conditions of the seasons. From the beginning of the year to the end of the year, the people of the region made their preparations according to the calculations of the people we call "Calculator (Hesabdar)" from the villages to the cities. The beginning of spring, agriculture, mowing, nomadism, etc. They have made themselves the guide of the day, the moon and the stars to carry out activities such as agriculture. They used their time carefully and made their calculations accordingly. The onset of spring should have been done on time, until farming, mowing meat, nomads, shearing lambs, gathering grass, making hay, weddings and entertainment. If these activities had not been carried out in time, they would have created serious difficulties in the lives of those people and they would have faced death. then both they and their animals would perish. For this reason, they were making predictions about the precipitation of snow and rain. A literature has been formed about the people's own calendars, rain and snow, and many words and stories have been told about these activities. These people, whom we call "Calculator (Hesabdar), made the weather according to their own experiences and forecasts. An ancient culture has occurred in the literature on this account. In this study, we will try to convey the words of the elders about the accountability in the Hakkari region and the stories among the people on the subject.

Keywords: People's Calendar, Weather, Calendar, Miste, Food, Feed

Destpêk

Hesaba hesabdaran/teqwîma Kurdî/Rûmî ji zemanên qedîm heta îro ji bo me bi devê hesabadarên Kurdan ve hatîye veguhestin. Xelkê Kurd li welatê xwe jîyana xwe domandîye û her wesa jîyana xwe ya civakî û aborî jî li gor teqwîmekê raborandîye. Xelkê Herêma Culemêrgê jî li zozan û gund û bajaran bizav û xebatên xwe yên civakî û aborî li gor pergala teqwîma Rûmî/Kurdî hesab kirine. Xelkê herêmê li gor rewşa hewa kar û barê xwe kirîye û xwe pêk înane. Çalakîyên rênçberîyê ligel vê teqwîmê bi cih înane. Her falîyeteke aborî û civakî teqwîmek, yanî wextek hebûye. Dema ew teqwîm derbas dibû hêdî ew şol û emel nedihate kirin. Her wesa dema ew wext nehatiba û wî şolî biken mifa ji wî şolî û wê kedê newergirtin. Lewra her şolek bi wextê xwe ve girêdayî bû. Dê ji bo vê çendê mînak bêne dayîn. Wextê cot û kêlanê, gîyadurînê, dexildurînê, giyakêşanê, barkirinê, berbiharê, payîzewaran û hwd. hemî bi teqwîmekê ve girêdayî bûn. Li gor hesaba hesabdaran her demsalekê şolê xwe yê teybet hebû, cot û kêlan û çandinî biharê dihatine kirin. Wextê cot û kêlanê dihatine kirin, heke nîv roj jî di ser re çûba ew çandinî nedigihişt.

Xelkê herêmê jiyana xwe li deşt û zozan û gundan derbas dikirin, ew însanên rênçberî û ketkarî dikirin, wan çi mekteb û medrese nexwandibûn, ew kes li deşt, dol, neval, çiyan, zozan, zevî û li ser bêderên kadînê jîyana xwe derbas dikirin. Nîşanên wan yên wextzanînê stêrk, roj, heyv, befir, baran, bager, av, teyr û cûcik bûn. Wan bi awayekê zanîstî ilmê felek û erdnasiyê jî nexwendibû. Belê ew bi çavdêrî û tecrûbeyên xwe ve zimanê xwezayê fam dikirin. Dema stêrkekê xwe nîşa wan daba, bager radibû û dengê xwezayê ji dûr ve digihişte guhê wan, ew têdigihîn û dizanîn ka xweza ji bo wan çi dibêje. Ew însanên rênçber li ber beroka giyadurînê, li nav zevî û cot û kêlanê, li ser bêdera dexil û kayê şol dikin awazê rewşa hewa fam dikirin, çi îlmê zanîstî di destê wan însanên rênçber da nebû, lêbelê ew û xweza zimanê yekûdû fam dikirin. Lewra wan û xwezayê her gavek li gel hev derbas dikirin. Xweza wesa hatîye afirandin ku hewcedariyên heyberan hemîyan bê kêmasî bêne qedandin. Lewra di xwezayê da hêmanên jîyanê hemî hatîne afirandin. Wan xweşî û nexweşiyên rewşa hewa bi îşaretan ve dizanîn. Ev îşaret ji bo wan kesan wek qasidan bûn. Ev qaside jî hindek caran sterk bûn, hindek caran dengê bagerê bû, hindek caran ewrên reş bûn, hindek caran jî befira serê çîya bû. Her wesa xelkê herêmê yê li gundan dijîn û rênçberîyê dikin îro jî wek bab û kalên xwe li ser hesaba hesabadarên xwe çalakîyên xwe didomînin.

Em ê di ve xebata xwe da her mehek di kîjan demsalê da cihê xwe girtîye û wê mehê kîjan qelp[1] tê da hene û mezinan çi gotin li ser wê qelpê û wê mehê ve gotîne dê behs jê biken. Me xebata xwe li Herêma Culemêrgê li sehayê kir. Piranî li Culemêrg, Gever û Çelê rûbirû/dîdar pirs ji hesabdaran kirin û wan jî bersiva me da û agahîyên xwe yên derheqê vê mijarê da ligel me parve kirin.

Hesabadarên em ligel axiftîn agahîyên wan piranî wek yek bûn, bes hindek caran jî, agahîyên wan didane me ferq û cûdahî tê da hebûn. Me ew agahîyên li herêmê piranî hatîne qebûlkirin esas wergirtin. Dîsa ew gotinên mezinan yên li ser qelp û mehan hatîne gotin, cih bo cihî ji jêk cûda bûn, bes wateya wan gotinan wekî yek bû. Ew gotin jî me ji wan veguhastin. Ew hesabadarên ku me hevdîtin ligel kirî û agahî jê wergirtîn me di çavkanîyan da nîşa dane.

1 Qelp tête wateya rojên nexweş ku befir û baran dibarît û bagera bi gelek bihêz têt.

Derbarê vê mijarê di lîteratûrê da bes me meqala Engin KORKMAZ[2] dît, ew xalên ew li ser nerawestayî em li ser rawestayîn û em awayekê berfirehtir li ser sekinîn. Me li ser qelp û mehan çend versîyonên cûda jî veguhestin. Dîsa me behsê nîşan û texmînên rewşa hewa kirin û mînak li ser înan. Salên dumahîyê da ew çacdarî tecrûbeyên hesapdaran ber winda bûnê ve diçin, divê ev tecrûbe hem bêne qeydkirin, hem jî nifşên nû derheqê vê çandê da bêne agahdar kirin. Milletek bi çand û hûner û tecrûbeyên xwe ve dimîne jîyanê da, heke ev çande winda bû ew millet jî dê winda bît. Mebesta me ya vê xebatê ew e ku ev mîratê qedîm berze nebît û ji bo nifşên taze bibîte rênîşander da ku çanda bab û kalên xwe binasin û sûd jê wergirin.

1. Nîşan û Texmînên Rewşa Hewa

Wek tê zanîn zemanê berê wekî roja me teqwîm û agahîyên zanîstî nebûn û derheqê rewşa hewayê da pêşveçûnên îro nebûn. Însanên berê li gor çavdêrî û tecrûbeyên xwe hereket dikirin. Teyrik, kew, çûçik û stêrkan wan hem rewşa hewa, hem jî wextê salê dizanîn. Ev e wek qasid û hişyarkerekê û nîşanan bûn ji bo wan însanan. Em dê li xwarê behsê çendekan ji van nîşanan bikin. Eve wek nîşanên tebiî ne. Ev nîşanen li gerdûnê bi şiklekê tebiî hatîne afirandin, ev e perçeyek ji hebûna gerdûnê ne. Gerdûn bê van nîşanan jîyanê di xwe da nahewîne. Ew kesan hem revşa hewa, hem jî wextê salê bi van nîşanan ve dizanîn. Em dê li xwarê behsê van nîşanên tebiî bikin.

1.1. Teyrê Pîroz

Di efsaneyan da teyrikan cihek girîng heye. Hindek caran teyrikan ji bo mirovan mizgînî înaye, hindek caran di navbira mirovan da name înane û birîne û qasidî kirîne.

Teyrek heye dibêjinê "Teyrê Pîroz". Bi tenê digere, xelkê cihî vî teyrî ji bo xwe kirîne nîşanek. Dema ev teyr dîçû rexê/alîyê evraz û çîya ev e nîşana xweşîyê bû, dema ev teyr ji çîya dihat û xwe nizim dikir û diçû gelî, rewşa hewa nexweş dibû, wê gavê xelk da bêjît: "Xwe hazir biken û tedbîra xwe wergirin dê hewa nexweş bît û dê barît" (Ölmez, 2020).

1.2. Organên/Lebatên Leşê Însanî

Însan gelek tiştan bi lebatên leşê xwe ve dizane ku ew jî penç hest in. Însan bi van penç hestan ve esehîya tiştan dizane. Ew jî tamkirin, bêhnkirin, ditîn, bihîstin û lêdan in. Ji ber hindê insanan bi van lebatan ve rewş û texmînên hewa zanîne.

Dema guhê însanan dicemidîn dizanîn ku dê serma çêbît û dê barît. "Babê min çû ji derve da pîyên xwe bişot, dema hatî got: guhê min dicemîdît, dê barît, dema bûye şev berf barî" (Ölmez. 2020). Disa xelkê pezê xwe biribû pişta gundî, nabeyna meha gulan û xizîranê da bû, serê êvarê bû, mezînê gundî got: "gepê/difina min dicemidît, xwe hazir biken dê befir barît, wextekê kurt di ser da çû, befirê lêkir/barî, heta befir li pişt çûkê mirov diket" (Er, 2021).

1.3. Dûkêla Barînê

Însanan bi hatina ba/bagerê ve rewşa hewa zanîye. Ba ji kijan aliyî ve hatiba wan dizanin

2 Ev meqale di civîna zanista civakî ya Ahtamarayê 2018'de hatîye pêşkêş kirin.

ka rewşa hewayê dê çawa lê êt. Ji ber hindê cihê şevba lê daba xwe jê dûr têxistin. Şevbayê[3] xweşîyê jorda diçît, wextê dûkêla borîya sûbê di jorî da diçû, xelkê dizanî ku dê rewşa hewa xweş bît. Wextê dûkêla bûrya sûbê lêk zivirîba wan dizanî ku dê barît (Şen, 2022).

1.4. Gaçerîn

Nîşaneke hatina biharê jî Gaçerîn bû, ev çuçike mizgîniya biharê û xweşîyê bû.

Gaçerîn çûçikek e, hatîna wê çûçikê nîşana biharê ye, ev çûçik ji alîyê deştê ve dihate herêmê (Şen, 2022).

1.5. Quling

Quling jî teyrek e xelkê herêmê bo xwe wek nîşanekê dîtîye. Xelkê herêmê quling jî wek mizgîniya hatina biharê dîtiye. Dengê kaz û kulingan ji bo bajêriyan wek mizgîniya biharê bû.

Quling jî curêkê ji teyran e, ev teyr jî wextê biharê ji deştê ve dihate herêmê. (Şen, 2022) li Culemêrgê dibêjinê "Kaz û Kuling". Dema kaz û kuling li ser bajêrî dihat û çû dengê wê li ser bajêrî diket. Dema direng hatiba bihar jî direng dihate herêmê (Şimşek, 2022).

1.6. Kewê Koçer

Du cureyên kewan li herêmê hene, kewek xwecihî ye, yek jî dibêjinê kewê koçer. Dema payîz nêzîk dibît kewê koçer herêmê terk diket. Wextê bihar hat carek din kewê koçer dizivirîte herêmê.

Payîzê kew diçîte rexê Badînan û cihê germ. Wextê nevrozê dizivirîte herêmê, heman demê de eve wextê zîpane jî, dema befir helîya, ew befir diçîte nav ava rûbarî û wî demî kewê koçer li Badînan ew ave vexwar dizanît ku eve ava befirê ye û bihare, vêca kew jêlil tête herêmê. Meha gulanê kewê nêr diqebît û dixwûnît, dema ev kewe qebîba/xwandiba xelkê dizanî wextê barkirina zozana ye, vêca xelkê karê zozanan dikir (Şen.2022).

"Gulanê gulanê

Kewê nêr dxwûnît li deşta xwanê

Wextê bikeyn karê zozanê" (Şen, 2022).

1.7. Hacî Reşk

Hacî Reşk jî ji cureyeke wan teyrikan e ew yên xelkê herêmê bo xwe wek nîşanek hatina biharê di dîtîn.

Teyrikek heye digotinê Hacî Reşk. Ev teyrik reş bû. Dema bihar nêzîk dîbû dihate herêmê, sibehan wextê gundî radibûn, dîtin ku hacî reşkêt hatîn, keyfekê xwe li gundîyan dida ku Hacî Reşkêt hatîn, lewra hatina Hacî Reşkan mizgînîya biharê bû (Engin, 2022).

1.8. Serhejandin û Guhlêdana Pezî

Herêma Culemêrgê piranî cihê pez xwedankirinê ye. Ji ber hindê xelkê umrê xwe ligel pezî borandî ye. Bi çavdêrî û tecrûbeyên xwe ve bi hereketên pezî û heywanan ve zanîye ka rewşa hewa dê çawa bît.

3 Bayê şeve têr dibêjinê şevba.

Zivistanê li nav dûnhê[4] pişta pezî di bû befir, wextê êvarê pez dibirine govê, gilîlkên befirê û cemed pêve çêdibûn, da roja paştir bîte sahî û xweşî (Demîr, 2022).

1.9. Qijik

Qijîk jî ji wan teyrikan e ew yên xelkê ji bo xwe kirîye nîşan**ên rewşa hewa. Rengê wê reş û spi ye, dengê wê xweş nîne.**

Heke qijik diçûne rexê roj helatê rewşa hewa da xweş bît, heke êvarê qijik jorda ji bo rojava çûbana, da barît û da bîte nexweşî, ji ber ku jorda diçûne cihê germ (Demir, 2022).

1.10. Ewrên Sor

Di zanîna rewşa hewayê da ewran jî cihê xwe heye. Guherîna rengê ewran, xusûsên heke zivistanê ewrên sor hatibana.

Heke zivistanê wextê êvarê ewr rexê rojava sor bibana, wê gavê roja paştir da bîte xweşî û sahî (Demir, 2022).

2. Mişti û Hesaba Salê

Li gor hesaba hesabdaran/teqwîma rumî sal duwazdeh mehin. Adar, Nîsan, Gulan, Xizîran, Tîrmeh, Tebax, Îlon, Çiriya ewil, Çiriya dumahîyê, Kanûna ewil, Kanûna dumahîyê û Şuwat.

Adar 31, Nisan 30, Gulan 31, Xizîran 30, Tîrmeh 31, Tebax 31, Îlon 30, Çirya ewil 31, Çirya Dumahîyê 30, Kanûna ewil 31, Kanûna Dumahîyê 31, Şuwat 28 roj in (Kizilkaya, 2022).

Xelkê herêmê li gor hesaba Rûmî teqwîma xwe bi kar înaye, bes rewşa hewayê herêmê gelek teybetiyên xwe hene, ji ber hindê xelkê herême gelek cihan da li gor teybetmendiyên cografya xwe teqwîma xwe bi kar înaye. Serê Kanûna ewil/biçûk çile[5] destpê diket, çile bîst roj ji Kanûna ewil, bîst roj jî ji Kanûna dûmahîyê/mezin in. Berçe[6] jî deh roj ji Kanûna dûmahîyê, deh roj jî ji reşeme/şuwat in. Li gor hesaba Rûmî zivistan 88 roj in. Bihar 84 roj, havîn 102 roj, Payîz jî 91 roj in. Piranî li Herêma Culemêrgê zivistan serê çile destpê diket. Bes li Herêma Culemêrgê li gor hesaba hesabdaran hindek cihan zivistan berî serê çile dest pê dike. Hindek cihan zivistan 120 roj, hindek cihan jî heta 141 roj dikêşît. Xelkê herêmê jî ji bo zivistanê xwe li gor heasaba xwe ya teybet hazir diket. Ev e hesaba mişte ye. Li gor rewşa hewaya herêmê ev hesab tête guhartin, zivistana Herêma Culemêrgê hemî gava li gor hesaba Rumî nayête hesabkirin, li gor destpêka mişte tête hesabkirin. Zivistana li gor mişte[7] tête hesabkirin ji zivistana teqwîma Rûmî dirêjtir e. Xelkê herêmê jî li gor mişte kar û barê zivistanê dikêt û alifê heywanan û zimhêrê xwe wek hesaba mişte hesab diket. Dîsa li herêma Culemêrgê cih bo cihî zivistanê guhartin dikevîtê. Cihên wekî Geliyê Tîyarê zivistan yazdehê Kanûna ewil dest pê diket, heta serê meha nîsanê dewam diket. Cihên wek lêwîn û feraşînê zivistan hindek caran nivî çiriya dûmahîyê dest pê diket û heta dehî meha nîsanê jî dewam diket. Li gor mişte 30 rojên biharê ber zivistanê dikevin. Bihar bi vî

4 Dûnhe zivistanê li nav zevyan di nav befirê da ji bo pezî cihek çêdikirin, subê heta êvarê pez li wê derê dima, pez li vê dûnhê xwedan dikirin.

5 Çile çil roj in, çile da serma zêde dibît.

6 Beçe bîst rojên piştî beçen e, serma beçe jî zêde ye, heta gelek caran sermaya beçe ji sermaya çile zêdetir e.

7 Mişte, serê zivistanê û heta xilasbûna zivistanê hindek kesan pezê xwe teslîmî hindek mirovan dikir da ku bo wan xwedan biken. Ji bo vê çendê jî her pezekê qederek pare jê werdigirt.

şiklî dibine 51 roj. Bes hejmara rojan hem li gor hesaba Rûmî, hem jî li gor hesaba miştê havîn û payîzê wek yek in.

3. Bihar

Demsala biharê ji sê mehan pêk têt. Adar, nîsan û gulan. Bihar nehê adarê dest pê diket, heta sih û êkî gulanê dewam diket. Adar 23, nîsan 30 û gulan jî 31 roj in. Bi vî şiklî demsala biharê jî 84 roj in.

3.1. Adar

Meha adarê bihar destpê diket, belê dîsa befir jî dibare, ew befra dibare xwe zêde li erdî nagire.

"Meha adarê destpêka biharê ye.
Adarê befirê havête gulya darê
Serda hat hewayê biharê
Nema heta êvarê" (Geverî, 2022).

Dîsa di gotina xwarê de jî befra meha adarê befirek demkîye, xwe nagire û zû dihele.

"Adarê adarê
Befir hat heta gupka darê
Xwe negirt heta êvarê" (Seven, 2022)

Ew befira heta danê êvarê dibarît hemî dihelît û xilas dibît. Meha adarê bi befr û şilove diborît û car xweş e car nexweş e. Car digirît car jî dikenît, car ewr in car tave ye, hem xweşîye hem jî dibarît. Dema tave hat wek biharê ye, dema ewr hatin wek zivistanê ye. Adar di demekê kurt da taveye, heman demê da dibîte ewr û dibarît.

"Xox ne dar e
Adar nebihar e
Jin dotmam e
Ya dî yar e" (Er, 2022)

Dema meha adarê hat rewşa hewayê germ dibît û befir dihelît. Vêca rêka befirê xwar dibît, her wesa ar û debare kêm dibît. Veca mezinan ev gotina xwarê gotîye.

"Adarê
Rê xarê
Av û arê" (Kızılkaya, 2022).

Ji ber ku meha adarê destpêka biharê ye, car car rewşa hewa sar dibît û befir têtin. Meha adarê wekî dar xoxê ya nazik e.

"Adar ne bihar e
Xox ne dar e
Kiç ne war e" (Kızılkaya, 2022).

Disa di versîyonek din da jî meha adarê huşa înane ziman. Yanî bihara meha adarê wekî yarekê ye, ji bo mirovî ya emîn nîne. Yar keyfa xwe bi mirovî xweş diket û berze dibît.

"Adar ne baihar e
Xox ne dar e
Jin dotmam e
Ya dî yar e" (Engin, 2022)

Gotinên xwarê de jî meha adarê teşbîhî dara xoxê û zeviyeka beyar kirîne. Zevîya li ber derî ya mirovî ye û mirov mifa jê werdigirît, bes zevîya dûrî mala mirovî bît, wek zevîya beyar e, dûredest e, mirov neşêt mifa jê wergirît.

"Adar ne bihar e
Xox ne dar e
Jin dotmam e
Zevîyên ber derî milke
Ya dî beyar e" (Seven, 2022)

Disa gotina xwarê de meha adarê meşk tête kiyan, bes ne li cihê zozanan, cihê deşt û germ bît. Ji ber hindê ev gotîne.

"Adarê
Meşkil darê
Ne li vêrê
Li Berya Şingarê" (Er, 2022)

Dema meha adarê hat, av diçîte bin rihên darê û heta serê darê digerye, ev tişte jî bi harîkarîya Xwedê milyaket tête xwarû û vê wezîfê bi kar tînît.

"Adarê milyaket hate xwarê
Av çû gulya adarê
Nîşanek ji ya biharê" (Kızılkaya, 2022).

3.2. Newroz

Çendan meha adarê ji mehên biharê jî bît, dîsa zivistan jî xwe tê da nîşa didet, meha adarê çend qelp[8] têda hene. Nehî adarê roja newrozê ye. Roja newrozê şev û roj wek hev dibin. Tave wekî yek li nizar û berojan didet. Befra nizar û berojan wekî yek dihelît.

"Newroz ne nîzar e ne beroj
Dê şînbîn gulet bişgoj
Newroz e ne şev e ne roj e
Ne nizar e ne beroj e" (Kızılkaya, 2022).

Bi hatina newrozê ve şev û roj wek yek lêtên, tave wekî yek li nizar û berojan didet. Newroz wek mizgînîya biharê hatîye dîtin.

"Newroz e çi şevê çi roj e
Hem nizar û hem beroj e
Mizgînîya biharê ye
Çend rojek xweş û pîroz e" (Geverî, 2022).

8 Qelp, barîna befir û baran û rabûna firtona ye.

Çawa însan bi çavdêrî û tecrûbeyên xwe ve dizanît roja nevrozê guhertinekê li ser rewşa hewayê çêdiket, her wesa heywanetê kûvî/wehşî jî dizane ku hewa hate guhûrtin û hewa germ bû. Hirçên beroj û nizaran di kunêt xwe da derdikevin û vê rewşê temaşe diken.

Hirça nizarî û hirça berojî roja newrozê derdikevin, hirça nizarî[9] berê xwe dide berojî û derdikevît, lewra beroj reş e, hirça berojî berê[10] xwe dide nizarî ku befre, kevîne, kerove ye û naderkevît. Ji ber hindê hirça nizarî berî hirça berojî derdikevîte koçerîyê. Nehî adarê roj ji hemî roja geştir e, dema rêving çûne rê çavên wan dikevine befrê, tingavtin, çavên wan têşan, hindî ku roj hind ruhn û geş e dikevîte befrê û dibirisqît, misqalêt wê dikevine çavêt mirovan û çavên wan têşin. Roja nevrozê piştî nivêja êvarê roj dizivirît û dikevîte şetê Mûsil, wê gavê şetê Mûsil birq daye. Nehî aadarê nêçîrvanan û ehlê çîya li lata dahûlê şetê Mûsil temaşe kirîne, lata dahûlê dikevîte navbira Ertûş û Xanê da, ser serê wê latê Badînan dibînin, li wê latê dîtîne ku şetê Mûsil birq daye (Kızılkaya, 2022).

3.3. Hejdehê Adarê

Her çend meha adarê ji demsala biharê jî bît, zivistan xwe têda nişa didet. Qelp têda hene. Qelpek jî ji wan, "hejdehî adarê" ye. "Hejdehî" ji bo hejdey adarê tête gotin. Mezinan çend gotinek li ser hejdey adarê gotîne.

"Hejdehî adarê
Melekê Ezdan hate xwarê
Nîşanek yêd biharê" (Kizilkaya, 2022).

Ev befira meha adarê dibarît, na mînît, di gavekê da dihelît, di meha adarê da çend befir bibarît jî heman rojê da xwe nagirît. Ji ber hindê ev gotine hatîne gotin.

"Hejdey adarê
Hejde bihost befr hatine xwarê
Neman heta dane êvarê
Hejdey adarê
Hejde bihostêt be
Rê hatine xwarê
Nema heta danê êvarê
Ema lêrê ne berya şingarê
Gisk kuşte binê adarê
Kewek li serê aadarê" (Kızılkaya, 2022).

3.4. Nîsan

Nîsan jî ji meheka demsala biharê ye. Meha nîsanê zexîre çêdibît, debare û zimhêr kêm dibît û hêdî xwarin dest nakevît. Debar û xwarin serê salê heta nîsanê hatîye xerçkirin, hem debara heywanan, hem jî zimhêrê xawrinê kemasî dikevîtê, ji ber vê yekê gotinên xwarê pêve hatîne vegotin.

9 Wateya nizari ew e cihê sîber ku tavê nebînît, hirç cihê/kuna xwe li nizarî çêdiket, ji ber hindê gotînê hirça nizarî.
10 Wateya berojî jî ev cihê ber tava rojê, hirç cihê/kuna xwe li berojî çêdiket, ji ber hinde gotîne hirça berojî.

"Nîsanê kire serê salê
Roj bûne sal
Zik bûne çal
Kabanî û malxwê mane betal
Eyal maye bêhal" (Kızılkaya, 2022).

Meha nîsanê gul û binefş şîn dibin, meheka xweş e, teşbîhî kiçka ser kirine.

"Nîsan dibêjît ezim kiçka ser reş
Cih û cihbaran şîn dibin binefş
Nehe ez im di nav mehan da xweş" (Kızılkaya, 2022).

Li herêmê Zivistana Geverê dirêjtir e, meha nîsanê taze deşta geverê reş û geş dibît.

"Heyva nîsanê geş bû
Deşta Geverê reş bû" (Geverî, 2022).

3.5. Avetîrk/Avetîk

Çendan meha nîsanê ji biharê bête hesapkirin jî, dîsa qelp tê da hene. Qelpek jî avetîrk[11] in. Di avetîrkan da befr û baran li gel hev dibarin, dema kete erdî wek şulovê lê têt, yanî dilopa wê tîr û giran dibît, dema dilopa avetîrkan dikevîte erdî çipik vediden, ji ber hindê gotîn wan baranan avetîrk. Hindek herêman herfa "r" êxistîye gotînê avetîk. Dema avetîrk destpê kirin, ew dara kulîlk dayî sir lê didet. Êkê nîsanê serê evatîkan e. Hindek jî dibêjinê stêrezarka nîsanê. Yanî avetîrk û stêrezerk eynî tişt e. Avetîrk heft heta deh roj in. Gelek caran avetîrkan da befir zêde barîye, li Herêma Culemêrgê avetirk deh roj jî têne hesapkirin. Avetîrk an çar roja dê barîn an jî dê sê rojan barîn. Her wesa an ji serê avatîkan dê barîn an jî dê dumahîya avetîrkan barîn. Cihê Culemêrgê heft rojên avetîrka jî ji zivistanê hatîne hesapkirin. Dema xelkê Herêma Culemêrgê kare zivistanê diken, divêt hesaba heft/deh rojên avetîrka jî biken. Heftê nîsanê paşve cih bo cihî ferq dikevîtê, wekî yek nîne, hindek malan pezê xwe dida miştê piştî hingê paşve xwedanê pezî dihat û pezê xwe dibire ve. Hindek cihan jî avetîrk deh roj hesab dikirin. Hindî wextê mişte bû, ew kesê pez xwedan dikir ji wî pezî mesul bû. Piştî heftê nîsanê pez dibirine ber biharê. Cihên bilind zû reş nedibûn û çere zû neçêdibû ku pez bixwet, ji ber hindê pez dibirine cihên gelî û cihen germ ku bihar hatî û çere çebûyî, da kû pez bête xwedan kirin.

"Berbihar Çend rojek bûn.
Stêrezerka nîsanê
Gîya li kunebanê
Avetîrkêt nîsanê
Qelpeke ji yêt zivistanê" (Şen, 2022).

Li gor gotinan di avetîrkan da pîrê pezê xwe birîye û çûye zozanan, befr û baranê destpê kirîye û hewa nexweş bûye, pezê pîrê hemî qir bûye û pîrê ev gotine gotîye.

"Hindî avetîrk li nav mehan bin
Zozan li pîrê heram bin" (Mengeş, 2022).

11 Avetîrt ew baran in ewên deh rojên serê meha nîsanê dibar in.

Barîna baranên avetîrkan ji nîşanêt hatina biharê ye, heke baran li avetîrkan nebarin dê bihar direng kevît.

"Heke avetîrk bibarît bihare
Heke nebarît warek sare" (Geverî, 2022).

3.6. Bist û Çarî Nîsanê

Bîst û Çarî nîsanê jî qelpeke zivistanê ye. Gelek caran bîst û çarî nîsanê li Herêma Colemêrgîyan befir û baran barîye.

"Bîst û çarî nîsanê
Texe li qûnebanê
Gamêş hate qiranê" (Şen, 2022).

Bîst û çarî meha nîsanê li Geverê gamêş çûne garanê û çerine, bes roja baştir befir barîye û garan neçûye û gûnî veçirîne û ji bo xwarinê danane ber gamêşan.

"Bîst û çarî nîsanê
Şanedêra Zîzanê
Gamêş çûne garanê
Êvarê hatin roja dîtir gûnî dane" (Geverî, 2022).

3.7. Gulan

Destpêka meha gulanê wextê dexil çandin û cot û kêlanê ye. Divêt zû cotyarî bête kirin da ber baranên biharan bikevît.

"Baranêt biharan
Xeberî bidene cotyaran
Destê xwe sivîk bike
Bila we neêt keysê neyaran" (Geverî, 2022).

Di barîna biharan da mirov demekî kurt biçîte nik neyarên xwe jî dê îdare biket, lewra barînêt biharan gelek direj nînin. Bes payîzan hewceye ku miro biçîte nih mirovên ezîz û dilpêveh, da kû mirov mexdûr nebît.

"Baranên biharan
Herine nik neyaran
Baranên payîzan
Herine nik ezîzan" (Engin, 2020).

Bihare/dexlî li Geliyê Tîyarê serê meha adarê diçînin. Dumahîya meha xizîranê jî didûrîn. Li herêma Lêwînê biharê serê meha gulanê diçînin. Hindek caran cotyaran piştî bistî meha nîsanê xilas bûyî dest bi cot û kêlan kirîne. Heke bihar xweş derbas bibît, xilasîya meha nîsanê û serê meha gulanê dest bi cot û kêlanê diken. Bes piranî çandinîyê meha gulanê diken. Çandina dexlî heta dehî xizîranê jî tête kirin. Bes ew dexlê wext borî bête çandin nagehît. Tecrûbeyên cotyaran ev tişte nîşa daye ku ew çandinîya di wextê xwe da neête kirin naçêbît.

Li gor van tecrûbeyan rojekê mirovekê cot kirîye, havalê wî jî gotîye: ecelê bike, ew dexlê danê siharê te çandî dê gehîtin, ew dexlê bo dane êvarê mayî nagehît û naçêbîtin. Ji ber gotina hevalê xwe wî cotyarî xetek di nîveka zevîya xwe dabirîye, çandina dane sihar û êvarê bi vî şiklî jêk cûda kirîye û piştî hingê zevîya xwe malû kirîye. Dema dûrînê hatîye nav zevîya xwe, ewê danê siharê çandî dûrîye, yê dane êvarê jî çandî ji ber ku neçêbûye nedûrîye. Heman demê de meha gulanê hazirî û kar û barên zonanan jî dikirin (Şen, 2022).

4. Havîn

Havîn jî ji sê meha pêk têt. Ew jî Xizîran, Tîrmeh û Tebax in. Derheqê van mehan agahî dê êne dan. Xizîran 30, tîrmeh 31, tebax 31 û ji meha îlonê 10 roj havîn in. Havîn 102 roj in (Kızılkaya, 2022).

4.1. Xizîran

Dema serê meha xizîranê destpê kir, pêro[12] dê derkevin. Pêro komeka heft steran e, heta heftî xizîranê li esmanan têne dîtin.

Dema pêro derdiketin mezinan digotin: pezî bidene guhûrêt piştek da pez pêroya nebînin û da nedirsît. Her wesa wî demî pez derman dikirin, Lewra pêro stêraka zîq û geş bû, wextê pezî dîtiba dikete cafêt pezî û pez jê didirsa (Er, 2022).

Meha xîzîranê demê giyadûrînê ye, li gelyê tîyarê giyadûrîn serê meha xizîranê destpê diket, hindek caran li tîyarê hêj meha gulanê xilas nebûyî dest bi giyadûrînê diken. Mehekê giyadûrîn dewam diket, li herêma lêwîn û cihên bilind heyamekê piştî hingê giya didûrîn. Van cihan jî paletî û giyadûrîn heta heyv û nîvan jî dewam diket. Piştî hingê giya dibehin, hêdî naêne dûrîn. Gîyayê avî tê nebît, giyayê avî çend rojan piştî hingê jî tête dûrîn. Germa xizîranê zêde dibît, ji ber hindê xelkê gunda pezê xwe dibene cihên hûn û mala bar diken û diçine zozanan. Ji ber ku hewayê zozanan yê hûn bû.

