NÛBIHAR AKADEMÎ

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

Cild 5 Jimar 18 Sal 9 - 2022
Volume 5 Issue 18 Year 9 - 2022

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

Li Ser Navê Pak Ajansê Xwediyê Kovarê û Berpirsê Karên Nivîsê
On Behalf of Pak Agency the Owner of Journal and Responsible Editor
Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti. adına Sahibi ve Yazıişleri Müdürü
Süleyman Çevik

Edîtorê Giştî / Editor in Chief
Abdurrahman Adak / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

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

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

Mîzanpaj & Page Design
Davut Özalp

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

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

Nûbihar Akademî kovareke bihekem, akademîk û navneteweyî ye. Di demsalên bihar û payîzê de salê du caran tê weşandin. / Nûbihar Akademî is an interntaional peer-reviewed academic journal. It is published biannually in spring and autumn.

DESTEYA EDÎTORÎYÊ / EDITORIAL BOARD

Edîtorê Giştî / Editor in Chief
Abdurrahman Adak / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorê Rêvebirîyê / Managing Editor
Hayrullah Acar / Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Turkey

Cîgirên Edîtor / Assist. Editor
Ayhan Tek /Assoc. Prof., Muş Alparslan University, Turkey
Leyla Kaplan / Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Zimanî / Language Sciences Editors
Nurettin Beltekin / Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Turkey
Songül Gündogdu Yücel / Dr., Muş Alparslan University,Turkey
Tahirhan Aydın / Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Edebîyatê / Literature Sciences Editors
Bakhtiar Sadjadi / Assoc. Prof. , Kurdistan University, Iran
Farangis Ghaderi / Dr., University of Exeter, England
Hemin Omar Ahmad / Dr., Soran University, Kurdistan-Iraq
Kenan Subaşı / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey
Osman Aslanoğlu / Assoc. Prof., Dicle University, Turkey
Zülküf Ergün / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorên Zanistên Civakî / Social Sciences Editors
Ahmet Gemi / Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Turkey
Esmail Shams / Dr., Allameh Tabatabai University, Iran
İbrahim Bor / Assoc. Prof., Indiana University, USA
Shahab Vali / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey
Şehmus Kurt / Dr., Mardin Artuklu University, Turkey

Edîtorê Nirxandina Pirtûkan / Book Review Editor
M. Emin Purçak / Assoc. Prof., Muş Alparslan University, Turkey

Edîtorên Zimanî / Language Editors
Kurmancî / Kurmanji: Yunus Demir / Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey
Îngilîzî / English: Cihat Yılmaz / PhD student, Vytautas Magnus University, Lithuania
Soranî / Sorani & Farisî / Persian: Mezher Îbrahîmî / Wanebêj / Lecturer, Kurdistan University, Iran
Zazakî /Zazaki: Bilal Zilan / Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey
Tirkî /Turkish: Ebubekir Gören, Kurdology MA, Mardin Artuklu University, Turkey

Desteya Şêwrê / Advisory Board
Abbas Vali / Prof. Dr., Independent Academician
Abdulwahab Khalid Musa / Prof. Dr., Nawroz University, Kurdistan-Iraq
Hamit Bozarslan / Prof. Dr., École des Hautes Études en Sciences Sociales, France
Jalile Jalil / Prof. Dr., Instituta Kurdzaniyê, Wien, Austria
Martin Van Bruinessen / Prof. Dr., Universiteit Utrecht, Nederlands
Mesut Yeğen / Prof. Dr., Independent Academician
Philip G. Kreyenbroek / Prof. Dr., Georg-August University, Germany
Salih Akın / Prof. Dr., Rouen University, France

NAVEROK / CONTENTS

JI EDÎTORÎYÊ/EDITORIAL 07-09

Di Navbera Çanda Nivîskî û Devkî da Beyta Feqîyê Teyran
Between Written and Oral Culture the Bayt of Feqiyê Teyran
YAŞAR KAPLAN 11-45

Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi'nden Hareketle
Mitoloji ve Tarih İlişkisine Dair Bir Değerlendirme
En Evaluation on The Relationship of Mythology and
History From The Legend of Zahhak and Kaveh The Blacksmith
ERCAN GÜMÜŞ 47-80

نقش طریقت نقشبندیه در تکوین نهضت بارزان
The Role of Naqshbandiyah in Development of Barzan Movement
Mohammad HAJITAGHI & Behzad AHMADI 81-112

ڕێکێن دروستکرنا تێرمێن زانستی و بکارهینان ئەوان د ناڤ زمانێ کوردیدا
Metods of Creating Scientific Terms and Using Them in the Kurdish Language
OMER ABDULREHMAN OMER & KAWA TAHER DHAHER.................. 113-136

DOSYA: LOR Û GORAN DI ÇAVKANÎYÊN SERDEMA NAVÎN DA
EDÎTORÊ DOSYAYÊ: ESMAIL SHAMS...137-298

Pêşekîyek bo Babeta Lor û Goran
û Pêwendîya Wan li gel Kurdan di Serdema Navîn da
ESMAIL SHAMS 139-143

لر و لرستان و پیوند آن با کرد در سده های میانه
Lor and Lorestan and its Connection with Kurds in the Middle Centuries
GHODRAD ALLAH GARAVAND.. 145-172

تیکەڵی گۆران، کورد و هەورامانی دلێ دەسنویسەکانە
Goran, Kurd, and Hewramani Relations at the Heart of the Manuscripts
MODARES SAEEDI 173-197

نقد و بررسی برخی پژوهشهای زبانی نیم سدهٔ اخیر درباره زبان کردی با تأکید بر گورانی/هورامی
Criticism of Some Linguistic Researches of the Last Half Century About
the Kurdish Language with an Emphasis on Gurani/Horami
ZOHREH MOHAMMADI... 199-228

Wateya Peyvên "Kurd" û "Goran" di Metnên Dînî yên Yarsan Da
The Meaning of the Words "Kurd"& "Goran" in the Religious Texts of Yarsan
SHAHAB VALİ 229-245

بازخوانی و بررسی اسناد و مدارک تاریخی مرتبط با طایفه عبدالملکی
از شاخه های گوران (٦-١٣ق/١٢-١٩م)
Reading and Reviewing Historical Documents and
Sources About Abdolmalekids, One of the Guran Clans (12-19AC)
REZA GHANBARI ABDOLMALEKI 247-279

Nêrînek li Ser Hikûmeta Atabegên Loristanê di Sedsalên Navincî da
An Overview of the Loristan Atabeg Government in the Middle Ages
ABOLFAZL KHATIBI... 281-298

Nirxandinek li Ser Berhema *Rewşa Kurdî ya Sosyolenguîstîk li Tirkîyeyê*
A Review on Book *The Sociolinguistic Situation of Kurdish in Turkey*
ŞÜKRAN COŞKUN 299-310

Ji Edîtorîyê

Ji *Nûbihar Akademîyê* merheba!

Kovara *Nûbihar Akademî*yê bi jimara xwe ya hejdehem (jimara duyem a sala nehem) li pêşberî vekoler û akademîsyenan e. *Nûbihar Akademî* di vê jimarê de digel nivîsarên li ser babetên giştî li ser babeta “Lor û Goran di Çavkanîyên Serdema Navîn da” dosyayeke taybetî amade kirîye. Serpereştîya dosyayê ji alîyê **Dr. Esmail Shams** ve hatîye kirin û temaya dosyayê jî beşek ji dîroka Kurdan e.

Di vê jimarê da bi giştî yazdeh nivîsar hene. Ji van nivîsaran şeş heb derheqê babeta dosyayê da (Lor û Goran di Çavkanîyên Serdema Navîn da) ne û pênc heb jî derheqê babetên giştî da ne. Ji nivîsarên dosyayê pênc heb gotarên xweser in û yek jî wergêran e. Ji van gotaran sê heb bi Farisî **(Ghodrad Allah Garavand,** *Lor û Loristan û Pêwendîya wan bi Kurdan re di Sedsalên Navîn de*; **Zohreh Mohammadi**, *Rexneya hin Lêkolînên Zimannasî yên di Nîvê Sedsala Dawîn de li Ser Zimanê Kurdî bi Taybetî li Ser Goranî/Hewramî*; **Reza Ghanbari Abdolmaleki,** *Xwendin û Nirxandina Belge û Çavkanîyên Dîrokî yên Derbarê Ebdulmelikîyên Şaxeke Goran da)*, hebek bi Kurdîya Hewramî (**Modares Saeedi**, Goran, *Kurd, and Hewramani Relations at the Heart of the Manuscripts*) û hebek jî bi Kurdîya Kurmancî (**Shahab Vali**, *Wateya Peyvên “Kurd” û “Goran” di Metnên Dînî yên Yarsan de*) ye. Di dîroka Nûbihar Akademîyê da û reng e di dîroka weşangerîya Kurdên Bakur da Kurdîya Hewramî cara yekem dibe zimanê gotarekê. Wergêrana vê jimarê jî derheqê babeta dosyayê da ye û nivîsara Farisî ya **Abolfazl Khatibi** ya bi navê “Nêrînek li Ser Hikûmeta Atabegên Loristanê di Sedsalên Navincî de” ji aliyê **Cumhur Ölmez & İbrahim Tarduşî** ve bo Kurdîya Kurmancî hatîye wergêran. Edîtorê dosyayê **Dr. Esmail Shams** di pêşekîya xwe da li ser naveroka dosyayê zanyarîyên pêdivî dane û mijara Kurdbûna Lor û Goranan bi awayekî xweş xulase kirîye.

Ji nivîsarên giştî çar heb gotar, yek jî nirxandina pirtûkê ye. Ji van gotaran yek di qada edebîyata Kurdî ya gel (**Yaşar Kaplan**, *Di Navbera Çanda Nivîskî û Devkî da Beyta Feqîyê Teyran*), yek di qada tarîx û mîtolojîya Kurdî (**Ercan Gümüş**, *Nirxandinek Li Ser Mîtolojî û Dîrokê di Mînaka Dehaqê Zordar û Kaweyê Hesinkar da*), yek di qada tesewif û civaka Kurdî (**Mohammad Hajitaghi & Behzad Ehmedî**, *Rola*

Terîqeta Neqşebendîye di Geşedana Bizava Barzan da) û yek jî di qada zimanê Kurdî (**Omer Abdulrehman Omer & Kawa Taher Dhaher**, *Rêyên Dirustkirina Termên Zanistî*) da hatine nivîsîn. Ji van gotaran du heb bi Kurdîya Kurmancî, yek bi Tirkî û yek jî bi Farisî ye. Di vê jimarê da ji alîyê **Şükran Coşkun**ê ve li ser pirtûka **Ergin Öpengin**î ya bi navê *Rewşa Kurdî ya Sosyolenguîstîk li Tirkîyeyê* bi Kurdîya Kurmancî nirxandinek hatîye kirin.

Dosyaya jimara bê (jimara yekem a sala 2023ê) dê li ser babeta "Kurdên Zaza" be û edîtorîya dosyayê jî dê ji alîyê **Dr. Nurettin Beltekin**î ve bê kirin. Bi hêvîya ku em di jimara bê ya *Nûbihar Akademî*yê da bi dosyayeke têr û tijî û bi babetên dî yên curbicur li pêşberî we vekoler û akademîsyenên hêja bin.

Digel silav û rêzên bêpayan.

Abdurrahman Adak
Edîtorê Giştî

Editorial

Greetings from *Nûbihar Akademî*!

The Journal of Nûbihar Akademi is ready for the researchers and academics with its eighteenth issue (the second issue of the ninth year). In this issue, Nûbihar Akademi has prepared a special file on "Lor and Goran in Medieval Sources" along with articles on general topics. The supervision of the file is made by Dr. Esmail Shams and the theme of the file is a part from Kurdish history.

There are a total of eleven texts in this volume. Of these texts, six are about the subject of the file (Lor and Goran in Medieval sources) and five are about general subjects. Five of the documents in the file are independent articles and one is a translation. Three of these articles are in Persian (**Ghodrad Allah Garavand,** *Lor and Lorestan and its Connection with Kurds in the Middle Centuries*; **Ghodrad Allah Garavand,** *Criticism of Some Linguistic Researches of the Last Half; Century About the Kurdish Language with an Emphasis on Gurani/Horami*; **Reza Ghanbari Abdolmaleki,** *Reading and Reviewing Historical Documents and Sources About Abdolmalekids, One of the Guran Clans*), one in Hewrami Kurdish (**Modares Saeedi,** *Goran, Kurd, and Hewramani Relations at the Heart of the Manuscripts*) and one in Kurmanji Kurdish (**Shahab Vali,** *The Meaning of the Words "Kurd"& "Goran" in the Religious Texts of Yarsan*). Throughout the history of Nûbihar Academy and in the history of Northern Kurdish publishing, this is the first time that an article is published in Hewrami Kurdish. The translation in this issue is also related to the subject of the file and the Persian text of Abolfazl Khatibi called "An Overview of the Loristan Atabeg Government in the Middle Ages" is translated into Kurdish by **Cumhur Ölmez & İbrahim Tarduş**. File editor Dr. Esmail Shams gave necessary information in his introduction on the content of the file and summarized the issue of Kurdishness of Lor and Gorans pretty well.

Of the general texts, four are articles and one is a book review. One of these articles is in the field of Kurdish folk literature (**Yaşar Kaplan**, *Between Written and Oral Culture the Bayt of Feqiyê Teyran*), one in the field of Kurdish history and mythology (**Ercan Gümüş**, An *Evaluation on The Relationship of Mythology and*

History From The Legend of Zahhak and Kaveh The Blacksmith), one in the field of mystisism and the Kurdish community (**Mohammad Hajitaghi & Behzad Ehmedî**, *The Role of Naqshbandiyah in Development of Barzan Movement*) and one in the field of the Kurdish language (**Omer Abdulrehman Omer & Kawa Taher Dhaher**, *Metods of Creating Scientific Terms and Using Them in the Kurdish Language*) . Two of these articles are in Kurmanji Kurdish, one in Turkish and one in Persian. In this issue, Şükran Coşkun has reviewed Ergin Öpengin's book entitled The Sociolinguistic Situation of Kurdish in Turkey.

The file of the next issue (the first number of 2023) will be on the "Zaza Kurds" and the editor of the file will be **Dr. Nurettin Beltekin**. We hope that in the next issue of Nûbihar Akademi, we will be with you valuable researchers and academicians with a complete and full file and various other topics.

With endless greetings and respect.

Abdurrahman Adak
Editor in Chief

Di Navbera Çanda Nivîskî û Devkî da Beyta Feqîyê Teyran

Between Written and Oral Culture the Bayt of Feqiyê Teyran

Yaşar KAPLAN*

KAPLAN, Yaşar, (2022), "Di Navbera Çanda Nivîskî û Devkî da Beyta Feqîyê Teyran", Nûbihar Akademî, no. 18, p. 11-45, **DOI:** 10.55253/2022.nubihar.1215773

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 07/12/2022

Accepted/ Pejirandin: 12/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0002-3960-0201

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

PUXTE:

Feqîyê Teyran yek jî girîntirîn şa'êrê edebîyata kurdî ye ku ji alîyê xelkê ji rêzê ve gelek hatîye hezkirin û helbest û berhemên wî keftîne li ser zîmanê xelkî. Çend sebebên vê çendê hene ku xelkî ji wî gelek hez kirîye. Sebebê yekê ji ber sadebûn û safîbûna zimanê wî ye. Xelk, çavî helbestvanên din ên kurd pitir ji ziman, hizir û derbîrênên wî têdigehiştin û vê çendê zêdebelavbûna helbest û berhemên wî hêsan kirîye. Ji alîyê dî ve Feqî ji bo honandina berhemên xwe yên edebî pişta xwe bi hêmanên folklorîk û serhatîyên di nava xelkî da belav bestîye. Vêca wî çawan hêmanên folklorîk ên di nava xelkê da berbelav kirîye mijara berhemên xwe herwesa xelkî jî li ser wî gelek çîrok, çîrvanok, hîkaye û beyt çêkirine. Mijara vê nivîsarê beyteke gelêrî ye ku li ser hinek serhatîyên Feqîyê Teyran hatîye honandin. Ev beyt ji ber ku ji kombînasyoneke helbesta Feqî bi xwe û helbesta gelêrî pêkhatîye ji bo nîşêdana navêkraçûna edebîyata nivîskî û edebîyata devkî nimûneyeke gelek girîng e. Armanca vê nivîsê ji alîyê naverok, rûxsar, şêwe û alîyên cûda ve analîzkirina vê beytê ye.

Peyvên Sereke: Beyta Feqîyê Teyran, teyr, Mela 'Ebdilahê Xwarikî, Tûma, Ava Mezin.

* **Dr. Öğr. Üyesi, Zanîngeha Hakkâri, Fakûlteya Îlahîyatê Fakültesi, Beşa Dîroka Ayînan, Hakkâri, Turkiye./** Dr. Res. Asst., Hakkari University, Faculty of Theology, History of Religions: yasarkaplan111@gmail.com

ABSTRACT:

Feqiyê Teyran is one of the most important poets of Kurdish Literature. He is known as a poet loved by the public, whose poems and works were memorized by the people. There are several reasons why people loved him so much. The first of these reasons is, it can be said that easily this is due to the fact that his language is simple and pure. Because the people have understood his language, thoughts and views better than other Kurdish poets and this has been facilitated the further dissemination of his poetry and works. Another reason is he relied on folklore elements and stories among the people in order to compose his literary works. Thus, just as he made the folkloric elements common among the people the subject of his works, the people also created many tales, stories and bayts on him. The subject of this article is an anonymous bayt what build on some stories about Feqiyê Teyran. Since this bayt consist of a combination of Feqiyê Teyran's poetry and folk poetry, it is very impotant in terms of showing the intertwining of written and oral literature. The purpose of this paper is to analyze this bayt in terms of content, form, style and different aspects.

Key Words: Bayt of Feqiyê Teyran, birds, Mollah Abdullah Khwariki, Thomas, Tigris.