"Xizîran hat û xizirî
Giya li mila kuzirî
Tiştek xwe li ber nagirî
Ji xeyrî dara berû û mêwa tirî" (Kızılkaya, 2022).

Meha xizîranê wextê çandina tûtinê ye. Dema tûtin diçandin xwe digirtin heta kirm/kurm xilas dibû, piştî hingê tûtin diçandin. Xelkê heta dehî meha xizîranê xwe digirtin, heke berî dehî xizîranê tûtin çandibana kirmî tûtin dixwar. Dehî xizîranê paşve ew kurim nedima û dimir. Ji ber hinde heta dehî xizîranê tûtin nedihate çandin (Şen, 2022).

Sêzdehê xizîranê roj radiweste û hêdî dirêj nabin. Roja herî dirêj sêzdey xizîranê ye.
"Sêzdey xîzîranê
Rojê berê xwe da zivistanê" (Şen, 2022).

4.2. Tîrmeh

Serê meha tîrmehê binavê "terazî" komeka stêrka li esmanan derdikevîn. Terezî şeş ster in û

12 Pêro stêrek e li esmanî, meha xizîranê derdikevît.

birêz in. Terazî işareta hinde ye ku hêdî karê debar û zimhêrê zivistanê bête kirin.

Dema terazî derketin cot û kêlan naête kirin. Terazî cot bir in, dema terazî derketin hêdî çandin naênekirin (Er, 2022).

Navbira mehên tîrmeh û tebaxan zêde germ heye û xelk diçine zozanan.

"Nabeyna tîrmeh û tebaxê
Gurî radîbît ji axê
Xweş in zozanêt Şaxê
Badînan mewîj çûne miştaxê" (Kızılkaya, 2022).

4.3.Tebax

Meha tebaxê dûmahîya havînê ye. Hêdî wext ber payîzê ve diçît.

4.3.1. Gelavêj

Gelavêj navê stêrekê ye, dema gelavêj li esmanan derdikevît, rewşa hewa sar dibît, wî wextî li binê dara gûzê û hindek cihan kulîlkek derdikevît, dibêjine vê kulîkê "Canemerg". Umrê wê canemergê rojek e. Gîyayek heye serê wî zîqe û qelem/stirî pêvene, dema Gelavêj derdikevît ev gîyaye dibişkivît û kulîlkan didet. Serê meha tebaxê Gelavêj[13] derdikevît. Bi derketina Gelavêjê ve hewayê dinyayê sar dibît. Dema heft roj tebax derbas bûn hewa dicemidît/sar dibît. Gelavêj pêş çavên temaşevanan ve dileyîz e. Stêreka birewneq e. (Şen, 2002) Dema Gelavêj derdiket piştî hingê celebên pezî diçine deştê. Heke kavir zû birîbana, dema celeb diçû deştê ji ber germê disotin. (Demir, 2022).

Li herêmê stran jî li ser gelavêjê hatîne gotin. Herdu mînakên xwarê ji wan stranan in ewên bi gelavêjê ve hatîne gotin.

Hilavêj û Hilavêj
Hatin pêro Gelavêj
Yarê nekirî nivêj

Ew pêro Gelavêj in
Ew cot in li esmanî
Xizêm qerefîl in

Ew cîranên didanî
Çûm da yarê ramûsim
Şol teqdîra rehmanî

Ew pêro Gelavêj in
Ew ligel subê kubar in
Xizêm û qerefîl in
Wêt ser difnê dabar in

13 Gilavêj jî stêrek e, meha tebaxê dirdikeve, dema ev stêre derket rewşa hewa sar dibe.

Çûm da yarê ramûsim
Şol teqdîrêt cebbar in

Selê kanyê dirêj e
Dema hat Gelavêje
Yarê nekir nivê je (Demîr, 2022).
Dîsa li herêma Culemêrgê strana xwarê li ser gilavêjê hatiye gotin.

Selê kanyê dirêj e
Ferşê kanyê dirêj e
Dema hat gelavêje
Yarê girt destnivêje

Selê kanyê mermere Ferşê kanyê mermere
Dema heyîv hat dere
Dostê kirî ya fere
Selê kanyê berîn e
Ferşê kanyê berîn e
Yarê helgirt mesîne
Dostê rêka te xwîne (Kaplan, 2015).

4.3.2 Gunêla Pezê Kuvî

Dema li esmana gelavêj derketin "gunêla pezê kovî" çêdibe. Pezê nêr diçîte dev pezê mê ji bo têkilîyên cinsî. Dibejine vê têkilîya pezê kovî "Gunêl". Dîsa ligel Gelavêjê nezîkî Payîzê "ewrên pêşemanan" jî tên. (Kızılkaya, 2022).

4.3.3. Ewrên Pêşemanan

Wî wextê salê hêdî zireet naête kirin û gîya naête dûrîn. Hêdî direnge sal e û çi tişt naçêbîtin. Heke mirovek hez biket çandinîyê biket jî hêdî ew çandinî naçêbît, ji ber hindê ew kes pêşeman dibît ku çandinî nekirî û gîya nedûrî. Vêca pêşeman dibît. Belê pêşemanîya wî çi mifa nadete wî. Dema hêj Gelavêj nehatîn xelkê herêmê kar û barê zivistanê dikir. Divê heta wî demî herkesekê berhevî û kare zivistanê kiriba û zimhêrê zivistanê pêk înaba (Engin, 2022).

5. Payîz

Demsala Payîzê jî ji sê mahan pêk têt. Îlon, çirya ewil û çirya dumahîyê. Demsala Payîzê demê hasilatê û debare rakirin û komkirinê ye. Bîst roj îlon û herdu çirî heta yazdeyî kanûna ewil, 91 roj demsala payîzê ne.

5.1. Îlon

Heta dehî îlonê havîn e. Dehî îlonê havîn xilas dibît û payîz destpê diket. Ev rojê "eyde silîve" ye. Dehî îlonê dawîya havînê ye.

Îlon meha kewçerê ye. Meheka bi hesab e. Çend hesabên girîng di meha îlonê da hene. Hesabeka

di meha îlonê da tête kirin jî "beranberdana" pezî ye. Heftîya ewil ya îlonê beranan diberdene pezî. Roja beranberdanê jî di nav xelkê gundan û ehlê zozanan gelek bi keyf e. Wî wextî beranan di xemilînin û boye diken. Heftîya şuwatê ya ewil jî pez dest bi zanê diket. Hesabeka muhîm di nabeyna îlonê û şuwatê da heye. Heke berî îlonê beranan berdene pêzî, pêz dê di meha çile û beçe da zêt, wê gavê sir û seqem dê zêde bît, ew peza wî demê dizêt berxê wê dê telîfît, dîsa ji alîyê alif û gîya da jî kêmasî dê çêbît, lewra dema kitrê[14] didene berxan. Dîsa heke piştî meha îlonê beranan berdene pêzî ji bo biharê berx paş naçêbin û gir/mezin nabin. Lewra pez pênç meha avis[15] dimînît. Hesaba pênç mehan bi vî şiklî ne zû ne jî direng bi şiklekê baldar tête kirin.

"Îlon hat û ji wê ve
Mûno min neaxê ve
Firavîn wê di bi adarê ve" (Kizilkaya,2022)

Mastê meha îlonê jî gelek bi tam û xweş e. Piştî meha îlonê xelkê gundan teremastî[16] digirin. Teremast masyekê bitam e û pêxwarinek bi qîmet e.

"Mastê îlonê
Bidene xatûnê" (Er, 2022)

5.2. Çirya Ewil û Çirya Dumahîyê

Çirya ewil û çirya dumahîyê mehên demsala payîzê ne. Wî demî xelkê gundan geniman diçinin, dara dikêşin û kar û barê demsala zivistanê diken.

Hindek caran deh roj ji îlonê mayîn genimi diçînin. Daku genim ritlê[17] xwe biket û şîn bibît. Dema meha xizîranê digehiştê û nivî bû geniman didûrîn. Li gelyê tîyarê genimi didûrîn û şuna genimî birincî diçînin. Birincî jî radiken û piştî hingê dîsa genimî şuna birinci diçînin. Hindek caran çirya dumahîyê pazde roj dimînin befir dibarît. Bîst û pêncî çirya dawîyê "Şanedêr" e. Eve jî qelpek e, şeva şanedêrê dibû "Spîroj" (Şen, 2022).

Ji ber hindê kes nediçû rêvingîyê û nediçû cihekî dûr, heke wê rojê kesek ji mala xwe derketiba da kevîte tehlîka telifînê.

"Wêt hatin herdu çirî
Befir hat û kitîrî
Malxwê malê bejna xwe mirî" (Kızılkaya, 2022).

Dema herdû çirî destpê diken alifê heywanan û zimhêrê mirovan zêde heye, ev zêdehîye û berekete herdû mehên kanûnan jî dewam diket. Dema şuwat û adar hatin debare û zimhêr kêm dibin. Ji ber hindê gotîne:

"Herdû çirî mîrin
Herdu kanûn wezîr in
Şuwat û adar mehêt feqîr in" (Kızılkaya, 2022).

14 Kitre, giyayek e teybet ji bo berxa didûrîn. Wek heliz û kefak.
15 Ducanbûn, dema berx dikevîte zikê dayika xwe da.
16 Teremast cûrekê mastî ye, piştî meha îlonê digirin, di mencel û amanên mezina çêdiken, zivistanê wî mastî dixwen.
17 Da ku genim di bin axê da rihên xwebidet û şîn bît.

6. Zivistan

Zivistan bi meha Kanûna ewil destpê diket, heta bist û sêyî adarê dewam diket. Dema zivistanê destpê kir, divêt miştîya pêzî û hêywanan hazir bîken. Dîsa divêt dexl û dan û zimhêrê xelkê jî hazir bît. Demsala zivistanê gelek hesab û qelpan di nav xwe da dihewîne. Hazirîya têtekirin hemî ji bo zivistanê ye. Ew kesê bihar û havîn û Payîzê şol nekiribîtin û kare xwe nekiri bîtin jîyana wî ya zivistanê de bi zehmet kevît û dê mexdûr bîtin.

6.1. Kanûna ewil û Kanûna Dumahîyê

Zivistan Kanûna ewil destpê diket, her wesa yazdeyî Kanûna ewil serê miştê ye jî. Pez hêdî dikevîte dûnhê, neşêt ji derve biçerît. Hêdî dê bi wî gîyayî êtê xwedan kirin ew giyayê havînê hatîye dûrîn.

Her mihekê pênc piştîyan ji bo hazir diken, her piştîyek pênç texe ne, yazdeyî Kanûna ewil û heta avetîrk derbas dibin bîst û pênc texan ji bo mihekê hazir diken (Er, 2022).

Pîr dizanît ku dê befir barît, ev barane ya bê cih nîne û cihê befrê xweş dibît, can/genç jî dibêjin eve bihar hat.

Baranên mehên Kanûnan sebebê nexweşîya rewşa hewan e.
"Barana Kanûna

Girya pîra, keyfa cana têt" (Mengeş, 2022).

Herdû mehên kanûnan jî xweşî zêde ye, befir dibare û bager zêde heye, jiyana însan wek tarîyekê da derbas dibît.

"Kanûnê nekenîme
Befr û bager xerîme
Taryeke ji yêt qedîme" (Kizilkaya, 2022)

Hesabadarên hesaba Kurdî ji bo herdu kanûnan peyva "Befirbendê" bi kar înaye.

Dema yazde roj ji Befirbendê derbas bûn çile destpê diket. Ji bo herdu Kanûnan peyva "Rebandanê" jî bi kar înaye (Kızılkaya, 2022). Ji ber ku rê têne girtin, kesek neşet ji mala xwe derkevît û biçîte rêvingîyê, ji ber hindê gotînê rebendan. Bîst û pêncî Kanûna Dumahîyê Şevê Gelavêj e, roj dikevîte pişta Gelavêjê, piştî Gelavêjê meha şuwatê têt (Şen, 2022).

6.1.1. Çile

Çile û beçe dikevine herdu Kanûnan da, çile bist roj jê Kanûna biçûk in, bîst roj jî ji Kanûna mezin in. Ji ber ku rojên Kanûna mezin ji rojên Kanûna biçûk direjtirin gotînê Kanûna mezin. Çile çil roj in. Ev çil roje zivistan zêde bi sir û seqem e.

"Çile sir û serma ye
Kuvan û êş û ta ye
Hewara Xudayê Mewla ye" (Kızılkaya, 2022).

Çile yazdeyî Kanûna ewil despê diket, bîst roj ji Kanûna ewil in, bist roj jî ji Kanûna dûmahîyê

ne. Dema çile çil roj xilasbûn, serma digehîte hedekê zêde, wî demî cihê deştê/çolê li Erebistanê jî, hind qeder germ zêde dibît. Ereb kûn û reşmal û çadiran diveden û diçine binda. Dîsa jî ji germa îdare naken. Erebên çolê serê çile berê kûnên xwe berêjêr diken. Lewra wê şevê ba/bager radibît. Ji ber hindê berê kûnê xwe dizivirînine rexê/alîyê qublê û kama/alîyê başûr, heta wê şevê pîrejînên Ereban heft caran kurê xwe yê êkane ji xwewê hişyar diken, da ku ava tezî vexwen, ji ber ku wî wextî paşve av wekî xwe namînît, seqayê avê dê şikêt û dê germ kevîte hewayî dê ber germe ve çît û av dê germ bît. Dema çile xilas dibît, "Pela bîyê" dikevît. Têhna pela bîyê kêm e. Bîyê diken nav agirî da têhn jê naçît, lewra dara bîyê bi av e, dema çile xilas bû germ wekî pela bîyê ye (Kızılkaya, 2022).

6.1.2. Beçe

Piştî çile beçe despê diket. Beçe jî bîst roj in, deh roj ji Kanûna Dumahîyê ne, deh roj jî ji meha Şuwatê ne. Çile û beçe gelek sar derbas dibîn. Sir û seqema beçeyî ji ya çile zêdetir e. Beçe dibêjît: "Heke min şerma birayê xwe yê mezin nekiriba, ez da berxê di zikê makê da qoç[18] kem". (Engin, 2022). Ku birayê mezin çileye, çil roje, beçe nîveka çileye, bîst roj in, ji ber hindê hurmeta çile digirît. Dema beçe xilas dibît, "Pela dîadarê" dikevît. Pela dîadarê bi têhn e, dehî şuwatê têhna germ xwe nîşa didet. Têhna pela dîadarê zêdetir e. Dema beçe xilasbû zivistana bi sir û seqem derbas dibît. Piştî hingê heta dehî meha nîsanê zivistan dewam diket. Ji ber hinde gotîne.

"Çil çilen e
Bîst beçen e
Hindî di jî hene" (Engin, 2022).

Li herêma Culemêrgê zivistan dirêj e. Di gotinên xwarê da îşaret daye sed û heşt rojan. Bes ev hejmare tête guhartin, me li jor ev behse kiribû. Zivistana herêmê ya herî sar çile û beçe ne, belê piştî çile û beçe jî zivistan dewam diket.

"Çil çilen e
Bîst beçe ne
Bîst di jî hene
Heft zîpîk
Heft xirîpik
Heft di jî nik
Heft di jî hene
Paşê şîndibin, xweş dibin, der dol û şivik.
Gayê xwe berde rûnexwarê nik" (Kızılkaya, 2022).

6.1.3. Sezdêy Kanuna ewil

Sêzdey Kanûna Ewil roj berê xwe didete havînê, şeva ji hemî şeva direjtir şeva sêzdeyî Kanûnê ye. Ji vê rojê paşve hêdî hêdî roj dê dirêj bîn û şev dê kurt bin.

Şeva sêzdêyî Kanûnê ker bi kerînîye xwe dizanît ku şev kurt dibin (Şen, 2022). ew gîyayê didanine ber kerî hemîyê naxwet, ji ber ku şev kurt dibin, ker gîyayê xwe xilas naket.

18 Qerisandin

"Sêzdey Kanûnê
Rojê berê xwe da havînê" (Şen, 2022).

6.1.4. Bist û Çarî Kanûna Ewil

Qelpeke zivistanê bîst û çarî Kanûna ewil e, dibêjine vê qelpê "Bêlda". Peyva belda bi zimanê suryanîyan e. Xelkê herêma Culemêrgê jî weki wan gotîyê belda. (Kızılkaya, 2022). Xelkê gelîyê tîyarê bêlda wek eydekê pîroz kirî ye. Li gelyê tîyarê jiyanek hevpar hebûye, fele û musliman li gel hev jîyan derbas kirîye. Çendan hewa germ jî bît, belda xwe ji alîyê sermaye ve diyar diket. Gelek caran heta şeva beldayê befir nehatîye, dema şeva belda digehîtê befir dibarît û rewşa hewa nexweş dibît. Ji ber hindê gotina xwarê li ser gotîne.

"Bêlda bendilxe
Heçî derkevît mala xwe
Bîte qatilê riha xwe"

6.1.5. Heyhot

Heyhot di zivistanê da qelpeka giran e. Befir dibarît û serma zêde dibît. Qelpa heyhotê dikevîte nîveka zivistanê. Herdû mehên befirbendê/Kanûn derbas dibin, du meh jî zivistan dimînin. Li gor efsanên di nav xelkê herêmê da şeva heyhotê Mem û Zîn çûne devêk[19] û gihiştine miraza xwe.

"Xidir Nebî Xidir Îlyas
Nîveka zivistanê xilas
Bo Mem û Zînan hasil bibû miraz"

Ev şevê nabeyna sih û sih û êkî Kanûna Dumahîyê ye, roja baştir serê meha Şuwatê ye. Hethot du roj Kanûna Dumahîyê ne, du roj jî ji meha şuwatê ne. Di vê şevê da gelek sar û sir û seqem zêde dibît. Ji bo ku mirov sirê neben îmkanên xwe hemîyan berxwe da diden û tiştên bi xwedî qîmet jî ji bo hindê xerç diken. Li gor rîvayetan Xelkê Xana Sêgundan[20] vê şevê da ji ber sir û seqemê qir bûne û vê şevê da gundê xwe berdayîne. Ji ber hindê dibêjine vê şevê "Şeva qirê" an jî "Şeva Rûmê" (Kızılkaya, 2022). Wê şevê rum/rim[21] li erdî dane, heta rum du metre bilind bûne. Serê rumê zengil êxistînê, şeva rumê hind qeder befir hatîye, ji ber hatina befrê dengê zengilê vemirandîye û hêdî deng ji zengilê nehatîye.

Heyhot rojên hin qeder bi hesab in, serma hind zêde dibît, da kû mirov mexdûr nebît diştên xwe yên gelek bi qîmet û kesên xwe yên xweş tivî jî di ber xwe da diden û mesref diken. Li herêma Çelê li ser heyhotan ev gotine hatîye gotin.

"Heyhot heyhot
Dayê kiç fîrot
Da bi kezan û kelot" (Ölmez, 2020).
Heyhot Heyhot
Jêk verestin mehên cot

19 Hatin cem yek.
20 Ew Xana Ehmedê Xan3i lê hatîye dinyayê.
21 Bi zimanê Tirkî mızrak e.

Ecêp dinya li ber nesot" (Kızılkaya, 2022).

Li şemizdîna jî wata vê gotînê eynî ye, bes gotinê da cudahîyet ketîyê. Li Çelê gotîye "babê kur firot", li Şemizdîna gotîye "Kerî hespê xwe firot".

Heyhote Heyhote
"Xilasîya herdu mehêt cotê
Kerî hespê xwe firote
Da takî dara ber eyalê xwe sote" (Şen, 2022).

Li Culemêrgê jî eynî gotin hatîye veguhastin. Gotîne "babê kur, daye kiç firotin".

"Heyhotin heyhotin
Jêk verestin mehên cotin
Babê kur firotin
Dane bi dar û dû sotin
Daye kiç firotin dane kil û kezan verotin" (Engin, 2020).
"Heyhot Heyhot
Babê kur firot
Da bi dar û sot" (Er, 2022).
Li Geverê jî ev gotine bi versîyonek din înane ziman. Sermaya heyhotan ketîye devê pîre jinan û pê ve gotîne.

"Heyhote heyhote
Pîrejina gote gote
Li me hatin herdû mehên cote
Ecêb dinya nesote" (Geverî, 2022).

Heyhot qelpeke wesa ya girane, sir û sermayek zêde dikevîte hewa û av û axê. Heke mirov mecbur bû heta dê kurê xwe jî firoşît ber xwe da bidet da ku ne telifît.

Li Dêr Zengilê felek hebû, di heyhotan da nava rojê hewa nexweş dibît, fele zengilekê bi serê darekê vediket û bi banê dêrê ve dihawîsît. Paşê gayekê serjê diket û goştê wî gayî dikete qelye. Kurên xwe rêdikete ser banî û heta siharê kûret fele befrê diavêjin. Zengila fele bi dêrê vekirî befir zevt diket, kurêt fele xeberî didene babê xwe, fele dibêjîte kurên xwe vê gavê divî gundî da çu kes nemaye, hemîyên bin befirê ketîn û yên mirîn (Ölmez, 2022).

6.2. Şuwat

Meha şuwatê mehek befrîne, befir zêde dibare, rê têne girtin, gelek caran ehle herêmê, gundî û rênçber di rêkanda mane asê û ketîne bin aşotê û hem mirov hem jî heywanên wan telifine.

"Şuwatê befr û ba tê
Befir hate nîveka latê" (Kızılkaya, 2022).

Dîsa derbarê barîna befra meha şuwatê da bi awayeke din husa înaye ziman. Befir wesa dibare kesek neşêt xebatê biket.

Şuwatê befr û ba tê
Mirov neşêt biket xebatê (Geverî, 2022).

Meha şuwatê lêbînok e, heft caran rovî dikete kunê ve û tînîte der. Hewa dibîte sahî/xweşî rovî tête ber tavê, hewa dibîte ewr/nexweşî rovî diçîte kuna xwe da, heta êvarê şuwat heft caran rovî dixwapînît. Ji ber hindê gotîne şuwat meheka xwapînok[22] e. Şuwatê hem girî hem kenî, hem şahî, hem şînî têda heye. Rovî bi rovîtiya xwe, bi hîle û hewalêt xwe ve neşêt ligel meha şuwatê sereder biket. Roja xilasîya şuwatê piştî nîvro dibêjin nîvek şuwat, nîvek adar, ew roja nîvî gîskqarên e, wê rojê gîsk diqarît, gîsk an birsî ye, an jî têr e, an jî keyfa wî xweş e, ji ber hindê diqare.

Di efsaneyên Kurdî de meha şuwatê çûrê[23] ji deştê têt. Çûrê rengê jinan didet. Dahmenêt wê li erdî dixwûşin, wê rojê da çûrê li ser gundan da dibôrît, hêkên marî bi dehmena wê hene, heke dahmena xwe berdete ser erdî, ew sal dê gelek germ bît, mar gelek hene, av û germ zêde heye, lewra mar ji hez germê diket, heke damanêt xwe ne berdan ew sal ne gelek germ û ne jî gelek jî av heye.

Meha şuwatê qelek qelp têda hene, di nav xelkê herêmê da gotîne şuwatê mehreşe/meha reş, lewra heke mirov gelek li ber tava heyva şuwatê rawestît rûyê mirovî li ber tava heyvê reş dîbît.

Sê salan meha şuwatê bîst û heşt roj in. Sala çarê meha şuwatê dibîte bîst û neh roj. Her salê şeş seet li meha şuwatê zêde dibin. Çar sala bîst û çar seet lê zêde dibin. Bi vî şiklî rojek li meha şuwatê zêde dibît û sala çare dibîte bîst û neh roj. Wê sala şuwat dibîte bîst û neh roj pîrejinek bizotekê di destê xwe digirît, pişt kaç û kulozan digêrînît û dibêjît: "Derkeve, derkeve, şuwatê derkeve, da bereket bêt" wê salê heke şuwat ji nav xelkê da derket, bereket dê êt, wê gavê şuwat û êş û elem di nav xwe da kirne der (Kızılkaya, 2022).

6.2.1. Sêzdeyî şuwatê

Sêzdeyî şuwatê "Pela Kezanê" ye. Pela kezanê têhn vedidet, çardeyî şuwatê heywan û teyr û tewal keyfxweş dibîn. Heta wî demî bum naxwûnît, bum çardey şuwatê dest bi xwandinê diket. Çardeyî şuwatê av zêde dibît, bilq bilq ji avê têt, av qat qat zêde dibît.

"Çardeh şuwatê
Bum dixwûnît latê
Se xwe didete siha kêratê
Ema li hêre ne li gelyê Tokatê
Kef kefên qatê qatê" (Kızılkaya, 2022).

6.2.2. Cemre

Beçe deh roj ji Kanûna dûmahîyê ne, deh roj jî ji meha şuwatê ne. Dema beçe xilasbû "Qere Şuwat" destpê diket. Piştî qere şuwat xilas dibît, cemre destpê diken. "Pît û Pal û Xem û Meryem" ew jî Gelavêj e, heke pîtî rît, ewe rît, heke pîtî nerît, salê palê xwe da, eve jî roja Gelavêjê ye, "Xem" cemrê hewaye, "Meryem" ketina cemre û şikestina hewa ye. Heke cemre şkest hewa, av û ax germ dibin. Hêdî cemed naçêbît, ax û cemed jêkve dibin û av dê bin cemedê kevîtin.

22 Hîle lê kirin, serda birin û xirandin.
23 Çûrê di efsanan da rengê jinan didek.

Cemrê ewil bîstî şuwatê dikevît. Diketina wextê cemre da jî hesapdar agahîyê cûda diden. Her sê cemre di meha şuwatê da dikevin. (Engin, 2020) Cemre bîst û yek roj in û sê heftî ne. Heftîya ewil cemre dikevîte hewa, heftîya duyê cemre dikevîte avê û heftîya sêyê jî cemre dikevîte axê. "Qerasê axê" jêkvet bît û cemed dihelît. Germahîya li bin erdî ser erdî dikevît û rewşa hewa germ dibît. Hewa, av û erd diqerimtîn e, dema cemre ketin, hêdî dihelin. Ketina cemran nîşanêt biharê ne.

6.2.3. Agirê Fele

Agirê Fele jî dikevîte nabeyna cemrê hewa û cemrê avê da. Li gor rîwayetan kurê fele ji bo xebatê diçîte mezra, wê rojê dibîte firtone, barove, nexweşî û befrek zêde dibare. Kurê fele neşêt bi zivirîte mala xwe, dema fele dît kurê wî nehatîye mal, radibît agirekê hildiket û kurên xwe yên din jî rêdikete ser banî da befrê temiz biken û da kurê wî li mezra bibînit ku birayên wî yên şol diken, da ew ji xwe bi şolî ve gîro biket û da canê xwe ji dest nedet. Ev agire hosa bo îşaret di nabeyna fele û kurê wî da.

6.2.4. Zîpe

Heftîya dûmahîya şuwatê roja çarşembî zîpe destpê diken. Zîpe heşt roj in, nabe ku zîpe hemî di meha şuwatê de bin. Çar roj dikevine dawîya meha şuwatê û çar roj jî dikevine destpêka meha adarê. Divê du çarşembî ber zîpa bikevin, çerşembîya dawîya meha şuwatê û çarşembîya serê meha adarê. Hindek caran rojek jî şuwat dimînît, zîpe destpê diken, bist û heştî şuwatê dibîte zîpe. Divêt zîpe herdu meha bidete ligelêk. Yanî di herdû mehan da derbas bibît. Zîpe di kevneşopîya Kurdan de gelek cihek girîng digire. Dema zîpe destpê kir, bager/hureba radibît, seqayê hewa gelek sar dibît. Derheqê zîpan da pîremêr û pîrejinan gotinên hosa jî gotîne. "Dinya di zîpanda ava bûye û dê di zîpanda jî xirab bibît".

Xelkê herêmê di zîpan da darek sê çiqil çêdikirin, digotinê: "Dara zîpe". Her çiqilekê kaxezek nexşandî têxistê/pêve dikir. Da wê dara zîpe dene ber ba/bagerê. Vêca ba ew dara zîpe da zivirînît, deng ji wî darî dihat û kur û kiçan bi vî şiklî keyf dikir. Heke di zîpe da baran barî dê bihar zû êt û dê bîte xweşî. Heke di zîpe da baran nebarî bihar zû naêt û hewa dê hişkesal derbas bît. Heke zîpe para zêde di meha şuwatê de bît, ew sal dê adar bi nexweşî derbas bît. Heke zîpe pitir di meha adarê da bin ew sal dê bi xweşî derbas bît û dê berbiharê ve çît. Zîpe di cihê xwe da namînin tên û diçîn (Kızılkaya, 2022).

Heke di zîpe da barî bihar dê zû destpê ket, heke di zîpe da ne barî Semedar e. Semedar navê cihekî çiyayî ye, di kevîte nabeyna Tuxwîb û Gelyê Tîyarê. Ji ber ku cihekî bi serma ye, gotîne heke nebare Semedar e.

"Zîpe zîpe dar e
Heke barî bihar e
Heke nebarî Semedar e" (Kızılkaya, 2022).

Zîpê ewil xelkê herêmê kelepaçe çêdikirin, di zîpa dûmahîyê da jî birinç çêdikirin û hêke dikalandin. Genç û tolazan hêkanê dikirin, girar çêdikirin û diçûne cihên reş û belek keyf dikirin. Dîsa dema zîpe dihatin kurya dewaran dibirîn, pez gîncî dikirin, berx dûrî dikirin û heywan mehs

dikirin (Er, 2022). Ew kesên kiçên xwe didane şû ew gazî malê dikirin û zad çêdikirin û xelat didanê û pirça biçûkan dibirîn. (Korkmaz, 2018). Dema zîpe digehinê befir ser erdî û bin erdî wekî yek dihelît. Ji ber ku germ dikevîte axê, binê axê xûlûle dibît, ser û bin wekî yek dihelîn.

Li gor hindek hesabdaran dema nevrozê destpê kir, wê rojê zîpe jî destpê diken. Bes ev hesabe di herêmê da gele ya belav nîne. Hesaba li herêmê belav zîpe di dawîya şuwat û destpêka adarê da ne. Ew ji me li jor behs jê kir.

Di zîpe da bibarit an jî nebarît serma her ya hey, yanî sermaya zîpa bi barînê ve girêdayî nîne.

“Zîpen e zîpedar in
Barin nebarin het sar in

Yêt kiçkê neyar in” (Şen, 2022).

Destpêka zîpan da bayeke/bagerek sar radibîtin, dema zîpe geheştinê ava befrê dihelît û dikevîte nav ava rûbarî, kew li Badînan wê avê vedixwet, hêdî kew dizanît bihar hat, vêca berê xwe didet zozana, wî deme salê xelkê telqe çêdikirin da kewan bigrin (Şen, 2022)

Encam

Her milletêkê çalakîyên xwe yên civakî, aborî li gor teqwîmekê bi cih înayîne. Hindek millet li dûv teqwîma hicrî, hindek millet jî li dûv teqwîma Rûmî çûne. Kurdan teqwîma Rûmî bi kar înane, bes heman demê da Kurdan li gor hesaba mişt hesaba xwe kirîne. Ev hesabe jî hesabadarên hesaba Kurdî li gor teybetmendîyên erdnigarîya xwe girtîne û çavdêrî û tecrûbeyên xwe bi devkî veguhastîne. Rewşa hewa û qelpên zivistanê, wextê çandinîyê, malbarkirin û çalakîyên aborî û rênçberîyê bi hîşyarî hesab kirîne. Her wesa derheqê vê hesabê da di nav xelkê da edebîyateke devkî jî ava bûye. Li ser van gelp û kulîpan da gelek gotin hatîne veguhastin. Dîsa li ser demsal û mehan da gotinên mezinan cihekî girîng girtîye.

Xelkê gundan serê biharê diçîte berbiharê, berbihar wextêkê kurt e, dema ziviztan xilas dibît alif namînin bidene pêzî, ji ber hindê diçine wan cihên bihar zû têtê da pezê xwe xwedan biken. Piştî hingê diçine zozanan li ber hewayê hûn da pezê xwe xwedan biken. Xelkê herêmê havînê mal bar dikirin û diçûne zozanan, koçer jî wî wextî ji deştê diêne zozanan da pezê xwe xwedan biken. Payîz wextê giyakêşanê, gêrekirin, dar komkirinê ye. Ev bizave hemî ji bo zivistanê ye, da kû zivistana dûr û dirêj, şevêt tarî, sir û seqem, li cihên dûr û deraz, nemînine bê dexl û dan û bê alif û bê debare. Zivistan roj bi roj hesab dikirin û li gor hindê ji bo pez û hêwanêt xwe amadehî dikirin. Ew kesên bi vî şiklî xwe pêk neînin û kar û barê xwe neken, nîveka zivistanê pezê wî dê bimîne bê alif, hingê gundî da pezê wî kesî li mala belav diken, her gundîyek dê pezekê kete nav pezê xwe, hosa harîkarîya wî kesî diken. Alif û debarê û zimhêrê zivistanê rêkûpêk bi cih tînin. Divêt kêmasî nekevîte debarê, heke bê sebep kêmasî bikevîte zimhêr û debarê, eve ji bo wî kesî wek eybekê mezin e. Lewra ew kes dibîte sebêbê mexdûrîyeta mala xwe. Heke mal ya xwedan zelam bît, kar û barê zivistanê bêkêmasî pêk tînîn, ji ber hindê ji bo ehlê gundan kuran qîmetek zêde heye, lewra kiç neşên şolê cotyarî û gîyadûyrînê û rênçberîyê biken. Qedrê didene kuran jî sebebekê civak û aborî ye, ne sebebêkê ontolojîk/hebûnê bû. Ew kesên êkmêr[24] bin, şolên wan baş

24 Ew kesên ku di mala xwe da bi tenê, çi kur an jî bira nebin, karê malê hemî dimînîte bi hîvîya wî ve, ji ber hindê gotînê êkmêr.

naqetin gelek caran gundî harîkarîya wan diken.

Payîz wextê wergirtina hasilatê ye, ew kesên hazirîya xwe nekiribît û Payîzê hasilata xwe newergirît, dê zivistanê mexdûr bît. Dê pez û hewanêt wî mînine bê alif. Ji ber wê yekê hewce bû ku herkesek li gor vê teqwîmê hazirîya xwe biket û kêmasîyê neêxîte di şolê xwe da. Da bişêt jîyana xwe derbas biket û muhtacî kesê nebît.

Çavkanî

Kaplan, Y. (2015). Kanîya Stranan. İstanbul: Nûbîhar Yayınları.

Korkmaz, E. (2018). Hakkâri İlinde Halk Takvimi ve Sosyo-Ekonomik Etkileri. Van: Uluslararası Ahtamara Sosyal Bilimler Kongresi.

Çavkanîyên Devkî

ÇD-1: Hüseyin Ölmez (90 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 21.01.2020, Çel/Culemêrg.

ÇD-2: Abdülkadir Kızılkaya (75 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 07.04.2022, Culemêrg.

ÇD-3: İzettin Seven (55 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 17.09.2022, Van.

ÇD-4: Ramazan Engin (55 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 20.02.2020, Culemêrg.

ÇD-5: Elif Engin (50 salî/jin), Deman Hevdîtinê: 11.07.2022, Culemêrg.

ÇD-6: Fekî Mengeş (60 salî/mêr), Deman Hevdîtinê: 08.08.2022, Gever/Culemêrg.

ÇD-7: Mühacir Şen (58 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 23.07.2022, Gever/Culemêrg.

ÇD-8: Salahattin Geverî (65 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 03.10.2022, Gever/Culemêrg.

ÇD-9: Tahir Demir (61 sali/mêr), Dema Hevdîtinê: 24.06.2022, Culemêrg.

ÇD-10: Turan Şimşek (48 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 27.09.2022, Culemêrg.

ÇD-11: Ömer Er (63 salî/mêr), Dema Hevdîtinê: 03.06.2021, Culemêrg.

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 6
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1181661
Rûpel/Sayfa Page: 73- 96

زواج المحارم في الديانة المجوسية من خلال الآفستا والروايات التاريخية دراسة تحليلية نقدية

فرست مرعي
Farsat Marie

الملخص

هذا البحث يخص نظام زواج المحارم الذي كان سائداً في في ايران وأطرافها التي كانت تدين بالديانة المجوسية والى مجيء الاسلام بعدة قرون، أثناء حقب الامبراطوريات العديدة التي حكمت تلك البلاد، بدءاً من الاخمينيين- الهخامنشيين)٩٢٥ق.م – ١٣٣ق.م(ومرورا بامبراطورية الاسكندر المقدوني وأسلافه السلوقيين والدولة البرثية – الأشكانية ملوك الطوائف (٢٤٧ق.م – ٦٢٢م) وانتهاءً بحكم الفرس الساسانيين (٦٢٢ – ١٥٦م). يعتمد البحث على نصوص الكتاب الزرادشتي المقدس (الآفستا) وعلى النصوص البهلوية المتأخرة التي أُلفت في القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري، ككتاب: دينكَرد، والبندهشن وغيرها، بالاضافة الى شهادات المؤرخين اليونان الذين عاصروا الحقبة، فضلاً عن روايات العلماء والمؤرخين النصارى، والمسلمين بشقيهم السني والشيعي على حدٍ سواء. كما لا يمكن نسيان روايات المؤرخين الايرانيين المعاصرين، وكيف أن المجوس المعاصرين من البارسيين الهنود والزرادشتيون الايرانيون ينكرون هذا النوع من الزواج، ويحاولون تأويل نصوصه خوفاً من المسلمين لأنهم أي المسلمون ومعهم النصارى يُحّرمون وينكرون هذا النوع من الزواج الذي ينافي الفطرة البشرية السوية.

مفاتيح البحث: زواج المحارم، المجوسية، الآفستا، الأسرة.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 28.09.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 16.11.2022
Farsat Marie Ismael Prof. Dr. Zakho University Faculty of Humanities Department of History
firsat.ismail@uoz.edu.krd
Orcid: 0000-0003-2512-0589

Atıf: Ismael. F. (2022). “Zawacu’l-maharim fi’d-Diyaneti’l-Mecûsiyye min xilali’l-Avesta ve’r-rivayati’t-tarixiyye dirase tehliliyye neqdiyye”, Kurdiyat, 6, 73- 96.
Citation: Ismael. F. (2022). “Incestuous Marriage in The Magi Religion Through The Avesta and Historical Accounts -Critical Analytical Study-”, Kurdiyat, 6, 73- 96.

Zewaca Ensest di Ola Mecûsî de Bi Rêya Avesta û Rîvayetên Dîrokî

-Lêkolînek Analîtîk û Rexnegerî-

Kurte

Ev lêkolîn di derbareyê sîstema zewaca ensestî ye ku berê çend sedsalan di serdemên gelek împaratoriyên ku li Îranê û derdora wê hukum dikirin de belav bûye de ye. Di dema berî Îslamîyetê û heta piştî wê bi çend sedsalan Îranê ola mecûsîtîyê di heband. Desthilatdariya Farisên Sasaniyan (226 - 651 PZ) ji Axamenîsan – Hakamansiyan (529 B.Z. - 331 B.Z.) dest pê dike û ji împaratoriya Îskenderê Makedonî û pêşiyên wî, Selûkîyan û dewleta Perthan – padîşahên Aşkan ên mezheban (247 B.Z. – 226 P.Z.) derbas dibe û bi dawî dibe. Lêkolîn li ser nivîsarên pirtûka pîroz a Zerdeştiyan (Avesta) û li ser nivîsarên paşerojê yên Pehlewî yên ku di sedsala 9'an a zayînî / sêyem hicrî de hatine nivîsandin, wek pirtûka: Dinkard, El-Bendehşan û hwd. Ji bilî şahidiyên dîroknasên Yewnanî yên ku di serdemê de jiyaye, û her weha rîwayetên zanyar û dîroknasên xiristiyan û misilmanên sunnî û şîe. Her weha em nikarin serpêhatiyên dîroknasên îranî yên hevdem ji bîr bikin ku çawa Magiyên hevdem ên parsiyên Hindistanê û Zerdeştiyên Îranî vê cureyê zewacê înkar dikin, û ji tirsa misilmanan hewl didin nivîsarên wê tewîl bikin, ji ber ku misilman û xiristiyan vê cureya zewacê heram dibînin û vê yekê înkar dikin bi hucceta ku ev cure zewac, li dijî xwezaya normal ya mirovî ye.

Bêjeyên Sereke: Ensestî, Zerdeştî, Avesta, malbat.

Incestuous Marriage in The Magi Religion Through The Avesta and Historical Accounts

-Critical Analytical Study-

Abstract

This research concerns the incestuous marriage, which was prevalent in Iran and its outskirts, which were loyal to the Magian religion and to the advent of Islam for several centuries, during the eras of the many empires that ruled those countries, starting with the Achaemenids - the Hammansians (529 BC - 331 BC) and passing through the empire of Alexander) the Macedonian and his Seleucid ancestors and the Perthian-Ashkan state, kings of the Taifas (247 BC - 226 AD) and finally the rule of the Sassanid Persians (226 - 651 AD). The research is based on the texts of the Zoroastrian holy book (Avesta) and on the late Pahlavi texts that were written in the ninth century AD / the third AH, such as the book: Dinkard, Al-Bandahshan and others, in addition to the testimonies of Greek historians who lived through the era, as well as the accounts of Christian scholars and historians, and Muslims with both their Sunni parts. And Shiites alike. Nor can one forget the accounts of contemporary Iranian historians, and how the contemporary Magi of the Indian Parsis and Iranian Zoroastrians deny this type of marriage, and they try to interpret its texts for fear of Muslims, because Muslims and Christians with them forbid and deny this type of marriage, which contradicts normal human nature.

Search Keys: Incest, Zoroastrianism, Avesta, family.

المقدمة

من أجل أن نرى مدى تأثير الإسلام في إيران، يجب علينا أن ننظر في النظام الاجتماعي الإيراني يومذاك، الذي غيّرهُ الإسلام، وساد بنظامه في إيران بدلاً من ذلك النظام الفاسد. إن مجتمع إيران الساساني)٤٢٢ – ١٥٦م) كان مجتمعاً طبقيا صنفيا (= مهنياً)، تجري فيه أصول النظام الطبقي على أشد الوجوه، ولم يكن الساسانيون هم الذين اخترعوا هذا النظام الطبقي، بل كان جارياً في إيران منذ عهد الهخامنشيين (= الإخمينيين-٩٢٥-١٣٣ق.م)، والإشكانيين - ملوك الطوائف (٧٤٢ق.م – ٦٢٢م)، وإنما أيده الساسانيون.

وقد سلط المسعودي (المتوفى سنة٦٤٣هـ/٧٥٩م)، الضوء على هذا الموضوع، بقوله: « ورتب أردشير(٦٢٢ – ١٤٢م) مؤسس الدولة الساسانية المراتب فجعلها سبعة أفواج: فأولها :الوزراء، ثم الموبَذانُ وهو القائم بأمور الدين، وقاضي القضاة، وهو رئيس المَوابِذة، ومعناه القَوَّامً بمور الدين في سائر المملكة، والقضاة المنصوبون للاحكام، وجعل الاصبهبَذينَ أربعة: الاول بخُراسان، والثاني بالمغرب، والثالث ببلاد الجنوب، والرابع ببلاد الشمال، فهولاء الأربعةُ هم أصحاب تدبير الملك كلَّ واحد أفرد بتدبير جزء من أجزاء المملكة، فكل واحد منهم صاحب ربع منها، لكل واحد من هؤلاء مرزبان، وهم خلفاء هؤلاء الأربعة" (المسعودي، ٨٦٩١، ٢٥٢).

وذكر في كتابه الآخر قوله: فأولها وأعلاها (الموبد) تفسيره حافظ الدين لأن الدين بلغتهم (مو) و (بذ) حافظ وموبذان موبذ رئيس الموابذة وقاضي القضاة ومرتبته عندهم عظيمة نحو من مراتب الأنبياء والهرابذة دون الموابذة في الرئاسة. والثاني الوزير وأسمه (بزر جفرَّ مذار) تفسير ذلك أكبر مأمور. والثالث الاصبهبذ وهو أمير الأمراء وتفسيره حافظ الجيش، لأن الجيش (اصبه) و(بذ) حافظ على ما رتبنا. والرابع دبيربد تفسيره حافظ الكتاب. والخامس هو (ته خشه بذ) تفسيره حافظ كل من يكد بيديه كالمهنة والفلاحين والتجار وغيرهم ورئيسهم ومنهم يسميه (واستريوش). وكان هؤلاء المدبرين للملك، والقوام به، والوسائط بين الملك ورعيته... وللفرس كتاب يقال له (كهنامه)، فيه مراتب مملكة فارس، وأنها ستمائة مرتبة، على حسب ترتيبهم لها. وهذا الكتاب من جملة (آئين نامه)، وتفسيره: كتاب الرسوم، وهو عظيم، في الألوف من الأوراق، لا يكاد يوجد كاملاً إلا عند الموابذة وغيرهم من ذوي الرئاسات". (الأشرف، ١٨٩١، ٦٠١-٧٠١)

بينما يقول المؤرخ الايراني (مشير الدولة) بأن مجتمع إيران قد قسم الى أربع طبقات: وهم

1- طبقة رجال الدين (آثروان).
2- طبقة رجال الحرب (آرتشتاران).
3- طبقة المستخدمين بإدارات الدولة أو الكتاب (دبيران).
4- طبقة الزراع والصناع (واسترى يوشان وهتخشان) (السباعي،2991م، 392).

وإذا كان نظام الطبقات الذي أوجده (زرادشت) فاسداً؛ فإن نظام الأسرة كان أشد فساداً، وذلك لأن (الزواج) عندهم خلا من فكرة (حرمة الأسرة)، كما أن النسب اتخذ صورة شكلية ولم يبنِ على صلة الدم بين الأب والابن» (الخشاب، 9591م، ٩).

رابطة النسب

لم تقم نسبة الأبن إلى أبيه على أساس الدم عند الإيرانيين، ولكنهم كي يكثروا من المؤمنين بدين زرادشت في الأسرة، فقد أجاز لهم دينهم القديم ألواناً من البنوة الاصطناعية، التي لا رباط فيها بين

الولد ومن يُدعى أبوه، ثم أن صلة الدم لم تكن ذات وزن في النسب. فالزوج السيدة وحدها هي التي ينسب ما تنجبهم من بنين وبنات إلى الأب، أما الزوج الخادمة فأبناؤها الذكور وحدهم يلحقون بأبيهم، أما البنات فيعتبرن رقيقاً لا يعرف لهن نسب. وكان زواج الأبدال شائعاً، وهو كما يقول الهربدان (هربد تنسر):»عليهم إذا مات الرجل ولم يخلف ولداً، أن ينظروا فإن كانت له امرأة زوجوها من أقرب عصبة له باسمه، وإن لم تكن له امرأة فابنة المتوفى، أو ذات قرابته، فإن لم توجد، خطبوا على العصبية من مال المتوفى، فما كان من ولد فهو له". (البيروني، 5891م، 38 – 48).

وكانت عقوبة من يغفل هذا العقد صارمة، لأنه « قتل ما لا يحصى من الأنفس، بقطع نسل المتوفى وذكره إلى آخر الدهر»، وفي العقد الذي أشرنا اليه في الفقرة السابقة، والذي يتنازل بمقتضاه الرجل عن زوجه إلى أخ له في الدين، كان الأطفال الذين يولدون من هذه (المعاشرة) ينسبون للزوج الأول، ويعتبرون أولاده؛ وعلى هذا ضمّت الأسرة خليطاً من الأبناء، أكثرهم لا يربطه بالأب غير حمل اسمه، وأدى هذا إلى تفكك الروابط بين أفراد الأسرة التي تكونت على هذا النحو من سلالات مختلفة.

الزواج

قام الزواج عند الزرادشتيين على أساس تعدد الزوجات، مع التفريق بين نوعين من النساء: الزوجة السيدة، والزوجة الخادمة، كما رأينا في طبقات المجتمع. وينبغي أن تتزوج الفتاة في الخامسة عشرة من عمرها، والزوجة – عند الزرادشتيين – سواءً أكانت سيدة أو خادمة، كانت أقرب ما تكون إلى الرقيق؛ ليس لها مكانة ولا كرامة، فقد أجاز الدين الزرادشتي للرجل أن يتنازل عن زوجته، ولو كانت سيدة (= ممتازة)، لرجل آخر قد وقع في الفاقة (= الفقر) لكي تعينه بعملها على الحياة؛ وهذا العقد محمود جداً عند زرادشت»، لأنه إحسان على أخ في الدين معوز".(الخشاب، 9591م، 01).

تعدّد الزوجات

إن الموضوع الذي كان الموابذة (= رجال الدين المجوس) يتصرفون فيه كثيراً بالنسخ والجرح والتعديل، هو موضوع الحقوق الشخصية، أو قل قانون الأحوال الشخصية، ولا سيما أحكام النكاح والإرث، فإنها كانت مهمة ومعقدة إلى درجة كان الموابذة يتصرفون فيها كيفما يشاؤون، وكان لهم في هذا الموضوع صلاحيات مخولة لم تكن لأي رجال دين من الأديان.

أما تعدد الزوجات، فقد كان أمراً شائعاً في العهد الساساني، وإن كان أكثر الزرادشتيين المعاصرين يحاولون إنكاره إذ ذاك، إلا أنه لا مجال لإنكاره قطعاً، فقد كتبه كل من كتب عن هذا الموضوع من المؤرخين اليونانيين: هيرودوت (٤٨٤-٥٢٤ق.م)، واسترابون (٤٦،٣٦-٣٢،٠٢ق.م)، في العصر الإخميني (=الهخامنشي)، وحتى المؤرخين المعاصرين.

فمثلاً كتب المؤرخ اليوناني (هيرودوت) عن طبقة الأشراف في العهد الإخميني – الهخامنشي، يقول: «لكل واحد منهم عدة نساء رسميات، ولهم أزواج كثيرة غير معقودات...".(هيروت، 0002، 162).

وكتب المؤرخ اليوناني (استرابون) عن نفس هذه الطبقة يقول: « إنهم يتزوجون كثيراً، ولهم أزواج كثيرة غير معقودات أيضاً».(بيرنيا، 1931، 0022).

ويقول المؤرخ زوستن (١٦١-٨٣١م)، من مؤرخي العهد الإشكاني (= ملوك الطوائف) بخصوص الزواج عند الاشكانيين- الفرثيين: «إن كثرة الأزواج كان معمولاً لديهم منذ أن توصلوا إلى ثروة وقدرة ومكنة، ولا سيما الأسرة المالكة، وإنما كانت عيشة البداوة الصحراوية تمنعهم من

قبل أن يتزوجوا كثيراً».(بيرنيا، 1931، 0022).

بل إن الذي كان شائعاً بين طبقة الأشراف في إيران القديم، كان أمراً أكثر من تعدد الزوجات، فإنه لم يكن محدداً بحدٍّ كالأربعة أو أقل أو أكثر، ولا مشروطاً بشروط: كالعدالة، وتساوي حقوق الأزواج، أو القدرة الجنسية، أو المالية، بل كما كان النظام الاجتماعي إذ ذاك نظاماً طبقياً، كذلك كان نظام العائلة أو الأسرة.

الزواج في العصر الساساني

كان الزواج في هذا العصر على خمسة أنواع، يتحدد بمقتضاه وضع المرأة نفسها في المجتمع، ووضع أبنائها أيضاً. وهذه الأنواع هي:

1- الزوجة الممتازة: وتعدّ زوجة ممتازة المرأة التي تتزوج بموافقة أبويها ورضاهما. وينسب الأبناء الذي تنجبهم إلى زوجها. ومن البديهي أن تكون موافقة الوالدين وفق شروط معينة.
2- الزوجة التي تكون خاصة لزوج واحد: ويكون زوجها مجبراً على تقديم أول بنت ينجبها من زوجته إلى أهل الزوجة، تعويضاً عن ابنتهم التي أخذها منهم.
3- زوجة الميت: إذا مات رجل قبل أن يتزوج، يمكن أن يخطب له أهله فتاة، ويزّوجوها من رجل حي، فينسب نصف الأبناء الذين تنجبهم هذه المرأة من هذا الزوج للرجل المتوفى، وينسب النصف الآخر إلى الزوج الحقيقي (= الحي).
4- الأرملة المتزوجة: إذا مات رجل عن زوجته دون أن ينجب منها، وتزوجت أرملته من رجل آخر، ينسب نصف الأبناء الذين تنجبهم إلى زوجها الأول، والنصف الثاني إلى زوجها الثاني.
5- المرأة الوضيعة: تعدّ المرأة التي تتزوج دون موافقة أبويها (زوجة وضيعة)، وتخضع لكثير من الشروط.(الخشاب، 9591م، 9-11).

اولاً: روايات الآوستا – الآفستا والكتب البهلوية

الاوستا- الآفستا اسم لمجموع المتون المجوسية وهي كتب الفرس القدماء المقدسة المنسوبة الى زرادشت، وهي الآن بأيدي الفرس في الهند والكبر في إيران. وهذه الآفستا التي وصلت إلينا كتبت على ما يظهر في زمن الساسانيين. وكانت تتألف في الأصل حسب رواية الفرس من ١٢ نسكاً أي كتاباً لم يصل إلينا منها كاملاً سوى كتاب واحد هو الفنديداد. أما المتون الأخرى فهي: اليسنا، والفسبرد، والخردة آفستا، واليشتات.(الجلبي، ١٠٠٢م، ٩١).

1- يسنا: بفتح الباء واسكان السين Yacna أو Yasna وتنقسم اليسنا الى ٢٧ يسنا - ha أي قسماً، وهي عبارة عن ـ أدعية تقرأ عند تقديم القرابين وتشمل الكاثات Ghatha [1] الخمس المكتوبة بلسان قديم جداً يقرأها المجوسي في أهم أحوال حياته، وتنسب إلى زرادشت، وكل يسنا يشمل مجموعة أدعية. (الجلبي، ١٠٠٢م، ٩١).
2- ويسبرد: بكسر الفاء الفارسية واسكان السين وفتح الباء الفارسية Vispered وتتألف من ٤٢ كردة أي فصلاً.
3- فنديداد: بفتح الفاء الفارسية واسكان النون Vendidad ومعناه مخالفة الشيطان أو

1 الكاثات: جمع كاث بكاف فارسية وفتح الثاء وهي أناشيد مجوسية انشئت في مطلع القرن الساس قبل الميلاد وأدرجت في اليسنا. كتاب الفنديداد أهم الكتب التي تتألف منها الابستاه، نقله من الفرنسية: داود الجلبي، ص٠٢ الهامش (٣١).

شريعة مقاومة الشيطان، والفنديداد كتاب دين وتمدين وفيه أبحاث عن خلق العالم أيضاً ويتألف من ٢٢ فركرد حرر معظمه بصورة مكالمة بين أهورامزدا وزرادشت (يصف الأشكال المختلفة للأرواح الشريرة) وهي حول الحلال والحرام، والطاهر والنجس، فيها كثير من القوانين الدينية، ومعناها القوانين الضد الأباليسة.

4- اليشتات: مجموع مدائح وتضرعات وعبادات وقرابين. على أن كثيراً من العلماء لا يعدون اليشتات كتاباً قائماً بذاته، بل يعتبرونها جزءاً من الخردة آفستاوتعني الأناشيد والتسابيح، وكل يشت باسم أحد الأجسام النورانية.

5- خردة افيستا: وهي الآفستا الصغرى وهي مجموعة صلوات وأدعية واناشيد تتلى في أوقات من اليوم وفي الايام المباركة والاعياد الدينية وغيرها، وليست مندرجاتها محدودة كسائر أجزاء الافستا، ففي كثير من نسخها القديمة أدعية لا وجود لها في النسخ الاخرى.(الجلبي، ١٠٠٢م، ٩١).

وتيقى الكتب البهلوية التي كتبت في القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري، بشكل رئيسي، أي بعد نحو ثلاثة قرون من سقوط الإمبراطورية الساسانية وانقراض الديانة الزرادشتية كعقيدة رسمية للشعوب الإيرانية، تبقى المصدر الرئيسي للدينة الزرادشتية.(زيهنير، ٥٠٠٢م، ١٣٢)

وزواج المحارم في المجوسية هو ذلك الزواج الذي ينعقد بين كل من البنت ووالدها، وبين الولد ووالدته، وبين الاخت وأخيها، وهذا الزواج معروف في اللغة البهلوية السناسانية ب khvétidad))، وفي اللغة الانكليزية (Next-Of -Kin Marriage).(دينكَرد، بدون ت،٠٨/٣)

وكان هذا الزواج شائعاً في العهد الساساني، وفي عدة قرون بعد الفتح الاسلامي الذي تلاه بعد أن فتح المسلمون الاقاليم الايرانية وقضوا على الدولة الساسانية سنة ١٣هـ/ ١٥٦م في خلافة الراشد الثاني عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، بمقتل الملك الساساني يزدكرد الثالث (٢٣٦ – ١٥٦م) على يد طحان فارسي في مدينة مرو في اقليم خراسان.

ففي الفصل الرابع والستون من كتاب دادستاني دينك (دادستاني،٥٨٩١م، ص١٤١). ورد سؤال جاء فيه: من أين ومن أي شيء نشأ أصل العرق، الذي يقولون إنه زواج الأقارب (-khvêtû dâdo)؟ وفي اي مكان نشأ؟، فكان الجواب هو أن أول إتمام للزواج من أقرب الأقارب كان بسبب ما فعله مشيّح ومشياوت، إذ كانا أخًا وأختًا معًا، ومارسا الجماع لكي يظهر لهم نسلاً، أي يولدا لهما ابنًا من زواج الاقارب، باعتباره اكتمالًا للوالد الذي يليه.(Dadistan-i Dinik، 64 ، 65)

وفي نص آخر لكتاب (دينكَرد) يجب على البنت قبل أن تذهب لبيت زوجها، عليها أن تتمرن على عملية الزواج من قبل أبيها حتى تكون على بينة من الامر، ففي النص (٧) على البنت أن تتمرن على تقديس والدها هذا أيضًا أنه يعطي ابنته لأبيها، الذي يعلِّم الابنة تقديس والدها عن طريق التدريب على الاخلاق الحميدة والتدريب الجيد كربة منزل، وفي النص (٩) على البنت أن تتعلم من والدها عملية الزواج بأن تتمرن على العملية مع والدها قبل الذهاب الى عش الزوجية.، أي بعبارة أخرى أن أباها سيعاشرها معاشرة الازواج قبل أن يعاشرها زوجها الحقيقي.(دينكَرد، بدون ت، ٧٦/٩).

ووممما يؤكد هذ النص ما ورد في كتاب الآفستا نفسه، في القسم الاول (يسنا) الفصل (٣٥)، العددين

٣- ٤، حيث يشير النص الى زواج بنت زرادشت الصغرى باروشاسبا (بورا جاست من جاماسب نجل الملك ويشتاسبا، ما نصه:» يا باروشاسبا، أنت يا سليل هيشاتاسبا وسبيتاما، ويا صغرى بنات زرادشت يفرض علينا زرادشت صحبة الفكر الخيّر والحق ورفقة مازدا، وإذا أخذت هذه النصيحة بعين الاعتبار مع فهمك الخاص ومع بصيرتك الطيبة عندئذٍ ستمارسين أقدس أعما التقوى».(عبد الرحمن،٢٠٠٧م، ٠٦١).

بعدها يشير النص رقم (٤) الى عادة زواج المحارم بين زرادشت وابنته من خلال الايحاء بأن على البنت أن تخدم أباها وزوجها، على غرار ما ورد في مصنف دينكرد، الكتاب التاسع. «(جاماسبا)، بجد سوف أرشدها الى الايمان حيث يمكنها أن تخدم أباها وزوجها، والفلاحين والنبلاء، كإمرأة مستقيمة (تخدم) الاستقامة. الارث المجيد للفكر الخيّر... سيمنحه آهورامزدا لكل الاوقات على مدى الزمن».(عبد الرحمن،٢٠٠٧م، ٠٦١).

وفي الحقيقة فإن النص عندما يشير الى البنت بخدمة أبيها وزوجها، يتطرق الى خدمة الفلاحين والنبلاء أيضاً، وهذا ما لا يشير الى عملية الزواج حصراً وإنما يشير الى الخدمة العامة الانسانية؛ ولكن وجود نص في (دينكرد) الكتاب التاسع، العدد الرابع، يحل الاشكال، حيث يشير النص الى أن بعد أن قدمت ابنة زرادشت لوالدها خدمة نسائية على غرار ما تفعله النساء، خدمت زوجها أيضاً نفس الخدمة النسائية، وهذا ما يجعلها صاحبة توقير واحترام لدى آهورامزدا وفي العالم الاخر؛ نظراً لخدماتها الكبيرة المذكورة آنفاً.(دينكَرد، بدون ت، ٥٤).

ومن جانب آخر يشير الكتاب البهلوي زاد سبارام Zad – Sparam في القسم (٣٢) العدد (٣١)الى أن هناك ثلاثة أشياء توصف عند زرادشت بأنها مقدرة ومهمة، الثالثة: هي الزواج بالمحارم، حتى يكون نسلك نظيفاً، ويكون ثمرة هذا الزواج ظهورالنسل. (Zad – Sparam في القسم (٣٢) العدد (٣١).

وفي كتاب زاد سبارام Zad – sparam [2] الذي يعد أحد الكتب الزرادشتية القديمة التي كتبها (زادتسفرم) الكاهن الاعلى الزرادشتي لمنطقة سركان باللغة البهلوية التي كتبها في القرن التاسع الميلادي/ الثالث الهجري (اليوسفي، ٢١٠٢، ٩٦٣). يقول الكتاب بأن من العادات الثلاثة الحميدة لدى زرادشت، أولها: «لا تذهب دون غيرها إلا بسلطة قضائية (أباتكار رديها)» ؛ والثاني: «وإن كانوا يتقدمون إليك بصورة غير مشروعة، ففكر في أفعالك مسبقًا بطريقة مشروعة»، والثالث: « الزواج من الأقارب، من أجل النقاء الخالص لعرقك، وهو أفضل تصرفات الأحياء، التي تسهم في انجاب الأطفال بطريقة صحيحة. (.html http://avesta.org/pahlavi).

ويذكر كتاب الآفستا – قسم الويسبرد ما نصه:» أدعو الفتية ذوي الافكار المقدسة قولاً وفعلاً، ذوي الضمائر الخيّرة، أجل الفتية ذوي الحديث الطيب الذي يمنحه لاقاربه (عند الزواج). وأدعوا حارس الاقليم (= حارس المقاطعة) المتجولين(= المتجول) بين الفنون العديدة ، وسيدة المنزل(= ربة البيت)». (الويسبرد، الفصل (٣)، العدد ٣، ٧٩١).

2 – لكتاب زاد سبارام فائدة في باب تأريخ الديانة الزرادشتية وتطورها، ولا سيما النظرية الدينية المتحدثة عن علاقتها بالملكية. نصير الكعبي، جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم– إيران في العصر الساساني، ص٤٦. يمثل هذا الكتاب مجموعة تشتمل على ٥٣ فصلاً حول الخلق، الدين، تركيب الإنسان والقوى الموجودة في الجسم ووظيفة كل من الأعضاء، القيامة ونهاية العالم، حيث ألفه زادسپرم ابن كُشن جَم (جُوان جم) في القرن ٣هـ (ظ: راشد محصل، ٥–٩). زرشناس، زهره .'' مد خل إيران ''. الموسوعه الاسلاميه الكبري. المشرف العام: السيد كاظم الموسوي البجنوردي. طهران: مركز الموسوعه الاسلاميه الكبري. ٩٨٩١– ، الجزء ٠١ ، ص ٢٦٥ – ٠٦٥.

ومما يؤكد زواج المحارم وجود نص آخر من كتاب اليسنا الذي يعد من أهم أقسام الآفستا، جاء فيه:»أمجد صلاة الايمان بمازدا، المسالم، نازع السلاح، ومقوم الزواج الأُسري، والاعظم بين الموجودات الآنية والمستقبلية والافضل والاروع من بين الآهوريين والزرادشتيين. أعترف بكل الخير يا آهورامزدا. وهذا هو تمجيد الإيمان بمازدا المبجَّل».(اليسنا، الفصل (٢١)، العدد ٩، ص٧٨).

وتجدر الاشارة إليه أن مترجم الافستا الى اللغة العربية، يقول في التعليق على (الزواج الأُسري) بالقول:» كان الزواج بين الاقارب مسموحاً، بالاخص في فترة الزرادشتية الارثوذكسية في عهد الساسانيين». (اليسنا الفصل (٨)، العدد (١١، ٢١، ٣١)، ص١٨٢ – ٢٨٢).

وتذكر الآفستا – كتاب الفنديداد نصاً حول زواج القربى أو المحارم جاء على شكل حوار بين السائل وآهورامزدا المجيب، فجاء فيه ما نصه:»... فليجلس حمالو الجثث على بعد ثلاث خطوات من الميت. وليعلن الرئيس الصالح للمزدایاسنين: فليجمع المازدایاسنيون البول ليغسل حمالو الجثث به شعر الميت وجسده. أيها الصادق، وخالق العالم المادي! هل هو بول الأغنام، أم بول الأبقار، أم بول الرجال، أم بول النساء؟. أجاب آهورامزدا: يغسل شعر الميت وجسمه (ببول) الأغنام أو الابقار، وليس (ببول) الرجال أو النساء ما عدا (بول) رجلين أو إمرأتين من زواج القربى». (اليسنا الفصل (٨)، العدد (١١، ٢١، ٣١)، ١٨٢ – ٢٨٢).

وفي ترجمة أخرى لنفس النص:» يا خالق عالم الأجساد، يا قدوس! أي بول، يا هرمزد القدوس، يستطيع حاملو الأموات غسل شعر رؤسهم وأبدانهم به؟ هل هو بول غنم أو بقر أو إمرأة؟ أجاب هرمزد: هو بول غنم أو بول ثور، لا بول رجل ولا بول إمرأة إلا كان بول رجل وإمرأة متزوجين وهما من دم واحد. هؤلاء يقدمون البول الذي يغسل حاملو الاموات شعورهم وأبدانهم به...».