1. DESTPÊK

Feqîyê Teyran ji ber ku tixûbên di navbera edebîyata nivîskî ya klasîk û edebîyata devkî ya gelêrî bezandine û herdû qad navêkhelkirine, helbestvanekî cuda û xweser e. Ji ber vê taybetîyê, mirov dikare wî wekî 'aîdê herdû qadan helsengîne. Wî, di alîyekî da bi jinûvesazkirina çîrok, serhatî û beytên gelêrî ve berhemên devkî êxistine qalibê nivîs û xwendinê û di alîyê din da jî bi forma hilbijartî -ku beyt e- û şêweyê xwe ve, şîyaye berhemên nivîskî bi rêka zar(bêjî) û guh(darîyê) ve di nava dil û bîrdanga civakê raçîne. Vê çendê dînamîzm êxistîye edebîyatê û hem hatinûçûna navbera herdû qadan sanahî kirîye hem jî îmkana jinûvesazkirin û afirandina berhemên edebî yên nû daye. Navêkhelbûna herdû qadên navborî û jinûvesazkirina berhemên edebî taybetî di beyta Feqîyê Teyran a gelêrî ku serhatîya wî û Tûmayê Fileh û dîyaloga wî û Ava Mezin vedihewîne, dîyar dibe. Ev beyt ji bo têgehiştina navêkhelbûna edebîyata nivîskî û ya devkî daneyên muhîm nîşa me dide. Sererayî girîngîya vê mijarê, ev babet wekî hejî nahatîye vekolîn. Lewra me fer dît li ser vê babetê rawestin.

Beyt, cûreyekî edebîyata kurdî ya devkî ye. Ev cûreyê edebî, vegêrana bi devkî ya hîkaye an jî serhatîyekê ye ku an bi temamî stirankî tête vegotin an jî ew lêkdanek e ji stirana helbestkî û ji axaftina pexşankî pêkhatî. Beyt, bi karaktera xwe ya hîkayekirinê û dirêjbûna xwe ve ji stiranên lîrîk yên folklora kurdî û herwesa bi stirîna forma helbestkî ve jî ji çîrok û serhatîyan cuda dibe. Her çend di edebiyata rojhilatê da beyt ji bo biçûktirîn hêmanê helbestê bête bikarînan jî di edebiyata kurdî da cûreyekî cuda û serbixwe ye û çîrok û hîkayeyên menzûm an jî nîv menzûm-nîv

pexşan îfade dike (Hassanpour, 1989; Cîhanî, 2022, r. 19-29; Kaplan, 2020, r. 133-134). Beyt, her çend di binyat da cûreyekî edebîyata kurdî ya devkî be jî di edebiyata kurdî ya klasîk da hinek edîbên kurd jî berhemên xwe bi şiklê vê cûreyê nivîsîne. Rengvedana beytan di edebiyata klasîk a kurdî da tenê bi vê çendê ve nemaye û gelek beytên di nava xelkî da belav ên wekî *Zembîlfiroş*, *Hespê Reş* an jî *Memê Alan* ji alîyê hinek edîbên klasîk ve serejinû hatine nivîsîn. Ji ber vê çendê peywendîyeke xurt di navbera edebîyata nivîskî û beytên gelêrî çêbûye (Hassanpour, 1989).

Di edebiyata kurdî da helbestvanê ji hemîyan zêdetir bi nivîsîna beytan ve mijûl bûyî Feqîyê Teyran e. Ew, li dû destxetekê, di beyta xwe ya bi navê *Ey Avê Av* da xwe wekî *Şa‘irê beyt û xezelan* dide nasîn (Doskî, 2012, r. 104). Di gelek destxetan da menzûmeyên wî yên dirêj wekî *beyt* an jî *qewl* hatine binavkirin (Aykaç, 2021, r. 28-49). Menzûmeya Feqîyê Teyran, *Ey Avê Av* ku qismen mijara nivîsara me ye, di destxetan da bi rengekî vekirî wekî *Haza beyt Feqîyê Teyran, bi avê ra xeber daye* hatîye danasîn (Koleksîyona Aleksandre Jaba, Klasor No: 19, 20, 27, 45). Feqîyê Teyran çawan bi nivîsîna beytan ve di nava xelkî da hatibe nasîn û hejêkirin herwesa ew bi xwe jî bûye mijara beytên gelêrî. Yanî bi gotineke dî xelkê sade li ser jîyan û serhatîyên Feqe, beytên cuda ava kirine. Lê belê tiştê balkêş ew e ku Feqe, tenê bi serhatîya xwe ve ne, herwesa bi beyta xwe ya bi navê *Ey Avê Av*ê ve bûye mijara beyteke gelêrî. Hassanpour dema behsa naveroka beytan dike wekî babeteke serekî ya naveroka beytan îşaretê bi mijarbûna hunera beytê (baladê) û jîyana hozanan jî dide (Hassanpour, 1989). Ev îşareta wî di Beyta Feqîyê Teyran a gelêrî ku mijara nivîsara me ye, tam cihê xwe digire. Di vê beytê da hem hinek serhatîyên Feqe hem jî beyta wî ya bi navê *Ey Avê Av* wekî beyteke cuda û serbixwe ya gelêrî hatîye honandin.

2. JÊDERÊ BEYTA FEQÎYÊ TEYRAN

Jêderê Beyta Feqîyê Teyran a mijara nivîsara me, jêdereke devkî ye û ji devê melayekî qesîdexwîn ê bi navê Mela ‘Ebdullahê Xwarikî (Abdullah Önen) hatîye wergirtin. Ev beyte li ser kaseteke sa‘etek û bîst û heşt deqîqe da hatîye qeydkirin û me ev qeyde li ser youtube peyda kirîye (Xwarikî, 2013). Di destpêka qeydê da beytbêj xwe wiha dide nasîn: “Ez Mela ‘Ebdullahê Xwarikî ma, ji bo xatirê Mihemed Emînê Kevirzî, bandçî, mala wî Mîdyadê, vê banda ha hedîya jê ra dagirim, Musliman ji xwe ra jê faydelenmîş bibin.” Piştî vê danasînê Mela ‘Ebdullah dibêje, Feqîyê Teyran ji bo xwendinê li cem Melayê Cizîrî hinek şi’ran ji wî ra dişîne û Melayê Cizîrî jî şi’ra wî jê ra vedigerîne û Xwarikî dest bi xwendina daneberheva Mela û Feqe dike. Çend bendekan ji vê daneberhevê dixwîne û paşî dibêje çend bend têra qiseta Mela û Feqe nakin û dawî li wê babatê tîne, derbasî qiseta Feqe û Tûma dibe û beyta mijara vê nivîsarê bi dirêjî vedibêje. Bi rastî îcrakerê vê beytê Xwarikî, dema dibêje “Ez ê qesîda wî ji we ra bêjim.” (Xwarikî, 2013) vê vegêrana xwe wekî qesîde bi nav

dike û behsa beytê nake. Lê belê qesîde cûrekî edebiyata klasîk a nivîskî ye û ji bo vegêranên gelêrî, di hinek deveran da bête bikarînan jî, di çarçova edebiyata kurdî ya devkî da dirist nîne.

Me, peywendî bi Mihemed Emînê Kevirzî (M. Emin Dağ) kir û derbarê vê qeydê da me hinek agahî jê wergirtin. Li dû agahîya wî dayî, ev qeyde di sala 1983yê li bajarê Îskenderûnê hatîye wergirtin (M. E. Dağ, mulaqat, 27 Nisan 2022). Mela ‘Ebdullah, xelkê Gundê Xwarikê (Topraklı) ye û di sala 1938ê da hatîye dinyayê. Xwarikê gundek e ser bi Hezexa (İdil) qeza Şirnexê ve û her çend ser bi Hezexê be jî pitir nêzîkî Mîdyadê ye û hatinûçûna niştecihên wî gundî li ser Mîdyadê ye. Mela ‘Ebdullah, di salên 1960an da li Cizîra Botan li medreseya Şêx Seydayê Cizîrî[1] (w. 1967) xwendîye û li wê derê îcazeta medreseyê wergirtîye. Li Hezex û Mîdyadê melatî kirîye. Di sala 1974ê da li Îskenderûnê di Fabrîka “Demîr Çelîk”ê da dest bi xebatê kirîye û paşê li wê derê teqawid bûye. Di sala 2002yê li Îskenderûnê çûye ber dilovanîya Xudê (Cangir, 2014, r. 7).[2] Mela ‘Ebdullah, melayekî qesîdebêj bûye. Dema Şêx M. Nûrullahê kurê Şêx Seydayê Cizîrî di sala 1985an de wefat kirîye li ser wî çend medîhe û mersîye bi awaz xwendine û di kasetekê da tomar kirine (A. Adak, mulaqat, 20 Çirîya Pêşîn 2022). Herweha hinek qeydên wî yên xwendina qesîdeyên Şêx ‘Ela‘eddîn Xiznewî jî hene.

3. BEYTA FEQÎYÊ TEYRAN JI ALÎYÊ RUXSARÎ VE

Beyta Feqîyê Teyran a devkî nîv-menzûm û nîv-pexşan e. Bi awayekî din qismekî wê bi helbestkî-stirankî û qismekî wê jî bi pexşankî tête vegêran. Qismê helbestkî ji malikên çarrêzî yên bi qafîye pêk tê û bi selîqe tête xwendin. Di qismê helbestkî da sed û heşt (108) malik hene. Qismê pexşanî bi axaftina asayî tête hîkayekirin. Mirov dikare vê beytê dabeşî sê beşan bike. Di beşa yekem da serhatîya rêvîngîya Feqe ya ji Zozanan heta Cizîrê û hevalîya wî û Tûmayê Fileh tête kirin. Di vê beşê da di gel pexşanê çil û çar (44) malik hene. Di beşa duyem da behsa vegera Feqe ji Cizîrê bo Zozanan û di rê da dîyaloga di navbera Feqîyê Teyran û Ava Mezin (Dîcle) çêbûyî tête vegêran. Ev beş piranî bi helbestkî tête vegotin û ji sih û du (32) malikan pêk tê. Di beşa dawîyê da behsa şeredîyalog û mucadeleya di navbera Feqe û Ava Mezin da qewimî tête vegotin û gehiştina Feqe ya bi Zozanan ra diqede. Di vê beşê da jî di gel pexşanê sih û du (32) malik hene.

Ji ber ku helbesta bi navê *Ey Avê Av* a Feqîyê Teyran di beşa duyem a vê beyta devkî û gelêrî da tête gotin, peywendîyeke xurt a vê beyta gelêrî û helbesta klasîk

1 Ji bo zanyarîyên berfireh derheqê Şêx Seydayê Cizîrî da bnr. Abdurrahman Adak, “Seyda, Muhammed Said”, TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/seyda-muhammed-said (26.12.2022).

2 Piştî me nivîsara xwe qedandî em pê hesîyan ku Ömer Cangir berî me deşîfreya vê qeydê kirîye. Lê belê di xebata wî da beyt nehatîye analîzkirin.

a nivîskî heye. Bi rastî beşa yekem û 44 malikên tê da, di çi jêderên nivîskî da nîne û bi temamî gelêrî ye. Lê belê malikên di beşa duyem da, heman malikên helbesta Feqîyê Teyran in û ev beş ne gelêrî ye. Di vê beşê da şeş (6) malikên helbesta *Îro Werin, Lêzim Werin* jî hene ku di gelek destnivîsan da ev helbest di nava helbesta *Ey Avê Av*ê da cih digire. Bi rastî bi dehan destnivîsên helbesta *Ey Avê Av* hene û di her destnivîsekê da hejmara malikên vê helbestê cuda ne. Destnivîsa ji hemîyan zêdetir malikan vedigire ya Seyda Ehmed Hîlmî Qoxî ye û hejmara malikên wê şêst û şeş in (Qoxî, 2019, r. 300-307). Di çi destnivîsên dî da hejmara malikên vê helbestê ji pênceh (50) malikan nabore (Sadînî, 2013, r. 111-126; Dêreşî, 2011a, r. 61-74; Teyran, 2022, r. 40-46; Kurt, 2022, r. 6-12). Piştî berhema Qoxî çap bûyî, di kitêbên li ser jîyan û berhemên Feqîyê Teyran hatine nivîsîn da, helbesta *Ey Avê Av*ê serejinû hatîye redaktekirin û malikên Qoxî yên zêde, lê hatine zêdekirin û hejmara malikên vê helbestê bûne heştê û yek (81) malik (Doskî, 2012, r. 87-106). Lê bi rastî helbesta *Ey Avê Av*ê di çi destnivîsan da bi temamî nehatîye û di hemîyan da jî ev helbeste kêm e. Tenê di destnivîsa Xelîl Muznîb a di sala 1902-1904ê da hatîye îstînsaxkirin da ku sih û heşt (38) malik e, di malika dawîyê da nasnavê Feqîyê Teyran wekî *Mîr Mihê* hatîye nivîsîn. Îhtîmaleke mezin ew jî her *Mîm û Hê* be û bi xeletî bi vî rengî hatibîte nivîsîn Ew malik bi vî şiklî ye:

"*Ey Mîr Mihê qelb û mitalan*
Mehbûbê 'eql û kemalan
Şa'irê beyt û xezalan
Nasihê nesîhetê" (Doskî, 2012, r. 104)

Lê belê malikeke wekî vê malike di dawîya helbesta Feqî ya bi navê *Bi Çar Kerîman* da jî hatîye (Sadînî, 2013, r. 138; Dêreşî, 2011a, r. 116). Her çawan be helbesta *Ey Avê Av* kêm e û divê serejinû ji ber deqên destnivîs bête tûjandin.

Di beşa dawîyê ya Beyta Feqîyê Teyran da sih û du (32) malik hene û ev malik ji bilî nusxeya Qoxî çi destnivîsên dî da nehatine. Di van sih û du (32) malikan, bîst û neh (29) malik di nusxeya Qoxî da hene û sê (3) malik jî tenê di vê beyta gelêrî da hene. Hejmara malikên beşa duyem û sêyem ên Beyta Feqîyê Teyran a gelêrî şêst û çar (64) malik in û ji vana pênceh û yek malik di nava şêst şeş (66) malikên nusxeya Qoxî da hene. Ji ber vê çendê malikên beşa duyem û sêyem a Beyta Feqîyê Teyran peywendîyek xurt di gel nusxeya Qoxî heye. Bi bawerîya me, nusxeya Qoxî ku ji hemî nusxeyên din ên helbesta *Ey Avê Av*ê cudatir e, ji ber Beyta Feqîyê Teyran a gelêrî hatîye wergirtin. Bi xwe Mela 'Ebdullahê Xwarikî û Mela Ehmed Hîlmî Qoxî ji deverên gelek nêzîkî hev in û wesa dîyar dike ku ev beyta gelêrî jî di wê herêmê da belavtir e.

Dabeşkirina Beyta Feqîyê Teyran a gelêrî bi ser sê beşan da ne tenê ji ber peywendîya taybet a malikên beşa sêyê ya bi nusxeya Qoxî ve ye. Herwesa ji alîyê

rêzerûdan û zîhnîyetê ve jî ji hevdû cuda ne. Beşa yekem bi temamî gelêrî ye û di çi jêderên nivîskî da nehatîye. Beşa duyem ji helbesta Feqî ya bi navê *Ey Avê Av* pêk hatîye û ev helbest bi dehan nusxeyên cuda yên nivîskî da hatîye parastin. Lê belê beşa sêyem ji bilî deqê devkî tenê di nusxeya Qoxî da heye. Nusxeya Qoxî bala hinek vekoleran jî kêşaye ku ew malikên ji destnivîsên dî cuda, ne yên Feqîyê Teyran bin (Dêreşî, 2011b, r. 136; Doskî, 2012, r. 92-93). Heke em, malikên beşa duyem û beşa sêyem bi çavekî cuda berawird bikin em dê bibinin ku ji alîyê zîhnîyet û çawanîya rûdanê ve jî cudahîyên berçav hene. Di beşa duyem da ku helbesta Feqîyê Teyran bi xwe ye, dîyalogeke îrfanî di navbera Feqe û avê da derbaz dibe. Ew av, wekî Ava Mezin (Dicle) nehatîye muşexxeskirin û Feqe derbarê binyat û armanca avê da hinek pirsan dike. Av jî beramberî vê çendê cewaba Feqe dide. Lê belê di beşa sêyem da av, wekî Ava Mezin tête muşexxeskirin û ji dîyalogeke îrfanî zêdetir, Feqe, ji avê dixwaze ku gurgur û mişmişê ji xwe neîne, bêdeng be û ezîyetê nede xelkê. Beramberî vê çendê Ava Mezin vê gotina Feqe qebûl nake û dixwaze Feqe di nava xwe da xeniqîne. Di dawîyê da Feqe û Ava Mezin şerê hevdû dikin û Feqe zora Ava Mezin dibe. Beramberî dîyaloga îrfanî ya beşa duyem, di beşa sêyem da şeredîyalog, şer û lêkdan heye. Ji ber vê çendê beşa duyem û sêyem ji hevdû cuda ne û beşa sêyem gelêrî ye.

3.1. Kêş û Serwa

Wekî li jorî hatîye îfadekirin Beyta Feqîyê Teyran ji alîyê teşe ve nîv helbestkî û nîv pexşankî ye. Di pişka helbestkî an jî menzûm da kêş (wezn) û serwa (qafîye) xwemalî heye. Kêş, sîstema birîtimkirin û hemahengkirina rêzik (rist) û malikan (bendan) e. Bi saya weznê hejmara kîteyên rêzikan hindî hev dibin û eve jî îmkana hemahengbûna malikan pêk tîne. Qafîye jî lihevhatina dengên dawîya her rêzikeke malikê ye. Dubarebûna dengan awazeke taybet ji bo hozanê çêdike û bi harîkarîya kêş û rîtmê ve ahengekê pêk tîne (Nazê, 2012, r. 131, 135). Qismê helbestkî yê Beyta Feqîyê Teyran bi wezna bi kêşe hatiye honandin û hejmara kîteyên rêzikên her malikekê hindî hev in. Lê belê ji ber ku bi devkî hatîye vegêran, di hinek malikan da kêş hatîye xerabkirin. Malikên vê beyte ji malikên çarrêzî pêk tên û her rêzikek ji 8 kîteyan pêk hatîye.

"*Gotê, Tûma dirêj meka*= 8 kîte
Van kitêban min reş meka= 8 kîte
Belê pirsan ji min meka= 8 kîte
Ez neg'hame sîyasetê"= 8 kîte

Lê belê wekî jorî jî hatîye îfadekirin di hinek malikan da kêş hatîye xerabkirin.