وينقل المترجم تعليقاً للمستشرق الفرنسي جيمس دار مستتر مترجم كتاب الفنديداد من البهلوية الى الفرنسية حول زواج المحارم جاء فيه:» أهريمن يهاب جداً من الزواج الذي يقع بين الأقارب لأن قدرته وقدرة الشياطين تكون ضعيفة التأثير في أجساد المتزوجين بهذا النوع».(الجلبي، بد،ن، ٦٩).

وبالمفهوم المخالف فإن آهورامزدا يبارك مثل هذا النوع من زواج المحارم، لأنه ضد إرادة أهريمن (= الشيطان).

ثانياً: الزواج بالمحارم في المرويات الايرانية القديمة

لقد اتبع المجوس الزرادشتيون نظام الزواج من الأقارب الأدنين (= خويذ وكدس)، فقد أباح لهم (زرادشت) أن يتزوج الأب من ابنته، والأبن أمه، والأخ أخته... وهكذا. وكان زواج المحارم هذا شائعاً بنوع خاص في الطبقات الحاكمة والمثقفة.

وقد ورد في كتاب الزرادشتيين المقدس (دينكَرد - Denkard) (المصدر نفسه، ص٦٩، الهامش (٢٠١). الذي كتب في القرنين الأول والثاني بعد الإسلام)، « أن الزواج بين الأخ وأخته منور بمجد إلهي، وله فضيلة طرد الشيطان».(الخشاب، 9591م، ٠١).

وقال الموبذان موبذ (نرسي مهر)، وهو أحد شراح الآفستا: «إن زواج المحارم يمحو الكبائر»، لذلك تزوج الحكيم الإيراني (أرداك فيراز) أخواته السبع، وتزوج (بهرام جوبين) أخته

(كُردية)، التي حيك حولها قصص كثير.(الخشاب، 9591م، ٠١).

وإذا كان البارسيون (= الزرادشتيون الجدد)، المستقرين في (الهند)، يرون في هذا النظام عيباً قبيحاً، ويحاولون أن ينفوا وجوده كنظام اجتماعي ديني عند الزرادشتيين قبل الإسلام، وينسبونه إلى المزدكية، فإن الواقع أن هذا النوع من الزواج كان شائعاً لدى أمم أخرى غير الإيرانيين مثل الفراعنة في مصر، وأن الإيرانيين الزرادشتيين كانوا يعدونه عملاً صالحاً يثاب عليه صاحبه.

وقد اقتضت العناية بنقاوة دم الأسرة – التي كانت من الصفات البارزة في عادات الجماعة الإيرانية – جواز الزواج بين المحارم: بين الأب والبنت، والأم والابن، والأخ والأخت، ويسمى هذا النوع من الزواج (خويذ وكدس)، وفي الآوستا يسمى: (خَويث وَدَثه).

وعادة زواج المحارم قديمة عند الفرس؛ ويمدّنا تاريخ الإخمينيين (= الهخامنشيين)، كأول دولة فارسية، بأمثلة كثيرة منه، وقد مجد آل- (خويذ وكدس) في النسكين: (باغ) و(وَرشتمان سَر)، حيث قيل إن الزواج بيين الأخ وأخته منور بمجد إلهي، وله فضيلة طرد الشيطان. وقد ادعى الشارح (نرسي بُرزمِهر) أن زواج المحارم (خويذ وكدس) يمحو الكبائر.

ثم إن العادة الإيرانية، عادة الزواج من الأخت أو البنت أو الأم، لم يشهد بها في العصر الساساني الكتاب المعاصرون، أمثال: أغاثياس[3] Agathias، وابن ديصان[4] فحسب، بل إن تاريخ العصر نفسه يمدّنا بكثير من أمثلة من هذا النوع من الزواج، ومن الجائز أن يكون الولي (أرداك ويراز) – الذي اتخذ من أخواته السبع زوجات له – شخصاً خيالياً؛ ولكن ها هو ذا المغتصب العرش من الملك كسرى أبرويز الثاني (بهرام جوبين)، قد اتخذ أخته (كُردية - كورديك) زوجاً له، وها هو ذا (مهران – كُشنَاسب) الذي كان قد تزوج أخته قبل أن يدخل في المسيحية» عملاً بالعادة القبيحة النجسة التي يبيحها هؤلاء الضالون».(ابن برديصان، 7991، 261).

وأخيراً نجد في كتاب قانون سرياني (خاص بالزواج)، من تأليف البطريرك (مار أبها)، الذي عاش أيام كسرى - خسروالأول(١٣٥-٩٧٥م)، الفقرة الآتية: «إن العدالة العجيبة عند عباد أوهرمزدا تقضي بأن يكون الرجل على صلات شهوانية مع أمه وبنته وأخته». ويروي الزرادشتيون أمثلة من القصص الخرافي، يثبتون قداسة هذا العمل. (كريستنسن م،2891، 903-013).

إن مسألة عقد قران المحارم (= الأخوة بالرضاعة)، كانت من العادات والتقاليد العشائرية البدائية منذ قديم الزمان، وكان هذا الزواج شائعاً في المجتمعات الأسرية، ومن أسباب ذلك: الأصالة العرقية والدم، والفوائد الاقتصادية، والتي دفعت بتلك العشائر لسلوك مثل هذه العادات والتقاليد القديمة، فالمصادر التاريخية، تبيّن بأن الزواج بين الأقارب، وزواج الأخوة من الرضاعة، كانت شائعة ومنتشرة بين بعض سلسلة الملوك الإيرانيين، فالمؤرخون اليونانيون يظهرون عصر الإخمنيين(٩٢٥-١٣٣ ق.م)، في أن الموغ (= رجال الدين المجوس) في هذا العصر كانوا يتزوجون

3 – أغاثياس، مؤرخ وشاعر يوناني ولد سنة٦٣٥م، في مدينة ميرينا الواقعة في أسيا الصغرى الغربية، عمل مؤرخاً في عهد الامبراطور البيزنطي جستنيان الاول ما بين سنة ٥٥٢ و٨٥٥م، توفي سنة٢٨٥م في مدينة القسطنطينية.

4 – ابن ديصان: المعروف في المصادر الاوروبية باسم برديصان، ولد في مدينة أديسا (= الرُها) في ١١ تموز سنة١٥٤م، ومات في هذه المدينة سنة٢٢٢م، وكان صديقاً لملكها أبجر التاسع. اهتدى الى النصرانية على يد اسقفها، و,لع بالنظريات الغنوصية، لكنه ما عتم أن افترق عن الجميع، وأسس شيعة شخصية لم تبتعد دعاواها، على ما روى أوسابيوس القيصري، عن العقائد النصرانية، خلافاً لما قد نتصوره إذا ما قرأنا الاهاجي الملتهمة لمار أفرام. وبالفعل أنكر برديصان القدرية التي قال بها المنجمون الكلدانيون. ولقد ضاعت جميع آثاره باستثناء مصنف واحد محفوظ في المتحف البريطاني، وقد نشره كورتن عام١٥٥٨م بعنوان (كتاب قوانين البلد). ولقد كان لبرديصان تأثير في ماني والمانوية. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (بيروت: دار الطليعة، ط٢،١٩٩٧م)، ص٢٦١.

من أمهاته، وفي العصر الإشكاني- الفرثي- ملوك الطوائف (٧٤٢ ق.م - ٦٢٢م)، كان هذا العمل اعتيادياً، وبعض ملوكهم كانوا يرون عقد قرآن الأخوة من الرضاعة، كان - فحسب - لحماية الأصالة والعرق ونقاء الدم (بيرنيا، 1931هـ، ش، ج٣، ٩٩١٢).

ويُفصِّل أحد المؤرخين اليونانيين حيثيات زواج المحارم بالقول:»... أما الجريمة الثانية التي أقترفها (= قمبيز) بحق أهله فهي قتله لأخته التي قدمت معه الى مصر، والتي كانت زوجه أيضاً، بالرغم من أن زواج الأخوة لم يكن من عادات الفرس على الاطلاق؛ إلا أن قمبيز تغلب على هذه الصعوبة، وتفصيل ذلك كالتالي: بعد أن أحب أخته وأراد الزواج بها وهو أمر يتنافى مع القانون، استدعى القضاة الملكيين وسألهم عن وجود قانون في البلاد يبيح للمرء الزواج من أخته إذا ما أراد ذلك، والقضاة الملكيون هم أشخاص يتم اختيارهم بعناية ويستمرون في مناصبهم مدى الحياة أو إلى أن يحكم عليهم بإساءة التصرف، ومهمتهم الفصل في القضايا الشائكة وتفسير القوانين والعقائد الدينية، ولذلك تحال إليهم جميع المسائل المتنازع عليها. ولما طرح قمبيز عليهم هذا السؤال، استطاعوا العثور على جواب لا يحيد عن الحق ولا يعرضهم للخطر في آنٍ واحد، وقالوا له:» إننا لم نتمكن من العثور على قانون يبيح زواج الأخ من أخته، لكن ثمة قانوناً لا شك فيه يبيح لملك فارس فعل ما يشاء». وبذلك تجنبوا انتهاك أي قانون راسخ في البلاد، كما حافظو على أنفسهم، فلخوفهم من غضب قمبيز قدموا له قانوناً يساعد الملك على تحقيق رغباته. وهكذا تزوج قمبيز أخته التي أحبها، وبعد فترة ليست بالطويلة تزوج أخته الثانية والتي اصطحبها الى مصر ثم قتلها». (هيرودوت، ٢٠٠٠م، 132).

و تزوج الملك الإخميني داريوش الثاني(٣٢٤-٥٠٤ ق.م) من خالته (به ريزاد) الفاتنة الجمال، وكان لتلك الملكة اليد الطولى في كل ما حدث بالبلاط من خداع ودسائس، بعدها تزوج من أخته (باريساتس). كما أن نجل الملك الإخميني أردشير الثاني- أرتحشتا الثاني(٢٠٤-٩٥٣ق.م) تزوج من ابنته (ئاتوسا) التي كان يراودها، لذلك طلبت منه والدته (به ريزاد) الزواج من ابنته، وتزوج من ابنته الأخرى (وامستريس). وتزوج الملك دارا الثالث (داريوش- ٥٣٣-١٣٣ ق.م) من ابنته (تاتيرا). (كريستنسن، ٩، هامش (٧).

ويذكر الفردوسي (المتوفى سنة ١١٤هـ/٠٢٠١م) صاحب الشاهنامة أن شريعة الايرانيين أباحت لهم الزواج من الأخت فكانت سوذابه امرأة كوكاوس ترغب في أن تزوج سياوش ابن زوجها من إحدى بناتها، وقد زوج كشتاسب ابنته هُاى من ابنه إسفنديار على الملة الفهلوية. (الفردوسي، ٣٩٩١م، ج1، ص133). وممن تزوج بأخته بهرام جوبين فكانت كُرديه أخته وزوجته في نفس الوقت، وأعجب من ذلك أن شريعتهم كانت تجيز للرجل أن يتزوج ابنته، كما فعل بهمن الذي تزوج ابنته هُماى حسب الملة الفهلوية، وكان يحبها لفرط حسنها وجمالها، وأوصى لها بالملك من بعده". (الفردوسي، ٣٩٩١م، ج1، 273- 373).

وإزاء هذه الأدلة الصحيحة، التي نجدها في المصادر الزرادشتية والايرانية على حدٍ سواء، وعند الكتاب الأجانب (= الاوروبيين تحديداً) المعاصرين أيضاً، نرى الجهود الحثيثة التي بذلها بعض الكتاب البارسيين المحدثين (= بارسيو الهند تحديداً)، لنفي وجود زواج المحارم في إيران الزرادشتية، وعدها لغواً من القول على حد تعبير المستشرق الدانمركي (كريستنسن). (كريستنسن،٢٨٩١، ١١٣).

أما بشأن التأويل الذي يقترحه (بلسارا)، إذ يقول: «إنه يظهر أن (خويذو كدس- خويث ودثه

– زواج المحارم) تعني العلاقات بين الله والإنسان عن طريق حياة مقدسة»، وإنه إن كانت أزمنة الكتب البهلوية، قد ألصقت بهذه العبارة فكرة السِفاح بين الاقارب،»فإنه هذا ينبغي أن ينسب جملة إلى الفلاسفة الشيوعيين مثل مزدك، وليس إلى الزرادشتية».

والواقع أن زواج المحارم كان لا يعتبر سفاحاً، بين الأقارب، ولكنه عمل صالح يثاب عليه صاحبه من الناحية الدينية. ولعل السائح الصيني (هيون تسيانج HiuenTsiang) يشير إلى هذا النوع من الزواج، إذ يقول إن عادات الزواج عند الإيرانيين في زمانه كانت الاختلاط المطلق. (كريستنسن،٢٨٩١، ص١١٣).

وإن الزواج بالمحارم، الذي كان شائعاً في ذلك العهد، كان مبنيّاً على هذا الأساس أيضاً، أيْ أن الأسَر في سبيل منع امتزاج دمها بالدم الأجنبي، وتوارث أموالها بين الأجانب، كانت تسعى أن تتزوج بأقربائها مهما أمكن، وحيث كان هذا العمل على خلاف الطبع والفطرة، كانوا يحملون الناس عليه بقدرة الدين والدولة ومواعيد الثواب في الآخرة ووعيد العذاب لمن يمتنع عنه.

و قد جاء في كتاب (ارداى ويرافنامه)، المنسوب إلى (نيك شابور)، من علماء عهد الملك الساساني كسرى – خسرو أنوشيروان الأول (١٣٥-٩٧٥ م)، والذي هو شرح (معراج الروح)، جاء فيه: « أنه رأى في السماء الثانية أرواح أناس كانوا قد تزوجوا محارمهم ((خو يتك دس)) فكانوا مغفوراً لهم إلى الأبد، وأنه رأى في قعر العذاب روح امراة مخلدة في العذاب لأنها كانت قد كسرت هذا الرباط المقدس (!) وأن ويراف هذا الذي استحق المعراج، كان قد اختار سبعاً من أخواته للزواج بهن". (نفيسى، ج٢، ٩٣).

و قد جاء في القسم الثالث من كتاب (دينكرد) إصلاحات لهذه المسألة: منها: «ما يصطلح عليه (نزد بيوند) ، بمعنى الزواج من الأقارب، مشيراً فيه إلى زواج الأب بابنته والأخ بأخته، وقد شرح أحد الباحثين الكبار في الديانة الزرادشتية (نرسي بزرك مهر) هذا القسم من الكتاب، هذا الزواج جاء بفوائد ومنافع كثيرة لهذا الزواج وقال: «إنه يمحو الذنوب أو يجبر كبائر الذنوب». (نفيسى، ج٢، ٩٣).

كما أن عادة الزواج بين الاقارب – المحارم (= هفيدودا)عند الزرادشتيين الايرانيين لاقت معارضة من جانب البارسيين الهنود، لأن الهنود لم يوافقوا على الزواج من الاقارب في الدم، وهكذا أبلغ المبعوث البارسي (ناريمان هوشنك) الايرانيين " بأن البارسيين لا يتزوجون من أنسابهم في الدم، ولكنهم يسألون كثيرا حول هذا الامر". فاجابه الزرادشتيون الابرانيون " بأن الزواج بين الاقرباء في الدم هو تصرف حميد، وليكن في المعلوم أن هذا ما صادق عليه (أورمازد – آهورامزدا). يحكى في النص البهلوي من القرن الحادي عشر الميلادي عن خرق عقد الزواج بين الاخ وأخته (ريفايات – مراسلات آدور فارنباك)، ولكن في القرن الرابع عشر الميلادي طالب الكهنة" بأن يتزوج الشاب فقط من بنت عمه". وهذا ما سهل عملية التأقلم مع المجتمع الاسلامي الذي خضعوا لسيطرته في ذلك الوقت، لأن مثل هذا الزواج كان محبذاً لدى العرب المسلمين. وبالفعل منذ ذلك الوقت (= بدءاً من القرن الثامن عشرالميلادي) توجد شواهد كثيرة على الزواج بين الأقرباء في الدم بين البارسيين، وصار منتشراً بينهم. (بويس ٧٠٠٢م، ٤٨).

ثالثاً: الزواج بالمحارم في المرويات الإسلامية

مما لا شك فيه إن الإسلام قد حرم بشدة زواج المحارم وهم الذين تجمعهم القرابة النسبية، فيجوز لكل منهما النظر لزينة الآخر ويحرم الزواج فيما بينهما، وتدل آية المحارم في القرآن الكريم على حرمة الزواج من الأقارب النسبي والسببي والرضاعي: [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا]. [سورة النساء:٤/ ٣٢].

كانت الضرورة تقتضي أن يتزوج أبناء آدم عليه السلام بعضهم من بعض، كي يستمر النسل وتعمر الأرض، وقد جاء في بعض الآثار:» أنه لم يكن يولد لآدم عليه السلام مولود إلا ولد معه جارية، فكان يزوّج غلام هذا البطن جاريةَ البطن الآخر، ويزوج جارية هذا البطن، غلامَ البطن الآخر، وحرم على الغلام والجارية من البطن الواحد الزواج». (الطبري، ٨٠٠٢م، ج٤، ٠٢٤).

فهابيل وقابيل اولاد آدم تزوجوا من اخواتهم، «فإن الله تعالى قد شرع لآدم عليه السلام أن يزوج بناته من بنيه لضرورة الحال، ولكن قالوا : كان يُولَد له في كل بطن ذكر وأنثى ، فكان يزوج أنثى هذا البطن لذكر البطن الآخر، وكانت أخت هابيل دَميمةً، وأخت قابيل وضيئةً ، فأراد أن يستأثر بها على أخيه ، فأبى آدم ذلك إلا أن يقربا قربانًا، فمن تقبل منه فهي له، فقربا فَتُقُبِّل من هابيل ولم يتَقَبَّل من قابيل. (ابن كثير، ٦١٠٢م، ج٣، ٢٨).

أما العرب المسلمون فقد كانت لهم في هذه المسألة نظرة ثابتة وصارمة تعود جذورها إلى الجاهلية، ولما جاء الإسلام شدد في منع نكاح المحرمات وحددها بكل وضوح، كما هدم ما اعتبره فاسداً في نكاح أهل الجاهلية كنكاح نساء الأباء والجمع بين الأختين، ويبدو أن العرب لم تعرف قبل الإسلام نكاح الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات والدليل على ذلك أنهم كانوا في جاهليتهم يقسمون على طلاق نسائهم أو تحريمهم على أنفسهم أو هجرانهن بقولهم للزوجة :»أنت علي كظهر أختي أو كظهر أمي أو كظهر عمتي أو كظهر خالتي». فكان ذلك عندهم تحريماً على أنفسهم غشيان الزوجة، كما أن القرآن لم يتعرض في التحريمات إلى إباحة المحرمات الرئيسية عند الجاهليين وإنما كانوا يتساهلون في غير ذلك كأمهات الرضاع وأخوات الرضاع والربائب، مثل تساهلهن في نكاح زوجة الأب والجمع بين الأختين».(الطبري، ٨٠٠٢م، ج٨، ٠٤١ – ٠٥١).

كما تشهد المصادر أيضاً بأن العرب لا تبيح فقط هذه الأصناف من الزيجات بل تتشدد في ذلك وتحتقر مرتكبيها وتشنع بهم وقد عيروا المجوس وبقية الشعوب الأخرى بما فيهم عرب الجاهلية بأنكحتهم (الفاسدة)، قال أبو جعفرمحمد بن حبيب (المتوفى سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م) في كتابه (المحبر): «وكانت العرب تزوج نساء آبائها وهو أشنع ما كانوا يفعلون، قال أوس بن حجر:

والفارسية فيكم غير منكرة فكلكم لأبيه ضيزن سلف» (المحبر، د، ت، ٥٢٣).

ويذكر البلخي- المقدسي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ/٤٣٩م) في فصل مذاهب المجوس وشرائعهم :»... ويحرّمون الاكل والشرب في أواني الخشب والخزف لأنهما يقبلان النجاسات(...)، ويستحلون نكاحَ الأخوات والبنات ويحتجّون على من خالفهم بفعل آدم عليه السلام ذلك(...) وينكحون من النساء ما شاؤوا وكيف شاؤوا(...)».(المنصور ٧٩٩١م ج١، ص٨٢٣ – ٩٢٣). وقد حاول الجاحظ (المتوفى سنة ٥٥٢هـ/٩٦٨م) في رده على أصحاب مذهب المزدكية». (الشهرستاني،٣١٤١هـ، ٦٧٢).

في نفي الغيرة، توضيح الأسباب التي جعلت العرب يتشددون في منع نكاح المحرمات ويشنعون على مرتكبيها بقوله: «وسألت أن أكتب لك علة خباب في نفي الغيرة»... أن الرجل أحق ببنته من الغريب وأولى بأخته من البعيد، وأن البعيد أحق بالغيرة والقريب أولى بالأنفة، وأن الاستزادة في النسل كالاستزادة في الحرث، إلا أن العادة هي التي أوحشت منه والديانة هي التي

حرمته، ولأن الناس يتزيدون أيضاً في استعظامه وينتحلون أكثر مما عندهم في استشناعه».

لقد أتى الجاحظ في قوله بسببين يمنعان نكاح المحرمات عند العرب السبب الأول هو سبب طبيعي: «إلا أن العادة هي التي أوحشت منه» وهذا ربما يعود إلى سبب نفساني وهو ما عبر عنه ويستمارك وهافيلوك إيليس Westermark, Havelock Ellis في تفسيرهما لظاهرة منع نكاح المحرمات بـ:)الخوف الغريزي(أو (صوت الدم). (السلاّمي، ٢٠٠٩م، ٦٩١).

فالعرب لم تعرف نكاح الأمهات والأخوات والعمات والخالات حتى في جاهليتها. والسبب الثاني هو سبب ثقافي تشريعي، فقد منع الدين الإسلامي نكاح المحرمات، ثم كذلك «لأن الناس يتزيّدون أيضاً في استعظامه وينتحلون الكثير مما عندهم في استشناعه». (السلاّمي، ٢٠٠٩م، ص٦٩١).

وكان الفرس الذين بقوا على المجوسية يبيحون نكاح الأمهات والأخوات والبنات ورغم اعتناقهم الإسلام، فإن العرب ظلوا يعيرونهم بنكاح أمهاتهم ويحتقرونهم من أجل ذلك، روى الجاحظ أن عوانة الكلبي، (الكلبي،٢٠٠٢م، ج٦، ص١٠٢). قال: «استعمل معاوية رجلاً من كلب فذكر يوماً المجوس وعنده الناس قال:» لعن الله المجوس ينكحون أمهاتهم، والله لو أعطيت مائة ألف درهم ما نكحت أمي فبلغ ذلك معاوية فقال : «قاتله الله أترونه لو زادوه على مائة ألف فعل، فعزله» (الجاحظ، ٣٩٩١م ج٢، ٠٦٢).

ويذكر الفقيه الحنفي أبويوسف (المتوفى سنة ٢٨١هـ/ ٨٩٧م) بهذا الصدد ما نصه: «وفي خلافة علي بن أبي طالب حدثت مناقشة بين الصحابة حول أمر المجوس، ورفع الأمر إلى الخليفة علي بن أبي طالب، فقال لهم: «فقال: سأحدثكما بحديث ترضيانه جميعاً عن المجوس: إن المجوس كانوا أمة لهم كتاب يقرأونه، وإن ملكاً لهم شرب حتى سكر، فأخذ بيد أخته، فأخرجها من القرية، وأتبعه أربعة رهط، فوقع عليها، وهم ينظرون إليه، فلما أفاق من سكره قالت له أخته: إنك صنعت كذا وكذا، وفلان وفلان وفلان ينظرون اليك. فقال: ما علمت بذلك. فقالت: فإنك مقتول ولا نجاة لك إلا أن تطيعني، قال فإني أطيعك، قالت: فاجعل هذا ديناً، وقل: هذا دين آدم، وقل: حواء من آدم، وادع الناس إليه، وأعرضهم على السيف، فمن تابعك فدعه، ومن أبى فاقتله، ففعل، فلم يتابعه أحد، فقتلهم يومئذ حتى الليل. فقالت له: إني أرى الناس قد اجترؤا على السيف، وهم على النار لُكع، فأوقد لهم ناراً ثم أعرضهم عليها، ففعل، فهاب الناس النار فتابعوه. فأخذ رسول الله الخراج لأجل كتابهم، وحرّم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم". (إبراهيم، ٠٩٩١م، 062 – 162).

وتذكر احدى الباحثات العربيات:» ولم تكن العرب قد احتقرت الفرس لذلك مجرد احتقار فقط، بل ذهبت إلى استنقاص فضائلهم من أجل إباحتهم نكاح المحرمات»، وتستند في ذلك الى قول القاضي الشافعي أبو حامد المروروذي[5]،» لو كانت الفضائل كلها بعقدها وسمطها، ونظمها ونثرها مجموعة للفرس ومصبوبة على رؤوسهم ومعلقة بآذانهم وطالعة من جباههم، لكان ينبغي أن يذكروا شأنها، وأن يخرسوا عن دقها وجلها، مع نيكهم الأمهات والأخوات والبنات، فإن هذا شيء كريه بالطباع ضعيف بالسماع ومردود عند كل ذي فطرة سليمة ومستبشع في نفس كل من له جبلة

5 – أبو حامد المروروذي:وهو القاضي أبو حامد بن بشر البصري المروروذي كان عالماً بفنون العلوم الدينية والادبية، ونزل البصرة ودرس بها وصنف الجامع في المذهب، وشرح المزني، وصنف في أصول الفقه، وكان إماماً لا يشق غباره وعنه أخذ فقهاء البصرة. توفي سنة ٢٦٢هـ/٣٧٩م. قال عنه أبو حيان التوحيدي:» كان بحراً يتدفق حفظاً للسير وقياماً بالاخبار واستنباطاً للمعاني وثباتاً على الجدل وصبراً في الخصام. التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج١، ص٠٩ هامش(٣).

معتدلة...» (أبو حيان التوحيدي، ٩٣٩١م، ج١، ٠٩، هامش ٣).

وتضيف الباحثة بقولها ومما زاد في استنقاص العرب لهم والتصغير من شأنهم «أنهم زعموا أن هذا بإذن من الله تعالى، وبشريعة أتت من عند الله والله تعالى حرم الخبائث من المطعومات فكيف حلل الخبائث من المنكوحات (...) وأنهم جاؤوا إلى وَهْي فرقعوه وإلى حرام بالعقل فأباحوه وإلى خبيث بالطبع فارتكبوه وإلى قبيح بالعادة فاستحسنوه. وقد وجدنا في البهائم ما إذا أنزي الفحل منها على أمه لم يطاوع، وإذا أكره وخدع وعرف غضب أهله وند عنهم، وشرر عليهم، فما تقول في خلق لا ترضاه البهيمة ولا تطاوعه فيه الطبيعة، بل يأباه حسه مع كلوله وتبرد شهوته مع اشتعالها، ويرضاه هؤلاء القوم مع عجبهم بعقولهم وكبرهم في أنفسهم».(أبو حيان التوحيدي، ٩٣٩١م، ج١، ٠٩)، فقد نزع القاضي عن الفرس إنسانيتهم وجعلهم من أجل هذه الممارسات دون البهائم لأن البهائم لم ترض بحكم الغريزة هذه الخُلق ورضيته الفرس رغم كبر عقولهم وتفوقهم الحضاري. (السلاّمي، ٩٠٠٢م، ص٧٩١).ويزيد القاضي من استنقاص الفرس بتعظيم شأن العرب وازدياد نخوتهم فيقول: «وكان العرب بهذا الخلق الذميم، وهذا الفعل اللئيم، لو فعلته أعذر، لأنهم أشد غلمة من غيرهم وأكثر تهيجاً، وأقوى على البضاع وأوثب على النساء يدلك على هذا غزلهم وعشقهم ونظمهم ونثرهم وفراغهم وشهوتهم، وتراهم مع هذه الدواعي والبواعث لم يستحسنوا هذا ولم يفعلوه ولو أكرههم على هذا مكره ودعاهم إليه داع لما أطاعوه،(...) وما منعهم من هذا إلا الأنفس الكريمة، والطباع المعتدلة، والشكائم الشديدة والأرواح العيفة، والعادات الرضية، والضرائب الطيبة وكان وأد البنات عندهم أنفى للمعاير»، (ابن عبد ربه، ٩٨٩١، ج١، ص٦٦٢ – ٨٦٢). «وأطرد للقبائح من هذا الذي استحسنه زرادشت وقبل منه الفرس، وهم يدعون الحكم والعلم والحزم والعزم». أبو حيان التوحيدي، ٩٣٩١م، ج١، ٠٩).

وفي الشأن نفسه يقول أبو الحسن الأنصاري:» انظر إلى جهل زرادشت في هذا الحكم وإلى ضعف عقول الفرس في قبولهم منه هذا، وخير بينهما وبين عقول العرب، فإنهم قالوا: اغتربوا لا تضووا واستفاض هذا منهم حتى سمع من صاحب الشريعة، وذلك أن الضوى مكروه والعرب قالت هذا بالإلهام، لقرائحهم السليمة: وإنما شعروا بهذا لأن الضوى الواصل إلى الأبدان هو سار في العقول، ولكن الفرس عن هذا السر غافلون ولا يفطن لهذا وأمثاله إلا الألمعيون الأحوذيون». (أبو حيان التوحيدي، ٩٣٩١م، ج١، ٢٩-٩٩).

ولدعم وجهة نظره يؤكد أبو الحسن الأنصاري بقوله هذا أن العرب بمنعهم نكاح المحرمات شجعوا الزواج في الأباعد وكانوا يدركون فوائده، في حين ترى الفرس عكس ذلك، إذ كتب مؤسس الدولة الفارسية الساسانية أردشير(٦٢٢ – ٤٢١م) إلى رعيته: «وتزوجوا في الأقارب فإنه أمس للرحم وأثبت للنسب». (ابن عبد ربه، ٩٨٩١، ج١، ١٥).

ومن جانب آخر يتطرق أحد الباحثين العرب الى سياق المثالب الذي كان جارياً بين بعض القبائل العربية، ومنها اتهام النسابة هشام الكلبي بنو تميم بالمجوسية، ويعزوها بالقول أن المجوسية، خارج كعجم المقالات وتاريخ الاديان لفظ تحقيري مرتبط عند العرب بجملة من العادات (التمجُّس) في الغالب هو تعظيم النار أو عبادتها من غير أن يكون هذا التعظيم مرتبطاً بالديانة الزرادشتية أو الخضوع السياسي لكسرى. (شُكر، ٦١٠٢م، ٨٧٥).

ويستند في دعواه على كل من من ابن قتيبة الدينوري (ت ٦٧٢هـ/)، ونشوان الحميري (المتوفى سنة)، ذكرا في روايتيهما حول تَمَجُّس حاجب بن زُرارة أو لقيط بن زُرارة بالقول:» وفد

حاجب (أو زُرارة وحاجب عند نشوان الحميري)على كسرى فرآهم ينكحون بناتهم وأمهاتهم فحذا حذوهم فنكح ابنته دختنوس ثم ندم»، (عكاشة ، ٠٦٩١م،١٢٦ ؛ الحور العين، ٧٥٢). والتمجس بمعنى سفاح المحارم نجده كثيراً في الهجاء، فالشاعران جرير والفرزدق على سبيل المثال يتهمان بعض القبائل العربية في الهجاء بممارسة (دين المجوس) بمعنى إتيان أمهاتهم وأخواتهم. (النقائض، ج١، ٢٤٣، ٦٣٥).

وفي الصعيد نفسه يذكر المؤرخ اليعقوبي (المتوفى سنة٢٩٢هـ/٥٠٩م): «وكانت الفرس تعظّم النيران، ولا تستنجي بالماء، إنما تستنجي بالدهن... ولا تأكل إلا بزمزمة، وهو الكلام الخفي، وتنكح الأمهات والأخوات والبنات، وتذهب إلى أنها صلة لهن، وبرّ بهن، وتقربُ إلى اللهِ فيهنَ" (اليعقوبي ،٣٩٩١م، ج١، ٩١٢).

ونقل ابن الجوزي عن أبو جعفر بن جرير الطبري(المتوفى سنة٣١٠هـ/٢٢٩م) قوله:» أنه لما قتل قابيل هابيل وهرب من أبيه آدم إلى اليمن أتاه إبليس فقال له إن هابيل إنما قبل قربانه وأكلته النار لأنه كان يخدم النار ويعبدها فانصب أنت نارا تكون لك ولعقبك فبنى بيت نار فهو أول من نصب النار وعبدها، قال الجاحظ وجاء زرادشت من بلخ وهو صاحب المجوس فادعى أن الوحي ينزل إليه على جبل سبلان فدعى أهل تلك النواحي الباردة الذين لا يعرفون إلا البرد وجعل الوعيد بتضاعف البرد وأقر بأنه لم يبعث إلا إلى الجبال فقط وشرع لأصحابه التوضوء بالأبوال وغشيان الأمهات وتعظيم النيران مع أمور سمجة...». (ابن الجوزي، - ٥٨٩١م، ج١، ٨٧).

ومن جانبه يذكر الماوردي (المتوفى سنة٤٥٠هـ/٨٥٠١م) رواية بهذا الخصوص:» ... وزعم زرادشت أن الله تعالى كان وحده ولا شيء معه فحين طالت وحدته فكر فتولد من فكرته أهرمن وهو إبليس فلما مثل بين عينيه أراد قتله وامتنع منه فلما رأى امتناعه وادعه إلى مدته وسالمه إلى غايته ومن قال بهذا في الله تعالى ولم يعرفه لم يجز أن يكون رسولا له ثم دعوا إلى القبائح والأفعال السيئة كما شرع زرادشت الوضوء بالبول وغشيان الأمهات وعبادة النيران».(الماوردي، ٩٩٩١، ج١، ١٦).

ويؤكد المؤرخ والمفسر ابن الجوزي (المتوفى سنة٧٩٥هـ/١٠٢١م) كلام الطبري في تفسيره لقوله تعالى :» {إنك ميت}، (الزمر : ٠٣)، أي ستموت. وقوله تعالى : { لا تؤاخذني بما نسيت }، (الكهف : ٣٧)، قال عبدالله بن عباس : لم ينس، ولكنه من معاريض الكلام، وكذلك قوله هي أختي : فقد بين أنه أراد أخوة الإسلام . وعلى هذا إشكال ما زال يختلج في نفسي وهو أن يقال : ما معنى توريته عن الزوجة بالأخت ؟ ومعلوم أن ذكرها بالزوجية أسلم لها ؛ لأنه إذا قال : هذه أختي ، قال : زوجنيها. وإذا قال : امرأتي ، سكت ، هذا إذا كان الملك يعمل بالشرع ، فأما إذا كان كما وصف من جوره ومد يده إليها ظلما ، فما يبالي أكانت زوجة أو أختا . وما زلت أبحث عن هذا وأسأل فلم أجد أحدا يشفي بجواب، إلى أن وقع لي أن القوم كانوا على دين المجوس ، وفي دينهم أن الأخت إذا كانت زوجة كان أخوها الذي هو زوجها أحق بها من غيره، فكأن الخليل (= ابراهيم) عليه السلام أراد أن يستعصم من الجبار بذكر الشرع الذي يستعمله الجبار، فإذا الجبار لا يراعي جانب دين، فنظر الله عز وجل إلى خليله بلطفه وكف كف الفاجر. وقد اعترض على هذا فقيل : إنما جاء بمذهب المجوس زرادشت وهو متأخر عن زمان الخليل . والجواب : أن لمذهب القوم أصلا قديما فادعاه زرادشت وزاد عليه، وقد كان نكاح الأخوات جائزا في زمن آدم ، وقيل: إنما حرمه موسى عليه السلام ، ويدل على أنه دين» (ابن الجوزي، ٧٩٩١م، ج٣، ٣٨٤).

ويذكرالقلقشندي (المتوفى سنة٨١٢هـ/١٤١٨م):»... ويعبدون النَّارَ، ويرون أن الأفلاكَ

فاعلةُ بنفسها، ويستبيحون فُرُجَ المحارم من البَنات والأمَّهات، ويرون الجمع بين الأخنين الى غير ذلك من عقائدهم» (القلقشندي د، ت، ج٣١، ٧٩٢).

ولقد كان هذا الأمر رائجاً بين المجوس في صدر الإسلام، وجاء في أحد المصادر المهمة عند الشيعة الاثنا عشرية ما يلي: «فقد روي أن رجلاً سبَّ مجوسياً بحضرة أبي عبدالله (= جعفر الصادق (المتوفى سنة٨٤١هـ/٥٦٧م)، فقال: أما علمت أن ذلك عندهم النكاح». (الحر العاملي، 2731، ج71، 695).

وجاء في روايات أبواب الحدود: «عن أبي الحسن الحذاء، قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فسألني رجلُ: ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعلة! فنظر إليَ أبو عبدالله عليه السلام نظراً شديداً، قال: قلت: جُعلت فداك! إنه مجوسي أمه أخته! فقال: عليه السلام: أو ليس ذلك في دينهم نكاحاً؟!» (الكافي، ٧٦٣١هـ، ج٧، ٠٤٢).

وفي الصعيد نفسه يروي الشيخ الصدوق (المتوفى سنة١٨٣هـ/ ١٩٩م) في كتابه (التوحيد)، خبراً رواه الحر العاملي (المتوفى سنة ٦٥٤هـ/ ٤٦٠١م) في كتابه (وسائل الشيعة)، في أبواب النكاح، أبواب ما يحرم بالنسب، الباب الثالث: تحريم الأخت مطلقاً، الحديث الثالث:» وفي الأمالي وكتاب التوحيد... عن الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: أن الأشعث قال له: كيف يؤخذ من المجوس الجزية، ولم ينزل عليهم كتاب، ولم يبعث إليهم نبـي؟! فقال عليه السلام: « بلى يا أشعث: قد أنزل الله عليهم كتاباً، وبعث إليهم نبياً. وكان لهم ملك، سكر ذات ليلة فدعا بابنته إلى فراشه فارتكبها. فلما أصبح تسامع به قومه، فاجتمعوا إلى بابه وقالوا: أخرج نُطَهِرك ونقم عليك الحد!، فقال: هل علمتم أن الله لم يخلق خلقاً أكرم من أبينا آدم وحوَاء؟ قالوا: صدقت، قال: أليس قد زوَج بنيه من بناته، وبناته من بنيه؟ قالوا: صدقت، هذا هو الدين!، فتعاقدوا على ذلك. فمحا الله العلم من صدورهم، ورفع عنهم الكتاب، فهم الكفرة يدخلون النار بلا حساب... والمنافقون أسوأ حالاً منهم" (الحر العاملي، 2731، ج81، 034)، ويبدو أن هذا الملك الذي أشار إليه آنفاً هو نجل الملك الإخميني كورش الثاني، قمبيز الثاني (٩٢٥- ٢٢٥ ق.م)، بدليل تطرّق المؤرخ اليوناني الكبير(هيرودوت) إليه.

ويفهم من هذه الروايات المارة الذكر أن المجوس كانوا يفعلون هذا في صدر الإسلام، ولهذا فقد أصبحت هذه المسألة مورداً للبحث والنقاش عند الصحابة والتابعين وكبار الفقهاء المسلمين، وعرضها وبحث حولها فقهاء الإسلام من أهل السنة والشيعة الاثنا عشرية على حدٍ سواء، في مختلف أبواب الفقه، كمسألة حيّة، لها مصاديق واقعية خارجية، ولقد كان أكثر هؤلاء الفقهاء إيرانيون من القومية الفارسية؛ بل كان أجداد بعضهم من مجوس الفرس. (المطري، بد،ت، 222).

رابعاً: الزواج بالمحارم في مرويات المستشرقين

إن عادة الزواج بين الأقربين من الأقرباء (فهلوي: خويتكداس، آفستي: خوايتفداثا)، الذي يعده الزرادشتيون عملاً صالحاً، هو أمر مرفوض من الأساس عند المسيحيين، وبالتالي تعلّة (توطئة) لهجوم مرير من قبلهم على الزرادشتيين، ويظهر هذا واضحاً من المناقشات المفصلة التي جرت حوله في السينودات (= المجامع الكنسية)، وما دوّن في مختلف السجلات القضائية، أن هذا كان نقطة جوهرية في المناظرة المسيحية، كما كان في بعض الأحيان مورد هجمات أقلّ حجماً وشدة خلال انعدام الخصام العنيف- ضد أولئك الزرادشتيين الذين جعلوا من الزمان (زرفان) إلآهاً يعلو قدراً على جميع الآلهة وسائر البشر، باعتباره والد (آهورامزدا)، الذي كان مصدر كل الأشياء

الخيرة، فضلاً عن (آهريمن) معين كل الأشياء الشريرة- أنه ذاك (زرفان) بعينه الذي يقود مسيرة العالم، ويتحكم بمسيرة البشرية. (اسموسن، ٥٠٠٢م، 83).

ويشير جاثليق كنيسة المشرق مار أبا الكبير(٠٤٥ – 255م) الذي عاش في أيام كسرى الاول – أنو شيروان (١٠٥ – 975م) الى نقطة مهمة في هذا النوع من الزواج بقوله:" إن العدالة العجيبة عند عباد أوهرمزد تقضى بأن يكون للرجل صلات شهوانية مع أمه وبنته وأخته"،(كريستنسن، بد،ت، 013).

وتجدر الاشارة الى أن البطريرك مار أبا الكبيرعقد مجمعًا كنسياً سنة ٤٤٥م في مدينة سلوقية (= طيسفون العاصمة الفارسية)، سنّ فيه ست وثائق هامة، وفي الوثيقة الثالثة المتعلقة بموضوع بحثنا حاول مار آبا إصلاح ما فسد في أخلاق الرؤوساء الكنسيين وفي تصرفات المؤمنين، حيث يشير فيها إلى الزواجات غير الشرعية التي أقدم عليها المسيحيون أسوة بالمجوس وباليهود، فتمنع تعدّد الزوجات والاقتران بمن يأباه الشرع الطبيعي من جراء القرابة الدموية (= زواج المحارم). (البير أبونا، ٠٧٩١م، 241 – 151).وبدأ ذلك الجدل في المصادر النصرانية بشقيها الارمي والسرياني، فعند المؤرخين الأرمن، يتبادر الى الذهن أمثال (إزنيك الكولبي Eznik of Kolb)، و(ايليشي)، الذين أشاروا الى هذا النوع من الزواج الذي تأياها الديانة النصرانية، وفي المضان والمصادر السريانية أسلوب جارح فيه من التهكم والسخرية اللاذعة تجاه الزرادشتيين ما لا مزيد عليه، ويبدو أن مصدر الكزاد والحجج مستمد من كتاب (ثيودور المصيصي Theodor of Mopsuestia)، الذي ترجم إلى اللغة السريانية في تاريخ متقدم، يصعب جداً إغفال هذا الجدال على غرار ما فعل المستشرق الالماني هانزهيرنش شيدر(٩٦٨١ – ٥٧٩١م) " (كريستنسن، بد،ت، 113).

للباحثين الغربيين من المؤرخين والمستشرقين رأيهم في هذا النوع من الزواج اسوةً بأسلافهم اليونان والسريان، فيذكر أحد كبار الباحثين الاوروبيين المختص بتاريخ إيران القديم، نماذج كثيرة من زواج الملوك الإخمينيين والساسانيين من محارمهم، على سبيل المثال لا الحصر: "فقد تزوج الملك قمبيز الثاني(٩٢٥-٢٢٥ ق.م) ابن كورش الثاني، مؤسس الدولة، من أخته (أتوسا)، كما تزوج من أخت أخرى"،(كريستنسن، بد،ت، 903-113)..دينكرد رقم ٩ القسم ٥٤ البند الرابع. وفي السياق نفسه، يذكر أحد كبار المؤرخين الامريكان قوله» كان الآباء ينظمون شؤون الزواج لمن يبلغ الحلم من أبنائهم. وكان مجال الاختيار لديهم واسعاً، فقد قيل لنا إن الأخ كان يتزوج أخته، والأب ابنته، والأم ولدها». (ول ديورانت، ٠٠٢١م، ج2، 674).

في حين يذكر المستشرق الالماني كارل بروكلمان (٨٦٨١ – ٦٥٩١م) الى القول:»وذهبت التعاليم الزرادشتية الى أبعد الحدود في سبيل الاحتفاظ بالصفاء العنصري، فأوصت بالزواج من الاقارب دون غيرهم».(بركلمان، 4791م، ١٩).

ومن جانب آخر تذكر المستشرقة البريطانية (ماري بويس) بخصوص زواج المحارم عند الزرادشتيين ما نصه: «تابع الملك قمبيز الثاني(٩٢٥-٢٢٥ ق.م) عمل والده، وهو توسيع الامبراطورية الفارسية(= الأخمينية)، فضمّ إليها ممتلكات واسعة من مصر السفلى، لكننا لا نثق كثيراً بمعلومات الكتاب اليونانيين عن (قمبيز)، وهي المصدر الأساسي لتاريخ الإخمينيين. وفيما يتعلق بولاء قمبيز للزرادشتية، نعرف أنه كان أول إنسان يحقّق (هفاتفاداتا)، أي الزواج بين الأقرباء في الدم. كان هذا الزواج ممجداً وفق الكتابات البهلوية، وبالأخص الزواج من داخل الأسرة نفسها، زواج الأب من أبنته، الأخ من أخته، وحتى الابن من أمه. أعطى (فرافارانه) ((رمز الإيمان

الزرادشتي)) اسم هذا النوع من الزواج، يحتل هذا الاسم في (فرافارانه) مكاناً غريباً، ففي نهاية المقطع المكرّس للإقرارات العليا العامة، ولعله أضيف متأخراً، ففي هذا المقطع من كتاب الآوستا-الآفستا-(Yasna 12,9) يحكى ما يأتي: «أعلن نفسي نصيراً لهذا الدين، عابداً لمزدا، الدين الذي يجبر[الأعداء] على أن يسلموا أسلحتهم، الدين الذي يساعد (هفاتفاداتا) الصحيحة». (المبلغ العبادلي، ١١٠٢ ، ص٨٦).

وتضيف المستشرقة إيضاحاً حول هذا النوع من زواج المحارم الذي أخبرنا به المؤرخ اليوناني الكبير (هيرودوت) بالقول:» ... إن الإيرانيين الغربيين كُلثهم لم يعرفوا زواج (هفاتفاداتا) قبل (قمبيز). لكن الغريب في الامر أن العادة التي ظهرت نتيجة هوى ملك واحد أصبحت واقعة محتومة كواجب ديني لكل المؤمنين».(بويس، بد،ت، ٩٦).

ولتأكيد المعلومات التي أوردتها المستشرقة آنفاً تنقل عن المؤرخ اليوناني الآخر كسانف الليدي المعاصر لهيرودوت الذي أخبرنا:» بأن رجال الدين المجوس يضاجعون أمهاتهم وكذلك يستطيعون أن يفعلوا الامر نفسه مع بناتهم وأخواتهم».(بويس، بد،ت، ٩٦).

وبدا واضحاً أن الزرادشتية كانت في بداية أمرها تصارع من أجل البقاء نظراً لقلة عددهم وبالتالي ضعفهم؛ لذلك سمحت بالزواج من أقرب الأقرباء، ولما كان الكهنة الزرادشتيون يبجلون أي يقدسون كل ما هو قديم، لذ فمن وجهة نظرهم، فإن زواج المحارم مما يقوي الدين، ولهذا فهو يستحق الثناء والمدح، وهكذا أصبح الملك الاخميني الفارسي(قمبيرز) الذي طبق هذه العادة المُشّرفة قدوة للإيرانيين، التي تشير إليها منذ ذلك التاريخ المؤلفات الأدبية والوثائق الحكومية والمصادر التأريخية؛ لذا أصبح هذا الزواج سنة وطريقة متبعة عند النبلاء الفرس ورجال الدين المجوس، فضلاً عن زعماء القبائل منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن العاشر الميلادي، أي الرابع الهجري، وبعدها انحسر هذا الزواج وبقي ضمن أبناء وبنات العم أو الخال مما يعد مفضلاً حتى يومنا هذا عند الايرانيين.(بويس، بد،ت، ٩٦).

ولا يتفق الباحث مع ما أوردته المستشرقة البريطانية بانحسار عادة الزواج بالمحارم في القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري، وإنما استمرت هذه الطريقة الى فترات لاحقة ولكن بنطاق ضيق خوفاً من المسلمين الحاكمين الذين يمنعون مثل هذا الزواج، وهذه ما تشير إليها كتب الفقه عند الشيعة الاثناعشرية الذين كانو يحكمون إيران في العهد الصفوي ١٠٥١م - ٦٣٧١م.

وعلى الصعيد نفسه تنقل المستشرقة عن وثيقتين يونانيتين أسماء الملوك البارثيين (= ملوك الطوائف)، الذين تزوجوا من محارمهم، ومنهم أرساك- أرشاك (٢٥٢-٨٤٢ق.م) وزوجاته الرئيسيات، تقول الوثيقة الأقدم: «أثناء حكم الشاهنشاه (أرساك)، والملكة (سياسا)، أخته وزوجته، في نفس الوقت، و(أريزاتا)، ولقبها (أفتوما)، أخت وزوجة الشاه (= الملك الأرمني) العظيم (تيكران)، وكذلك (أزاتا) أخته وزوجته...». تشهد هذه الصيغ بوضوح على أن الارشاكيين – البارثيين ساروا على هدي الإخمينيين في عادة زواج (هفايتفاداتا)، وتزوج الشاه المذكور أعلاه، مثل (قمبيز)، من أختيه. وكان الزواج بين الأخوة والأخوات مسموحاً به في بين رعايا الارشاكيين (= الفرثيين)، جيران الزرادشتيين، مثلاً (ألينا) و(مونوباز) في أديابنا (= إمارة أديابين اليهودية في إربل- أربيل)، (إيراتو)، و(تيكران الرابع) من سلالة الارشاكيين في أرمينيا، وملك أرمينيا (تيريدات الأول) الحاكم الشريف بامتياز، يسمّي نفسه أخاً للملكة في كتيبة (=نقوش- كارني). ليس الحكام وحدهم تمسكوا بهذه العادة، بل الناس العاديون أيضاً، كما كتب عن برديصان (= من أهالي الرها- أورفة الحالية) في القرن الثاني بعد الميلاد، فقد أورد أمثلة متعلقة بأنصار المخلصين لتقاليد الأجداد،

وهو الحفاظ على عادة الزواج بين الأقرباء في الدم بين الفرس في آسيا الصغرى». (بويس، بد،ت، 411-511).

خامساً: موقف الباحثين الايرانيين المعاصرين من زواج المحارم

للباحثين والمؤرخين الايرانيين رأي مستقل جدير بالاعتبار في إيراد الروايات المتعلقة بوجود زواج المحارم عند الزرادشتيين، على عكس الروايات الصادرة عن البارسيين الهنود وعن الايرانيين المتأثرين بالزرادشتية مثل : بور داود وتلميذه محمد معين.

وقد أفرد أحد علماء البارسيين الزرادشت وهو - داراب بيشوتان سنجانا -Darab Pesho tan Sanjana – كتاباً لهذا الموضوع أنكر فيه إباحة مثل هذا الزواج في إيران القديمة، وحاول أن يثبت رأيه، ولكن كثيراً من الاسانيد التاريخية تقف في وجهه. (كفافي، ١٧٩١م، ٩١٢).

يقول أحد البارسيين:» لقد أخطأ الباحثون في تفسير كلمة Caetva فهي لا تدل على معنى الزواج من أقرب الانسباء ويقابلها في الانكليزية Next of Skin بل تدل على المشاركة الروحية بين الزوجين». (باناجي، ٦٦٩١م، ٧٨).

ويضيف القول بأن بعض الباحثين الفيلولوجيين الغربيين استدلوا على زواج القربى بين الزرادشتيين من خلال الاستناد على بعض الامور الشاذة التي صدرت من بعض الامراء والاميرات الايرانيين حول زواجهم الشاذ؛ وكانت هذه العلة هي السبب في اتهام الديانة الزرادشتية بوجود زواج المحارم لديهم.(باناجي، ٦٦٩١م، ٦٨).

وفي اعتقادي لولا كتابات هؤلاء الفيلولوجيين الاوروبيين الذين أعادوا الديانة المجوسية الى بساط البحث، بعد أن كانت موجودة فقط في بطون الكتب البهلوية التي لا يفهما احد؛ لما تسنى لهؤلاء الكتاب البارسيين البحث والكتابة في الديانة الزرادشتية والرد على المستشرقين الاوروبيين بشتى تخصصاتهم، والذين هم عليهم في كل ما يختص بالمجوسية والزرادشتية.[6] (هورن، ٩٩٩١م، ٧٦).

ينقل العالم الايراني مشير الدولة حسن بيرنيا(١٧٨١ – ٥٣٩١م)، نصاً عن المؤرخ اليوناني القديم (سترابون)، بشأن السلالة الفارسية الهخامنشية (= الإخمينيون) الذين كانوا يحكمون إيران ومناطق شاسعة في العالم القديم، وكان رجال الدين المختصين بالمجوسية يتزوجون من محارمهم، بقوله: «إن هؤلاء (= أي من كان يلقب: مغ، من شيوخ بيوت النار) كانوا يتزوجون بأمهاتهم حسب عادتهم القديمة». (الدولة ، بد،ت، ج6، 6451).

ويقول بشأن الإشكانيين[7]: «إن بعض مؤرخي الأجانب يذكرون زواج الملوك الأشكانيين

6 – ومن جانب آخر فقد بدأ المستشرقون في دراسة اللغة البهلوية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي وكانت أول محاولة ، بل وأساس تلك الدراسات هي ما بدأها المستشرق الفرنسي «أنكيتا دي بيرون « Anquuetil Du Perron (١٣٧١ – ٥٠٨١) خلال إقامته في الهند فيما بين السنوات (٦٢٧١ – ٥٥٧١م) وقد ذكر ملخصاً لرحلته وما صاحبها من مصاعب جمة ملخصها أنه استقل المركب في ٧ فبراير ٥٥٧١م، ووصل ميناء بوندشيرى بالهند في ٠١أغسطس من نفس العام، وانه لاقى مصاعب أثناء إقامته إلى أن وصل إلى مدينة سورات في سنة ٨٥٧١م، وأقام فيها حتى سنة ١٦٧١م. حيث قام بمصاحبة عالم الدين الزرادشتي الهندي (الدَستورالزردشتي داراب) الذي درس على يديه اللغة الأفستائية والكتاب المقدس الزردشتي واللغة البهلوية. ووفّق دي بيرون في النهاية إلى ترجمة الأفستا إلى اللغة الفرنسية سنة١٧٧١م في ثلاث مجلدات، ولكن هذه النسخة الفريدة كانت محل انتقاد وشكوك لدى العلماء الإنكليز وخاصةً من ناحية العمر الاصلي للمخطوطة وصحتها، ينظر: باول هورن، الأدب الفارسي القديم، نقله عن الالمانية وقدم له وعلق عليه: حسين مجيب المصري (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٩١٤١هـ/ ٩٩٩١م)، ص٧٦، الهامش(١) بقلم المترجم نفسه.

7 – يطلق الإيرانيون على الدولة التي طردت الدولة السلوقة (= خلفاء الاسكندر المقدوني) من إيران والعراق بالأشكانيين نسبةً الى

بأقربائهم وأرحامهم بكل كراهية، ذكر ذلك المؤرخ اليوناني (هيرودوت) للملك الإخميني (كمبوجيه - باردیا ٢٢٥ ق.م)، وبلوتارك للملك الإخميني الآخر آرتخشتر- ارتحشتا الثاني- أردشير الثاني (٤٠٤-٩٥٣ ق.م)». (الدولة، بد،ت، ج9، ص٣٩٦٢)، ويردّ بعض الكتاب الايرانيين الزرادشتيين هذه النسبة، ويقولون: لا ينبغي أن نفهم كلمة (خواهر= الأخت) عند الإشكانيين بمعناها الحقيقي، بل إن الملوك البارثيين كانوا يطلقون الأخت على جميع بنات الملوك، إذاً كان هؤلاء أُسرة فيهم بنات الأعمام وأحفادهم». (الدولة ، بد،ت، ج9، ٣٩٦٢).

ويضيف (مشير الدولة) يقول: «بما أنه يجب أن نتحرى الحقيقة في كتابة التاريخ نقول: إن الحق في هذه المسألة هو أن زواج الأقارب الأرحام المسمى (خوتك دس)، كان أمراً مستحبّاً لدى الفرس القدماء؛ والظاهر أنهم كانوا يعللون هذا الأمر بحفظ البيوت والأُسَر، وطهارة الأعراق والعناصر والدماء». (الدولة، بد،ت، ج9، 3962).

ويقول أحد كبار الباحثين الإيرانيين المعاصرين في أحد كتبه ما نصه: «إن من البديهي المسلم المقطوع به، الذي نجده بصورة قاطعة وحيّة في مصادر ذلك العهد الإيراني القديم: هو الزواج بالأقارب والمحارم من الطبقة الأولى كان معمولاً بل شائعاً بينهم حتماً، وعلى الرغم من الضوضاء الحمقاء التي يفتعلها الزرادشتيون أخيراً». (نفيسى، ٨٦٣١، ج2، 93).

ثم يأتي الأستاذ (نفيسى) بالنصوص التي جاءت في كتب الزرادشتيين المقدسة التي أُلفت بعد الفتح الإسلامي للهضبة الايرانية وأطرافها، مثل (دينكرد) وغيره، ثم بالروايات التي أوردها المؤرخون المسلمون: كالبلخي- المقدسي (المتوفى سنة٢٢٣هـ/٣٤٩م)، في كتابه (كتاب البدء والتاريخ)، والمسعودي(المتوفى سنة ٦٤٣هـ/٧٥٩م) في كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر)، وأبو حيان التوحيدي (المتوفى سنة٤٠٤هـ/ ٣١٠١م)، في كتابه (إمتاع المؤانسة)، وأبو علي مسكويه (المتوفى سنة١٢٤هـ/ ٠٣٠١م)، في كتابه (تجارب الأمم وتعاقب الهمم). إضافة إلى أخبار زواج الملك الساساني قباد(٨٨٤-٧٩٤م،٩٩٤-١٣٥م) بابنته أو ابنة أخته، وزواج بهرام جوبين (= بهرام السادس) بأخته (كُردية)، ومهران كشناسب بأخته، والذي اعتنق المسيحية فيما بعد.

ويذكر أحد الباحثين الايرانيين المعاصرين نقلاً عن أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ٠٤٤هـ/٨٤٠١م)، في كتابه (الآثارالباقية عن القرون الخالية): «عقد قرآن الأم، والذي ينسب إلى الزرادشتية، بأنه سمع ذلك من (سوبه هيوودي مرزه بايي بن رستم) بأن زرادشت منع هذا العمل، وأن كوشتاسب(= ويشتاسب) جمع العقلاء والمشايخ والمسنين ليتباحثوا مع زرادشت في مجلس، وكانت إحدى الأسئلة هي: إذا اضطر رجل في حالة جهل، وخوفاً من (عدم الإنجاب)، أن يضاجع والدته، فما العمل؟ أجاب زرادشت: (ليضاجعها، لتبقى الذرية)». (مبلغ العباداني، ١١٠٢م، ٥٠١).

ويزيد الامر توضيحاً عندما أشار بعض الباحثين الايرانيين المحدثين الى القول:» ... هناك نوع خاص من أنواع الزواج وهو زواج خيتوك دس، الذي يعني الزواج بالمحرمات، كالزواج بين الاخوة». (خدادیان، ، ٣٨٣١،ج٢، ص٧٧١١)؛ (علوى،٨٧٣١، 65).

ولو لم يكن هذا الأمر رائجاً بين المجوس الزرادشتيين، لم تكن تطرح هذه المسألة في كتب الفقه الإسلامي لذلك العهد. إن إنكار وجود هذه السنّة المجوسية بين المجوس اليوم، من قبيل إنكار

ملكهم الاول أرشاك، فيما تطلق المصادر اليونانية عليها (البارثيين ، بالباء الفارسية)، لأنهم جاءوا من منطقة بارثيا في شمال شرق إيران، بينما تطلق عليها المصادر العربية والاسلامية (ملوك الطوائف)، لأن حكمهم كان لا مركزياً.

البديهيات، إلا أن الزرادشتيين المتأخرين، وخاصة بارسيي الهند، وزرادشتيي إيران، شعروا بشناعة هذا العمل وتركوه بأنفسهم، ثم حاولوا أن يتنكروا ولا يعترفوا بشرعية هذا العمل بينهم كسنة دينية زرادشتية، وحاولوا أن يفسروا مصطلح ((خويتدك دس)) بتوجيهات وتأويلات باردة للغاية؛ يقول كريستنسن بهذا الصدد:» إنَّ السَعي الذي يعمله بعض الفرس الزرادشتيين في هذا العصر الاخير لإنكار الزواج بالاقارب المحارم لا أساس له، بل هو عمل صبياني مع وجود المصادر المعتبرة التي بين أيدينا من المراجع الزرادشتية وكتب الاجانب من لدن عصر الساسانيين وحتى العصر الحاضر». (كريستنسن، ٢٨٩١، ١١٣).

ولتوضيح هذا الامر من قبل الباحثين الايرانيين المعاصرين، يقول سعيد نفيسى:» إنَّ من البديهي المسلم المقطوع به الذي نجده بصورة قاطعة وحية في مصادر ذلك العهد الايراني القديم: هو أن الزواج بالأقارب والمحارم من الطبقة الاولى كان معمولاً بل شائعاً بينهم حتماً، وعلى الرغم من الضوضاء الحمقاء التي يفتعلها الزرادشتيون أخيراً» (نفيسى، ٨٦٣١هـ، ج٢، ٩٣).

الاستنتاجات

من خلال دراسة نصوص الآوستا – الآفستا بأقسامها المختلفة من الكاتات – اليسنا، والويسبرد، واليشتات والكتب البهلوية: دينكَرد، والبندهشن، وزاد سبارام، ودادستانى دينك وغيرها، تبين لنا أن هذه النصوص والفقرات تؤكد بما لا يقبل الشك وجود زواج المحارم بين أتباع الديانة المجوسية الزرادشتية وأنها تحث على ذلك، لاسيما وأن غالبية الكتب البهلوية المارة الذكر قد أُلفت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بعد حوالي ثلاثة قرون من زوال الدولة الساسانية، رغم المحاولات الحثيثة من قبل الكهنة المجوس في التاريخ المعاصر بنفي هذا النوع من الزواج.

ومهما يكن من أمر فقد أثبت البحث صحة كثير من الأمور التي رواها المؤرخون اليونان والمسلمون، لذا حاول الزرادشتيون المعاصرون سواءً في الهند (= البارسيون) أو في إيران، أن يعيدو النظر مرة أخرى في تاريخ هذا الدين، فيجددوا بعض نظرياتهم ويصلحوها، في أصول دينهم وفروعها، تبعاً للنظام الاجتماعي الإسلامي، باعتبارهم أقليّة صغيرة في مجتمع إسلامي كبير يحرم مثل هذا النوع من الزواج؛ ولذلك فهم قد أباحوا لأنفسهم الكذب المصلحي الكثير.

المصادر والمراجع

اولاً: المصادر

- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **كتاب البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة** (الهند – حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ٧٧٣١هـ - ٥٨٩١م).
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد،**المحبّر**(بيروت – لبنان، د، م، د، ت).
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري، **تلبيس ابليس**، تحقيق: السيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي،٥٠٤١هـ - ٥٨٩١م).
- ابن الجوزي، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: علي حسين البواب، (الرياض، د،م، ٨١٤١هـ - ٧٩٩١م).
- ابن عبد ربه الاندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد **العقد الفريد** (بيروت: د، م، ٩٨٩١).
- ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، (الرياض: دار ابن حزم، ٦١٠٢م).
- أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، شرح: أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة: د،م، ٩٣٩١م).