"*Fileh got, ya Feqyê 'ezîz*= 8 kîte
Min soz bî eger ez û tu carekê dî vegerîne zozanê, Warezîz= 22 kîte

Ez ê j'bo te çêkim bedlê temîz= 10 kîte
Her sal li weqt û adetî"= 8 kîte

Serwaya qismê helbestkî ya Beyta Feqîyê Teyran birêkûpêk e û hema hema malika pêşîyê tê ne, di hemî cihan da ev rêkûpêkîye berdewam dike. Sîstema serwaya malikan wiha ye:

"*Gotê Tûma vir da were* a
B'Xudê min j'te ne bawer e a
Te ne mezheb û defter e a
Qebûl nakim vê qissetê" b

Di beytê da serwaya rista çarê ya hemî malikan wekî hev e. Lê belê her çend serwa rêza çarê piranî li ser tîpa (ê) hatibe avakirin jî hinek caran tîpa (î) hatîye bikarînan.

4. BEYTA FEQÎYÊ TEYRAN JI ALÎYÊ NAVEROKÊ VE

4.1. Rêzerûdanên Beytê

Beyta Feqîyê Teyran, behsa hinek serhatîyên Feqîyê Teyran dike. Beytbêj di destpêka beyta xwe da îşaretê bi vê çendê dide û dibêje: "... Çawan ji zozanan hatîya û heya kû dê gerîyaya û çi mûsîbet hatine serê wî ez ê ji we re bandê da bêjim..." Beyt ji rêzerûdanên bi hevdû ve girêdayî pêk tê û em van rêzerûdanan di sê beşan da kom dikin. Rêzerûdanên di beşa yekem da ji serhatîya Feqîyê Teyran û Tûmayê Fileh pêk tê. Feqe bi merema xwendinê, ji Zozanan derdikeve û berê xwe dide Cizîra Botan. Yekî Fileh ê bi navê Tûma jî ji ber ku ji alîyê Mesîhîyan ve hatîye aforoz kirin dixwaze biçe Cizîrê li nik Mîrê Botan û dema pê dihese Feqe dê biçe Cizîrê ji Feqe dixwaze ku wî jî bi xwe ra bibe. Di serî da Feqe naxwaze wî di gel xwe bibe. Lê belê Tûma gelek lava û hêvîyan jê dike û Feqe jî bi şertê ku Tûma xwe têkelî karê wî neke, pirsan jê neke û ji dûr ve wî taqîb bike rêhevalîya Tûma qebûl dike. Di rêwîngîya ber bi jêr da rêhevalîya Feqe û yekî fileh wekî tiştekî gelek xerîb tête dîtin û gelek kes dixwazin wan ji hevdû cuda bikin an jî zererê bigehînin Tûma. Belê Feqe li ser soza xwe dimîne û Tûma tenê nahêle, wî ji belayan muhafize dike û bi sax û selametî digehîne menzîlê. Dema herdû heval nêzîkî Cizîrê di bin, di Gelîyê Qesrîkê da bêhna xwe vedidin û li wê derê du teyrik bi hevdû ra diaxivin û di axaftina xwe da dibêjin ku Tûma dê xîyanetê li Feqe bike û ji ber wî, Feqe dê rastî gelek bela û serêşîyan bêt. Tûmayê Fileh ferq dike ku Feqe bi zimanê teyran dizane û di gel wan diaxive. Feqeyê sirra wî îzhar bûyî ji Tûma dixwaze ku ev tişta dîtî nebêje kesê û Tûma jî soz dide wî ku ew, wê sirrê aşkera nake. Dema digehin Cizîrê, Feqe diçe mizgeftekê û Tûma jî diçe seraya Mîrê Botan. Tûma dema dibîne ku Mîrê Botan ew şeş meh e ne li mala xwe ye û li Çemê Westanîyê xezîneyekê digere, di cih da li Feqe xaîn dibe û diçe dibêje Mîr, ez Feqeyekî dinasim, ew zimanê teyran dizane û ew dikare vê xezînê

derxîne. Mîr ji bo peydakirina Feqe emrên tund derdixîne û piştî lêgerîneke dûr û dirêj Feqe peyda dike. Dema Feqe tînin huzura Mîr, ew dibêje ez Feqeyekî reben im, ez nikarim xezîna te derxînim. Mîr bi rênîşandana Tûma ve gelek zorî û zulmê li Feqe dike û wî diavêje zîndanê. Mîr di zîndanê da jî bi xelat û celatê ve dixwaze Feqe razî bike ku cihê xezînê dîyar bike. Lê belê dîsa Feqe qayîl nabe. Dema ku li Cizîrê rûdanên nexweş di navbera Feqe û Mesîhîyan da derkeftin êdî Feqîyê Teyran mecbur dibe ku daxwaza Mîr bi cih bîne. Feqe ji Mîr dixwaze ku gelek heywanan ser jê bike û zîyafetekê bide teyran. Dema zîyafeta cendekên heywanan ji bo teyran hazir kirin ji her alî ve teyr tên û goştî dixwin. Beramberî vê qencîya Feqe, têjka teyrekî dibêje ez dê sibê di gel rojhilatine li ser devê xezînê hêkekê bikim. Bi vî rengî teyrek, Feqe ji vê tengavîyê dertîne û xezîne tête derêxistin. Mîr ji Feqe dixwaze ku pişkeke xezînê ji bo xwe bistîne. Feqe dibêje min tenê hindî giranîya sere Tûma zêr divên. Sere Tûma dibirin û diavêne ber mîzana terazîyê lê belê hindî zêran dikin mîzana beramberî wê, serê Tûma ji erdî bilind nabe. Feqe hinek axê dike mîzana serê Tûma tê da û çengeke zêran jî diavêje mizana dî da, paşî senga herdû mîzanan hindî hev dibe. Feqe, ji bo xwe çi zêran hilnagire û tenê ew çenga zêran beramberî xwîna kuştina Tûma hildigire da bide malbata Tûma. Paşî ji bo vegerana Zozanan ji Cizîrê derdikeve û ev beşe diqede.

Armanca sereke ya vê beşê wekî ragehandin û dîyarkirina çend hizr û boçûnan dîyar dike. Fikra pêşîyê li ser soz û peymana xwe man e. Çawan Feqe li ser soza xwe ma û Tûma bi sax û selametî gehande Cizîrê, divê Tûma jî wesa li ser soz û peymana xwe maba û sirra Feqe îzhar nekiriba û ji bo malê dinyayê soza xwe neşkandiba. Fikra dî ya serekî nîşandana çavbirçîtî û têrnebûna benî Ademî û aqibeta wê ya xerab e. Tûma, wekî mirovekî çavbirçî, hevalhêl û bêwefa tête tewsîfkirin. Di şexsê Feqe da pûçbûn û betalbûna dinyadarîyê û pêdivîya hevsarkirina daxwazên nefsî tête dîyarkirin.

Di beşa duyem da ku ji helbesta Feqîyê Teyran hatîye wergirtin, ji rûdan û aksîyonê zêdetir dîyalogeke îrfanî di navbera avê û Feqe da derbaz dibe. Wekî beytbêj bi xwe îfade dike, dema Feqe berê xwe dide Zozanan di rê da rastî Ava Mezin tê û hinek pirsan ji avê dike û cewaba wan dixwaze. Feqe ji avê dipirse; tu ji kî derê têy, tu dê biçî kî derê, tu ji kengî ve dinyayê da çêbûyî, armanca te çi ye, ev çi denge ji nava te tê, wextê nebîyan da tu hebûy an na, wextê Adem pêximberî da tu hebûy an ne, muhibek te heye an ne? Av jî beramberî van pirsan hinek cewaban dide û heybetîmana xwe îfade dike û dibêje heta niha kesê ev pirse ji min nekiribûn.

Di beşa sêyem da rengê dîyalogê diguhere û êdî şer û lêkdan di navbera herdûyan da dest pê dike. Ji pexşana di beşa duyem û sêyem da sebebê vê dîyaloga tund mirov ferq dike. Li dû vegêrana pexşanî dema Feqe pirsan ji avê dike û ji avê dixwaze bêdeng be û avê bi bêedeb û bêheyabûnê ve tawan dike av, ji van gotinên Feqe ’aciz

dibe. Dibêje Feqe, “Tu ne xudan ‘ilm î, tu weke dînekî yî û ji heddê xwe derdikevî û ev pirsên heta niha kesê ji min nekirî, ji min dipirsî. Ma tu ji wan nebîyan û wan welîyan mezintir î?” Feqe ji avê dixwaze hêdî, mend û nerm biherike û xelkî ’aciz neke. Çunkî Ava Mezin gelek bi deng û pêl diherike û dengê wê heta Çîyayê Şengalê diçe. Lazim e zikrê Xudê bike belê xwe mezin neke. Li ser vê çendê Ava Mezin, Feqe di nava pêlên xwe werdike û dixwaze wî bixeniqîne. Av, gazî masîyan dike û jê dixwaze Feqe bixwin. Faqe harîkarîyê ji teyran dixwaze û teyr nahêlin masî zererê bigehînin Feqe. Feqe, pêşîya Ava Mezin digire û nahêle ew derbaz bibe. Av, li ser hev dipenge û li ser hev kom dibe. Pêlên pêş û yên paş bi hevdû ra dişêwirin ku Feqe bifetisînin lê belê nikarin vê çendê pêk bînin. Di dawîyê da Ava Mezin gazinda Feqe ji Xudê dike. Xudê dibêje avê lazim e tu pêgirîya emrê Feqe bikey. Hîngê av mezinahîya Feqe qebûl dike û soz dide ku êdî bi deng neherike û bi awayekî nerm û mend di menzîla xwe da biçe. Piştî van rûdanan Feqe digehe gundê xwe û jina Tûma tê cem wî û pirsa mêrê xwe dike. Feqe jî wê ji ya bûyî agahdar dike û heqê xwîna Tûma dide jina wî. Bi vî awayî beyt xelas dibe.

4.2. Lehengên Beytê

Feqîyê Teyran: Di beytê da ji bo Feqîyê Teyran navên wekî Feqe, Feqîyê Teyran û Feqe Mihemedê Ertoşî têne bikarînan. Ew, ji bo tehsîlkirina ‘ilmî wekî feqeyekî gerok tête destnîşankirin. Xelkê ku wî dinasin ji wî gelek hez dikin. Herwesa ew wekî dost û ewlîyayekî Xudê tête danasîn û wekî ji serhatîya wî ya di zîndanê tête têgehiştin bi karê îrşadê ve jî meşxûl dibe. Kerameta wî ya sereke axaftina wî ya di gel heywanat û nebatatî ye. Feqe, taybetî zimanê teyran dizane û bi wan ra diaxive. Ew wisa tête saloxdan ku gelek caran ji ber hubba Xudê aqil der dide û qesîdan dinivîse û dixwîne.

Tûmayê Fileh: Tûma mirovekî Mesîhî ye û li zozanan dijî û karê wî çêkirina şal û şepikan e. Ji ber vî karî li zozanan her kes wî dinase. Ji beytê rasterast nahêt dîyarkirin kanê ew ji kîjan mezhebê Mesîhîyan e. Lê belê ji ber ku li wê derê Nestûrî dijîyan mumkîne ew jî her Mesîhîyekî Nestûrî be. Wisa dîyar e hinek arîşe di navbera wî û Mesîhîyan da hene û ji ber hindê hatîye aforozkirin. Ew, wekî mirovekî çavbirçî û tema’ tête nîşandan.

Mîrê Botan: Di beytê da navê wî bi eşkerayî nahêt gotin û hema bi tenê wekî Mîr tête behskirin. Mîrê Botan her çend gelek zor û cefa li Feqîyê Teyran kiribe jî, ew wekî sebebê van xerabîyan nahêt dîtin û hemî kiryarên wî yên xerab bi handana Tûma ve tête girêdan. Mîr, her çend ji bo peydakirina xezînê gelek çavsor be jî, ew wekî mirovekî çavbirçî nahêt saloxdan.

Ava Mezin: Yek ji girîngtirîn lehengê beytê Ava Mezin e. Ava Mezin wekî nav hem ji bo Çemê Dîclê hem jî ji bo Çemê Botan tête bikarînan. Feqîyê Teyran bi Ava Mezin ra diaxive û paşê ew jî cewaba wî dide. Di beşa duyê da dîyalog bi rengekî

îrfanî didome. Lê belê di beşa sêyê da ev dîyalog diguhere û di navbera herdûyan da şer û lêkdan çêdibe û di dawîyê da av teslîmî Feqe dibe. Herwesa hêmanên Ava Mezin pêlên pêş û paş û ava bi pêl û ya nerm jî beşdarîya axaftinê dikin.

Teyr: Teyr di beytê da hêmaneke serekî ye û wekî dost û piştevanên Feqe têne nîşandan; hem rê nîşa wî didin hem jî wî ji tengîyan derdiêxin. Du teyrik bêyî ku bi berfirehî bêne saloxdan, Feqe ji xaînîya Tûma agahdar dikin û dixwazin wî hişyar bikin. Herwesa têjikeke teyran, sererayî dayika xwe û padîşahê teyran li ser devê xezînê hêkekê dike û bi vî awayî cihê xezînê nîşa wî dide. Qencîya teyran ya dawîyê jî ewe ku nahêlin masî Feqe bixwin. Di vê beytê da ji bilî axaftina Feqî ya di gel av, masî û teyran, ew bi xwe jî bi hevdû ra diaxivin. Ji bilî van lehengên serekê; muxtarê gundî, gundî, hinek mela û feqî, karker û zelamên mîrî û navmalîyên wî û pîreka Tûma jî cihê xwe di beytê da digirin.

4.3. Cih û Mekan

Di beytê da cihên rêzerûdan tê da qewimî bi awayekî vekirî û rasteqînî têne vegêran. Heta hinek erd bi hûrgilî têne wesifkirin. Ji ber vê çendê mirov di beytê da rastî çi cihên xeyalî nahêt. Ji bo welatê Feqîyê Teyran bi giştî navê Zozanê tête bikarînan ku vê gavê jî li Cizîrê ji bo bakûrê Şirnexê heta Gola Wanê û devera Hekarîyan ev nave tête gotin. Lê belê bi hûrgilî li ser devera Zozanê ku meqsed jê Miksê û derdora wê ye, behs nahête kirin. Lê hindî Feqe ber bi jêr ve têt û digehîte Cizîrê, derheqê cihan da agahîyên berfirehtir têne danê. Cihên wekî Gelîyê Qesirkê, Gundê Qesir Dela, Birca Belek û muştemîlata wê, Çemê Westanîyê, Zîyareta Caferû Sadiq, Camîya Sewîqe, Borê Mirîşkan û Rezê Mîr Hesen ên li Cizîrê wesa têne danasîn ku yekî guhdar bi rahetî dişêt li ser topografîya wan serwext bibe.

5. ZIMAN Û ŞÊWEYÊ VEGÊRANÊ

Zimanê beytê, kurmancîyeke zerd û zelal û herikbar e. Her çend peyvên ‘erebî û qismen hinek peyvên tirkî tê da hebin jî, ev çende ji bo têgehiştina xelkî nabin asteng. Ji ber ku beytbêj xelkê devera Torê ye, beyt, taybetîyên devoka Torê vedihewîne (bnr: Kalan, 2019: 56-60; Kalan, 2021, r. 213-242). Ev çende taybetî di pexşana beytê da dîyar e. Pişka helbestkî her çend hinek taybetîyên zimanê Feqe bi xwe, biparêze jî di bilêvkirinê da dîsa xwe dikêşe ser bi devoka Torê ve. Em dikarin vê çendê di xalên jêrî da dîyar bikin:

- Guhorîna tîpa “e” ber bi tîpa “a” ve: Lazim **a** (lazim e), hatîy**a** (hatîye), bik**a** (bike), nek**a** (neke), filhê te m**a** (filhê te me), mezin **a** (mezin e).
- Guhorîna tîpa “î”yê ber bi tîpa “ê” ve: Ê b**ê**nim (ê bînim).
- Bi tîpa “a” yê ve xilasbûna paşdaçekan: Jê **ra** (re), tê **da** (de).

- Di lêkerên dema niha û dema bê da kêşana kesê yekhejmar ê sêyem da tîpa “e” wekî tîpa “ê” tête kêşan: Dik**ê** (dike), ê bik**ê** (ê bike).
- Di dema bê da cînavka kesê duyem “tu” dema bi raveya dema bê “dê” ve tête gotin pêkve tête risandin: “**Tê** (tu dê) ‘ilmê xwe temam bikî”.

Di beytê da çavnêrîya beytbêjî bi terzê hakimane ye. Beytbêj, di vegêrana rêzerûdanan, meseleyan, şayesandina derûnî û fîzîkî ya lehengan, cih û deman da bi şêweya xasî xwe ve serwextbûna xwe ya beytê dîyar dike. Ew, herwekî di cih û demê rûdan û meseleyan da li wê derê amade ye teswîr dike û tiştê di dil û mejîyê lehengan da derbaz dibe pêşbînî dike. Wekî karekterekî veşartî, bi hizr û boçûnên her lehengekî dihese û aqibeta rûdanan texmîn dike. Di beytê da dîyalog cihekî gelek girîng digirin û beytbêj, taybetî di dîyalogan da çavnêrîya hakimane bi kar tîne. Peywendîyek xurt di navbera qismê helbest û qismê pexşan da heye. Piştî xwendina bendeke helbestkî, beytbêj bi pexşanî wê bende şerh û rave dike û tiştên ji bo guhdaran veşartî dimînin aşkera dike. Bo nimûne di benda îfadeya “Lê wekî Birahîm û ‘adetê” derbas dibe, beytbêj vê îfadeya veşartî bi berfirehî aşkera dike û serhatîya Hz. Îbrahîm û mêrkê senemperest vedigêre. Ev şêwê vegêranê, di qismê duyê tê ne, hema hema di hemî cihên mayî da dîyar e.

Beytbêj di vegêrana beytê da hinek cihan anokranîzmê dike. Anokranîzm bi kurtî guhorîna cih û demê kes, tişt û rûdanan a rasteqînî ye. Beytbêj hinek caran lehengên xwe bi peyv û têgehên îroyîn an jî demeke cuda ve dide axaftin. Bo nimûne dema Feqe dixwaze ji Mîr ra bibêje ku ew cihê xezînê nizane, dibêje “Ma ez pîlot im, fen me‘emûrî ma”. Hâlbuki ev peyve di wextê Feqe da nebûn û ne mumkîn e Feqe vana bi kar bîne. Herwesa dema dixwaze ‘acizbûna Mîrî îfade bike, dibêje “Sîgorta serê Mîr avêtîye” û peyva sîgorta ku peyveke nû ye bi kar tîne. Ev rewşe di bikarînana peyvên wekî; “îstop bika”, “yasax” û“muhandis”, da jî berdewam dike. Beytbêj, dema behsê rêvîngîya Feqe ya ji Zozanan heta Cizîrê dike, li dû ‘eşîretên ku vê gavê li wan deveran dijîn, danasîna ‘eşîretên serdemê Feqe dike. Belê gelek ji wan ‘eşîretên ku navê wan tîne di serdemê Feqe da bi wî navî li wan deran nedijîn. Bo nimûne, her çend rast nebe jî, Feqîyê Teyran wekî Feqe Mihemedê Ertoşî bi nav dike. Hâlbuki Ertoşî, vê gavê ji Şaxê (Van/Çatak) heta Elkê (Şırnak/Beytüşşebap) belav in û Ertoşî xelkê devera Miksê nîne. Herwesa xeta rêvîngîya Feqe jî Miksê ber bi Cizîrê ye û di wî semtî da Ertoşî nîne. Beytbêj behsê babikên Ertoşîyan ên wekî Mamxuran, Jêrkî û Gewdanan dike. Halbûkî di serdemê Feqe da ev ‘eşîretên navborî hêj wekî ‘eşîretên cuda û serbixwe çênebûbûn û hemî bi navê Ertoşîyan dihatin zanîn. Lê belê beytbêj ji hebûna Ertoşîyan a îroyîn ya li wan deveran hereket dike û wan û Feqe diêxe semtekî da. Beytbêj herwesa dema behsê muxtarê gundî û mêvanên wî an jî behsê pereyê Mecîdî dike, dîsa anokranîzmê dike. Çunkî di wî

wextî da ne sazîya muxtarîyê hebû ne jî pereyê Mecîdî hebû. Di beytê mirov dikare rastî hinek nimûneyên din ên anokranîzmê bêt.

Sererayî di hinek cihan da bikarînana anokranîzmê, beytbêj, di gelek cihan da bi awayekî serkeftî şîyaye têgeh, têgehiştin, dîtin û ruha serdemê Feqîyê Teyran veguhêze. Bo nimûne rewşa xeyrî muslîman ên di gel civaka kurdî dijîn û zihnîyeta kurdên musliman a li beramberî wan bi şêweyekî resen hatîye veguhastin. Dema behsa silavdana Tûmayê Fileh bo Feqe dike, dibêje “Fileh navroj daye l’sere”. “Navroj xêr kirin” usûlê silavdana kurdên musliman û xeyrî musliman e ku dema bêyî “selamûn ‘eleykûm” ev silav hatiba danê, dihate têgehiştin ku muxatab ne musilman e. Herwesa ji beytê derbarê jîyan û rewşa xeyrî musliman mirov dikare hînî gelek tiştan bibe. Xeyrî muslimên re‘aya an jî re’yet bi karên wekî çêkirina şal û şapikan ve meşxûl in û bê hîmayeya kurdekî xudan hêz, neşên bi rehetî rêvîngîyê an jî danûstandina bikin. Lewra Tûma dixwaze bi Feqe ra bigere da ji xerabîya xerabîkeran xalî bibe û bête xudankirin. Lê eve nahêt wê me’nê ku ewan çi heq û huqûq nîne. Dema Tûma dibêje: “Ez filhê te ma. .... Şer‘a şerîf barê stûyê te ma” îşaret pê tête danê ku her Mesîhîyek di hîmaya kê da be divêt ew berevanîyê ji mafê wî bike. Mûcîbî vê çendê dema Feqe vedigere Zozanan hizra heqê xwîna Tûma dike û heqê xwîna wî teslîmî jina wî dike.

6. ENCAM

Feqîyê Teyran her çend kesayetîyeke dîrokî be jî, ji bilî vê çendê, ew, di nava xelkê kurd da wekî şexsîyeteke efsanewî tête zanîn. Peywendîyek xurt di navbera wî û xelkî da heye. Wî, çawan metel, serhatî, çîrok û efsaneyên di nava xelkî kirine mijara berhemên xwe, xelkî jî di teheyula xwe da gelek çîrok, çîrvanok û beyt li ser wî ava kirine. Me, di vê nivîsarê da cih da yek ji beytên li ser Feqîyê Teyran hatiye honandin. Tiştê vê beytê balkêş dike ewe ku Feqîyê Teyran bi beyta xwe ya bi navê *Ey Avê Av*ê ve ketîye nava beyteke gelêrî. Di vê beytê da mijarbûna hunera beytê û serhatîyên şa‘ir û beytnivîsekî, vê beytê ji beytên din cuda dike. Taybetîyên edebiyata klasîk û edebîyata devkî di heman beytê da dîyar dibin û ev çende pirekê di navbera herdû qadan da ava dike.

Ev beyt ji alîyê Mela ‘Ebdullahê Xwarikî ve hatîye vegêran û paşî hatîye tomarkirin. Qismekî wê bi helbestkî û qismekî wê jî bi pexşanî hatîye vegotin. Qismê helbestkî ji 108 malikan pêk tê ku 44 malikên pêşîyê tenê di vê beytê da hene. Malikên mayî jî nîvek ji wan malikên helbesta Feqîyê Teyran a bi navê *Ey Avê Av*ê ye û nîva dî jî tenê di nusxeya Qoxî da peyda dibin. Ji ber ku nusxeya Qoxî ji hemî nusxeyên din ên helbesta *Ey Avê Av*ê cudatir e, em wesa hizir dikin ku Qoxî, nusxeya xwe ji ber deqê gelêrî wergirtîye. Ji ber vê çendê em, nusxeya Qoxî her wekî verêja vê beyta gelêrî dibînin.

Beyta Feqîyê Teyran ji sê helqeyên serekî yên rêzerûdanan pêk tê û di her helqeyê da ji bilî Feqîyê Teyran lehengên dî diguhorin. Lê belê ev çende yekparêzîya temamê beytê xerab nake û peywendîyên helqe û rêzerûdanan bi awayekî rêkûpêk, bê arîşe dewam dike. Di helqeya pêşîyê da ji bilî Feqîyê Teyran lehengê sereke Tûmayê Fileh e. Di helqeyên dawîyê da cihê Tûma, Ava Mezin digire. Lê belê di dawîya beytê da bi jina Tûma ve dîsa peywendîya lehengan tête sazkirin.

Zimanê beytê, sererayî hinek peyvên ʻerebî û tirkî, kurmancîyeke rehwan û sivik e. Beytbêj xelkê devera Torê ye û di beytê da hemî taybetîyên vê devokê xuya dibin. Lê belê taybetî di qismê helbestkî yê beytê da mirov rastî zimanê helbestên Feqîyê Teyran tê. Beytbêjî, di vegêrana beytê da çavnêrîya hakimane bi kar înaye. Piştî xwendina bendên helbestkî, bi pexşanî şerh û raveya wan hatîye kirin û tiştên ji bo guhdaran veşartî dimînin hatine aşkera kirin.

Di vegêrana beytê da gelek cihan anokranîzm hatîye kirinê. Beytbêj, di hinek cihan da bi peyv û têgehên îroyîn ve lehengên beytê dide axaftin. Herwesa ji bo tewsîfkirin an danasîna hinek ʻeşîretan, hinek rûdan û rewşan jî agahîyên îroyîn hatine bikarînan. Lê belê ev çende nabûye asteng ku têgeh, têgehiştin, zîhnîyet û ruha serdemê beytê bi awayekî serkeftî nehête raçavkirin.

7. ÇAVKANÎ

Adak, Abdurrahman, “Seyda, Muhammed Said”, TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/seyda-muhammed-said (26.12.2022).

Aykaç, Y. (2021). *Danasîn û Tewsîfa mecmû’eyên helbestan di koleksîyona Aleksandre Jaba de*. Kurdiyat, (4), 23-60.

Cangir, Ö. (2014). *Feqiyê Teyran û Tûma*, Ankara: Lîs Yayınları.

Cîhanî, P. (2022). *Mem û Zîn,* Van: Weşanxana Peywend.

Dêreşî, S. (2011a). *Dîwana Feqîyê Teyran,* Ankara: Lîs Yayınları.

Dêreşî, S. (2011b). *Bermayêt dîwana Feqîyê Teyran,* Dihok: Zankoya Dihokê.

Doskî, T. Î. (2012). Feqîyê Teyran û Şi’îra Hey Av û Av. M. X. Sadînî (Dü.) *Feqîyê Teyran, rêya evînê/muhabbbet yolu* (87-107), Van: Van Valiliği Yayınları.

Hassanpour, A. (1989). Bayt. *Encyclopedia Iranica*, (Erişim: 02 05, 2022), https://www.iranicaonline.org/articles/bayt-folk-art adresinden alındı.

Kalan, L. (2019). *Rêjeyên dengan di devoka Torê/Tûr Abdîn de*, Nûbihar, 147, 56-60.

Kalan, L. (2021). *Dem di devoka Torê da*, Folklor û Ziman, 2(2), 213-242.

Kaplan, Y. (2020). *Di Edebîyata Kurmancî ya Gelêrî da Beyt û Taybetîyên Wê*, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(UMS’20), 133-136. DOI: 10.18506/anemon.832171

Koleksîyona Aleksandre Jaba, Klasor No: 19, 20, 27, 45.

Kurt, Ş. (2022). *Danasîna Nusxeyên Destxet ên Berhemên Feqîyê Teyran ên Koleksîyona Alexander Jaba*, Kurdîname 0(7), 6-12. DOI: 10.55106/kurdiname.1169260.

Nazê, B. (2012). *Ferhenga têrmên wêjeyî*. Dihok: Çapxana Hawar.

Qoxî, E. H. (2019). *Dîwana cami,* Diyarbakır: Seyda Yayınları.

Sadînî, X. (2013). *Feqîyê Teyran, Jîyan, Berhem û Belbestên Wî,* İstanbul: Nûbihar Yayınları.

Teyran, F. (2022). *Dîwan.* (K. Yıldırım, Çev.) Ankara: T:C: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Xwarikî, M. E. (2013). *Feqîyê Teyran.*(Erişim: 15.04.2022), https://youtu.be/tnSNaJEggw.

Mulaqat:

A. Adak, mulaqat, 20 Çirîya Pêşîn 2022.

M. E. Dağ, mulaqat, 27 Nîsan 2022.

Extended Abstract

Feqe Mohammed Muksi, known as Feqiyê Teyran, that is, “The Student of the Birds”, is one of the most interesting and crucial poets of Kurdish literature. This poet lived in the 16th century and he had an important place among the Kurdish people compared to other Kurdish poets. Feqe, besides being a historical figure, he became a legendary figure among the Kurds. In this study deals with a long bayt or narrative song said about Feqiyê Teyran among the people. What makes this bayt or ballad interesting for us is that it deals with the art of balladry and the life of the bard himself. This bayt was recorded orally in 1983 by a performer named Mollah Abdullah Khwariki. This narrative consists of a combination sung verse and spoken prose in terms of form. The part transferred in verse consists of 108 stanzas. Poetry stanzas rhyme and have a certain syllable measure. However, it should be noted that the syllable measure is become deformed in some cases. It is possible to deal with part of the narrative song in three parts depending on the plot of the bayt. The first 44 stanzas of these are original and are not mentioned in any other source. The next 32 stanzas are quoted from Feqiyê Teyran’s famous long poem called “Ey Avê Av”. This poem extant to the present day through many different manuscripts. The last 32 stanzas are included in Feqiyê Teyran’s poem “Ey Avê Av” only in a copy belonging to the compiler named Qoxi. The poem “Ey Avê Av” in Qoxi’s copy has a different identity from all other copies. In fact, many researchers think that this text of Qoxi is not based on Feqiyê Teyran’s poetry himself and that it was compiled from oral tradition. In this respect, there is a close relationship between the last 64

stanzas of the bayt and the text of Qoxi's poem "Ey Avê Av". In our opinion, both are based on oral tradition, unlike other texts.

When this bayt about Feqiyê Teyran is considered in terms of content, it is understood that it is constructed on three intertwined main series of events. In the first part, the story of Feqiyê Teyran and Christian Thomas (Tûma) accompanying her are told, who set off from Zozan (Muks) region to Jezire of Bohtan. Thomas is ostracized by his Christian community and decides to travel with Feqiyê Teyran for a new life. During the journey, Thomas witnesses Feqiyê Teyran's ability to talk to birds and plants. When the two friends' approach Jezire, Feqiyê Teyran asks her not to share this information with anyone. However, after they separate from each other, Thomas reveals his talent to the Ameer of Bohtan, who has been after a treasure for a long time. The Ameer of Bohtan, using Feqiyê Teyran's ability to talk to birds, puts all kinds of pressures on him to find the treasure. Feqiyê Teyran, who couldn't stand all these tortures, showed the place of treasure to the Ameer with the help of birds in exchange for gold the weight of Thomas' head. The second part of the narrative consists of after the murder of Thomas, Feqiyê Teyran's departure from Jezire and his mystical dialogue with the Tigris River while returning to his hometown along the Tigris River. In this section, it is transmited Feqiyê Teyran's own poem named "Ey Avê Av". In the last part, the mystical dialogue between Feqiyê Teyran and the Tigris River leaves its place to fighting and struggle. Feqiyê Teyran asks the Tigris River to stop flowing proudly and viciously. On the other hand, the Tigris River tries to kill him by swallowing and feed him to the fish. Seeing Feqiyê Teyran in this difficult situation, the birds call out to the fish and prevent them from eating Feqiyê Teyran. He gets rid of the testily waves of the Tigris River and prevents it from flowing downstream by passing in front of the river like a dam. Although the river water which piled up wants to flow, Feqiyê Teyran isn't allow it. Thereupon, the Tigris River gets rid of Feqiyê Teyran by promising that it will flow silently and calmly. According to the narrative, the Tigris River started to flow silently and calmly after this moment.

Although narrative contains some Arabic and Turkish words, its language is quite plain and pure Kurdish. Since the performer is from Tur Abdin region, the narrative shows the dialect characteristics of this region. However, it should be noted that Feqiyê Teyran's poetic language is preserved, especially in the verse. The performer performs to third person omniscient narrator point of wies. He is aware of the inner world of the heroes of the narrative and can predict the consequences of the event. After the stanzas of poetry are read, they are annotated and the ambiguous parts are explained to the listener in detail. It should also be noted that in many parts of the narrative anocranism is used. The performer sometimes makes the heroes of the narrative talk with today's perceptions and concepts. However, it must be acknowledged that the Feqiyê Teyran period was successful in conveying its world to the present.

PÊVEK: DEŞÎFRASYONA BEYTA FEQÎYÊ TEYRAN

Beşa Yekem

Feqehek hebû ji zozanan, navê wî Feqe Mihemedê Ertoşî bû. Tehsîla ‘ilmî dikir û dinyayê digeriha. Ez ê qesîda wî ji we ra bêjim. Çawan ji zozanan hatîya û heya kû dê gerîyaya û çi mûsîbet hatine serê wî ez ê ji we ra bandê da bêjim. Ev Feqê hêna çawan ji zozanan derket, yekî Fileh jî hebû di zozanan da şal û şapik çêdikirin. Meselek hate serê ê Fileh jî,ez ê niha di nav qesîdê da ji we ra bejim, ê Fileh jî hermono [aforoz] bûye ji zozanan, ew jî rasta Feqe tê, gazî Feqe dikê, “Feqe, tu b’Xudê û pêximber kî li hêvya min bawiqî, ez jî bi te ra bêm ka tê ku da herî.”

Feqe ji zozanan dere
Fileh navroj daye l’sere
Min te, te b’pêximber e
Feqe min bistîne b’xwe ra

Wê mîr ji te pir hez bikê
Cihê te camîyê bikê
Tewsîya te melê bikê
Tê ‘ilmê xwe temam bikî

Feqe gotê, Tûma ne lazim a
Meqseda min ne mîr û ne hakim a
Mêrkê qenc bê j’xwe ‘alim a
Çi hewce ye sîyasetê

Feqe got, “Tûma sîyaseta bi min neka, ez ne hewceyî ne mîrê te ne hakimê te ma.” Fileh got, “Xwedê îş xerab bû, lazim ez qena‘eteke wî rûnênim heta ku min bi xwe ra bibê”.

Fileh got, ez filhê te ma
Yolcû û yoldaşê te ma
Şer‘a şerîf barê stûyê te ma
Divê tu b’kî vê xizmetê

Tûma got, “Ezbenî bi şerî‘et ez barê stûyê te ma, xwe vir da, wê da neka. Roja qiyametê hinek min bikujin, di mehkema kubra da ez ê bêm, ya rebbî vî feqîyî ez ji xwe ra neanîm.”

Gotê; Tûma dirêj meka
Van kitêban min reş meka
Belê pirsan ji min meka
Ez neg’hame sîyasetê

Fileh got, emrê Xuda pir mezin a
Feqe ne muhtacê min a
Ez j’Feqe re bêjim hinhina
Feqe muhtac e l’axretê

Fileh got, “Xudê ez qiseta babê xwe jê ra nebêjim ev Feqa razî nabê. Îcar ez ê qiseta babê xwe jê ra bêjim, belkî bêjê ev filehê hana ê Musilman bibî, belkî min bi xwe ra bibê. Nexwe başqe çare tûna.”

Busilmana babê min ê serjêkirî
Serê wî tûr û têrê kirî
Li ava Bota da rêkirî
Min negot hey vê qibhetê

Sa‘et li çarî rojê hebû
Nan û dewê şor-tal li ber me bû
Ez l’ser taştîya xwe ranebûm
Min negot wey vê ezyetê

“Babê min kuştin û ser jê kirin, ji xwe min negot çima hun wer jî dikin. Ez ser taştîya xwe jî nerabûm.”