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **كتاب الخراج**، في كتاب: في التراث الاقتصادي الإسلامي، تقديم: الفضل شلق (بيروت – لبنان: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠م).
- هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة: عبدالإله الملاح، مراجعة: احمد السقاف وحمد بن صراي (الامارات العربية المتحدة- أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث- المجمع الثقافي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م).
- الجاحظ، أبو عُثْمان عُمَرُو بن بَحر بن مَحْبُوبٌ بن فَزارَة اللَّيْثِيّ الْكِنَانِيّ الْبَصَرِيّ، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: ١٩٩٣م).
- الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري،(قم، د، م، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ، ش).
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١٣هـ).
- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر (القاهرة: د،ت).
- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي (الرياض: دارهجر للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م).
- الطوسي، أبو جعفر محمد، **تهذيب الاحكام**، تحقيق وتعليق : السيد حسن الموسوي الخرسان،(قم: د، م، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ).
- خليل عبد الرحمن، **أفستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية**، (دمشق: مطبعة دار الحياة، ٢٠٠٧م).
- القلقشندي،أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد، **صبح الاعشى في صناعة الإنشا**، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه: محمد حسين شمس الدين،(بيروت،:دار الكتب العلمية، د، ت).
-غير معروغ، **كتاب الفنديداد أهم الكتب التي تتألف بها الأبستاه**، نقله من الفرنسية: داود الجلبي ط٢ (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر،٢٠٠١م).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **أعلام النبوة**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م).
- العاملي، محمد بن الحسن الحر العاملي، كتاب **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث،(قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ ق = ٢٧٣١).
- الفردوسي، أبو القاسم، **الشاهنامة**، ترجمها نثراً: الفتح بن علي البنداري، وقارنها بالأصل الفارسي، وأكمل ترجمتها في مواضع، وصححها وعلق عليها، وقدّم لها: عبدالوهاب عزام (الكويت: دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **تنبيه الأشراف** (بيروت: دار ومكتبة الهلال،١٨٩١م).
- المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، شرحه وقدم له: مفيد محمد قميحة (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- اليعقوبي، أبو العباس أحمد بن إسحٰق بن جعفر بن وهب بن واضح، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق:

عبدالامير مهنا(بيروت- لبنان: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات،٣٩٩١م – ٣١٤١هـ).
ثانياً: المراجع العربية والمعربة
- آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة: يحيى الخشاب، راجعه: عبدالوهاب عزام، (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٨٩١م).
- البير أبونا، **أدب اللغة الآرامية** (بيروت: دار المشرق، ٠٧٩١).
- إيليا دراشنكو، **الزرادشتيون في ايران**، ترجمة: خليل عبد الرحمن (السليمانية: المعهد الكردي، ٧٠٠٢م).
- باول هورن، **الأدب الفارسي القديم**، نقله عن الالمانية وقدم له وعلق عليه: حسين مجيب المصري (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٩١٤١هـ/ ٩٩٩١م).
- بهمن سوراجي با ناجي، **الديانة الزرادشتية أو اليزيدية**، ترجمة: توفيق الحسيني (دكشق – الحسكة: مكتبة لورين، ٦٩٩١م).
- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة** (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٧٩٩١م).
- جي. بي. اسموسن، **فاتحة انتشار المسيحية في امبراطورية الايرانيين (ميسوبوتاميا وإيران)**، في كتاب: فاتحة انتشار المسيحية في الشرق لجي. بي. اسموسن والفونس منكنا وجون. م. ل. يونك، نقلها الى العربية وأضاف إليها ابحاثاً وملاحق وحواشي: جرجيس فتح الله (أربيل: دار أدي شير للنشر والاعلام، ٥٠٠٢م).
- حسن بيرنيا، **تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العصر الساساني**، ترجمة: محمد نور الدين عبداللمنعم والسباعي محمد السباعي (القاهرة – الفجالة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مط٢، ٣١٤١هـ - ٢٩٩١م).
- ر. س. زيهنير، **المجوسية الزرادشتية الفجر – الغُروب**، نقله الى العربية وقدم له: سهيل زكار (دمشق: التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ٥٠٠٢م).
- شافية حداد السُلاّمي، **نظرة العرب الى الشعوب المغلوبة من الفتح الى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي**(بيروت – لبنان، صفاقس – تونس: مؤسسة الانتشار العربي، ٩٠٠٢م).
- طه ندا، **دراسات في الشاهنامه**، (الاسكندرية: الدار المصرية للطباعة، ٤٥٩١م).
- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الاسلامية**، ط٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ٤٧٩١م).
- عبدالله مبلغ العباداني، **تأريخ الديانة الزرادشتية**، الترجمة عن الفارسية: وريا قانع، تعريب: عبدالستار قاسم كلهور (أربيل: مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر،١١٠٢م).
- ماري بويس، **تاريخ الزرادشتية من بداياتها حتى القرن العشرين**، ترجمة: عبد الرحمن خليل (السليمانية: مركز الدراسات الكوردية – الكوردولوجي-، ٠١٠٢).
- محمد عبد السلام كفافي، **في أدب الفرس وحضارتهم نُصوص ومُحاضرات** (بيروت: دار النهضة العربية، ٧٩٩١م).
- مرتضى المطري، **الإسلام وإيران عطاء وإسهام** (بيروت: دار الحق، ٣٩٩١م – ٤١٤١هـ).
- نصير الكعبي، **جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم – إيران العصر الساساني أنموذجاً** (ببغداد - بيروت: منشورات الجمل، ٠١٠٢م).
- ول ديورانت، **قصة الحضارة نشأة الحضارة في الشرق الأدنى**، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران (القاهرة: مهرجان القراءة للجميع – مكتبة الاسرة، ٠٠٠٢م).
- يحيى الخشاب، **فصل في إسلام الفرس، في كتاب، تراث فارس**، اشترك في كتابته وأشرف على

نشره: أ.ج. أربري، نقله الى العربية: محمد كفافي وزملائه (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٩م).

ثالثاً: المراجع الفارسية

- حسن بيرنيا (مشير الدوله)، **تاريخ ايران باستان (تاريخ مفصل ايران قديم)**، (تهران: مؤسسة انتشارات دنكاه، ١٩٣١هـ،ش).
- خداديان، أردشير، **تاريخ ايران باستان** (تهران: كتبخانه ى ملى، ٣٨٣١هـ، ش).
- سعيد نفيسى، **تاريخ اجتماعى و سياسى ايران در دوره معاصر**، (تهران: بنياد، ٨٦٣١هـ، ش).
- علوى، هدايت الله، **زن در ايران باستان** (تهران: كتابخانه ى ملى ايران – انتشارات هيرمند،، جاب دوم، ٨٧٣١ هـ، ش).

Kurdiyat

Yıl/Sal/Year: 2022
Sayı/Hejmar/Issue: 6
e-ISSN 2717-8315
Doi: 10.55118/kurdiyat.1202037
Rûpel/Sayfa Page: 97-125

علاقة الكرد بالخوارج منذ بدء ظهورهم إلى نهاية - العصر الأموي *

أنس محمد شريف طاهر
Anas Mohammad Sharif Tahir

ملخص

إن الشعب الكردي لعب دوراً مهماً في بناء نفسه ورسوخه في ميداني الحكم والعلم، وكان له تأثير على مجمل الأحداث السياسية إبان الخلافة الراشدة والأموية وكذلك العباسية وما بعدها. يتسم التاريخ الكردي بصعوبة مسالكه في جمع المعلومات عنه؛ لأن المؤرخين تركوا مساحات شاسعة من تاريخهم دون أن يذكروه. وعرف عن الأكراد أنهم كثيرو الثورات والقلاقل وظهر بينهم فرق متناحرة وكانوا أمة أبية لا تنقاد للأمور ولا ترغب في أن تُحكَم إلا بحاكم كردي أو شيخ قبيلة كردية من بني جلدتهم؛ لذا نرى أنهم قاوموا كثيراً المد الخارجي، وانضم الكثير منهم إلى الفرق المناوئة للحكم. ولكن الأمة الكردية كانت غالبيتها على مذهب أهل السنة على مرّ العصور، وكان الإسلام هو الدين السائد بينهم بعد ظهوره. وتشير المصادر التاريخية إلى انحياز بعض طوائف الكرد للحركات المناوئة للحكم في الفترات المختلفة منذ صدر الإسلام وحتى العصر العباسي وما بعده ، وظهر بينهم رغبة التمرد بصورة واضحة وكان من أبرز تلك الفرق الخوارج وشارك الكرد في ثورات وحركات مناهضة للحكام المسلمين على مر العصور. ويأتي هذا البحث محاولة لفهم أسباب ظهور وانتشار الخوارج بين الكرد ومدى مشاركتهم في ثوراتهم مستعينا بالمنهج الوصفي التحليلي في معظمه وبالمنهج الاستقرائي عندما كان بصدد الحركات المتمردة على الحكم الراشدي والأموي

الكلمات المفتاحية: الكرد ، الخوارج، الراشدي، الأمويين.

Cureya Nivîsarê/Makale Türü/Article Types: Nivîsara Lêkolînê/Araştırma Makalesi/Research Article
Dema Hatinê/Makale Geliş Tarihi/Received: 09.11.2022
Dema Pejirandinê/Kabul Tarihi/Accepted/: 05.12.2022
Anas Mohammad Sharif Tahir Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
aaldosky@yahoo.com
Orcid: 0000-0003-1594-5851

Atıf: Tahir. A. (2022). "علاقة الكرد بالخوارج - منذ بدء ظهورهم إلى نهاية العصر الأموي-", Kurdiyat, 6, 97-125.
Citation: Tahir. A. (2022). "The Relationship Of The Kurds With The Kharijites - From The Beginning Of Their Emergence To The End Of The Umayyad Era-", Kurdiyat, 6, 97-125.

* هذا البحث مستل من أطروحة دكتوراه بعنوان: «مذاهب الكرد عبر العصور الإسلامية» بإشراف أ . د. متين بوزان، نوقشت الأطروحة في ٢٠١٨/٥/١٨ في كلية الإلهيات بجامعة دجلة – ديار بكر – تركيا

The Relationship of The Kurds With The Kharijites

- From The Beginning of Their Emergence to The End of The Umayyad Era-

Abstract

The Kurdish people have played a crucial role in empowering themselves in both fields: governance and knowledge, and had an impact on all political events during the Rashidun Caliphate, the Umayyad Caliphate, as well as the Abbasid caliphate and after on. Kurdish history is characterized by the difficulty of its paths in collecting information about it as historians left large areas of their history without mentioning. It was known about them that they had many revolutions and unrest. Many feuding groups appeared among them. They are a proud nation that did not submit to things easily and did not wish to be ruled except by Kurdish rulers or the sheikhs of a Kurdish tribe of their own kind. It is, therefore, noticed that they were resisting the outward tide. Many of them joined the revolutionary movements. Despite this, the majority of them were of Sunnis throughout the ages, and Islam was the dominant religion among them after its appearance. Historical sources indicate the siding of some Kurdish sects with revolutionary movements in different periods from the beginning of Islam until the Abbasid era and beyond. The desire for rebellion appeared among them clearly. The Kharijites were among the most prominent of these groups, and the Kurds participated in revolutions and movements against Muslim rulers throughout the ages. This research comes as an attempt to understand the reasons for the appearance and spread of Kharijites among the Kurds and the extent of their participation in their revolutions.

Keywords: Kurds, Kharijites, Rashidun, Umayyad

پەیوەندی کورد لەگەڵ خاریجیان
ژ دە رکە تنا وان تا داویا -
- سەردەمی ئومەوی

کورتی

مللەتێ کرد رولەکێ مەزن هەبویە ددیروکێ دا ژبوو ئاڤاکرنا خوە دبیاڤێ حوکمرانیێ دا هەروەها دبیاڤێ زانستی دا هەروەها فاکتەرەکێ سەرەکی بوو دگێرانا هندەك بویەرێن مێژوویی ددیروکا ئیسلامێ دا هەر دەسپێکا ئیسلامێ ل سەر دەمێ راشدینان هەروەها ئەمەوی و عەباسی ژی دا.

خەباتا ل سەر مێژوویا مللەتێ کرد دور نینە ژ هنە ئالوزیان وکێماسیا نەبوونا ئاگەهیان؛ چنکو دیرووکا کردان ب دروستی نە هاتیە نڤیسین، هەروەها دیروکناسان گەلەك ژ مێژوویا کردان ڤالا هشتیە.

لێ هاتیە زانین کۆ جهی کردان هەردەم جهێ پەیدابونا ئالوزیان بوو نەئارام بوو وهەردەم شوڕەشان سەرێ خوە هلددا وە گەلەك کۆم وگرۆپ دناڤدا پەیدابوینە وبێکدادان دناڤبەرا وان کوماندا چێبوویە، مەرەما وانژی پتر بۆ وێ چەندێ بوویە کۆ نەدخاستن کەسەك ژبیانیا حوکومرانیێ ل وان بکەت لەورا بەرسینگێن هێزێن دەرەکی گرتییە وە ژوان فرقەێین دناڤ کرداندا پەیدابوین خارجینە کردان دەستەك دایێ وە دگەل شوڕەشین وان پشکداری کریە، لێ مللەتی کرد باراپتریا وان ل سەر رێکا (أهل السنة والجماعة) بوون ئەف لێکۆلینە دەرفەتەکە ژبۆ زانینا وان ئەگەرین کردا دەستەك دایە خارجیان، هەوەها پشکداری بوانرا کری د وان جەنگێن دژی راشدینان وهەروەها ئەمەوان

پەیڤێن کلیل: کرد ، خارجی، راشدینا، ئەمەوی.

المبحث الأول: الخوارج وانتشارهم بين الكرد

المطلب الأول: تعريفهم واتصالهم بالكرد

الخوارج كلمة جمع مفردها «خارجيّ» مشتقة من الخروج، ونجد في معجم الوسيط أنها فرقة من الفرق الإسلامية خرجوا على الإمام علي، وخالفوا رأيه، ويطلق على مَن خرج على الخلفاء ونحوهم(مجموعة باحثين، بدون تاريخ ، ٥٢٢). وعرّفهم الشهرستاني تعريفا عاما بقوله: كل من خرج على الإمام الحق الذي اتّفقت الجماعة عليه سمي خارجيّا سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين، والأئمة في كل زمان (الشهرستاني، بدون تاريخ ، ٣١١/١). ولهم تسميات أخرى كالمارقة نسبة إلى الحديث الذي يصف خروجهم من الدين كمروق السهم من الرمية، ويطلق عليهم أيضا بالمُحَكِّمة لأنهم رفعوا شعار «لا حكم إلا لله»، وكانوا هم يطلقون على أنفسهم بالشُراةِ، ظنا منهم أنهم من أولئك الذين قال فيهم الله تعالى: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله . (سورة البقرة، ٧٠٢). ويرى بعض الباحثين أنهم لم يكونوا يستاؤون بتسميتهم بالخوارج، لأنهم أداروا المعنى المراد وجعلوها في خانة الطائفة الخارجة في سبيل الله (أحمد جلي،٨٨٩١، ٢٥). استنادا إلى قوله تعالى: «ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدة (سورة التوبة ، الآية ٦٤). وتعدّ هذه الفرقة أولى الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، إذ ظهرت سنة ٧٣هـ/٧٥٦م خارجة عن طاعة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، عقب تكفيرهم لعلي ومعاوية والاقتتال مع جيش العراق بعد الأحداث التي جرت في معركة صفين بين جيش الإمام علي وجيش والي الشام معاوية بن أبي سفيان إثر الخلاف الواقع بينهما في قضية مقتل الخليفة عثمان بن عفان، فالخوارج كانوا يصرون أن الحكم لله وحده وليس لعلي ومعاوية أن يحتكموا إلى رأي بعض الصحابة في إنهاء المناوشات المسلحة بين جيشيهما وتسوية الأمور المختلف فيها بينهما. وبعدما خرجوا على الفرقتين تبنّوا أفكارا معينة مغايرة عن الجماعة سواء أكان تفسيرا لبعض النصوص أم رؤية محددة لجواب بعض الأمور العقدية حتى بانت لهم ملامح فرقة خاصة لها عقيدتها وأهدافها وغايرت عبر مسيرتها أهل السنة والجماعة وعادوا الحكام وخرجوا عليهم (الشهرستاني، بدون تاريخ ، ٥٥ ـ٦٥).

إن أهم ما يميّز ظهور هذه الفرقة من الفرق الأخرى التي خرجت بعدها هو أن الاختلاف بين هذه الفرقة وباقي الجماعات والفرق الأخرى لم يقتصر على الاختلاف الفكري أو العقائدي، بل كان الاختلاف العسكري والسياسي طاغيا على حركاتهم وأصبحت تتناطح مع سلطة الخلافة لقرون سحيقة. ويشير بعض الباحثين أنهم وإن كانوا مقسمين بين أنفسهم على عشرات الفرق والحركات المختلفة، ولكنهم كانوا يشتركون في عدة مسائل جوهرية نحو فكرة التكفير واتباع نهج الخوارج الأولين الذين خرجوا على علي(أحمد

أمين ، ٢٠٠٦، ١٠٨).

تشير المصادر التاريخية إلى مشاركة الكرد مع الخوارج في قتال علي في مراحل متقدمة جدا، ففي عام ٨٣هـ/٨٥٦م شارك بعض الأكراد القتال جنبا إلى جنب الخوارج في معركة النهروان التي وقعت في نهروان القريبة من بغداد وأسفرت في مقتل الكثير من الخوارج على يد جيش علي. فيرد ابن كثير في وصف تشكيل جيش الخوارج أن الخَرِيْتَ وقف «في من معه من العرب فكانوا ميمنة وجعل من اتّبعه من الأكراد والعلوج ميسرة»، ويبدو من الرواية التي يرويها ابن كثير أن سبب خروج الكرد كان لكسر الخراج، فجاء على لسان معقل بن قيس (قائد ميمنة جيش عليّ) مخاطبا جنوده: «إنما تقاتلون مارقة مرقت من الدين، وعلوجا كسروا الخراج ولصوصا وأكرادا(ابن كثير ، ٢٠٠٩، ٥٦٦/٠١). وبعد أن انتهت المعركة بتغلب جيش علي لجأ ما يقارب الخمسمائة من الخوارج الناجين من المعركة إلى نواحي شهرزور، وظلوا فيها وما جاورها من بلاد الكرد واتخذوها ملاذا لهم ينشرون منها معتقداتهم، وكان لذلك تأثيرا جليا على بعض القبائل الكردية(المسعودي، ١٩٩١، ٧٩/٢).

المطلب الثاني: أماكن تمركز الخوارج بين الكرد

كما مرّ آنفا أن مقاطعة شهرزور كانت أولى المناطق التي لجأ إليها الخوارج بعد وقيعة النهروان، وظلوا فيها يتخذونها ملاذا آمنا، وينشرون فيها فكرهم وعقائدهم، واستمر الأمر على هذه الحال لقرون من الزمن وتزايد أعدادهم في تلك المنطقة يوما بعد يوم وكثيرا ما كانت شوكتهم تقوى فيثورون على السلطة الحاكمة في ناطق تواجدهم أو المناطق المحاذية لهم. ويذكر أن أهالي هذه المنطقة كانوا يساندون قبيلة بني شيبان العربية التي اشتهرت بكثرة حركات أفرادها وخروجهم على السلطة (الدينوري ،٠٧٩١،٠١٢).

تعدّ الأراضي التابعة لإقليم الجزيرة والأرض المحيطة بالموصل من أكثر المواطن التي لجأ إليها الخوارج على مرّ العصور، فكان الخوارج يشكلون غالبية أهالي تلك المناطق خلال فترات طويلة من الزمن، فموصل وأطرافها المأهولة أحياؤها بالكرد كانت تمثل أكبر مركز يتجمع فيه المنشقون والخارجون عن السلطة الحاكمة بغض النظر عن أصنافهم وأعراقهم ومعتقداتهم. وأدى هذا الأمر إلى أن تسمى تلك المناطق بـ»بلاد الشراة» من قبل المؤرخين الذين عاصروا تلك الأحداث أمثال ابن الأثير وغيره. والملفت للنظر أن الثورات والحركات التي ظهرت في تلك المناطق كانت مختلطة بين الكرد والعرب (ابن الأثير،٢٠٠٩،٩٩٦).

وانتشر الفكر الخارجي في مدينة أربل على حد قول بعض المؤرخين والمدن والقرى

التي حولها نحو مدينة داقوق، ووقعت فيها الكثير من المعارك خلدتها الشعراء ودونتها المؤرخون(ابن النديم، بدون تاريخ ، ٣٢٣/١).

ذكرت كتب التاريخ وقائع وأحداث تؤكد وجود الفكر الخارجي بين أهالي إقليم الجبال وآذربيجان، وروت لنا هذه الكتب مجريات الحركات والثورات القائمة في تلك المناطق وتواجد نفوذ قوي للخوارج في مدن وقرى هذه المناطق ونصرة الكرد لثوراتهم وحركاتهم الخارجة عن سلطة الدولة، ومن أشهر ما تناقلته هذه الكتب حول نصرة الكرد للخوارج هو خضوع هذه المناطق لسلطة القائد الخارجي ديسم بن إبراهيم الكرديلذي كان والده صاحبا لهارون بن عبد الله الخارجي. لقد كان ديسم خارجي المذهب على الرغم من أنه كان أحد أصحاب يوسف بن أبي الساج صاحب أذربيجان في وقته، فاستولى على آذربيجان بعد موته، واستتب له إلى أن وقع أسيرا بيد المرزبان بن محمد وجيشِه بأذربيجان سنة ٤٤٣هـ/٥٥٩ وكان قضاؤه في تلك السنة (مسكويه، ٣٠٠٢، ٤٦١/٧). وبالإضافة إلى هذه الأخبار فإن بعض المؤرخين تكلموا عن عقيدة بعض من القبائل التي سكنت الإقليمين آذربيجان والجبال، وبينوا أن رأي بعض منهم في البراءة من عثمان وعلي رأي الخوارج (المسعودي، ١٩٩١ ٧٩/٢). فمن بين تلك القبائل هي القبائل الساكنة في مدينة سهرورد الكردية التابعة لإقليم الجبال التي قيل أن أغلب سكانها كانوا على مذهب الخوارج(ابن حوقل، بدون تاريخ ، ٩٩٣). وقد ذكر بعض الباحثين الجدد انه كان من الملحوظ تواجد الخوارج بكثرة في مدينة أورمية أيضا واستوطنوا حول بحيرتها لدرجة أن أطلق عليها بعض المؤرخين ببحيرة الشراة، أي: الخوارج (توفيق، بدون تاريخ ،٥٩).

ويتبين لنا مما سبق أن الفكر الخارجي كان منتشرا على أوسع نطاق بين الكرد وطاغيا عليهم في بداية الأمر، فحسب ما تقدّم ووفقا للأخبار الواردة في أمات كتب التراث يتوضح لنا أن الفكر الخارجي شمل أغلب مناطق الكرد، في وقت كان انتشار النحل الباطنية الأخرى ضئيلا ومحدودا على مناطق معينة فحسب. هذا قبل أن تظهر المذاهب الفقهية الأربعة وتنتشر بينهم ويعتنق معظمهم الشافعية والحنفية.

المبحث الثاني: سبب اختيار الخوارج أماكن تواجد الكرد مأوى لهم

هنالك اسباب خاصة بالمنطقة الكردية جعلت الخوارج يضعونها تحت أنظارهم ومكان اهتمامهم واختاروها مكان انطلاقهم أحيانا فمن تلك الأسباب الخاصة مثلا :

وجد الخوارج في بداية الأمر شهرزور وغرب إقليم الجبال بسكانها من الكرد والفرس ملاذا آمنا لهم تقيهم من هجمات جيوش الخليفة، لعدائهم المشهور للغزاة وعدم قبول سلطة الدولة الأموية ومن ثم العباسية، وكانت لوعورة المنطقة الجبلية وكذلك بُعدها عن

مركز الخلافة سواء أكانت في دمشق أم بغداد تأثيرا خاصا على اختيارهم لشهرزور وغربي إقليم الجبال بداية الأمر مركزا لهم، بالإضافة إلى العامل الاقتصادي الذي لا يمكن غض الطرف عنه في كل تلك الأحداث والحركات الخارجية الواقعة، فكانوا كلما تمكنوا من مدينة تحاذي مناطقهم أخذوا الفيء والجباية وأرجعوها إلى مناطقهم، ولم يكتف الأمر على ذلك فحسب، بل أصبحت تلك المناطق مصادر تموين لثورات وحركات الخوارج في الأقاليم الأخرى (الطبري،٢٠٠٢، ٨١/٦). وهنالك عوامل عامة ربما تشترك فيه اماكن كثيرة منها:

المطلب الأول: عوامل اختيار الخوارج أماكن تواجد الكرد

أولا: العامل الجغرافي

لطبيعة الأرض تأثير كبير على الوقائع والأحداث التي تجري منذ القدم، فالجبال والغابات والمسطحات المائية تعمل على إعاقة الحركات العسكرية وتنظيمها بالشكل الممتاز، وتؤثر كذلك في الانسجام السياسي الداخلي في الدولة الواحدة، وقد تكون مناعتها عاملاً مشجعاً للحركات المعارضة في بعض الأحيان، وتشكل الجبال الحماية للمعارضة وتمنحها مواقع حصينة عسكرياً إذ يتمكن المقاتلون من الدفاع من خلالها (حسين، ٦٧٩١، ص١٤٢). وعندما نلقي نظرة عامة على طبيعة المناطق الكردية يتبين لنا بأن طبيعتها الجغرافية غير مساعدة للقيام بالتنظيمات والتحركات الواسعة، بل تعدّ مكان جيدا للعمليات الدفاعية فحسب(الدركزلي، ٦٥٩١، ٨٤٢).

وهذا ما جعل من المنطقة الكردية المرتفعة والوعرة الكثيرة المضايق والوديان ولاسيما شهرزور وغربي إقليم الجبال مأوى وملاذا آمنا لمن يلجأ إليها من المعارضين للسلطة الحاكمة ليس فقط بعد الفتح الإسلامي لها، بل إنها كانت كذلك حتى قبل الإسلام، فقد كان ملاذا للنصارى الفارين من كلا الساسانيين والبيزنطيين، وكان هؤلاء النصارى يتخذون جبال التي تتوسط بين الإمبراطوريتين مكانا يبنون عليها أديرتهم وصوامعهم كما أشارت إلى ذلك المصادر النصرانية(بارشينايا، ٥٧٩١، ٣٠١).

لاشك إن للمناخ تأثير كبير في المعارك وجبهات القتال ولاسيما وقت الاحتدام، ففي أيام الشتاء القارسة يصعب كثيرا مسك الأرض والسيطرة عليها والتواصل الحي والمستديم بين قطاعات الجيوش وفصائلها، وأما في أيام الصيف الحارة فالصعوبات ليس بأقل من الصعوبات التي تواجهها القطاعات في السيطرة على الأراضي. والمناطق الكردية بصورة عامة تتمتع بمناخ مطير شتاء وجاف حار في فصل الصيف؛ إذ يتوزع تساقط الأمطار على الأشهر الأخيرة من فصلي الخريف والشتاء وبداية الربيع، ويلحظ أن درجات الحرارة في أرجاء مناطق سكناهم خاصة المناطق الجبلية لا تتفاوت كثيراً وهي

منخفضة عند موازنتها بمثيلاتها في العراق والشام(حمادة،٩٣٩١، ٩١). وتتساقط الثلوج على قمم جبالها في شهري كانون الأول وشباط، وتظل باقية عليها حتى نهاية شهر نيسان، وتبقى الثلوج المتراكمة على قمم بعض الجبال مثل جبل قنديل حتى في فصل الصيف(ابن الفقيه،٨٨٩١، ٥٢١). ولا نجد اختلافا كبيرا بين وصف المصادر التراثية القديمة لمناخ الجزيرة الفراتية وباقي المناطق الكردية عما هي عليها الآن(ابن حوقل،بدون تاريخ طبع،ص٩٤١). فقد وصفت مدينة آمد (ديار بكر) بأنها باردة في الشتاء لقربها من الجبال(الأزدي،٩٠٠٢, ٩٠٤). ووصف شتاء الجزيرة عام ٦٢١هـ/٠٤٧م بأنه ألحق بالناس جهداً شديداً ووصف شتاء الموصل بالزمهرير. وأما صيف تلك المناطق، فهي على العكس؛ إذ ترتفع درجات الحرارة إلى ما فوق الخمسين درجة مئوية في فترات محددة في بعض المناطق الكردية، فوصفت الموصل في الصيف بأشبه شيء بالجحيم(القزويني،٠٦٩١, ١٦٤). وبشكل عام فإن المناخ في الجزيرة كما يقول المقدسي يتسم بكون «الهواء والرسوم مقاربة للشام ومشابهة للعراق(المقدسي,بدون تاريخ ، ٢٤١). ولا يختلف مناخ شهرزور وغربي إقليم الجبال عن المناطق الجبلية الكردية الأخرى وهو شبه مداري ووصف همدان بشدة بردها في الشتاء(ابن الفقيه,٨٨٩١، ٣١٢). وأما إقليم الجبال، فقد وصف مناخ مناطقها بالبارد كثير الثلوج والجليد(المقدسي، بدون تاريخ ، ٨٩٢).

ثانياً: العامل الاقتصادي

تتخلل جبال المنطقة بعض السهول والوديان الخصبة تتسم بوفرة المياة والمراعي الغنية بالعشب والكلأ، واشتهرت هذه الأراضي منذ القدم بخصوبتها ووفرة مراعيها، فازدهرت الزراعة فيها وغزر انتاجها النباتي والحيواني. لقد جاء وصف شهرزور وخصوبة أراضيها على لسان صاحب كتاب صورة الأرض بقوله: «وهي من رغد العيش وكثرة الرخص وحسن المكان وخصب الناحية بحالة واسعة وصورة رائعة(ابن حوقل، بدون تاريخ ، ق٢،٣١٤). وأشاد البلدانيون والرحالة بخصوبة أراضي مدن إقليم الجزيرة ووفرة إنتاجها وكثرة أشجارها وفاكهتها وثمارها وغيرها من حبوب وشعير وما إلى ذلك(الأصطخري،١٦٩١، ٨٩١). وأما نصيبين وإقليم الجزيرة عامة، فإن سهلها الواسع على حد وصف ابن خلدون كانت تمتدّ فيه الجداول والسيول على شكل المروحة (ابن حلدون، بدون تاريخ ، ٢/٢٥). فلقد كانت أراضيها على مرّ العصور غنية وفيرة بالانتاج الزراعي والحيواني. وتنطبق هذه الكلمات على معظم المناطق الكردية. وهذه الخيرات الكثيرة أثرت في مستوى المعيشة لدى الأفراد الساكنين في البلاد الكردية، وقد انعكست كثرة الخيرات في المناطق الكردية على المستوى المعاشي لسكانها وكثرة وارداتهم ويظهر ذلك جليا في مقدار خراج المنطقة الذي يقدر بملايين الدنانير سنويا(الريس،

.(٢٢٤،٩٦٩١

إن طبيعة المنطقة الكردية ملائمة جدا لتربية الحيوانات ولاسيما المواشي، فوفرة المراعي وغزارة العيون والأنهار والجداول جعلت من الكثير من الكرد رعاة للمواشي(خصباك، ٣٧٩١، ٦٩١). فكان الناس يعتمدون في معيشتهم على هذه الحيوانات ويستفيد من لحومها وحليبها يصنعون منه أنواعا من مشتقاته كالجبن واللبن وغيرها من المشتقات، وكانوا يستفيدون من شعرها وصوفها في صناعة الألبسة والحاجات المنزلية وغيرها من الأنسجة. وكانت تلك المناطق مصدرا لتصدير المواشي ومشتقاتها من أصواف وألبان وما إلى ذلك إلى البقاع الأخرى. يقول الإصطخري بصدد أهالي إقليم الجبال: «والغالب على أهل الجبال كلها اقتناء الأغنام(الإصطخري،١٦٩١،ص٥١١). إلا أن ذلك لا يعني اقتصارهم على المواشي، فيبدو من كتب التراث بصورة واضحة اعتيادهم على تربية النحل كذلك؛ إذ يقول المقدسي بشأن أهالي إقليم الجبال: «وشراب أهله العسل والألبان «. وليس ذلك فحسب، بل إنهم قاموا بتربية الخيول والبغال والحمير نظرا لحاجتهم إليها في أمور التنقل(مسكويه، ٣٠٠٢، ٤٧٢/٢).

تحدث البلدانيون والرحالة المسلمون عن غنى أراضي البلاد الكردية بالمعادن الطبيعية وعيون المياه المعدنية، فقد أثبتوا وفرة الزجاج في ماردين وعيون القير والنفط بجبل حمرين وخانقين ووجود عيون وحمامات الكبريت في حلوان ونصيبين والكثير من المناطق الكردية(الأصطخري،١٦٩١،ص٢٧). ووجود الكبريت المستحجر في بعض المناطق الأخرى نحو جبال نهاوند(ابن الوردي، ٣٠٣١، ٧٥١).

وأما الصناعات، فالحرف الصناعية كانت من أهم أركان الاقتصاد المحلي للأهالي الساكنين في المناطق الكردية؛ إذ أصبح غزل الصوف وصناعة الألبسة والأنسجة من شعر وأصواف المواشي حرفة لهؤلاء، وذاع شهرة الطيلسان الكردي الذي يتميز بالمتانة في العصر الأموي(العلي،٣٥٩١, ٥٢٢). واشتهرت مدن كردية بصناعة الألبسة وحياكتها نحو نهاوند وماردين اللتان تم فيهما صناعة المرعزي المشهور (المغربي، ٨٥٩١، ٥٨). ويرى بعضهم أن آمد (ديار بكر) اشتهرت بصناعة الألبسة الصوفية وكذلك المناطق المجاورة لها بصناعة الأبراد والمصافي. وأما أهالي مناطق إقليم الجبل، فقد اشتهروا كثيرا بالحياكة ولاسيما حياكة السجاد والخيم(عبدالحميد، ٩٨٩١، ٧٧٢). وأما صناعة الصابون والأحذية الجلدية، فماردين كانت مشهورة منذ القدم بذلك، واشتهرت مدينة همدان بصناعة الخفّ ودباغة الجلد. وفضلا عن ذلك كله، فإن بعضا من المدن الكردية كانت قد اشتهرت بصناعة الأسلحة منذ زمن سبق الإسلام، فقد كانت الأسلحة تصنع في مدن إقليم الجبال نحو همذان وحلوان أصبهان وكذلك في شهرزور(الشميساني،٧٨٩١, ٦٥). وأما مدينة الموصل وما حولها، فقد اشتهرت

بالحدادة وخاصة صناعة السطول والسلاسل والسكاكين وما شابه ذلك من الصناعات(المقدسي، بدون تاريخ ،٥٤١).

تعدّ التجارة حركة مكملة للإنتاج سواء أكان الإنتاج صناعيا أم زراعيا. وإذا ما نظرنا إلى الكتب التراثية التي تتحدث عن هذه الأمور نجد أن التجارة الداخلية وتبادل المنتجات بين المدن الكردية كانت نشطة جدا فضلا عن التجارة بينها وبين المدن الأخرى البعيدة عنها، فكانت المدن الكردية تصدر الفواكه والمحاصيل الزراعية والمنتجات المصنوعة من الثروة الحيوانية وكذلك المواد المصنعة من المعادن إلى الكثير من المدن على مر العصور.