Piştre filhan li min loma kirin
Şîkayeta min cem keşîş kirin
Keşîş ez irsîyeta malê babê min meni’ kirim
Teb‘îd kirim j’vî milletî

"Îcar filehan şîkayeta min cem qaşo kir û qaşo jî li İncîlê meyîzand got, "ev filehê han ne ji babê xwe ye, weraseta babê wî pê re tuna. Ji ava Musilmana ya, lawê Musilmana ya, lazim a li zozanan da nemînê." Îcar ezbenî ez î gihama te, lazim a îcar tu min bi xwe ra bibê."

Gotê; Tûma vir da wera
B'Xudê min j'te ne bawer a
Te ne mezheb û defter a
Qebûl nakim vê qissetê

Got, "Fileh were, tu dibêjî keennehû belkî ez musilman bim, walla ez ji te yeqîn nakim. De ka were feqet deh metran pey min da be. Ji îşê min jî qariş neba, ez çi bikim çi nekim qarişî îşê min neba. Wextê tu qarişî îşê min bibê ez ê mala te xerab bikim." Got, "Ne ezbenî, hema destê te li ser min bê, sitara te li ser min bê, te bivê bîst metran ez dê pey te da bêm." Got, "De were." Îcar bi rê ketin, zozanê jorî ku heta bi zozanê jêrî da hatin, nav Mamxurana, Gewdanana, Jêrikî na, Batûşî na, Esidî na, Spêrtî na, Dudêran a, ev timam 'eşîr 'eşîr di nav wan ra xwe berdine xwar. Heta hatin mala Muxtar jî, li gundkî bûne mêvan, daîman rîya Feqe di mala Muxtar re ye. Hatin mala Muxtar bûne mêvan, Muxtar jî musafirê wî hene, axa û beg û eşraf rûniştîne. Goştê wan hûr dikê, hazirîya wan dikê. Tûma jî pey Feqe da ye, Feqe da devê dêrî. Wextê da devê dêrî keyfa Muxtar hat, got, "Ehlen we sehlen Feqe Mihemed, ev saleke pêjna te nedihat, xêr û selamet, dê here oda banî mêvan rûniştine, ez ê niha zadekî ji we ra bênim." Got, "Belê". Feqe çû banî, men'a wî û Tûma ji hev bû, Tûma ma li devê derî. Muxtar got, "Tûma", Tûma nas dikê, şal û şapikan çêdikê, zozanan da herkes wî nas dikê, gotê, "Derdê te çi ye, te xêr e?" Got, "Wallah, ez hevalê Feqe ma." Got, "Tu file yî, Feqîyê me Musilman, çi îşê te Feqe ra heye?" Got, "Hebik îşê me heye ez pê ra digerihim."

Feqe w Fileh rêbar kirî
Hatin gundkî, mala Muxtar musafîrî
Mala Muxtar tijî ma'mûr û amirî
Feqe rûnişt nav cim'etê

Muxtar gotê; Tûma rûna
Cihê te odê de nîna
Ha ha betin firavîna
Rûna li 'urf û adetî

Muxtar got, "Tûma rûna li ser vî kurtanê kerê, devê derî da rûna, cihê te oda li banî tuna. Beg û eşref û ma'mûr û xoce timam rûniştî ne, tu nikarî herî nav wan." Îcar bû mêvanê Muxtar devê derî da ma, bû gavanê mirîşk û tûtika, dora wî hatina hevdû. Feqe meyîzand men'a wî û filhê wî ji hev bû, pîlan ji Muxtar lê ket. Feqe gazî Muxtar kir.

Feqe go; wa Muxtarê te serserî
Te çira Filhê min hişte l'ber derî
Te d'vê em j'mala te herîn
Qebûl nakî j'me r'xizmetê

Muxtar gotê; ezbenî emir bika
Weke hespan min bar bika
Li vî kendalî min kar bika
Ez qebûl dikim j'te re'yetê

Feqe gotê; Muxtar!
Filhê min birçî ye têr bika
Cihê wî oda jor bika
Mifta odê teslîm bika
Da qet nebînît ezyetê

Feqe got, “Muxtar, wextê tu qîmetê min digirî, ê filehê min jî bigire. Îcar cihê filehê min qarşê min da oda jorî bika, ber û mehfûran bidîyê da û miftê jî derîyê wî mifte ka, ser derî ra bavêje jê ra, da qena’eta dilê wî rûnê ku Musilman min nakujin. Walla tu vê nekî ez ê ji mala te derkevim.” Got, “Belê ezbenî.” Îcar Muxtar wextê wer gazî Tûma kir, bi ‘eksê ve gazî dikir, hem te’nê didê Feqa.

Muxtar ban kirî; wa Fila
Va j’te ra mehfûr û bera
Wer vê oda muqabila
Lê sebra Feqa gelek te tê

Muxtar ban kirî wa Feqa
Ev şuxlê tu d’kî bê heqa
Wallah Tûma, Filhê te, kafirek mutleqa
Lê bêhna kufrê j’Filhê te tê

Îcar wextê ev te’na ha jî Muxtar da Feqa, Feqa bêhtir ‘aciz bû. Îcar hisan go, “Hilon em rabin herin mala Muxtar saloxan filehekê di wir de ye, em wî bikujin.” Hatin dora mala Muxtar qalib dan, sîlahê xwe anîn, tifengê çaplî, reşokê şeşxanan anîn, dora mala Muxtar ketin. Gotin, “Muxtar, ka wî Filehî ji me ra derxe.” Muxtar got, “Heyran her kesek herin mala xwe, ji êvarî ve ez û Feqe Mihemedê Ertoşî bi hev ra mane, Xudê qebûl nakî. Yan dibe pêşî hun ê feqîyê xwe bikujin, dûv ra wî bikujin. Her keskî daxilmîş bibin. Îcar Feqe te’na Muxtar cewab lê vegerand.

Feqe hêdî hêdî d’kenî
Muxtar gotê, wey ezbenî qey tu d’kenî
Feqe gotê; wa Muxtarî, te rûreşî dîsa b’tenî
Qatî aqlê min wek te tê

Ez zanim Tûma kafir e
Gurek pîr bê ujdantir e
Ji marê teyar zalimtir e
Lê wekî Birahîm û ‘adetê

Feqe got, “Muxtar”, go, “Belê” go, “Ma na ez ji te çêtir dizanim, hey rûreşê rû b’tenî, aqilsiz. Qatî aqlê min wekê yê te tê. Ez dizanim walla Tûma kafirek mutleq kafir a. Ji van gurê pîr jî, veca tiştek nakevê destê wan, îxtîyar in, dikevine kevanîyê li tehta da, xwe vedişêrin, vêca heywanê dikevê nav lepê wan, vêca ji wan jî bê uşdantir a. Van tîremarê han jî ku xelk dibêjin weke teyara difirin ji wan jî zalimtir a. Lê feqet wek babê me Îbrahîm Xelîl ku şexsê kafir li mala wî bû mêvan, jê sual kir xwarina wî danî ber, gotê, ‘Tu çi millet î, tu çi dikê, tu dê herî kû dê.’ Got, ‘Walla ez kafir im, ez îbadetê senemparêza dikim, ez senemparêz im.’ Pişta xwe dayê da pê nexweş hat. Ê senemparêz jî got, ‘Wextê dilê wî ji min nexweş a, walla ez xwarina wî jî naxwim.’ Xwarin jî nexwar rabû derket, xatir jî pê nexwest. Sa‘etekê ji mala wî dûr ket, Xudayê ‘alemê emrî Cibraîlî kir, wehî anî ji Îbrahîmî Xelîl ra, got, ‘Eger tu neçî dilê mêvanê xwe xweş nekî, îbadeta te beyhûde min avê da berda.’ Îbrahîm Xelîl qonaxa sa‘etekê, wê îxtîyarîya xwe pey şexsê senemparêz da çûye, gotîye, ‘Mêvanê min, mêvanê min.’ Hîsa wî dikê jî lê navegerê. Heta pêşîya wî wergerehaya, gotîyê, ‘Qusûra min ‘efû bika, min xwe ji bîr kir hîngê, te zadek li mala min nexwar tu çûyî.’ Gotê, ‘Walla ez nahêm mala te.’ ‘Çawan tu nahêy, were zadekî bixwe, tu birçî çawan çûy ji mala

min.' Got, 'Xudê eger tu min nehilgirî ez nahêm mala te.' Rabûye gotîyê, 'Were pişta min.' Wê îxtîyarîya xwe li pişta xwe kirîye, sa'etekê hilgirtîya, anîye mala xwe da danîya, heta xwarina wî xwarîya, heta Xudayê 'alemê lê hatîya rehmê. De îcar ew pêximberê Xuda bû wiha kirîya, îcar Fileh Tûma bi lingê xwe tê, ez jî bi lingê xwe têm. Min Tûma nehilgirtîya tu vê te'na ha didîyê min."

Muxtar got, "Ezbenî, ez dê sualekê ji te bikim, ez ê ricakê ji te bikim." Got, "Kerem ke, bêje." Got, "Hema ev filehê hana bûye zelqa min. Min soz bî ez sed mêrê bi çek û sîlah bidimê heta Cizîra Botan. Yeter ki bila ne bi te re bê. Da hema kes nebêje hema filehek û feqehekî Musilmanan bi hev ra digerin." Got, "Ez dê biçim bêjime Tûma, eger qebûl bikê, bila ser çavan. Wallah sed zelamê çek û sîlah ji min çêtir a jê ra." Feqe jî çûye devê derî dil lê nakê, diçê camê didê keennehû da camê ra meyzênê da netirsê ku şiklê wî bibinê da nebêje wallah hinekê dê min bikujin. Camê teqteq lê didê, me'lûm e fileh jî nivêjê nakê rojê qamekê avêtîye, Fileh mêyzand got, "Xêr e ezbenî." Gotê, "Rabe meseleke ha heye, Muxtar vê dibêjê." Go, "Ezbenî, Xudê heçî hun Musilman in, hun bê ujdan in. Xudê, ser çekê min, ser cilkê min hun ê min bibine wê newala ha da hun ê min bikujin. Roja qiyametê mehkema kubra da ez ê bejim ya rebbî ev feqehê hana ez dame musilmana, ez kuştim. Hîç xilasbûna te tuna heta tu min nebî Cizîra Botan." Feqe, got, "Muxtar, ez qebûl nakim û xatirê ta." Muxtar got, "Eman zeman Feqa, kerem ka." Feqe, go, "Xatirê ta." Îcar bi rê ketin heta hatine Gelîkê Qesrikê, deh metran Feqe li pêşîya Filehî. Hatin Gelîyê Qesrikê, newaleke kûr e, qarişê Cizîrê de ya, neqeba Cizîrê û Şernex de ya. Di wî Gelîyê Qesrikê de teyrik ji Feqe re diştexilin, Feqe wê cewaba teyran didê, Tûma jî wê li wan hisênê. Îcar hê nû bû Feqhê Teyran, heta hîngê Feqe Mihemedê Ertoşî bû.

Feqe w Fileh hatin gelî
Du teyrik j'ber wan da d'firîn
Yekê got û ya dî d'girî
Feqe poşman e b'xizmetê

Teyrikek girî ya dî got, "Tu çi ra digîrî?" Got, "Gîryê min ser vî feqeyî tê. Feqî dê sonê de poşman bî ku vê xizmetê di vî berazî ra dikê." Feqe, gotê, "Ez ê çawan poşman bim?" Gotê, "Heta roja bi ser te tê."

Feqe b'şer'a şerîf dikê
Tûma kengî vê ferq dikê
Deryê varan? feqe teng bikê
Feqe, bênî helaketê

Fileh, got, "Ezbenî ewan teyrikan çi ji te ra got, te çi cewaba wan da?" Gotê, "Aleqatê te pê ra tûne, nê min gotîye ta qarişê îşê min neba."

Fileh got; ya Feqyê 'ezîz
Min soz bî eger ez û tu carekê dî vegerîne zozanê Warezîz
Ez ê j'bo te çêkim bedlê temîz
Her sal li weqt û adetî

Feqe gotê; ez ne hewce ma
Ne muştaqê bedlê te ma
Ellah tine j'min ra xem a
Qebûl nakim j'kes minnetê

Feqe, got, “Fileh, tu nikarî aqlê min kandirmîş bikî. Binêr ku ji devê te derkevê ku tu bêjî ev Feqehê hana û teyr bi hev ra diştexilîn, ez ê mala ta xerab bikim. Feqet ev teyrê hana dibêjin Tûma ê lê xaîn bî, îcar wer dibêjin.” Gotê, “Ezbenî teyr derewan dikin, ev qencîya ku te ji min ra kirîye ez ê çawan li te xaîn bibim.” Got, “Wer dibêjin.” Qesir Dela heye di qarişê Cizîrê da serê koprîyê de ya. Serê koprîya ku Mîrê Botan çêkirî, gundik e wêdê. Mela Resûl, melayê Qesir Dela ya. Yekî dehîya xwe ser jê kirîya, kezeb û ser û pê dane feqeha. Gazî kirin, “Walla va Feqe Mihemedê Ertoşî hat.” Mela Resûl hate pêşîya wî selamûn gotin heta gehanê. Gotin, “Feqe me bêrîya te kirîya, de ka îşev cem me be, êvara înê ya, em ê ji xwe ra suhbetê bikin.” Got, “Belê.” Got, “Evê ha pey te da kî ya?” Got, “Wallah filehek e zozanan min ra hatîya.” Got, “Biqeşmere here Cizîrê, çi ‘elaqê te Feqa heya.” Feqe, got, “Seydayê Mela Resûl, dilê Filehê min nehêle, de bi xatirê te.” “Eman û zeman Feqe Mihemed, kerem ke îşev cem me be.” Got, “Xatirê te.” Hatne ber Birca Belek, Feqe, got, “Tûma”, got, “Ha”, got, “Îcar ev Birca Belek e, va birca Mîrê Bota ya. Tu here bircê derdê xwe ji Mîr ra beje, ez jî herim camîkê ji xwe ra bixwînim, tehsîla ilmî bikim.” Got, “Fileh, eger tu ji hinekan ra bêjî feqehekî halo hate Cizîrê, ez ê mala te xerab bikim.” Got, “Na ezbenî, ne te ez dîtim ne min tu dîtî.”

Belê fileh vir da were
Dev j’min berde j’min bigere
Min j’Mîr re neke mesder e
Feqe êdî hew kêr te tê

Çaxê Feqe û Fileh j’hev qetîyan
Fileh got j’kulê van teyra, van Botîya
Bo virgotina teyran, van tûtîya
Ez de’wedar im qîyametê

Feqe got; Fileh helbet eserek tê heye
Lê xaibê j’qelbê me ye
Gotna teyran bêşubhe ye
Heta roja bi ser me tê

Fileh hate bircê bi seyr
Çar kenar nêrî, maye heyr
Got navroja hewe bi xeyr
Ka xwedyê vê sultanetê

Wextê fileh hate bircê meyîzand birceke vala, qet kes tê tuna. Pîrek, îxtîyar, cêrîyên wî tê de na. Hayê wan ji tiştekî tuna. Got, “Roja we bi xêr.” Got, “Xêr û silamet.” Got, “Ka sultanê vê bircê, ka mîrê vê bircê, ka hakimê vê bircê.” Got, “Tu ji kû yî.” Got, “Ez ji Zozana ma, navê min Tûma ye. Min xwe deryê Xuda û deryê Mîr girtîya. Mûsîbetek hatîya serê min.” Got, “Ma tu tiştkî nehesayay.” Gotê, “Na.” “Hey mala te xirab bî” gotê “heçî Mîrê Bota ye ev şeş heyîve mala xwe nedîtîya.” Got, “Çi lê qewimîye?” Got, “Di vî Çemê Westanîyê da çadireka xwe vedayî, ruha wî û sûretê wî, hatîye kaba wî. Remildara tarîx jê ra gotine, gotîye xezînekî vî çemî da ye, bihayê çil barê deveha zêr tê de heye. Wî dîyarî diqulipînê ser vî dîyarî, vî dîyarî diqulipînê ser wî dîyarî. Pênsed ‘emele girtîya her rojê heya êvarê her yekî me‘aşê wan didê wan. Va şeş mehe lê didê û tiştek nedî. Û xezîna xwe jî da heqê emela û dîn bûye, aqil kaçirmîş kirîye. Sîgorta serê Mîr avêtîye.” Fileh

di cih de li Feqe xaîn bû. Got, “Min bibine huzûra Mîr, ez ê xezînê derînim.” Yekî got, “Ka were ez ê te bibim.” Wextê bir, qarişê Mîr ket, îcar Fileh ji Mîr re hîkayeta Feqeh got.

Fileh go; ya Mîr, ya ez xulam
Feqhek min dîtye tevtemam
Nîne wek wî di Misr û Şam
Ji wî bixwaza me’rîfetê

Gotê, “Mîrê min, wallah feqehek bi min ra hate vî bajarî di Misr û Şamê de jî ewlîyayê weke wî mezin tune. Muheqeq isme ‘e’zem jî zanê. Heta heywanetê behra heta kevoka heta kulîlka heta teyrika heta kurmika heta dara heta axê heta kevir û gîya pê ra diştexilî, cewaba wan dida. Bi rê da ez pê ra bûm. Ew feqe jî hate vî bajarî. Hema gazî wî feqî bike dê ji te ra xezînê derînê. Ne hewce ye tu xwe ‘aciz bikî. Feqet feqekekî werê ye pilancî weke wî nînin, aqildar weke wî tuna. Dê bi aqil te wirênî. Bê, îmkan nîne lazim e tu xezîna min derînî. Feqet ku bizanibe ku min gotîye ji te ra, dê cih de mala min xerab bikê. Ez hêvî û ricayê ji Mîr dikim, tu min veşêrî çadirê da. Tu gazî feqehan bikî, muheqeq ka çend feqe di Cizîrê de ye nav wan da ye. Îcar ez nizanim şiklê wî, qama wî bejim.” Feqe pir in, sê sed û şêst û şeş camî di Cizîrê de bûn. Her yekî ka sed feqe tê de ye ka pêncî feqe tê de ye.

Lê belê mîrim Feqa ezîz bika
Qewî ....
Xezînê pê ra nîvî bika
Da hel biket meslîhetê

Feqe qencek cihê xwe da
Îlerîyê d’weqtê xwe da
Bikê, nekê, tu berneda
Çiqa bavê şerî‘etê

Gotê, “Mîrê min, çiqa bavê şerî‘etê, ‘bê, ‘ez nizanim mîrê min, ma ez feqîrê Xudê’, hîç wî neberde. Tu wî berdî çû, tu nema xezînê bibînî.”