فقد كانت مدينة نهاوند وكذلك حلوان تحمل الفواكه إلى العراق ومناطق أخرى سواءا كانت فواكه طازجة أم مجففة(الأصطخري،١٦٩١،٨١١). وكانت أجبان غربي إقليم الجبال تحمل إلى الآفاق(الأصطخري،١٦٩١،٨١١). وكانت الحبوب والعسل والفحم والشحوم والجبن والسماق والقير والحديد والاسطال والسكاكين والنشاب والسلاسل تحمل من الموصل إلى المدن الأخرى(المقدسي،بدون تاريخ ، ٥٤١). ومن آمد كانت ترفع ثياب الصوف والكتان إلى المدن الأخرى، إضافة إلى صناعة الرقاق والطيالسة ويصدر منها إلى الخارج(الجاحظ، بدون تاريخ ، ٠٣). وتصدر جزيرة ابن عمر الخيول والملح(ابن قدامة،١٨٩١، ٦٧١). والأخشاب إلى الموصل(الديوه جي،٢٨٩١، ٥٢٢/١).

وأما بخصوص الطرق الخارجية، فإن بعض الباحثين يشيرون أن طريق حرير الشهير كان يربط بغداد وسائر بلاد المنطقة بتخوم الصين(عبدالواحد،٢٠٠٢،٥٢١). وكانت نصيبين مركزاً رئيساً للقوافل التجارية المتجهة إلى الغرب والشمال(محمود،٩٩٩١،٦٢١). وجدير بالذكر أن الطرق النهرية قد استخدمت في الجزيرة؛ لكثرة المياه الجارية في بعض الأنهار ولاسيما نهرا دجلة والفرات، فهذه البضائع التجارية تنقل في معظمها إلى الطرق عن طريق نهر دجلة بواسطة الاكلاك(يدد،٦٦٩١،٠٤٣).

المطلب الثاني: دوافع نصرة الكرد للخوارج

هنالك دوافع عديدة لنصرة الكرد لحركات الخوارج، وفيما يلي أهم الدوافع لانحياز الكرد للخوارج:

أولا: الحنين للمعتقدات القديمة وعدم الرضوخ للدولة ورد الجزية والخراج

ظل بعض الموالي يحنون في قرارة نفوسهم لمعتقداتهم الدينية القديمة وقبلوا الإسلام ظاهرياً فقط(كريمر، بدون تاريخ ،٤٧). وتظاهر بعض الناس بالإسلام فرارا من دفع

الجزية ولم يكونوا يقومون بتنفيذ أحكام الدين والأخذ بتعاليمه (الدوزي،١٩٣،٣٣٩١). وأفاد بعض المؤرخين بأن الكثير من الأكراد كانوا يحنون هاماتهم للنار ويمارسون الطقوس المجوسية(المسعودي،٩١١،٦٩٩١). ويذهب الكثيرون من الباحثين إلى أن العصر الأموي يعد المرحلة الأولى من مراحل انتقال سكان الأقاليم الجبلية من الزرادشتية والمسيحية إلى الإسلام. بالإضافة إلى كل ذلك، فإن أهالي بعض المدن الكردية بقوا على ديانتهم الزرادشتية حتى أواخر القرن الثالث الهجري كما يرويه الهمداني ويتحدث عن بيت عظيم للنار بإحدى قرى ناحية الفردجان الكردية القريبة من همذان – وكانت النار الزرادشتية تشتعل بها حتى سنة ٢٨٢هـ/٥٩٨م فسار إليها القائد برون التركي، فنصب المجانيق والطرادات عليها ففتحها ونقب سورها وخرب بيت النار وأقلع الدكة وأطفأ نارها(ابن الفقيه،٦٢٢،٨٨٩١). فضلا عن منازل نيران زرادشتية أخرى شوهدت في مدن أخرى وفي فترات مختلفة، ولم يقضَ على الزرادشتية حتى الآن، فنيرانهم لا زالت مشتعلة حتى يومنا الحالي.

إذن، فالإسلام قد نشر في المرحلة الأولى بصورة بطيئة وبالقوة في المنطقة حسب المصادر التاريخية، ولم تصل إلينا سوى معلومات قليلة تشير إلى أنه بعد فتح المناطق الكردية جرت بعض الحوادث للارتداد عن الإسلام، على سبيل المثال أن أهل آمد ارتدوا عن الإسلام في السنة الثالثة من خلافة عثمان بن عفان، وأعادهم للإسلام بالقوة(ابن كثير،١٨٢،٩٠٠٢). كما حدثت في مدينة الرها فدخلها عياض واستخلف عليها مع جماعة من المسلمين (البلاذري،٨٠٢،٧٧٩١). وغيرها من الوقائع التي ذكرتها كتب التاريخ.

ومن هذا الطرح يتبين لنا أن مساندة الكرد وغيرهم من الأقوام لحركات الخوارج لا تعني بالضرورة أن يكونوا مسلمين، ولكن خلال هذه الحركات تعرّف بعض الكرد على الإسلام، وخلقت لديهم مقدمات لاعتناق الإسلام، ولكن موقف الكرد هذا وغيرهم من سكان الأقاليم في اعتناق الإسلام نابع أساساً من عدم معرفتهم واستيعابهم للمبادئ الإنسانية السامية التي كانت يحملها الإسلام بين طياته، فقد توهموا أن هدف المسلمين الأساسي يتمثل بالاستيلاء على بلادهم وسلب خيراتهم والقضاء على ديانتهم، ولاسيما إذا عرفنا أن مقدار الجزية المفروضة عليهم حسب أغلب الروايات كانت مرتفعة إلى حد ما؛ إذ تختلف المصادر حول مقدار الجزية، فالبلاذري يرى أن مقدار الجزية على كل رجل دينار في السنة وأقفزة من قمح وشيء من الزيت وعسل (البلاذري،٨٠٢،٧٧٩١) أما اليعقوبي فيحددها على كل رجل بأربعة وخمسة دنانير وستة في سنة ٨١هـ/٩٣٦م(اليعقوبي،٣٠١،٢٢٤١). إلا أن أبا يوسف يقلل الجزية النقدية ويقول أن مقدارها كان ديناراً على كل رجل في السنة وشيئاً من القمح والزيت والخل(أبو

يوسف،١٩٧٩، ١٤). ويرى بعض الباحثين أنهم لأجل ذلك قاوموا المسلمين حتى بعد الفتح معتمدين في ذلك على قوتهم ومنطقتهم الجبلية

الوعرة وحصانتها التي كانت المعاقل الرئيسة لمقاومة السلطة(عزت، ١٩٩١،٧٨). بالإضافة إلى أن مبادئ الإسلام لم تكن قد ترسخت في قلوب الكرد، ولم يتمكنوا من استيعابها تماماً، ولا يستبعد أن يكون هذا الموقف نابعاً عن صلابتهم وصعوبة التواصل مع الفاتحين والسلطة الحاكمة، فكانوا يشقون عصا الطاعة ويرتدون عن الإسلام كلما وجدوا فرصة لهم للقيام بذلك الأمر. ثم بعد وصول الإسلام الى الكرد بالطرق السلمية والصحيحة دخلو فيه ثم دافعوا عنه في مواقف كثيرة وظهر بينهم علماء في مختلف العلوم والآداب قدموا خدمات جليلة للحضارة الإسلامية.

ثانيا: الدافع السياسي

لقد حظيت الكثير من المدن الكردية على شيء من الاستقلال السياسي بزعامة بعض الأمراء وزعماء القبائل بعد الفتوحات وحتى ما قبل الفتوحات الإسلامية ولاسيما في المناطق التي كانت تابعة للساسانيين قبيل الفتح. ويُعرَف الكرد تاريخيا بنزعتهم الاستقلالية وعدم قبول الإذعان لغيرهم ولعل ذلك يفسر كثرة القلاع المحصنة في بلاد الكرد ولاسيما في إقليم الجبال وشهرزور وأجزاء من الجزيرة، يوضح قدامة ابن جعفر ذلك بقوله: «كانت للكرد قلاعهم ومعاقلهم العسكرية منذ العصر الساساني(ابن قدامة، ١٨٩١،١٨٣). وأشار ابن النديم إلى كتاب للمدائني يحمل عنوان «القلاع والأكراد(ابن النديم، ١٨٧٩١،٣٠١/١). ولكن فقدانهم لتلك القلاع ووفقدانهم سلطتهم السياسية إبان الفتوحات أدّيا بهم إلى التفكير في الخروج على السلطان واستعادة ما فقدوه أثناء الخلافة الأموية وفتح أبوابها لكل من هو مناوئ للسلطة الحاكمة وثائر عليها. وتشير المصادر التراثية إلى ذلك، إذ ورد فيها أنه لم يتم تعيين أي أمير أو عامل على شهرزور وإنما كان أكثر أمرائهم منهم أنفسهم(الأصطخري، ١٦٩١،٦١١). ومما جعل الناس ينضمون إلى الخوارج هو ما كان يظهره الخوارج من سياسة المساواة وجعل الخلافة حقا شائعا بين جميع المسلمين وغير مخصص لقوم دون قوم، فكانت مؤازرة سكان الأقاليم بشكل عام والكرد بشكل خاص ملحوظة للخوارج. ويزعم بعضهم أن الخوارج أدركوا هذا الأمر فعملوا على بث هذه المفاهيم التي تعني بالحرية والمساواة بين القبائل الموجودة عربا كانوا أم كردا أم قوما آخر، فأصبحت المناطق الكردية أكبر مركز لتجميع الخوارج فيها في مختلف العصور الإسلامية؛ العصر الأموي، والعباسي الأول والثاني(حمادي، ١٩٧٧، ٨٥٤).

ثالثا: الدافع الاقتصادي

كان الكرد يأملون من بعد الفتح الإسلامي لديارهم بأن يحظوا بالمساواة المطلقة بين الأقوام المسلمة، وأن يتم رفع الظلم الواقع عليهم من قبل الأمبراطوريتين اللتين حكمتا مناطقهم، وأن يتم تحسين الوضع المعاشي وترفع عنهم الضرائب التي أثقلت كاهلهم. ولكن ظنهم خاب بعد أن مالت بعض الأشخاص ذوي السلطة عن المسار الصحيح للدين الإسلامي، فقد كان بعض العرب ينظرون إلى إخوانهم المسلمين من القوميات الأخرى نظرة احتقار واستهجان خلافا للمبدأ الإسلامي الذي جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ومن الباحثين المعاصرين من يرى في ذلك أنه إزدادت الهوة بين العرب والمسلمين من القوميات الأخرى في العصر الأموي، فلم يكن همهم من المنطقة إلا استثمار مواردها، وعدّوهم مصدرا للثراء لا غير(جوزي، بدون تاريخ ، ٨٥). وأما من بقي على ديانته ولم يدخل الإسلام، فكان حالهم أسوء بكثير ممن أسلموا، وتروي لنا كتب التراث عن الضرائب المفروضة على أهالي هذه المناطق وتعسف العمال وسوء معاملتهم مع الأهالي في جباية الأموال، فقد كانوا يستعملون العنف والإهانة في جباية الجزية، وكانوا يفسرون ذلك بأنه رمز للذل والصغار، وكانوا يجحفون أحياناً في تقدير الخراج كما فعلوا في بلاد فارس، فكان عمال بني أمية يخرصون الثمار على أهله أي: يحزرون مقدارها ثم يقومونها بسعر دون سعر الناس الذي يتبايعون به فيأخذونها فرقا على قيمتهم التي قدروه(زيدان ٢٢/٢،٣٦٩١). وفي عهد عبد الملك بن مروان زيدت الجزية المفروضة على أهل الجزيرة إلى أربعة دنانير بعد رفض الخليفة للدينار الواحد لكل رجل(أبو يوسف،٤٢،٩٧٩١). ولم يقف الأمر على هذا الحد، بل وصل إلى أن يأخذوا الجزية من الأهالي حتى بعد دخولهم الإسلام، فقد أورد الطبري شكوى قدّمت إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز مفادها أن عشرين ألفاً من الموالي يغدون بلا عطاء ولا رزق. ومثلهم قد اسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج(الطبري،٠٩/٨،٢٠٠٢). والحق أن الكثير منهم كانوا يتظاهرون بالإسلام فرارا من دفع الجزية(الدوزي،١٩٣،٣٣٩١). فدفع بالعمال إلى أخذها منهم إلى أن رفعها عنهم الخليفة عمر بن عبد العزيز كما رفع عنهم الضرائب الإضافية التي فرضها الأمويون عليهم مجددا نحو الرسوم على الصناعات والحرف، وإرجاع الضرائب الساسانية التي تسمى «هدايا النوروز»، ولقد أثقلت هذا النوع من الضرائب كاهل الأهالي لكونها لم تكن محددة تحديدا معينا، بل كانت تقف على رغبة عمال الدولة وأهوائهم (الجهشياري،٤٢،٨٣٩١). فانعدمت الثقة بين أهالي تلك المناطق والسلطة الحاكمة. فلقد أعفى عمر بن عبد العزيز من أسلم من الجزية وأبقى الخراج، وألغى الضرائب الإضافية كهدايا النوروز وضرائب الزواج، وأرسل إلى الولاة أن الله بعث محمداً (صلى الله عليه وسلم داعياً)، ولم يبعثه خاتناً أي: جابياً (الطبري، ٢٩/٨،٢٠٠٢).

ولأجل ما سبق من الأسباب قام الأهالي بإيواء الخوارج ومؤازرتهم، فالقبائل الكردية كانت تجد في دفع هذه الضرائب إذلالا وسلبا للاستقلالية التي كانوا يتمتعون بها، ما أثارت حفيظتهم وجعلتهم تؤيد كل من حاول أن يقف ضد السلطة، ولم يخضعوا كلياً لإرادتها. وهذا الأمر كان ضد طبيعتهم القبليةالتي توفر لهم حرية التصرف، فكانت دافعاً للعمل على مخالفة الخلفاء وعدم الخضوع لهم وخصوصا إذا علمنا إن هذه القبائل كانت ساخطة على الأمويين، حاقدة عليهم لإهمالهم مبادئ الإسلام بعد أن خاب ظنها بتطبيق المساواة(أبو دلف،٢١٠٢، ٠١).

رابعا: الدافع القبلي

إن الكرد شأنهم شأن الأقوام المجاورة لها يقوم الارتباط بين أفراده على الأساس القبلي، وكانت القبيلة بمثابة الوحدة الاجتماعية السياسة للتركيبة الكردية، وغالبا ما كانت مرتبطة بمنطقة جغرافية معينة وتتكون من أفراد توجد بينهم شيء من التعاون، ولديهم شعور موحد بأنهم مرتبطون عن طريق النسب، وتتوحد كلمتهم على رأي شخص واحد وهو زعيم القبيلة. ويتفق الباحثون أن الكرد منذ القدم معروفين بطاعتهم واحترامهم لزعماء قبائلهم (محمد حسن، ١١٠٢، ٣٥). ولذلك نجد أن الكرد كانوا يعيشون على شكل مجموعات قبلية كونوا لأنفسهم مماليك شتى متوزعة في تلك الأراضي التي كانوا يعيشون عليها؛ بعضهم قبائل رحّل يتنقلون سعيا وراء المراعي، ومنهم من سكنوا في المناطق الجبلية مستقرين بها ولم يعتادوا على الارتحال(توما بوا، ١١،٥٧٩١).

لعل من أبرز العوامل التي أدت إلى مناصرة الكرد لحركات الخوارج يعود إلى التقاليد العشائرية السائدة بينهم والمتمثلة في إغاثة الملهوف وحماية الضعيف وإيواء اللاجئين. فقد وصفهم البلدانيون بهذا الشيء وأكدوا عليه، فيقول القزويني عن بعض القبائل الكردية في الجزيرة بأنهم «قوم فيهم المروءة والعصبية ويأوون من يطلب منهم الحماية(القزويني،٠٦٩١, ٢٤٣).[1] ووصف أهل آمد (ديار بكر) بأنهم «أناس ذوو اليسار والمروءة والأفضال والكرم والنوال ومؤاساة الغريب.(ابن حوقل،بدون تاريخ ،١٠٢). ولعلّ هذا أوضح تفسير لتقديم بعض العشائر الكردية الحماية للأمويين بعد سقوط دولتهم من بطش العباسيين في منطقة جولميرك والهكارية، وهم من قبل ذلك كانوا يأوون الحركات الخارجية المناوئة للحكم الأموي(القلقشندي٨٢٩١، ٤/٧٧٣).

ولقد تأثرت هذه القبائل الكردية بعض الشيء بالقبائل العربية المتواجدة في أطراف الموصل والجزيرة، فقبيلة بني شيبان -على سبيل المثال- المجاورة للكرد والتي ظهر من بينهم معظم قواد الحركات الخارجة على السلطة الحاكمة، يقول عنها الهمداني أنها لا يخالطهم إلى ناحية خراسان إلا الأكراد(الهمداني،٣٨٩١،٣٧٢). فكانت علاقتهم وثيقة

بالكرد في شهرزور وكانت بينهما علاقات تجارية ومصاهرة(مسكويه،٣٠٠٢، ٣٤٤). وأما قبيلتا بني تغلب والأزد، فكانتا كثيرتا الخروج على الحاكم لأسباب عصبية؛ إذ إن الحكام كانوا يختلفون فيما بينهم في المواقف تجاه قبيلة ضد أخرى، وكلما أرادت قبيلة من هاتين القبيلتين الخروج على الحاكم وجدت في سكان إقليم الجزيرة مواليا لها نظرا لطبيعة أهالي هذه المنطقة الميالة إلى كل فكرة أو رأي يدعوا إلى التمرد والعصيان ضد نظام أي حكم كان حسب رأي بعض الباحثين(السامر، ٢٦،٠٧٩١). فساعدت هذه الأجواء على ظهور حركات الخوارج في المناطق الكردية ونصرة أهاليها لهذه الحركات، فضلا عن أن النزعة القبلية المعادية للخضوع للسلطة المركزية والمتواجدة بين القبائل الكردية كانت متوافقة مع النزعة المعادية للحكم المركزي لدى الخوارج.

خامسا: تفضيل العنصر العربي على العجمي من قبل الحكام

كان شعور الاكراد تجاه الدولة كشعور باقي الأقوام غير العربية التي ابعدت عن سدة الحكم بذريعة وجوب ان تكون الإمامة في قريش فقد أثارت حفيظة الأقوام غير العربية الأخرى منهم الأكراد، حيث ان هذا الحديث تم استغلاله سياسيا من قبل الأسر الحاكمة على مر العصور. والمراد من الحديث كان معالجة قضية متعلقة بظرف معين؛ فالعرب لم تكن لتنقاد لغير قريش، فكان هو الحل الأمثل في ذلك الوقت لاستتباب الأمن والحكم. فكان كلامه (صلى الله عليه وسلم) من باب الإرشاد واختيار الأمثل؛ إذ إن قريشا يقبل العرب إمارتهم دون غيرهم، وليس فيها مسألة تعصب أو تفضيل مجموعة على أخرى، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): «عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمّر عليكم عبد حبشي، رأسه كزبيبة» (أخرجه أبو داود (٧٠٦٤)، والترمذي (٦٧٦٢)).

من بين عوامل نصرة الكرد للحركات الخارجة على السلطة الحاكم ولاسيما سلطة الأمويين كانت الموقف المشترك بين غالبية الأقوام المسلمة غير العربية ومن ضمنهم الكرد من جهة والخوارج من جهة أخرى في نبذ العنصرية والدعوة إلى المساواة والتمسك بالتعاليم الإسلامية السامية في عدم التمييز بين الإفراد على الأساس الطائفي أو الانتمائي أو القومي والقبلي. فالخوارج كانوا يدعوون -ظاهرا- إلى تحقيق المساواة بين الشعوب الإسلامية وعدم التمييز العنصري بينهم، وساهم هذا الأمر كثيرا في إنجاح حركاتهم إلى حد ما وإيجاد ملاذ آمن وسط الكرد ليخرجوا منها بدعوتهم. فكلاهما كانا أنه ليس من الضروري أن يكون الخلفية من قريش ومن العرب، وحسب هذا المنطلق فسر بعض الباحثين الجدد قولهم بان الخوارج استغلوا هذا الأمر وحاولوا استمالة زعماء القبائل لفكرتهم عند إيوائهم لهم، وانسجمت أفكار الخوارج مع تطلعاتهم في عدم الخضوع للحكم المركزي(حمادي، ٧٧٩١، ٨٥٤).

وحريّ بالذكر أن الأمويين كانوا يتبنّون سياسة التفريق تجاه الجماعات غير العربية في الدولة، فاستغلت من هذا الأمر وناصرت بعضها على حساب بعض، فانضمت بالنتيجة المجموعات المضطهدة لحركات الخوارج وثوراتهم، ولعل من أبرز ما حدث على غرار هذا الأمر هو مشاركة الكرد بصورة كبيرة في ثورة العباسيين ضد الأمويين، فكان جموع جيوشهم من خراسان بقيادة أبو مسلم الخراساني تعارض الحكم الأموي، وتشارك في الثورات بغض النظر عن مذاهبهم وعقائدهم أو انتماءاتهم(الطبري٢٠٠٢، ٠٢١/٥).

سادسا: دعوات الخوارج

استغل الخوارج المخالفات والأخطاء الجسيمة التي ارتكبتها الخلفاء وأمراؤهم بحق الرعية من ظلم وبطش وميل عن التعاليم الإسلامية السمحة على مدار تواجدهم لقرون عديدة. فأطلقت شعارات براقة تدغدغ مشاعر المظلومين والأناس غير الراضين عن أداء رؤوس الدولة الإسلامية بشكل عام.

وحسب رأي المستشرقين وبعض المؤرخين المعاصرين انهم كانوا يعبّرون عن تطلعات الطبقات البسيطة العامة بين الناس ويعادون الطبقة المرموقة والموالية للحكم المركزي، وينادون بالمساواة بين الناس وعدم التمييز بينهم(بولاديان،٢٠١٣، ٥٢١). كما أثاروا بين الأقوام غير العربية مسألة احتكار السلطة من قبل مجموعة معينة من قريش، ونادوا إلى اختيار الأئمة والخلفاء والأمراء على أساس الاستحقاق بغض النظر عما إذا كان المستحق قرشيا أم غير قرشي(الأشعري، ١٩٩٥، ٩٨١/١). في زمن أشيع بينهم اشتراط القرشية في نسب الإمام. ونالت هذه الفكرة القبول والموافقة بين الأوساط المسلمة غير العربية نظرا لأن هذه الفكرة تعطيهم الأمل في أن يتقلدوا زمام الحكم يوما ما وأن يحكموا أنفسهم وغيرهم بدلا من أن يُحكَموا من قبل بعض آخرين، وأنبتت هذه الفكرة فيهم الأمل من إنهاء الإستشعار بالغبن ومن النظرة الدونية تجاههم لأنهم من الموالي وليسوا عربا.

ولم يكتف الخوارج بذلك، بل انتهج بعضهم مناهج كانت أكثر ملاءمة وموافقة للمزاج الكردي غير المعتاد للانصياع لغيره من الأقوام. فلقد كان بعض فرق الخوارج لا ترى وجود الإمام وإقامة الخلافة أمرا واجبا شرعا ما دامت الشعائر الدينية قائمة وإقامة العدل كائنة، وأن تواجد الإمام فرع من فروع الدين وليس أصلا من أصوله (الأشعري، ١٩٩٥، ٩٨١/١) وربما كان رأي بعض الباحثين الجدد في مكانه حينما قالوا وإضافة إلى ما سبق، فكان من بين شعارات الخوارج مناوءة الطغاة ومناصرة المستضعفين والمضطهدين، ما جعل منهم يقبلون في صفوفهم كل من يلتحق بركبهم، فلم يطردوا لهم حليفا يريد قتال جيوش السلطة ولم يمنعوا أحدا من الالتحاق بهم حتى وإن كان غير مسلم(عزت،١٩٩١، ٠٦).

المبحث الثالث: ثورات الخوارج ودور الكرد فيها

نظرا للأسباب المذكورة في المبحث السابق، فقد ساهم الكرد في أغلب حركات الخوارج وثوراتهم ضد السلطات الحاكمة. ولم تقتصر مساهمتهم في إيواء الخارجين وتوفير ملاذ آمن لهم يتمركزون فيها ويستجمعون قواتهم للإغارة على مناطق أخرى منذ أول خروج لهذه الحركات أيام الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كما تبين سابقا، بل تعدت مساهمة الكرد إلى المشاركة الفعلية في معظم هذه الحركات بأموالهم وأنفسهم وبعقيدة راسخة وعدم الاعتراف بإمامة كل من حكم بعد الخليفتين الراشديين أبي بكر وعمر سوى الفترة الأولى من خلافة عثمان بن عفان ، فلم يعترفوا لا بإمامة علي بن أبي طالب ولا بخلافة كل من أتى بعده من الأمويين والعباسيين. ولذلك كانت مشاركة الكرد فعالة في أغلب تلك الحركات. وفيما يلي نورد أبرز الحركات الخارجة على السلطة الحاكمة مقسمين تلك الحركات حسب خروجها على كل من علي والخلفاء الأمويين، والخلفاء العباسيين:

المطلب الأول: حركات الخوارج على علي بن أبي طالب وعلاقتها بالكرد

لقد أخذ هؤلاء الخوارج الذين انتشروا في مختلف البقاع الإسلامية في الخروج على، ودارت بين الفريقين معارك صغيرة متعددة انتهت بالقضاء على الخوارج.

:ومن هؤلاء الخوارج

أولا: الخريت بن راشد الناجي في الأهواز : كان الخريت من جنود علي ولكنه نقم عليه بعد التحكيم، واعتزل القتال في موقعة النهروان وباقيا على اعتزاله إلى أن تم هزيمة الخوارج وتخاذل أنصار علي عن مقاتلة معاوية(ابن الأثير،٥٩٩١، ٧١٤/٢). فذهب إليه وأعلن خروجه عليه بقوله: «يا علي! والله لا أطيع أمرك، ولا أصلي خلفك، وإني غدا مفارق لك(ابن كثير،٩٠٠٢، ٣٤٣/٧). فناظره علي فلم يرتدع، بل ذهب إلى أصحابه وسار بهم إلى الأحواز(الأشعري،٠٥٩١، ٢٢٢/١).

وخرج مع الخريت جمع غفير من الكرد من بينهم ممتنعو دفع الخراج(الطبري،٢٠٠٢، ٠٥/٦). وانضمت إليه طائفة من الأعراب كذلك، سيطروا على بعض الأماكن من بلاد فارس وجبوا الأموال بعد طرد عامل علي منها(الكوفي٨٦٩١، ٦٧/٤). فبعث علي بعد ذلك أحدا من خيرة أصحابه في جيش قوامه أربعة آلاف، فانهزم الخريت وقتل من جماعته قرابة ثلاثمائة من العلوج والكرد، فتوجه بعد ذلك إلى بحر فارس. ثم أتبعهم أصحاب علي وقتل الخريت في موقعة بساحل البحر، وقتل معه مائة وسبعون رجلا وتشتت أتباعهم(الطبري٢٠٠٢،٩٤/٦). وتفرقوا بعد ذلك(اليعقوبي،٢٢٤١، ٥٣١/٢).

ثانيا: أشرس بن عوف الشيباني في الدسكرة(خرداذبة، بدون تاريخ ،٨١).

خرج مع جماعته في موضع يقال له الدسكرة وكانوا مائتين، ولما وصل الأنبار أرسل له عليٌّ الأبرش بن حسان مع ثلاثمائة رجل، فلما التقوا انهزم الخوارج وقتل أشرس بالأنبار في ربيع الآخر من السنة الثامنة والثلاثين للهجرة (٨٥٦م)(الأشعري،٠٥٩١، ٢٢٢/١).

ثالثا: هلال بن علفة في ماسبذان(اليعقوبي،٢٧،٢٧٩١). (سيروان حاليا):

وخرج عليه أيضا هلال بن علفة في ماسبذان مع أكثر من مائتين من أتباعه، فوجه إليهم علي معقل بن قيس الرياحي، ولما التقوا انهزم الخوارج وقتلوا في شهر جمادى الأولى من السنة(٨٣ هـ /٨٥٦م)(الأشعري،٠٥٩١، ٢٢٢/١)

رابعا: الأشهب بن بشر في جوخى(الأندلسي،٣٠٤١، ٣٠٤/٢).

ثم خرج الأشهب بن بشر أو الأشعث البجلي في ٠٨١ رجلا فذهب إلى مكان المعركة التي أصيب فيها سلفه هلال بن علفة فصلى عليهم ودفن من قدر عليه منهم، فأقام بجرجرايا من أرض جوخى، فأرسل إليه علي جيشا عليه جارية بن قدامة أو حجر بن عدي، وذلك في جمادى الآخر سنة ٨٣هـ/٨٥٦م، فقتل الأشهب وأصحابه(ابن الأثير،٥٩٩١، ٢٧٣/٣).

خامسا: سعيد بن قفل التيمي في بالبندنيجين(الحموي،٩٧٩١، ٩٩٤/١). (مندلي حاليا)

ثم خرج سعيد أو سعد بن قفل التيمي في رجب بالبندنيجين (مندلي) مع مائتين من الخوارج، ثم ذهب إلى درزبنجان وهي على فرسخين من المدائن فكتب علي إلى عامله على المدائن سعد بن مسعود الثقفي، فخرج إليهم فقتل الخوارج في رجب سنة ٨٣هـ/٨٥٦م (ابن الأثير ،٥٩٩١، ٢٧٣/٣).

سادسا: ابو مريم السعدي في شهرزور

وأخيرا خرج عليه رجل من أعتى الخوارج مع جيش كله من الكرد والفرس ليس فيه من العرب إلا رئيسهم، وهو أبو مريم السعدي وخمسة آخرون؛ خرج بشهرزور وكان معه مائتا رجل أو أربعمائة كما قيل، وقد اقترب من الكوفة لشجاعته حتى لم يبق بينه وبينها إلا فرسخان أو خمسة فراسخ وقد أرسل إليه علي من يطلب إليه الرجوع إلى الطاعة ودخول الكوفة، فقال: ليس بيننا غير الحرب. فأرسل لهم علي بن أبي طالب شريح بن هانئ في سبعمائة رجل، فشد عليهم الخوارج حتى هربوا ولم يبق إلا شريح مع مائتين. فرأى علي أن يخرج بنفسه إليهم وقبل وصوله قد أرسل جارية بن قدامة السعدي يحذرهم

العصيان والحرب فلم يسمعوا منه، ولما وصل إليهم علي دعاهم أيضا إلى الطاعة والجماعة فأبوا، فحمل عليهم علي بجيشه فقتلوهم ولم يسلم منهم غير خمسين رجلا طلبوا الأمان، وذلك في شهر رمضان سنة ٨٣هـ /٩٥٦م. وأدخل معه إلى الكوفة أربعين رجلا منهم لمداواتهم حتى برئوا. (ابن الأثير ،٥٩٩١، ٢٧٣/٣)..

ونلحظ هنا أن أولئك الخوارج الذين خرجوا على علي قد قضى عليهم جميعا في سنة ٨٣هـ/٩٥٦م. (ابن الأثير ،٥٩٩١، ٢٧٣/٣).

المطلب الثاني: حركات الخوارج بعد العصر الراشدي وعلاقتها بالكرد

وقد ظل الخوارج يتتابعون في الخروج بعد علي وخلال الحكم الأموي، وظل حالهم على نحو ما كانوا عليه خلال خلافة علي؛ ذلك أنه لما استتب الأمر لمعاوية واجتمعت عليه الكلمة – كان الخوارج قد اشتعلت جذوتهم وثبت في أذهانهم فكرة الخروج على بني أمية وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان، فأخذوا في التجمع والتربص للخروج في أي فرصة كانت؛ إذ كان معاوية في نظرهم مغتصبا للحكم لا شك في قتاله، بل هو في نظرهم قربة لله بعكس علي، فقد كان بعضهم مترددا في مواجهته كما واختلفوا في كفره .

لهذا فبمجرد وفاة علي انفتحت على معاوية وحكام بني أمية من بعده ثورات وحروب طاحنة، لا يقر للخوارج قرار ولا يستخفون بأنفسهم إلا ريثما تتم عدتهم ويكتمل عددهم؛ فكانوا شوكة في جنب الدولة شغلتهم فترة من الزمن فهم بهذا يمثلون المعارضة المسلحة بالتعبير الحديث أتم تمثيل.

وسنتناول ما اشتهر من أخبار أولئك الخارجين والذين جعلوا من مناطق تواجد الكرد ملجأً ومأوى لهم بإيجاز. وكان أول هؤلاء الخارجين:

أولا: فروة بن نوفل الأشجعي بشهرزور وسواد العراق

وسماه البغدادي قرة، خرج سنة ١٤هـ/١٦٦م، كان هذا الرجل ممن اعتزل قتال علي وانحاز معه خمسمائة فارس من الخوارج إلى شهرزور قائلا: « والله ما أدري على أي شيء نقاتل عليا أرى أن أنصرف حتى تتضح لي بصيرتي في قتاله أو أتابعه « . أي أنه كان شاكا في قتال علي، أما معاوية فقد بين موقفه منه بقوله: « قد جاء الآن ما لا شك فيه فسيروا إلى معاوية فجاهدوه. (البغدادي،٥٩٩١،٨٨).