Wê b’şer‘ê te qanih bikê
Wê b’lefza te mehkûm bikê
Te j’vê meqsedê meni’ bikê
Qed bi wî mebe rahmetê

Go, “Mîrê min ehlê Cizîrê pir hejê dikin, wê bibin terefdarê wî hîç guh mede ehlê Cizîrê.”

Wê ehle Cizîrê bî arîkarî
Çiqa millet ji te bikin zarzarî
Qet bi wan mebe guhdarî
Li millet bêne le’netê

“Lê Mîrim îşev emir bike” got. “Îşev emir nekey feqeh weke mar in, ne cih û ne war e. Belkî sibehê here bajareke dî ji xwe re bixwînê.”

Lê Mîrim îşev emir bika
Palê xiznê îstop bika
Feqhê Cizîrê hemûwan l’hev top bika
Da tu bighê se‘adetê

Mîr got, “Wallahî temam gotina vî Filehî yek û yek e.” Temam îşê xwe rast kir.

Mîr rabû rûnişte çema
Bang kir feqa hem ‘ulema
Qismek ji qismê hukkema
Bila bên ser zîyafetê

Mîr rabû zîyafeteke wer çêkir, got heçîke ehlê ‘ilmê ne Tûma gotibûyê da hej mewlûdan dikin, mewlûdeke wer

çêbika hej goşt dikin û bitûnê mela û ‘alim û feqeha bikşîne ser zîyafetê. Îcar ez dê çadirê de bim wextê ez wî nas bikim ez dê ji te re bejim filankes e. Got, “Tu mîrê Bota yî, te ev qeder pare mesref kirine te nedîye xezîne. Çiqa feqîyê hatîye qarşîyê te jî li ser kursîyê rûne pêşîya çadirê, her feqehekî mecîdîkê jî bike destê wî da, feqe hej pera dikin wê ji xwe re bikin mesref. Îcar ku min xişxiş ji çadirê anî, bizane feqîyê qarşîyê te ew a, wî neberda. Êdî serbest berde.” Gotê, “Baş e.”

Ji sê qisman qismek tenê
Nehatin ehlê xwendinê
Çûne çolê berkirinê
Dîsa wek dîsa ‘adetî

Sê qismê feqehan û ‘aliman hatin qismek nehat. Qismê ehlê ‘ilmî heqîqî çûn metnê xwe ji derve xwendin, qarşê Cizîrê da di wan çeman da xwendin heta Ceferû Sadiq heye di qarşîyê Cizîrê da zîyaretek e, çûn wê dere metne xwe dixwînin. “Di nav wan da” got “Tûma, te nedît mala te xirab bîyo” got “min hew qa mesref jî kir û min nedî. Ka ev çawan çêbû ev feqa kû dê ye.”

Mîrim emrek muhîm bika
Gelek melan mehkûm bika
Terka çend dersan tu bika
Bika heçî tişta j’te tê

Got, “Mîrê min, siqi yonetîmê, emrê wê şedîd bika. Heçî mela hene bi ya emrê Mîr nakin. Emrekî şedîd wer bika bê, ders yasax in li Cizîrê da. Heta ev qa feqe nehêne cem min ez wan nebinim.”

Mîr gote la hewla wela
Serê min ketya teşqela
Çi b’kim ji zulma van mela
Nakin j’min ra re‘ayetê

Mîr go, “Melayê ku newê ez ê serê wî jê kim.” Emrekî wer şedîd kir. Îcar wey li wî melayî ku heta tebeqçîyê xwe jî heta temam jî anîn. Gotin, “Heyran werin, Mîr dê serê me jê kê. Lazim a çiqa qismê feqehan heye em wî ra bînin.”

Mîr go melan tev bimeşin
Em hatina we pir xweş in
Eger hun gul in, ez kerbeş im
D’gel min bikin mutaba‘atê

Melan emrek mezin kirîn
Feqê xwe hemî l’hev kom kirîn
L’ber çadıra mîr hazir kirin
Bêje Mîrê me, emrê te l’ser me tê

Timam bûne saf qarşê Mîr da ketine hîzayê da. Hêdîka Mîr devê xwe hulo guhart got, “Tûma te dît, te nedît, nav wa da hey mala te xirab bê. Min hew qa mesref kir û ez hetikîm kuro, min nedît, ev çawa çêbû, ez ê serê te jê kim kuro.” Hêdîka wextê halo gote Tûma.

Mîr go; Fileh te dî yan te nedî
Evan deh hezar mecîdî
Tu b’serê xwe çi b’min didî
Ketim cihê hetîketê

Tûma got; Mîrim ma birinc bê kutan derd’kevê
Ma dew bê keyandin rûn ser d’kevê
Bila Mîr ber xwe nekevê
Bika heçî tişta j’te tê

Gotê, “Mîrê min ezîyetê bide wan. Ma heta ku tu birinc nekutî çoxkê xwe ji xwe berdê. Ma heta tu dew nekeyînî kup û kup u kup u kup ma rûn didê. Lazim

e tu jî emre xwe şedîd bikî heta ku ev feqîye derkevê meydanê."

Mîr; Mecîd û Qadir rakirin
Emrek gelek muhîm kirin
Camî hemî teftêş kirin
Qet kes negha sîyasetê

Mîr rabû du xulamê xwe şîyand go, "Herin qismê Cizîrê timam sê sed û şêst û şeş camî tê da ne, timaman meyzênin, heta bin hesîran jî seh kin ka ev feqe kû da ye." Tûma, got, "Mîrê min nehatîye, emrê xwe şedîd bika, dernan da xwe veşartîye." Çûn herdu xulam hatin gotin, "Mîrê min me nedît." "Mîrê min du xulamên dî jî rêka. Bila ..... camîyan seh kin. Heta bin kilîmê camîyan, bin hesîran seh kin, cihê tebeqan seh kin. Xwe veşartîye nehatîye."

Mîr; Tewfîk û Îbrahîm rakirin
Hûrik hûrik Cizîr hemî taqîb kirin
Feqe, Camîya Sewîqe rakirin
Berê wî dane ezyetê

Camîya Sewîq jî camîyeke biçûck a, teng a cihê neh deh zelaman tenê tê da heye. Feqe jî ketîye wê camîyê da haya wî bi tu tiştikî tuna. Rûniştîye û qesîdan dinivîse dewam. Muma wî pêxistîye li ber a, ebakî wî lê ya. Carekê Tewfîk û Îbrahîm dane derê camîyê. Got, "Feqa, ma tu ne feqe yî?" Got, "Belê." Go, "We xêr e babo!". Go, "Rabe ser xwe, me ev bajar ser te .... kirîye, kun kirîye, tu hê vêdê tu rabûye istiraheta xwe dikî." Go, "Heyran ka derdê we çi ye, qebaheta min çi ye?" Go, "Rabe ser xwe, em çi dibêjine ta."

Feqe dikir zarezarî
Ey Allahim tu settar î
Ji mêlakê ez birîndar im
Feqe birin hebsa reş û tarî

Bi herdû çengê wî girtina anîna qarşê Mîr. Wextê ku anîna qarşê Mîr, Tûma ha lê mêyzand, go, "Eve feqe ya." Gotê, "Mîrê min eva ew a, îcar berneda. Bi İncîlê tu berdî êdî ez hew qariş dibim û te xezîne jî nedît." Wextê hate qarşê Mîr, Mîr çû destê wî maçî kir, go, "Feqe ser çavê min ra hatî." Mecîdîk da destê wî. Go, "Here zadekî bixwe." Zadek xwar. Got, "Feqe dibên xezînek di vî çemî da ye, ma kû dê ye." Go, "Îcar Mîrê min ma ez feqîrê Xudê çi zanim. Here ehlê 'ilmê meyzîna, şêxan meyzîna, xelîfan meyzîna, 'alimê îcazelî meyzîna, ma ez feqîrê Xudê pîlot im, ma ez muhandis im, ez fen me'emûrî ma, ma ez feqîrê Xudê ez çi zanim xezîna te kû dê ye." Wer li Mîr kir ku Mîr poşman bû ku gotîyê da. Rabû, go, "Here here babo, ser çavê min ra hatî." Tûma, go, "Mîrê min neberde wî. Bi İncîlê tu berdî te hew dît. Gazî kê da, xwe ji nav lepê te xilas kir bi fenna." Careka dî go, "Feqe ka were vira." Carkê dî got, carkê dî bi fenna bi aqilmendî çû Mîr. Dîsa aqlê Mîr qandirmîş kir. Got, "Mîrê min ez çûme cem vî melayê ha cihê min nekir, ez çûme cem wî şêxê ha berda min, kes guh nadê min. Ez feqehekî nûh, ez ewamilê dixwînim." Carkê dî Mîr destûra wî da. Carkê dî Tûma, go, "Mîrê min gazî kê, wê bêjê wî bişîne hebsê. Te hew dî xezîne." Carkê dî Mîr gazî kire, go, "Ka were feqe." Rahişte destê wî, go sê çar xulaman, "Wî bibine hebsê." Rabûn ezîyetê da, nalenala Feqe da ji mêlaka xwe birîndar e, birine hebsê.

Wextê daxilî hebsê bû çû derê hebsê got, "Es-selamû aleykûm werehmetûllah.

Wextê Feqe birine hebsê, selam da ehlê hebsê sê çarekan dere hebsê selama wî veda, ê dî rûniştîne lingê xwe ser hevdû ra avêtina, ê şerqîyê xwe dibêjê, ê lawikê xwe dibêjê, ê dîlokê xwe dibêjê. Me'lûm e hinek deh sal e tê da ne hinek jê panzde sal e têde na, qafayê wan bozûq e. Selama Feqe jî nawergirin. Feqe got, "Heçîke Fileh û heçîke Musilman, îro bera ê File rûnê, ê Musilman rabê." Di fikre wan da ku bera'etekê lêdaye. Got "mirrr" millet qompîle rabû, heft zelamê Fileh û Cuhû hebsê da, mel'lûm e hîngê hukmê Mîrê Bota bû, Fileh jî Cizîrê da hebûn, Cuhî jî hebûn, Êzidî jî hebûn. Heft zelam mane rûniştî, nerabûn. Wextê ku nerabûn Feqe gazî wan kir, go, "Gelî Musilmanan!", go, "Belê", got, "Ev Fileh û Cuhû û Êzidîyê hana, her heft hebê hana ji dînê xwe da ji we çêtir in. Çimakî ji we çêtir in û meyzêne Filehtî, Cuhûtî û Êzidîtî ser xwe qebûl kirin, nerabûn û hun rabûn. Keennehû 'efû û beraat jî lê dabana qebûl kirine, narabin. Dibên bera em Fileh û Cuhû û Êzidî bin, em narabin, qebûl kirine. Vêca ka musilmanetîya we, xwelî serê we û musilmanetîya we bê. Min selama Xudê selam kire ser we, we selama Xuda nevegerand." Gotin, "Ezbenî qusûra me 'efû bika, wallah qafayê me bozûq bû. Me selam neveda me xwe ji bîr kir." Got, "Heçî nimêj dikin werin, heçî nimêj nakin tila xwe hildin." Di nav wî qa milletî da duduwan tenê nimêj dikirin. Ka çend sed heb di hebsê de duduwan tenê nimêj dikir. Got, "Heçîyê Qur'anê dizanê bila tilîya xwe rakê." Kesê tila xwe nerakir. Ji nû Feqe cûzûtka elîfbêtkê ji wan ra çêkirîye. Gotîye, "Babo, de werin manê her em ê di vê hebsê da na. Îcar ka heta em bimrîn ez ê ji we ra Qur'anê teblîx bikim, rukne dînê Îslamê ji we ra teblîx bikim. Her em wê di hebsê da ne." Îcar li dora wî hatne hevdû. Cuzûtka elîfbêtka ji wan ra çêkir û dersa elîfbêtkê da wan. Wê Qur'anê bi wan ra didê xwendin.

Îcar em dê hêne li ser qiseta Mîr. Mîr, go, "Tûma", go, "Belê", go, "Eve min Feqe kire hebsê da jî û min ev xezîna ha nedî. Min çi jê fam kir lawo." Go, "Ez ê serê te jê kim kuro." Go, "Mîrê min", go, "Belê", "Eger min xezîne pê dernexist serê min ber Mîr sekinîye. Kengî divê serê min jê ke." Got, "Çawan", go, "Heçîke ev Feqê hena ya, qederê deh panzde rojan heftîkê, panzde rokî taştîya wî, firavîna wî, şîva wî bibe hebsê jê ra ku têra hebisçîyan temaman bikê, belkî ji sifra te fedî bikê." Gotê, "Baş e Tûma, ez ê vê jî kim, heke dernexist ez ê mala te xerab bikim." Go, "Ez sekinî me li ber Mîrê xwe." Rabû îcar ka her sibê neh deh berxa neh deh kahrî wî ser jê kir û birincî û hîşênê deynê ser qazanê. Birincî ber derê hebsê qederê sed zelamê wî digirin. Dibine derê hebsê, dibêjinê, "Ew çi ye? Dibêjin, "Taşteya Feqe ye, Mîrê Botan jê ra rêkirîye." Ehlê hebsê wer wan hat qirika wan li ber nîran ra neçû. Hindî beter bûn goşt û kebab û birinc û ..... dixwin. Gotin, "Xwedê, vî Feqeyî serê ma zêde bikî rabbî. Daîman em ê xizmeta vî feqîyî bikin. Piştî ku Mîrê Botan xwarina wî jê ra dişehînî muheqeq feqehekî meqbûl a. Belkî saya Xuda, saya wî em bêne berdan jî." Panzde roj pê ve çûn her sibehan, nava rojê û êvaran şîva wî

jî hakeza eynî dibe jê ra. Carkê dî xweste îfadê got, “Feqe”, got, “Belê”, got, “Ma tu dibêy ev xezne di kû dê ye.” Got, “Mîrê min ma qey ez muhandis im, ez yûksek muhandis im, ez feqîrê Xudê çi zanim. Ez jî weke te me.” Carkeke dî got, “Bibne hebsê.” Birine hebsê. Got, “Tûma”, got, “Belê”, got, “Eva negot. Ez ê serê te jê kim, ka şûrê min.” Got, “Mîrê min îcar heta niha Feqe xweşîyê da bû belkî xwe winda kirîye. Panzde şev û panzde rojan ne zad ne avê yasax bika, ehlê hebsê da jî hinek bidinê, serê wan jê ka. Belkî ezîyetê bibînî îcar ji te ra bibêje.” Got, “Ez ê vê jî bikim. Eger derneket ez ê serê te jê kim.” Got, “Ez ê sekinî me.” Emrek da ehlê hebsê ku heçî avkê jî bide vî feqîyî heçî zadekî, nankî bide vî feqîyî ez ê serê wî jê kim.” Îcar ew Feqîyê lezzetlî û nav wê ne’metê da îcar .... kir û kire tek hucrê da. Tek hucre jî odeke tenê ye qarişî Borê Mirîşkan da ye, qarişî surhê da ye. Pencereyek biçûk tê da ye di alîyê çeman da dimeyzînî, hêla hebsê da ya. Kire wê hucrê da. Ehlê hebsê newêrabûn ne rehmekê lê bikin ne cixarekê bidinê da ne avkê bidinê ne zadkî bidinê. Emre Mîr newêrin bişkênin.

Feqehekî hevalê wî hebû dilê wî pê şewitî her sibeh nanekî sêlê û hinek lorikê koçeran dikire nav da, dikire tûrikê xwe da û ev cewtikê Mûsilî heya, çadır a, avê têxinê da, şivan ji xwe ra dibine ber pez, ew jî tije av dikê tûrikê xwe da û wê pencerekê ra tavêje Feqe ra. Her roj nanekî û avê jêra tavêje. Panzdeh roj û panzdeh şevên Feqe qedîyan, me’lûm e hevalê wî xweyî dikir wira bi dizî, piştî mexreba tarî di wira ... Carkê dî anîne îfadê me’dê Feqe lê ya, te digot xwe tiştek pê nehatîya, te digot qey şev û ro goşt û birincê dixwê. Dîsa îfada wî girt gotê, “Mîrê min ez feqîrê Xudê dê çi zanim li kû dê ye. Ez nizanim xezîna te kû derê ye.” Mîr, got, “Carkê dî wî bibine hebsê.” Birine hebsê, got, “Tûma, eve derneket, negot.” Got, “Mîrê min, min me’dê wî dît hineke Musilman xwarinê bi dizî didinê wî. Heçî hun Musilman in, nurha îmanê di qelbê we da ye. Yek ji Şamê bê yek ji Bexdayê bê dibên em Musilman birê hevdû ne, rehmê li hev dikin. Hinekê bi dizî xwarinê didine vî feqîrî. Îcar nobetçîyan ber deyne bera nobetçî Fileh bin. Dora hebsê wî ê ku bi dizî xwarinê didê wî bira yaqalamiş bikin.” Ê got, “Baş e Tûma, ez ê vê jî bikim.”

Rabû dora hebsê qalib dan, deh panzde zelam nobetçî Fileh dizî dora hebsê, êvarê feqê hevalê wî diçê xwarinê be jê ra, qirika Feqe girt. Gotê, “Tu dê çi ji vê xwarinê kî?” Got, “Wallah ez ê bibim bo Feqîyê hane ê zozanan.” Anîne qarşê Mîr. Mîr, got, “Dêmek te emrê min şkandîye, ez ê serê vî feqîyî jê kim.” ‘İlm geha feqîyê Cizîrê, sê sed û şêst û şeş camî na, her camîkê çil pêncî feqe tê da hena, îcar kanê çend hezar feqe dikin. Got, “Babo Mîrê Botan feqehek ji me kire hebsê da yekî girtîye, dibêje ez ê sibehî serê wî jê kim. Dêmek fermana me feqeha, Mîrê Botan wê rakê. Ev pilana ha gotîye ji Filehan lê ketîya. Şevê dî Fileh nobetçîyê dorê hebsê bûn, ev pilane hebît ji filehan lê ketîya. Sibehî qetlî‘am e di nav Filehan da. Lazim a em û Fileh herba xwe bikin.” Wey wî feqîyî wê rahêjê şûrê xwe, baltê xwe û rahêjê

kêra xwe û sibeyî di nava soqaq û kolanê Cizîrê Botan ketin. Neh dehek vir avêtin erdê, pênc şeşek wir avêtin erdê. Qederê neh dehekan birîndar kirin, neh dehek kuştin. Filehan qompîle xwe li Birca Belek girt. Çûne cem Mîr, gotin, "Mîrê min yan tu ê van herdû feqehan bera'et bikî yan bi Xwedê feqehan em qelandin. Neh dehek em kuştin, neh dehek birîndar kirin û neh dehek esîr kirin. Çarekê bika." Mîr, got, "Xêr e, her kes bera belav bibin ez ê van feqehan bera'et bikim." Feqehê dî jî heta wilo sê çar ro herbê dewam kir. Sê çar ro pê va çû Feqa ma bê zad û bê av. Kesê rehim lê nekir. Hema hal tê ma ye. Ji nêza û têhna da. Carkê dî jî Mîr, go, "Ez ê wî xwazim îfadê, eger got, got. Negot ez ê wî bare'at bikim. Da ev tehlîka hanê jî ji nav bajêr da derkevê." Anîne îfadê Mîr, got, "Feqe", got, "Lebê Mîrê min", gotê, "Lawo be tu dibêy ev xezîne kû dê ye?" Got, "Mîrim heke Xudayê 'alemê emir bike ez ê bejim ji Mîrê xwe ra." Gotê, "Dê bêjî", gotê, "Belê" gotê, "Her kes daxilmîş bibê, herin malê xwe, xêr e." Zadek anîn danîne ber Feqe. Hêdî hêdî Mîr bi destê xwe dikê devê Feqî, xwarinê hûr dikê jê ra. Hereketsiz bûye, heta karîbû nimêj bikê ji pê nimêj kir, hew karîbû rûniştî nimêj kir, hew karîbû li ser teniştê nimêj kir. Weke ku ayeta Qur'anê gotî. Hew karîbû tehêlkê nimêş kir. Heta herektsiz bû, xweste îfadê. Zad daye, aqilê Feqe hate serê wî.

Got, "Mîrê min", go, "Belê", "Ez dê xezînê ji Mîrê xwe ra bêjim. Lê feqet tiştê ku ez jî bêjim Mîrê min lazim a emrê min jî pêkbînî." Got, "Ser serê min, bi mal û can ve ez ji te ra sekinî me." Got, "Mîrê min ji qismê heywanan", Feqîyê Teyran pê ket, "Lazim e sed çêlekî, sed gayî, sed beranî, sed bizini, sed kahrî, sed berxî, sed devehî, sed qantirî, sed kûçikî" û qismê heywanan ket sedased "Lazim e tu ji min ra bênî, di vî çemî da tu ser jê bikî. Ticara berde dinyayê bera heywanan bênî, ji min ra di vî çemî da ser jê kî. Heçîyê heywana goştê wê tê xwarin qesab ber 'eyarê wan ..... " Mîrê Botan emrî ticaran kir û ticar berdane dinyayê û pere dane ticaran. Îcar heywanê ze'îf û fîyetê biha. Feqîr û fuqera îcar heywanê xwe firotin û anîn wî çemî da ser jê kirin. Herçî heywana goştê wê tê xwarin 'eyarê wê ser ve dihilînê teslîmê Feqe dikê. Feqe wan dike depoyê da. Îcar muşterîyê 'eyaran ji Sasonê ji Dêrsimê hatina ji Feqîyê Teyran kirîne. Van peran jî li hev toplamîş dike didê feqehê Cizîrê. Edresa wan cem xwe nivîsîye.

Îcar [teyr] wê herin li ser laşan goşt bixwin. Qîza wê got, "Dayê", got, "Lebê qîza min." "Rebbî ewê ku ev 'ezîme ji me ra çêkirî Xudayê 'alemê wî bibe biheştê." Got, "Qîza min, ma tu wî nas nakî." Got, "Na daye, min nedîtîya." "Ew Feqe Mihemedê Ertoşî ya, 'eslê wî ji Mako ya, padîşahê me ya, zimanê me zanê. Mîrê Botan lê bûye 'înad, dibêjê 'yan tu yê xezîna min derînî yan ez ê serê te jê kim.' Ev pîlana ha jî Tûma lê girtîya. Tûma jî wî dibînê di çadirê da ye. Ev qencîya ku Feqe pê kirî û zozanan bi xwe ra xirxirandî û de îcar neheqîya ku hatîye ser Feqe ser vî Filehî. Di çemê Qesrikê da jî filan teyrî û filan teyrî jî jê ra gotin ku 'Tûma yê bi te xaîn bê.' 'Got ma yê çima li min xaîn bê.' 'Gotin heta

bi ser te bê.' Aha eve ye bi ser da hat û Tûma lê xaîn bû. Ev şahdebûna han Tûma lêda." Qîza wê got, "Dayê", got, "Belê", got, "Feqehî ev qencîya ha ji me re kirîye, min soz bê ez sibehî bi rohilat ra, bi zeraqa rojê ra ser devê xezînê ez hêk bikim. Ez vî feqîyî ji ezîyetê derînim." Dîya wê nikilek li serê wê da got, "Qîza min, padîşahê me heya, amirê me heya, wê serê te jê kin." Got, "Hema ruhê min fedaê vî Feqehî." Feqe serê xwe rakir ji nav laşan got, "Cezakellahû xeyran, kesîran ya heywana Xudê." Ewê jî cewaba wê da got, "Guhê te li min bî ku rojê avête dinyayê, çavê te li min bî ez ê li ser devê xezînê hêk kim. Mizgînî min li te." Got, "Mizgîna te ya xêrê bê."

Wextê bû roj refrefa teyra roj derket, Feqe jî nizanê ku teyr bû. Dibê teyrik e, biçûçîçk weke ferûca mirîşkê mişên ketîye ji nîvê teyran xwe avêtîye nîvê çem hêkek li erde kir û rabû. Bû şîqşîqa padîşahê teyran got, "Pey wê da herin, wê bê izna min xezîne derxist. Hê teyr mane, negehane ser hîssa xwe bixwin, ji beledan hê tên, bê izna min çawan xezîne derxist." Heywan jî xelas bû kes negehayê da. Feqîyê Teyran çû xîşkik li dora hêka wê anî. Gazî yekî kir got, "Here bêje Mîrê Botan, were xezîna te derket."

Mîrê Botan hat, got, "Feqe", got, "Belê", "Xezîne derket", got, "Belê derket." Got, "Kû de ye? Got, "Aha bin vê hêkê da ye." Got, "De ka pêncsed 'emelê min heye, ez gazî wan bikim." Got, "Na Mîrê min, 'emelê min eyrî hene. Lazim e ez 'emelan bigirim." Got, "Çil barê deveha ye, her rojê roja 'emela ez ê zêrekî bidim wan. Qey barê devehekî ez bidime 'emelan. Çil kêm yek bar jî ji te ra bimênê." Got, "Belê Feqe, tu zanî, hema tu derxê tu zanî." Rabû îcar çend feqe û mela û şêx û xelîfe di Cizîra Botan da hebûn Feqe şîyande pey wan, gote her yekî, "Qazma û kûrekê xwe bênin, werin 'emelê." Roja wan bi zêrekî. Ê wey li wî melayî, wey li wî sofîyî îcar riha xwe bikê devê xwe da û zêrek pir e. Hatin kulpênî ji erdê anîn. Feqe gotê, "Bes e, temam." Pênc deqe tepûtep got, "Bes e, temam. Kes qariş nebin heta êvarî suhbeta xwe bikin, qesîda ji xwe ra bibêjin, werdê xwe bikşênin. Heta êvarî ji xwe ra sohbetê bikin." Roja dî dîsa hakeza. Sih rojî lê şuxulîne, her yekî sih zêr kir. 'Eslê wê bostek axê li ser xezînê nebû. Xaya Feqe ku ew têr pere bibin da tiştek bigehê wan. Nikilê kulingê feqehekî qaqiba xezîna 'ewilî ket. Qaqib ser hevdû ne, çil qaqib in. Zêr derket. Teptep serê wî anîn, gotin, "Mala te xirab bê te çi zû derxist." Got, "Heyran Xuda qebûl neke, heyata musteqerre ji vê axê ra nema, bes a. Ev sih roje em lê dixebitin ma me çi îş kirîya." Gotin, 'İlm bidine Mîr vaye xezîne derket."

Mîr keyfa wî hat, hat ser derê xezînê, got, "Feqe", got, "Belê", "Derket", got, "Belê." Îcar her çil qaqib derxistin, helpisartine hevdû wêdê. Mîr, got, "Feqe", got, "Belê, got, "Xaya min ew bû xezîne derkevê. Ez ne ..... wê ketibûm, ji min ra bûbû derd. De bêje te bivê nîvî ta nîvî min, te bivê sê behre ta behrek ji min re, te bivê tevî ji te ra eleqê min jê tuna." Got, "Na Mîrim, şertekî min jî heye." Got, "Beje Feqe." Got, "Walla serê Mîr,

ku ne tu li ber serê Tûma zêran ji min ra bikşênî ez razî nebim. Îcar keyfa Mîr e.” Got, “Tûma kî ye?” Got, “Ew zelamê te, ku pê dişêwirî çadirê da, ev çend heyîve te kirîye çadirê te veşartîye ji tirsê min. Here wî derîne serê wî bîne vêdê, jê ka, da kes xaîntîyê wer li hevalê xwe neke.” Mîr, got, “Herin bêjin wî bera bê vê derê.” Gotin, “Tûma, Mîr gotîye bera ‘ecele bê vir, xezîne derketîye, mizgînî min li te.” Keyfa Tûma hat, got, “Kî cem Mîrî ye.” Got, “Feqe”, got, “Feqe, bi min zanê ku ez vir im.” Got, “Feqe gotîye bera Tûma bê.” Rahê dile Tûma berda. Qebzekê diçê yekê şûn da tê. Qarişê Feqe ket, Feqe, got, “Tûma, wer wer wer, wextê Gelîyê Qesrikê teyran got tê bîra te.” Got, “Belê”, got, “Aha binêr hate rîya min qencîya ku min bi te kirî, te neqencî kire dewsê. Te serê min bire ber birînê, Xudayê ‘alemê min hate rehmê.” Mîr, got, “Tûma, got, “Ha”, got, “Gelekê weke te qarişê feqê me Musilmanan radibin.” Got, “Mîrê min, min xezîne ji te ra pê derxist.” Got, “Zêde neştexile gawir”, şûrek avête serê Tûma, serê wî jê kir, anî terazîyê da. Serê wî danî û zêr avêt fera mêzînê dî û çiqas avêt tê da, çiqas avêt tê da dernehat. Serê Tûma ma li erdê dimênî û mêzîn diçê hewa. Rabûn du qaqibê dimsê hebûn ku dims tê da dikelandin, beroş reza dibêjin wan, …… û savara tê da dikelinin, kirne mêzîn û dar êxistinê da. Serê wî kirin yekê da û ya dî tijî zêr kirin kengî serê wî ji erdê hilat. Feqîyê Teyran, got, “Mîrê min”, got, “Belê”, got, “Musa‘ada te hebê”, got, “Kerem ke.” Rabû libek ax kire devê Tûma, kire çavê wî da û kulmek zêr avête fera mêzînê, berberî hevdû bûn. Got, “Mîrê min serê vî ne ji axê têr bixwo ji malê dinyayê têr nabê. De îcar ev li ber serê wî hatîya ez ê vî kulma zêrî, bîst sih zêrî ez ê bim zarokê wî sêwî na, hatîye kuştin ez ê van zêran bidime zarokên wî weraseta babê wa ye. Xwîna babê we ez ê bejim min ji we ra anîye, xelkê babê we kuşt waye min xwîna wî anî ji we ra. De mîrê min xatirê ta û min zêrê ta jî navê.” Her Mîrê Botan got, “Feqe, were kerem ke zêrê xwe têra xwe bibe.” Gotê, “Na Mîrê min, Xudayê ‘alemê ji min ra kafî ya, ez ne muhtacê zêrê te ma.” Ji ber Mîr bû rast, berê xwe da Ava Mezin. Qarişê Birca Belek ra lêda ber avê ra meşî çû geha Mîr Hesen qarişê avê da Mîr Hesen heye bexçek e kete wê derê da.

Beşa Duyem

Di ber avê ra dimeşê geha qarişê Gelîyê Qesrikê banî ket. Îcar Ava Mezin eşqa Xuda girtîya, aqil serê wî hubba Xuda lê daye. Îcar qesîde avête ser avê, av kete pêşîya wî da. Gote Ava Mezin, “Tu ji kû tê, tê çi kû dê û tu ji kengî ve dinyayê da çêbûya, derde te çi ya, xaya te çi ya, ev çi mirmir û nalnale ji nava te tê? Tu nahêlê millet razê.” Ava Mezin niha bêdeng e, tobe kirîye ber destê Feqîyê Teyran ku ez nehêlim deng ji nava min bê. Berîya hîngê denge Ava Mezin li Çîyayê Şingalê disekinî. Ji mirmir û nalnala wê. Îcar nihe çemikik, bostek di nava gunda ra dimeşê çi şehşeh jê tê. De îcar ew nehîta Ava Mezin wextê ku dihat qirqir û nalnala wê kes nediraza ji heybetê Xuda. Îcar qesîde avête ser; tê çi kû? Wextê nebîyan

da tu hebûy, tunebûy? Wextê bavê me yî Adem da tu hebûy, tunebûy? Sual ji avê dikê qesîdetî û eşqê girtîye diavêje ser avê. Av jî lê dihisênê buhûrê. Wî jî daye nav avê, avê daye ser kaboka wî û qesîda tavêje ser avê.

Ey av û av ey av û av
Ma tu bi 'işq û muhbet î
Mewc û pêlan tavêy belav
Bêsekne û bêrahet î

Bêrahet û bêsekne yî
Yan 'aşiqê baxê xwe yî
Yan şubhetî qelbê me yî
Tu ji 'işqa kê natebitî

Ji 'işqa kê jê têy û têy
Heta kengî tu bêy û bêy
J'bo min bêje heyrana te bim
Tu j'kê ra dikî vê ta'etê

Tu j'kê ra dikey zikrê bi hal
Qet guşguş û vê mirmirê nakey betal
Di şubhetî ev meh û sal
Lê şev û rojan te xew netê

Şev û rojan tu bê xew î
J'ber ezyeta kê ditewî
Çi sebeb e tu nahewî
Lê şev û rojan tu l'dawetê

Şev û rojan dawet dikey
Ku kete çilê zistanê qetlê dikey
Ma ne zulm e tu vê dikey
Qey tu natirsî j'rebbê 'izzetê

Şev û rojan tu bê xew î
J'ber muhbeta kê ditewî
Şevtarîyan qet nahewî
Daîm diçî dengê te tê

Dengê te tê bê pê û hev
Ta'et dikey bê qelb û dev
Peyda dibin j'te mewc û kef
Subhan ji şahê qudretê

Geh geh sipî şubhetî şîr
Qet mislê te nînin tu tîr
Dengê te tê, yar têne bîr
Meyla hebîb j'çûna te tê

Evî qasî dibêjê avê sualê jê dikê. “Muheqeq” got, “muhibbek te heye yan dosteke te heye yan telebeke te heye, ji lew tu bêedeb î, tu tazî yî. Heya te nîne nexwe heya niha te cewabek ji min ra dabû.” Vî qasî te'nê didê avê.

Lazim te mehbûbek heye
Yan dost û metlûbek heye
Yan meyl û mensûbek heye
Lew tazî yî, bê keswet î

Lew bê lîbas û tazî yî
Tu b'reqs û seyr û gazî yî
Tu j'kê ra dikey şahbazîyê
Geryam di mehra xurbetê

Geryam di ber mehra dinê
Qet nahewê, nahedinê
Wek şubhetê qelbê minê
Bi dest dikşênî muhbetê

Zehmetpurê, muhbetgeşê
Lê te nazikê teb'et xweşê
Bê ruh li erdê dimeşê
Bê dest û pê tu j'kû ve tê, tê b'kû ve çî

Bê dest û pê, bê çeng û per
Ev pêl û mewc û fetl û ger
Tu j'kê ra dikey ev gir û xer
Nakey beyana 'îlletê

Vê ‘illetê beyan bika
Bes vî sirî l’min sitar bika
Carek li min izhar bika
Da ez bizanim hey’etê

Da ez bizanim vî sirî
Tu j’hindikî têy yan ji pirî
Ji me’naya vê girgirê
Tu j’kê ra dikey vê ta‘etê

Yan ez bizanim mes’elê
Cuz’ek ji behsa ewwelê
Ji bunyadbûna menzelê
Dewran û çerxa ‘adetê

Bê, darê dunya sertemî
Tu ava Rebbê ‘alem î
Tu hadis î yan qidem î
Yan tu nizanî tiştekî

“Yan tu ne tu tiştikî yan tu ji binî ne tu yî yan tu ji min re bêjî derdê te çi ye, tu ji kengî ve wiha yî û herî kû, xaya te çi ye?” Vî qasî av lê dihisênî, avê ji nû cewaba wî bidê.

Avê digo; ez ava Rebbê zulcelal
Borîn li min çend meh û sal
Qet kes nekir j’min ev sual
Hetta geham vê sa‘etê

Hetta gehame vê demê
Ma yekî weke te nebû pişta Ademê
Ma kes nebû d’vê ‘alemê
Bifikre halê vî şetî

Xelqê Xudê ‘aqil kirî
Hem ‘arif û kamil kirî
Nûrhek di dil da hilkirî
Eslê qisê wê b’ser me tê

Avê got, “Feqe”, got, “Belê”, got, “Musilmanê feqîr, ne ‘ilmê te heye ne wextê te heye, tu weke dînekî yî, weke heywanekî yî, tu bê teftêş van pirsan dikê. Ma haşa tu ji wan nebîyan, wan welîyan, ji wan pêximberan mestir î. Ji bavê me Adem heya bighê te, ara we da sê sed û bîst û çar hezar pêximber rabûne, xeyrî ewlîyan. Ka qey tu van qasan mestir î ku kesê suala vê avê nekirîya. Tu îro vê sualê ji min dikê.”