ثم ذهبوا إلى النخيلة(الأندلسي،بدون تاريخ ، ٥٠٣/٤). فعسكروا بها وهي مكان قريب من الكوفة، فأرسل لهم معاوية جيشا من أهل الشام ولكن الخوارج هزموه، فلجأ معاوية إلى تأليب اهل الكوفة عليهم ثم اختطف أشجع صاحبهم وأدخلوه مقهورا إلى الكوفة. ثم مكنته الفرصة فيما بعد فخرج على المغيرة بن شعبة فأرسل له المغيرة شبث بن ربعي

أو معقل بن قيس مع فرسان، فلما التقوا قتل فروة بشهرزور أو ببعض سواد العراق. (ابن كثير،٢٠٠٩، ٨/٢٢).

وأما جيش فروة فقد ولوا عليهم عبد الله بن أبي الحوساء الطائي وسماه البغدادي عبد الله بن جوشا(البغدادي،١٩٩٥، ٨٨). وقد ثار هذا الخارجي على معاوية بعد أن أوثق أهل الكوفة صاحبهم فروة فولاه الخوارج أمرهم فقاتلهم أهل الكوفة تحت تهديد الدولة الأموية فقاتلوهم حتى قتلوهم هم ورئيسهم ابن أبي الحوساء في ربيع الأول أو الآخر سنة ١٤هـ/١٦٦م. (ابن الأثير،١٩٩٥، ٣/٩٠٤). في موضع خروجهم بالنخيلة

ثانيا: حوثرة بن وداع الأسدي في النخيلة: ثم خرج عليه حوثرة بن وداع الأسدي، وذلك بعد قتل ابن أبي الحوساء سنة ١٤هـ/١٦٦م. ولما اجتمع له مائة وخمسون رجلا أتى النخيلة مكان هزيمة سلفه ابن أبي الحوساء، فانضم إليه من بقي من جنود أبي الحوساء وهم عدد قليل. (ابن الأثير،١٩٩٥، ٣/٩٠٤).

فأرسل إليه معاوية جيشا بقيادة عبد الله بن عوف في ألفين وكان معه أبا حوثرة، و في المعركة دعا ابنه إلى البراز فقال له حوثرة: يا أبت لك في غيري سعة. واشتد القتال وتبارز حوثرة: وعبد الله بن عوف، فطعن ابن عوف حوثرة فأرداه قتيلا وقتل أصحابه إلا خمسون رجلا دخلوا الكوفة(البلاذري،١٩٧٧، ٤/ق١،ص٥٦١). وقد رأى ابن عوف أن قتيله حوثرة بوجهه أثر السجود فندم على قتله(ابن الأثير،١٩٩٥، ٣/٠١٤).

ثالثا: أبو مريم في بادربا(ابن الفقيه،١٩٨٨، ١٤٣).

ثم خرج أبو مريم وهو مولى لبني الحارث بن كعب وقد أحب أن يشرك النساء معه في الخروج؛ إذ كانت معه امرأتان قطام وكحيلة، فكان يقال لهم يا أصحاب كحيلة وقطام تعييرا لهم، وقد أراد بهذا أن يسن خروجهن فعابه أبو بلال فقال له: قد قاتل النساء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع المسلمين بالشام وسأردهما، فردهما وكان بموضع يقال له بادوربا فوجه إليه المغيرة جابر البجلي فقاتله حتى قتله وانهزم أصحابه(ابن الأثير،١٩٩٥، ٣/٠١٤).

رابعا: المستورد بن علفة التيمي في ديلمايا. (الحميري،١٩٨٠، ٩٤٢). خرج المستورد بن علفة التيمي، وكان بدء خروجهم سنة ٢٤هـ/٢٦٦م عندما بدءوا يتشاورون في ذلك، ولما جاءت سنة ٣٤هـ/٣٦٦م أعلنوا الخروج المسلح انتقاما لمصارع إخوانهم، في موقعة النهروان وكان ناسكا كثير الصلاة وله آداب وحكم مأثورة، واتفق على أن يكون الخروج غرة شعبان سنة ٣٤هـ/٣٦٦م. ثم خرج إلى الحيرة وصار ملجأ للخوارج فأخذوا يختلفون إليه وأراد المغيرة بن شعبة الخروج عليهم فأجابه رؤساء القبائل بأنهم مستعدون للقيام

معه بمجاهدة من يخالفه ويشق عصى الطاعة. فأرسل إلى أصحابه وامرهم أن يخرجوا متفرقين مستخفين، فاجتمعوا بها ثلاثمائة رجل ثم انتقلوا إلى الصراة.

ولما علم المغيرة بهذا الأمر استشار الناس فيمن يلي حربهم، وكان عنده رؤساء الشيعة، فكل واحد منهم ترجّى المغيرةُ أن يكون هو المتولي حربهم فولّى معقل بن قيس الرياحي وجهز معه ثلاثة آلاف رجل هم نقاوة الشيعة وفرسانهم.

وقد صار الخوارج إلى بهرسير وأرادوا الدخول إلى المدينة التي كانت بها منازل كسرى، وكان الوالي عليها سماك بن عبيد الأزدي فمنعهم ثم انتهى به المطاف إلى ديلمايا كانت المعركة النهائية، فقد تبارز المستورد مع معقل فضرب كل واحد منهما صاحبه فخرا ميتين، وهزمت الخوارج وقتلوا شر قتلة فلم ينج منهم غير خمسة أو ستة، وقتل المستورد سنة ٣٤هـ/٦٦٣م (الطبري،٢٠٠٢، ١٨١/٥).

خامسا: حركات الصالحية في اقليم الجبل والجزيرة وآمد

وفي عهد عبد الملك بن مروان بدأ خروج الصالحية التي يجعلها بعض العلماء فرقة من الفرق، بينما هي في الحقيقة حركة ثورية – أكثر منها فرقة دينية – من تلك الحركات التي كانت تحدث بين آونة وأخرى على الخلفاء الأمويين تزعمهم صالح بن مسرح أو ابن مشروح كما يسميه بعضهم، حين خرج في هلال شهر صفر سنة ٦٧هـ/٩٥٦م، وكون له جماعة حارب بهم جيش الأمويين، وكانت له بعض الآراء التي أخذها من أسلافه من الخوارج قبله(مسكويه،٢٠٠٢، ٤٧١/٢).

وقيل عن الصالحية أصحاب صالح بن مسرح انهم استحلوا القتل والسبي وغنيمة الأموال، ولم يزل كذلك حتى أهلكهم الله، ويقول الأشعري: « ومن الخوارج أصحاب صالح ولم يحدث صالح قولا تفرد به ويقال إنه كان صفريا» . ويذكر ابن الأثير أن اسم زعيمهم هو صالح بن مسرح التميمي وأنه كان رجلا ناسكا مصفر الوجه صاحب عبادة، وكان بدارا وأرض الموصل والجزيرة قد تزعم أصحابه يقرئهم القرآن ويعلمهم الفقه والقصص. (ابن قتيبة، ٠٧٩١، ٨٠١). فلما اجتمع له أقل ما يريد قيل: (٠٢١) وقيل: (٠١١) دعاهم إلى الخروج وكاتب شبيبا في ذلك فأجابه شبيب وأقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى دارا، وحينئذ عزم صالح على الخروج، ولكن تلك الجهات قد تحصنت منه، ولما بلغ محمد بن مروان مخرجهم – وهو أمير الجزيرة حينذاك – أرسل إليهم جيشا يقوده عدي بن عدي الكندي في ألف فارس(البغدادي،٥٩٩١،٠١١). ولكن صالحا باغتهم فانهزموا هزيمة منكرة وهرب عدي فانتهب الخوارج ما وجدوا في معسكر عدي. (ابن كثير ، ٢٠٠٢، ٩/ ٥١). وحين أقبلت فلول عدي غضب عليهم محمد بن مروان، فأرسل لهم قائدين أيهما وصل الأول فهو أمير صاحبه أحدهما خالد بن جزء السلمي في ألف وخمسمائة فارس،

والثاني الحارث بن جعونة العامري وبعثه في ألف وخمسمائة فارس، فالتقوا بصالح في آمد(ابن الأثير ، ٥٩٩١،٣/٨٩). ولكن صالحا قسم جيشه إلى قسمين أيضا قسم بقيادة شبيب وكان من أشجع الفرسان وجهه إلى الحارث بن جعونة، وقسم بقيادته هو وتوجه إلى خالد فنشبت المعركة من وقت العصر إلى الليل وكثر الجرحى والقتلى في جيش الخلافة، وقتل من أصحاب صالح ثلاثون رجلا ،و في الليل تم رأيهم على أن يذهبوا إلى الدسكرة. (الطبري،٢٠٠٢،٧/٤١٢).

وحين وصلت أخبارهم إلى الحجاج بعث لهم جيشا من أهل الكوفة يبلغ ثلاثة آلاف بقيادة الحارث بن عميرة بن ذي المشعار الهمداني، وحين وصلوا إلى صالح بن مسرح بدأت المعركة وكان صالح في تسعين رجلا واشتدت المعركة جدا فقتل صالح فيها(ابن الأثير،٥٩٩١،٣/٩٩). وكاد شبيب أن يقتل وحينذاك نادى من بقي من أصحابه وكانوا ٠٧ رجلا(ابن قتيبة،٠٧٩١، ٠٨١). إلي يا معاشر المسلمين؛ فلاذوا به فقال لأصحابه: ليجعل كل واحد منكم ظهره إلى ظهر صاحبه وليطاعن عدوه، حتى ندخل هذا الحصن ونرى رأينا. (الطبري،٢٠٠٢، ٧/٥١٢).

وفعلا تقدموا إلى الحصن وتحصنوا به فأمر الحارث بالباب أن يحرق فحرق فقال لأصحابه: إنهم لا يقدرون في الخروج منه ومصبحهم غدا فنقتلهم، وقد بايع الخوارج شبيبا في ليلتهم تلك، ثم أتوا باللبود فبلوها وجعلوها على جمر الباب وخرجوا، فلم يشعر الحارث ومن معه إلا والخوارج يضربون رؤوسهم بالسيوف فصرع الحارث فاحتمله أصحابه وانهزموا نحو المدائن هاربين، فأخذ شبيب كل ما بقي في معسكر الحارث. (الطبري،٢٠٠٢، ٧/٥١٢)

وشبيب هذا هو شبيب بن نعيم بن يزيد الشيباني ويكنى بأبي الصحاري. (ابن قتيبة،٠٧٩١،٠٨١). وله من الشجاعة والمعرفة بفنون الحرب ما يكاد يكون خيالا. لقد كان قائدا فذا مجربا للحروب يروغ روغان الثعلب ويهجم هجمة الأسد (كما وصفه أصحاب التراجم)، قتل من جيش الخلافة الآلاف والعديد من القواد رغم قلة جيشه(اليعقوبي،٢٧٩١، ٢/٢٩١).

وقد خالف شبيب صالحا في مسألة جواز تولي المرأة الإمامة العظمى؛ إذ كان شبيب يجيزها إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم، ولهذا فقد تولت غزالة قيادتهم بعد مقتل شبيب.

وفي السنة السابعة والسبعين من الهجرة (٦٩٦م) أو الثامنة والسبعين (٧٩٦م) (على قول) كانت نهاية شبيب إذ مات غريقا(الأصبهاني،بدون تاريخ ، ٣/٦٩).

سادسا: سعيد بن بحدل في اقبيم في الموصل والجزيرة

استغل سعيد أوضاع الخلافة الأموية إبان قتل الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وخرج في الجزيرة في مائتي رجل من أهلها بينهم الضحاك، ويعد حركته هذه بداية الحركات الخارجية في إقليم الجزيرة في عهد مروان بن عبد الملك . وفي الموصل التقى أبا كرب الذي خرج في الموصل فنظروا في خروجهما وتبين أن سعيد خرج قبله فضم جماعته إلى جماعته وأصبحوا معا نحو خمسمائة رجل(الخياط،٥٩٩١، ٢٤٢).

وخرج بسطام البيهسي المفارق له ولرأيه فأغار أحد قواد سعيد عليه وفتك بهم وأردى بسطام قتيلا(ابن الأثير،٥٩٩١، ٠٤٤/٣). وبعد ذلك نزل سعيد الموصل إلا أنهم سألوه أن يرحل عنهم وأعطوه الرضى فرحل عنهم إلى شهرزور، وفيها لقي شيبان اليشكري الخارج أيضا، فتناظرا على أيهما خرج أولا، وتبين أن سعيدا هو الأول فسلم الأمر إليه(الخياط،٥٩٩١،٢٤٢). وهم بالذهاب إلى العراق وبقي على رأس جماعته يقارع الدولة الأموية إلى أن وافته المنية في مكان بين العراق والشام سنة ٧٢١هـ/٤٤٧م. (الأزدي، ٩٠٠٢، ٠٦).

سابعا: ضحاك بن قيس الشيباني في شهرزور والموصل والجزيرة

اسمه ضحاك بن قيس بن عبد الله بن ثعلبة بن زيد بن مناة بن عوق بن بكر بن وائل من بني شيبان. (الأزدي، ٩٠٠٢، ٠٦). ابتدأ حركته في شهرزور مغتنما انقسام بني أمية ومقتل الخليفة الوليد والاضطرابات الحاصلة في تلك الآونة في الموصل والجزيرة والشام. (الطبري،٢٠٠٢، ٤١/٩).). فخرج إلى الموصل بألف رجل من شهرزور وأتبعه من أهل الجزيرة ومن الموصل ثلاثة آلاف فأصبحوا أربعة آلاف مقاتل من الصفرية.

والمتمحص في كتب التاريخ يتبين له أن سبب انضمام هذا الجمع الغفير من أهل الموصل كان يرجع إلى العطايا المغدقة التي كان يعطيها ضحاك لهم إذ كان نصيب الفارس والراجل قريب من مائتي درهم شهريا مع تفاوت بين نصيب كل منهما. وأما أهل الجزيرة، فكانوا محرومون من العطاء سلفا من قبل الأمويين وهذا ما جعلهم ينضمون إلى الضحاك، ووصل جيشه إلى ما يقارب مائة وعشرين ألف مقاتل من رجال ونسوة يحملن سلاح الرجال ويقاتلن قتالهم(الأزدي،٩٠٠٢، ٩٦).

وبعد أن اشتدت العداوة والتهب القتال بين عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والي الكوفة السابق ومعه اليمانيين، والنضر بن سعيد الحرشي الذي عينه الخليفة مروان بدلا لعبد الله ومعه المضرية، بعد سماع الضحاك هذا الأمر توجه إلى الكوفة وسيطر عليها وجبى

أرض السواد، واستخلف عليها ملحان بن معروف الشيباني. (الطبري،٢٠٠٢، ٨١/٩). وبهذا سهل على الضحاك التقدم الى الموصل والجزيرة ثانية بعد أن تركها مدة ما يقارب سنة ونصف. وما شجعه على التوجه الى الموصل هو وصوله دعوة صريحة من أهلها للقدوم اليها ووعدهم له بتسليمه المدينة تمكينه منها فتوجه نحوها وتغلب على قطران بن أكمة الشيباني واستولى على الموصل. (الطبري،٢٠٠٢، ٨١/٩)

أثار موقف أهل الموصل قلق الخليفة مروان فطلب من ابنه عبدالله التوجه الى نصيبين مع ثمانية ألاف، لمنع الضحاك من توسط الجزيرة، فسار الضحاك اليه وحاصره فيها بجيش يزيد على مائة ألف(الأزدي،٩٠٠٢، ص٨٢١). ثم التحق مروان بابنه عبدالله التقيا معا بالضحاك في كفرتوثا من أعمال ماردين حيث دارت معركة عنيفة؛ اذ لم يثبت مع الضحاك إلا قرابة ستة ألاف من أصحابه حتى قتلوا معه سنة ٨٢١هـ/٥٤٧م(الخياط،٥٩٩١، ٩٤٢).

ثامنا: بسطام اليشكري في جوخى

في عهد عمر بن عبد العزيز سنة ١٠٠هـ/٨١٧م خرج بسطام اليشكري ويعرف بشوذب وهو رجل من بني يشكر خرج بالعراق، وكان الوالي على العراق عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب. خرج بسطام في مكان يسمى جوخى ومعه ثمانون فارسا أغلبهم من ربيعة، ولما بلغ أمرهم إلى عمر كتب إلى عبد الحميد أن يبعث إليهم رجلا حازما وألا يحركهم بشيء إلا أن يسفكوا دما أو يفسدوا في الأرض ، فبعث إليهم عبد الحميد محمد بن جرير في ألفي رجل من أهل الكوفة وأمره بما قال عمر.

ثم كتب عمر إلى بسطام يدعوه إلى الطاعة ويسأله عن سبب خروجه ويطلب إليه أن يبعث من قبله من يناظره لتظهر الحجة على أحدهما، فكتب بسطام إلى عمر قد أنصفت ثم بعث وفدا من قبله إلى عمر فتناظرا فظهرت الحجة لعمر ولكن وجهوا إلى عمر سؤالا محرجا قائلين له: «أخبرنا عن يزيد لِمَ تقرّه خليفة بعدك؟ فاعتذر بأنه لم يولّه هو وإنما ولاه غيره»، ولكن هذا الجواب لم يكن كافيا عندهم في هذه المسألة فقال له الخوارج: «أفرأيت لو وليت مالا لغيرك ثم وكلته إلى غير مأمون عليه أتراك كنت أديت الأمانة إلى من ائتمنك؟» ، فقال لمن تولى المحاورة وكانا اثنين أنظراني ثلاثا، فخرجا من عنده. وحين علم بنو أمية بهذا خافوا خروج الخلافة عنهم فيقال إنهم دسوا له سما فتوفي في تلك الأيام الثلاثة، ومناظرتهم مشهورة في كتب التاريخ. (الطبري،٢٠٠٢، ١١٣/٥).

وبعد وفاة عمربن عبد العزيز أمر عبد الحميد محمد بن جرير بمناجزتهم قبل أن يبلغ الخوارج موت عمر وقبل أن يرجع وفدهم فعلموا حينذاك أن حدثا قد حدث في الخليفة وأنه قد مات، فحملت الخوارج على محمد بن جرير فهزموه شر هزيمة فأرسل لهم يزيد،

تميم بن الحباب في ألفين ولما التقوا قال لهم تميم: إن يزيد لا يفارقكم على ما فارقكم عليه عمر، فلعنوه ولعنوا يزيد معه، ونشبت المعركة فانهزم تميم وجيشه، فوجه إليهم يزيد جيشا آخر بقيادة الشحاج بن وداع في ألفين فكان مصيره مصير من سبقه، وهكذا وقفوا كأنهم القدر المحتوم لا يستطيع أحد أن ينال منهم مطلبا إلى أن جاء مسلمة بن عبد الملك الكوفة فشكا أهلها إليه ما لاقوه من شوذب وخوفوا مسلمة منه، فأرسل مسلمة حينذاك قائدا شجاعا هو سعيد بن عمرو الحرشي في عشرة آلاف فارس، فالتقوا في معركة حامية الوطيس كانت فيها نهاية الخوارج؛ فقد أفنوهم عن آخرهم وانتهى بسطام وانتهت حركته. (الطبري،٢٠٠٢، ١١٣/٥).

تاسعا: حركة مصعب بن محمد الوالبي في الموصل

في سنة ٥٠١هـ /٤٢٧م خرج مصعب بن محمد الوالبي، خرج هو ومن معه إلى أن وصلوا إلى مكان يسمى حزة(البكري،بدون تاريخ طبع، ٢٤٤/٢). من مقاطعة الموصل فأرسل لهم هشام جيشا فالتقوا هناك في معركة انتهت بقتل مصعب وكثير من الخوارج. (ابن الأثير ٥٩٩١،٥/٨١١ـ٩١١).

عاشرا: بهلول بن بشرفي الموصل

ويسمى بهلول بن بشر ويلقب كثارة، كان عابدا مجتهدا وكان على جانب عظيم من الشجاعة والخبرة الحربية، فذهب إلى مكة وفيها قابل بعض أصدقائه والذين يرون رأيه فعزموا على الخروج معه وتحت إمرته واتعدوا مكانا سموه من نواحي الموصل، فلما وصلت أخبارهم خالدا بعث إليهم جيشا يقوده رجل من بني شيبان وجند الأمويون جندا من أهل العراق و الجزيرة، ووجه إليه هشام أيضا جندا من أهل الشام لاستغاثة عامل الموصل به، فبلغت الأمداد عشرين ألفا يقابلهم الخوارج ، فنشبت معركة بينهم حامية قتل فيها كثارة وتفرق من بقي من أتباعه منهزمين إلى الكوفة، فتلقاهم عبيد أهل الكوفة وسفلتهم فرموهم بالحجارة حتى قتلوهم. (الطبري،٢٠٠٢، ٠٣١/٧ ـ ٤٣١).

حادي عشر: شيبان بن عبد العزيز اليشكري في الموصل وشهرزور

ويلقب بأبي الدلفاء، وكان من رجال الضحاك، وتم مبايعته من قِبَلِ ما تبقى من جيش الضحاك بعد مقتل الأخير ثم مقتل الخيبري الذي بويع بعد الضحاك(ابن الأثير، ٥٩٩١، ٩٩٤/٣). وقويت حركة شيبان نتيجة عوامل تضافرت منها أن الخلافة الأموية كانت تعيش أيامها الأخيرة، ونشوب النزاع بين أفراد العائلة الملكية الأموية، وكذلك انتشار أفكار الدعوة العباسية بين رعايا الدولة.

ولما كانت هذه الحركة امتدادا لحركة الضحاك، وجد في الموصل دعما حتى بعد إخمادها

من قبل الخليفة مروان بن محمد، فقد قدمت ضواحي الموصل دعما كبيرا لشيبان وقد قاوم جيش شيبان أكثر من ستة أشهر جيوش مروان بن محمد، ولم تتوقف دعم أهل الموصل وضواحيها لشيبان، حتى قال مروان بحقهم: «لئن ظفرت بأهل الموصل لأقتلن مقاتلهم ولأسبين ذريتهم. (الأزدي،٢٠٠٩، ٤٧). ولم يتمكن مروان عليهم إلا بعد أن استنجد بعامله في الواسط، فأنجده ببضعة آلاف جند. فتدارك أهل الموصل خطورة الأمر وطلبوا من شيبان مغادرة الموصل، فمضى إلى شهرزور، (الطبري،٢٠٠٢، ٤٣/٩). وتسبب هذا الأمر في تشتت الرأي والاختلاف بين جيشه حتى تلاشى جيشه ولم يعد خطرا على مروان بن محمد. وبعد ذلك توجه شيبان اليشكري نحو عمان فأعقبه قواد لمروان فقتلوه فيها سنة ١٣١هـ/١٥٧م. (الطبري،٢٠٠٢، ٤٣/٩)

وفي الختام تبين مما سبق أن حركات الخوارج في الأقاليم الكردية أشغلت الدولة الأموية كثيرا، وكلفتها أنفسا وأموالا كثيرة وكانت في بعض الأحيان تهز عرش الدولة الأموية وتهد كيانها. كما أن قتالهم للأمويين أشغلهم عن الدعوة العباسية ونشاطهم، وأن جيش مروان أصبح منهكا بعد تلك المعارك الدامية، فسهل على أبي مسلم الخراساني التغلب عليهم. ويتبين كذلك من قراءة حركات الخوارج ومكاسبهم أنهم كانوا يفشلون في الاحتفاظ بهذه المكاسب التي أحرزوها في الأقاليم الكردية الثلاثة والعراق، وسرعان ماكانت شوكتهم تنكسر أمام السلطة.

المصادر والمراجع:

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم، **كتاب الفتوح**، ط١، الهند: دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٦٨م.

ابن الأثير، عزالدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني ، **الكامل في التاريخ** تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني ت٥٦٣هـ/٩٧٥م)، مختصر كتاب البلدان، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، **الفهرست**، تحقيق: محمد أحمد أحمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية. دار المعرفة، بيروت ١٩٣٨هـ ١٩٧٨م.

ابن الوردي، أبو جعفر زين الدين عمر بن مظفر، **خريدة العجائب وفريدة الغرائب**، القاهرة: مطبعة الشيخ عثمان، ١٣٠٣هـ.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن سعيد ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، د.ت.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبيني البغدادي، صورة الأرض، ط٢، بيروت: دار صادر، د.ت.

ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، الأردن والسعودية: بيت أفكار الدولية، د.ت.

ابن سعيد، أبو الحسن على المغربي، **بسط الأرض في الطول والعرض**، تحقيق: خوان قرنيط، ١٩٨٥م.

ابن قدامة، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، **الخراج وصناعة الكتابة**، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، بغداد: دار الحرية، ١٩٨١م.

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **البداية والنهاية**، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م.

أبو دلف، مسعر بن مهلهل الخزرجي، **الرسالة الثانية**، تحقيق: بطرس بولغاكوف، ترجمة، محمد منير مرسي، العراق-السليمانية: مؤسسة ژين، ٢٠١٢م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **كتاب الخراج**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م.

أحمد أمين، **فجر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد بن قاسم، **تاريخ الموصل**، تحقيق: أحمد عبد الله محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م

الأصبهاني، عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق، ابن مندة العبدي أبو القاسم، **المستَخرجُ من كُتب النَّاس للتَّذكرة والمستطرف من أحوال الرِّجال للمعرفة**، تحقيق: عامر حسن صبري التَّميميُّ، المنامة- البحرين: وزارة العدل والشئون الإسلامية.

الأصطخري، ابن إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي الحسيني، **مسالك الممالك**، تحقيق: محمد جابر

عبد العال الحسيني، القاهرة، ١٦٩١م.
الاصطخري، أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي ، المعروف بالكرخي، **المسالك والممالك** ، دار صادر، بيروت ، ٤٠٠٢ م.
الأندلسي، أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري ، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، ط٣، بيروت: عالم الكتب.
برصوم، أفرام ، **اللؤلؤ المنشور في الآداب والعلوم السريانية**، بغداد، ٦٧٩١م.
البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمد باقر المحمودي، ط١، بيروت: دار التعارف، ٧٧٩١م.
بندلي جوزي، **الحركات الفكرية في الإسلام**، بيروت: دار الروائع، د.ت،
بوعجيله، ناجية الوريمي ، **الإسلام الخارجي**، بيروت: دار الطليعة، ٦٠٠٢م.
بولاديان، أرشاك ، **الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي**، بيروت: دار الفارابي، ٣١٠٢م.
توفيق، زرار صديق ، **الكرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، ٤٩٩١م.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **التبصر بالتجارة**، تحقيق: حسن عبد الوهاب، القاهرة: دار الكتب الجديد، د.ت .
جلي، أحمد محمد أحمد ، **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة**، ط٢، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٨٨٩١م.
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، **الوزراء والكتاب**، القاهرة: مطبعة عبد الحميد أحمد الحنفي، ٨٣٩١م.
الحديثي، قحطان عبد الستار ، «طريق خراسان»، بحث منشورفي **مجلة كلية الآداب**، جامعة البصرة، العدد (٢٢)، ١٩٩١م.
حسن، قادر محمد ، **الإمارات الكردية في العهد البويهي**؛ دراسة في علاقاتها السياسية والاقتصادية (٤٣٣ – ٧٤٤هـ/٥٤٩-٧٥٠١م)، ط١، العراق-أربيل: مؤسسة موكرياني، ١١٠٢م.
حسين، عبد الرزاق عباس، **الجغرافية السياسية مع تركيز على مفاهيم جيبولوتيكية**، بغداد: مطبعة أسعد، ٦٧٩١م.
حمادة، سعيد ، **النظام الاقتصادي في العراق**، بيروت: ، ٩٣٩١م
حمادي، محمد جاسم ، **الجزيرة الفراتية والموصل**، بغداد: دار الرسالة، ٧٧٩١م.
الحِميرى، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ط٢، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ٠٨٩١م.
خصباك، شاكر ، **الأكراد؛ دراسة اثنوغرافية**، بغداد: مطبعة شفيق، ٣٧٩١م،
خليفة بن الخياط، أبو عمرو بن الخياط ، **تاريخ خليفة بن الخياط**، راجعه: مصطفى نجيب فواز وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، ٥٩٩١م.
خوشناو، حكيم أحمد مام بكر ، **الكرد وبلادهم عند البلدانيين والرحالة المسلمين (٤٣٢، ٦٢٦هـ)**، دمشق: دار الزمان، ٩٠٠٢م،
الدركزلي، سليمان ، **جغرافية العراق العسكرية**، بغداد: مطبعة برهان، ٦٥٩١م.
الدوزي ر. ب. آ، **نظرات في الإسلام**، ترجمة: كامل كيلاني، دمشق: مطبعة الحلبي، ٣٣٩١م.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود ، **الأخبار الطوال** ، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربي - عيسى البابي الحلبي وشركاه / القاهرة ، الطبعة: الأولى، ١٩٦٠ م
الديوه جي، سعيد ، **تاريخ الموصل**، الموصل: دار الكتب بجامعة الموصل، ١٩٨٢م،
الريس، محمد ضياء الدين ، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، ط٣، القاهرة: مكتبة نهضة المصر، ١٩٦٩م .
زكي بك، محمد أمين ، **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية**، نقله إلى العربية محمد علي عوني، ط١، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦١م.
زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الإسلامي**، القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٦٣م.
السامر، فيصل ، **الدولة الحمدانية في الموصل وحلب**، بغداد: مطبعة إيمان، ١٩٧٠م.
الشميساني، حسن ، **مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة ١٥٥٩م**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: أحمد فهمي محمد، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
طالب، جزا توفيق ، **هەريمی كردستانی عيراق**، أطروحة دكتوراه، زانستی مروڤايەتی، زانكوی سلێمانی، ٢٠٠٤م.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تقديم ومراجعة: صدقي جميل عطار، ط٢، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٢م.
عبد الحميد، سوادي ، **الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية خلال القرن السادس الهجري** ،بغداد: ١٩٨٩م.
عبد القاهر البغدادي، أبو منصور ابن طاهر بن محمد ، **الفَرْق بين الفِرَق**، دراسة وتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٥م .
عبد الواحد، كلثومة جميل ، **بلاد الكرد في عهد الساسانيين ٢٢٤-٦٣٠م**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، العراق: أربيل، ٢٠٠٢م.
عزت، فائزة محمد ، **الكرد في إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، ١٩٩١م
العلي، أحمد صالح ، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، د.ط، بغداد: د.م، ١٩٥٣م.
فون كريمر، **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، ترجمة مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي.
القزويني، أبو زكريا محمد بن أحمد، **آثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٠م،
القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي ، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، القاهرة: المؤسسة المصرية للطباعة والتأليف، ١٩٨٢م.
مجموعة باحثين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الدعوة .
محمود، مفيد رائق ، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.
المرجى، توما بن يعقوب أسقف ، **كتاب الرؤساء**، عربّه ووضع حواشيه الاب البيرا ابونا، الموصل: المطبعة العصرية، ١٩٦٦م،
المسعودي، أبو الحسن علي بن حسين بن علي، **أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان**

والغامر بالماء والعمران، تحقيق: عبد الله الصاوي، ط٢، بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦م.
المسعودي، أبو الحسن علي بن حسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١م.
مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، ، **تجارب الأمم وتعاريف الهمم**، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
المقدسي، محمد بن أحمد بن أبو بكر، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت.
مؤلف مجهول، **حدود العالم من الشرق إلى الغرب**، تحقيق: يوسف الهادي، القاهرة: دار الثقافة والنشر، د.ت،
النجار، عبد الوهاب ، **الخلفاء الراشدون**، تحقيق وتخريج: خليل الميس، ط٤، بيروت: دار القلم، ١٩٩٣م،
النصيبيني، أيليا بارشينايا، **تاريخ بارشينايا**، ترجمة: أبو يوسف، بغداد: مجمع اللغة السرياني، ١٩٧٥م.
نيكيتين، باسيل ، **الكرد؛ دراسة سوسيولوجية وتاريخية**، ترجمة: نوري الطالباني، ط٢، العراق-السليمانية: مؤسسة حمدي، ٢٠٠٧م.
الهمداني، محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق: محمد علي الأكوع، صنعاء ، ١٩٨٣م
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩م.
يدد، سر والس ، **رحلات إلى العراق**، ترجمة: فؤاد جميل، ط١، بغداد: مطبعة دار الزمان، ١٩٩٦م،
اليعقوبي، أحمد بن أبو يعقوب بن جعفر، ، **تاريخ اليعقوبي**، علق عليه: خليل منصور، إيران-قم: مطبعة مهر، ١٣٢٥هـ/١٩٧٢م.
اليعقوبي، أحمد بن أبو يعقوب بن جعفر، **البلدان**، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط١، القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ص٢٧.
اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، أبو عقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، **البلدان** ، بيروت: دار الكتب العلمية.
يوليوس، فلهاوزن ، **الخوارج والشيعة**، ترجمة: عبد الرحمن البدوي، ط٣، الكويت، ١٩٧٨م.
Metin Bozan, "Hicri I. Asir Mezhep Hareketlerinde Mardin Bolgesi", ***Dini Arastirmalar***, May-is-Agustosos 2006.