Avê go; ey Feqê muslimê bê ‘ilm û xet
Tu mecnûn û heywan û sifet
Bê teftêşî pursan diket
Bê rûhnîmakê babetî

Pirsa Feqe bi cih nebû
Lewra di Qur’anê hebû
‘Erşê Xudê li ser te bû
Avê gelo bîra te tê?

Avê cewab da ev sexîn
Ziman nebû hal û kewnemîn
Remzek ji padişahê mezin
Subhan ji vî seltenetî

Subhan ji me‘bûdê li ser
Kê ji Xudê ra b’dit xeber
Em çarek in anîne der
Genc bûn di kenza qudretê

Îro werin lazim werin
Lê cîran û xelqê Hêşetê
Hun ra’yekê li min bikin
Îro qewî gîryê min tê

Gîryê Feqe hat, avê, got, “Megrî, ez ê te şehînime mala xaleta te, tu bisekine.”

Iro ji min qewî girîn
Lê sosin li mêrgan xeyirîn
Sed heyfa wan lêvêd şekirîn
Êdî venaxon şerbetê

Ew lêvê le'lê nû şeker
J'wan kêm dibû dewr û xeber
Sed ah û kovan û keser
Heyf 'eyn û lam çûn hîcretê

Heyf 'eyn û lam jêk bûn cuda
Lê huzn û girî dîsa te da
Ez razî me b'emrê Xuda
Heçî ji dergahê te tê

Heçî dikê ew mîr dikê
Xeyr û şeran teqdîr dikê
Daxa li qelbim pîr dikê
Sotim bi narê firqetê

Sohtim bi pêta agirî
Vê fanîyê em hûr kirî
Kulek di dil da çêkirî
Ey felekê bê mirwetê

Kahnî dizên co jê diçin
Hindî Xudê dan ins û cin
Avê go, qet kes nekir ev pirs ji min
J'nav enbîyayê ummetê

Avê gotê, "Feqe rûne, hew qa nebî û pêximber û resûl di ummetê da rabûne, ummetê xwe da kesî ev suale ji min nekirîye. Rûne ser dûvê xwe, ez ê te bişînime mala xaleta te." Feqe kengî dirûnê. Minet ji hev naînin.

Beşa Sêyem

Feqe got;
Ew nebî bûn ez Feqe ma
Ew 'aqil bûn ez serserîyek şubhê te ma
Ez muhtacê pirsa te ma
Lê bes min bika vê şîretê

Ava mezin qirqir meka
Zikrê Xudê bika, fexrê meka
Tu ehlê Xudê 'aciz meka
Bes min bide vê ezyetê

Avê got, "Tu li min û vî awareyî binêr. Ez çiqa dibêjimê 'aqil nagirê, de bisekine."

Ava mezin lev şêwirî
Pêla pêşî j'Feqe 'enirî
Dav dav li Feqe zivirî
Da em bavêjîn dîyarê zulmetê

Gava Feqe xwe têk dida
Pêla pêşî xwe l'stû dida
Feqe girt û bir û l'gêrê dida
Got here bimre l'vê hesretê

Feqe lê du çiqil bû û rahişte Feqe, got, "girrr" avête gêrê. Wextê avête gêrê, gêrê nava xwe da bir û anî, bin av dikir û ser av dibê, av dikevê devê wî da. Çara Feqe nema.

Gava Feqe avê j'cih rakirî
Şal û 'eba j'mila kirî
Serqot û ew pêxas kirî
Berê wî daye Hêşetê

Çaxê Ava Mezin ev yek kirî
Feqe bêserûber kirî
Pêla pêşî Feqe zirt kirî
Berê wî dane xurbetê

Avê digot Feqê reben wey muste'îd
Lê sed wek te xazî û şehîd
Min van neval û bestan kirne qedîd
Lê teyran dane xesaretê

Avê gazî kirîyê got, "Feqeo, feqîro, rebeno, muste'îdo, sedî weke te xazî û şehîd, di xezwa kafiran da şehîd bûn herbê da, min nava xwe da xeniqandin. Min kirne qismetê teyrikan, nava min da teyrik û masîyan xwar. Îcar tu îro hatîye forsa xwe li min dikê. Qarişê vîşê min neba." Feqe, serê wî ser av bûye, bin av bûye. Av ketîye ûrê wî da, betnê wî da, sere wî ser av bû, gazî teyran kir, îmdada xwe gehande Xuda û teyran. Teyr jî qafê çîya ya, guhdarê avê na, berberî feqe na. Ka emrekî gazî wan nakî.

Feqe dikir hewara van teyran
van tûtîyan
Lê teyrik girîn serê çîyan
Teyran bang kirin masîyan
Lê herine zîyaretê

Teyran bang kire masîyan, got, "Binêr, zîyaretîya wî bikin, wî tewaf bikin. Lê wallah hun devê xwe bikinê, hun goştê wî bixwin em ê we tamaman qelêhîn." Teyran gote masîyan;

Laşê Feqe xirab nekin
Hestî û rah j'hev qut nekin
Bê dewr û bê yasîn nekin
Da xelk jê b'kin menfî'etê

Çiqa av ban dike masîya, dibe, "Hilon kuro vaye min avêtîye gerê, min ji we re anîye, rizqê we anîye ber devê we de bixwin." Masî newêrin tengî bidin. Dibên, "Walla 'eleqê me jê tuna." Av jî hîsa teyra dikê ku çi dibêjine masîya.

Avê digot Feqî j'kû a
Yan Miksî ya, ê jinbî ya
Mihacir a, jor hatîya
Masîno herin zîyafetê

Avê gote masîya, "Guh medinê, ez zanim ji ku hatîye, bêxwedîya, ê Tênisîya, pîreka wî jî jinebîya, zarokê wî jî tuna ku sera bên hinek, mihacir e, ji memleketê jor hatîya, min zîyafeteke we li erdê danîye, bixwin."

Dema feqe xwe d'fikirî
Ser hildida, ser digirî
Digot ya reb em şakirî
Ji te dixwazim quwetê

Xuda cih da hîmmet kirî
Ava Mezin hevsar kirî
Feqe l'avê derbaz kirî
Hun guh bidin vê hîkmetê

Feqe lingekî xwe avête wî milî yek avête vî milî. Got, "Avê", got, "Ha", go, "Îcar were min, tu bêminet î."

Gava Feqe l'qamê dida
Pêla pêşîn navê dida
Sed şukr û sed ahda dida
Ku xilas bim j'vê ezîyetê

Avê got, "Îcar ez ketime ezîyetê da, nema dihêlê ez biborim jî. Av tê lê disekinî dibe baraj pêşîya avê da. Çiqa av tê lê disekinî û serî wî çû erşê Xuda."

Ava Mezin xwe lêk dida
Lê pêla berîn li ba dida
Hemyan pêkve hucûm dida
Pêlan hat û çokan dida

Gava Feqe avê seyirî
Lingik ji vir da wî milî
Digo avê were heke tu qabil î
Dom kin, bikin 'eşîretî

Go, "De avê îcar were, eger tu mêr î û tu berbere min î, ez û tu dê eşîrkî biçîne hevdû."

Gava Feqe li avê rikinî
Pêla pêşî hat û Feqe sekini
Feqe gote avê ma tu berbere min î
Wer da em bikin mucadeletê

Îcar av ma sekini, nikare biborê. Av kelî di halê xwe da. Kelî gazî pêlê paş kir. Îcar pêla ku tê çokan dikevê divegerê paş da, gazî ya paş dike, gava her hukmê min îbtal bû ka bêje tu tiştikî jê nakî.

Pêla pêşî digot ya paş
Esker bigir, taze bikêş
Feqe bigir, ji cih bimeş
Bavêjin dîyarê xurbetê

Pêla paşîn digot we ya
Lê ne b'henek a, ev Feqe ya
Ma ew kelha mîrê me ya
Em talan bikin vê sa'etê

Gotin, "Walla eger Birca Belek jî ba, ya mîrê Bota jî ba me ê sanîyekê da avêtbaya. Îcar ji kelha mîr jî zêdetir e. Hukmê me ketîye em nikarin."

Ji kelha mîrî zêdetira
Lê j'hizar hostan zanatira
Sed rêz pêkve lê kirî
Lê sikrek daye nû vî şetî

Hukmê pêlan îbtal bû. Îcar ava nerm meşweret li hev da. Ava pêl tiştkî nakin ka em ê tiştkî jê kin. Pêlan gote ava nerm, go, "Zanî çi ya?" Got, "Belê", got, "De îcar bin pîyê wî bikolin, tiştkî min bin pîyê wî rakin heta hun bin pîyê wî cih bikin îcar ez ê wî bibim."

Avê got min xef bikin, min xef bikin
Vê domkê Feqe mijûl bikin
Kuçkî j'min ra binê lingê wî hilbikin
Da wî belav kim vî şetî

Wextê ku te wer kir hema ez jî wî bidime erdê. Bine lingê wî bikolin da îcar ez wî bidime erdê.

Feqe go tevr û kuling bê fayde na
Lê ez wek hesinê tûtya xwe ma
Ti çarê ne karê te na
Haza ji sen'ê qudretî

J'nû Ava Mezin lev fitilî
Pêla çû, da serê gelî
Teyrik li ser daran firî
Dan wesfê rebbê 'izzetê

Îcar av ser çîyayê Botan ket, avê da heta bine hêlînê teyra jî, teyr ser hêlînê xwe firîn. Vî qasî Feqe pey suala xwe da ye, dibê avê tê çi kû her sualê jê dikê.

Feqe got, Ava Mezin bes himhima
Domkê rûnê j'min ra bikêlima
Tu 'aciz î, şevkê j'xewê rabe binewima
Lê bîstkê were îstîrahetê

Wextê wer gotîyê da îcar av kelî di nava xwe da girî, hew kare herê. Îcar av wê şîkayeta wî cem Xudayê 'alemê ke.

Ava Mezin rûnişt girî
Rebbê mezin gazî avê kirî, qey tu d'girî
Avê digot ya rebbî vî zalimi ev yek kirî
Lê masî ketne xesaretê

Xudayê 'alemê gote avê, "Çima tu digirî?" Got, "Ya rebbî, ma tu nabînî vî zalimi çi ji min kir. Zulmê li min dikê, tu dibênî masî li Bexdayê temam bej man, ketne hîlakê da." Îcar av, sebba wî cem Xudayê 'alemê dikê.

Ya rebbî ev zalim e, ne feqe ya
Lê ne ‘alim e, cabir b’xwe ya
Bû mani‘ê hukmê te ya
Lê pêk nayê îşê ummetê

Avê got, “Ya rebbî, tu dibênî eve zalim a, ne feqe ya, ne ‘alim e jî, cabirê hukmê xwe ye. Bû mani‘ê hukmê te ya. Ez bi hukmê te diçim û têm, îcar nahêlê. Heke ez neçim îşê ummetê pêk nayê.”

Rebbê mezin mizgîn dida
Ji bo avê cewab dida
Lê min destûra Feqe dida
Jê ra bika re‘ayetê

Lewra Feqe her dilkul e
J’tirsê Xuda her çavşil e
Xweş me’mûra, pir zakir a
Lê belkî li te bê rehmetê

Xudayê ‘alemê gotê, “Avê min destûra Feqe daya. Çi bêje re‘ayeta wî bika. Çunkî ji tirsê min daîman dile wî kul e, birîndar a. Daîman tirsê min jî çavê wî bi hêstir in. Îcar hêvîyan jê bika belkî rehmê li te bikê. Çi li te bike ‘esil ew a.”

J’nû avê digot Feqhê delal
Gorî te bê Rustemê Zal
Te ez hiştim her kerr û lal
Hêvî dikim j’te rehmetê

Ji nû av sîyasetî çûyê da. Got, “Feqhê delalî qenc, ez gorî te bim û sed wekî Rustemê Zal jî qurbana te bin. Min nizanîbû ku tu ev mêrê han î, ev ewlîyaê mezin î. Vêca min hêvî heya tu izna min bidî ez biborim. Eve min tobe li ber destê Xuda, ber destê te ku ez nehêlim deng ji nava min bê, ewa tu dibêjî ew deng ji kû da te tê. Ne destê te ne lingê te ne çengê te ne perê te, ev mişmiş kû da te tê. Ez nahêlim deng ji nava min derkevê. Feqet ez hêvîya rehmê ji te dikim ku tu min berdî.” Feqe gotê, “Na, ew tiştê tu dibêjî tuna.”

Feqe got Ava Mezin hîvya meka
Tu siyaset û lêvka l’min meka
Paşî vegera, xwe kar bika
Lê dîsa here şîkayetê

Gotê,“Tu nikarî aqlê min qandirmîş bikî, tu sîyaseta bi min neka tu nikarî. Here dîsa vegere here şîkayeta min cem Xuda bika, bê ne feqe ye, bê ne ‘alim e, haşa bê zalim e. Tu çi dikî tu bê minet î.”

Şîkayet bika, sebbê bika
Sed cild kitêb zêde bika
Tim tim bêbextîya bika
Lê dîsa here şîkayetê

Paşî vegere min ‘aciz meka
Ji kahnî û çem û newala dengê xwe bika
Kevyên berfê zozanê banî xerab bika
Lê tu hindik î were çêkin mîqatî

Got, “Here avê, min ‘aciz meka, ji kahnî û çeman dengê xwe bika, her zozanê banî kevyên berfê xerab bika, tu hindik î xwe pir bika, were ez û tu mucadeleta xwe em ê dewam bikin.”

Avê gotê Feqê delal ez aşiq im
Lakîn çi b’kim ne natiq im
Ez ma’mûrê emre xaliq im
Ah û fixanê muhbetê

Got, “Feqhê delal, ez aşiqê cemala Xudê ma. Feqet ez çi bikim îro felek li serê min gerîyaya. Min kesî re neştexilîbû, ji wextê dinya avabûyî heya niha jî. Îcar keyfa min ji te ra hat min got de feqehe-

ke hema ez ê pê re du kelîman ştexilim, lê biborim. Ez jî bin emrê Xudayê 'alemê da ma. Ew nalêna ku ji min têt temam ji muhbeta Xuda ye. Îcar destûra min bida, ez ser rîya xwe herim, li binya Bexda heywanat tevî mana bej û fêkî û baxçe mane bej." [Feqe] got, "Na, heke ez destûra te bidim tu dê wa herî şehr û beledan xwe bidê. Lazim e tu weke werîsê şeqlê di nav pîyê min ra herî, biborî." Heta îcar av hatîye peşko peşko di nav paqê wî ra borîye, heta av sawî buya. Avê jî tobe kirîye ber destê wî gotîye ez nehêlim deng ji nava min werê. Ava Mezin bêdeng e niha dibûhorê diçê.

Lingê xwe li ser avê ra derbaz kir, Feqê ma, bi rê ket qesda zozana kir. Wextê geha Zozana, ehlê Zozana, ji dora Warezîzê, pîreka Tûma bihîst ku Feqe Mıhemed wê hatîya. Ji Cizîra Botan serekî hatîya ka ez herim cem ka hal û wextê Tûma çawa ye. Pîreka wî hat, zarokê Tûma hatne dora wî, "Ezbenî Tûma çawa bû, halê wî çawa bû. Me bihîst xwe li Mîrê Bota girtîye." Got, "Walla kirîvê Tûma, xelkê kuşt." Wextê ku xelkê kuşt me'lûm e uzîlmîş bûn, got, "Ecêba çi derdê wî, qebeheta çi bû." Got, "Walla kirîvê" gote pîreka wî "bêbextî li xelkê kir û xaîntî li hevalê xwe kir û rabû xelkê kuşt. Xwedîyê wî di wê 'eşîretê de kes nebû di wî beledî de, me'lûm e filhê me bû. Îcar ez jî rabûm ez bûme xwedîyê wî, min got lazim a ku em xwîna wîna bistînîn. Îcar rabûn me xwîna wîna stand, çend qurûşî dane me, ji te ra, zarokê xwe ra mesref ka." Pîreka wî çend quroşê xwe birin û çû.

Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi'nden Hareketle Mitoloji ve Tarih İlişkisine Dair Bir Değerlendirme

Nirxandinek li Ser Mîtolojî û Dîrokê di Mînaka Dehaqê Zordar û Kaweyê Hesinkar da

En Evaluation on The Relationship of Mythology and History From The Legend of Zahhak and Kaveh The Blacksmith

Ercan GÜMÜŞ*

GÜMÜŞ, Ercan, (2022), "Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi'nden Hareketle Mitoloji ve Tarih İlişkisine Dair Bir Değerlendirme", Nûbihar Akademî, no. 18, p.47-80, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.1213356

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 01/12/2022

Accepted/ Pejirandin: 17/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0001-9904-748X

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

ÖZET:

Efsaneler tarihi kaynaklara birçok varyantla yansımıştır. Bu akisler, dil ve edebiyat çalışmalarının yanında tarihi meselelerle olan ilişkisi itibariyle tarihçilerin de sıklıkla dikkatini çekmektedir. Ağırlığını efsanelerin oluşturduğu sözlü geleneğin yazılı anlatıyla etkileşimi çeşitli biçimlerde olmaktadır. Söz konusu ilişki, tarihçiler için kayda değer bir kaynak kalemidir. Bu etkileşim kimi zaman tarihi bir vakadan efsaneye kimi zaman da bir efsaneden yazılı kaynaklara dönüşebilmektedir. Metinde "*Zalim Dahhak ve Demirci Kava*" adlı mitolojik anlatının yazıldıkları dönem ve sonrası için ehemmiyete haiz iki esere etkisi incelenmektedir. Bu eserlerden ilki Firdevsi'nin Şahnamesi, ikincisi ise Şeref Han'ın Şerefnamesi'dir. Çalışmanın gövdesi bu iki kaynağa dayanmakla birlikte bunun yanısıra efsaneye değinen bazı tali kaynaklardan da faydalanılmıştır.

* **Doç. Dr., MAÜ, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Mardin, Türkiye/ Assoc. Prof.,** Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Departmant of History, Mardin, Turkey, ercangumus1977@hotmail.com.

Bu tür metinlerin ait olduğu toplumların benimsedikleri kültürel değerleri ve içinde bulundukları hakikat algısını göstermeleri bakımından taşıdıkları değer yadsınamaz. Modern tarih yazımında merkezinde insanın yer aldığı mitolojik ögelerden arındırılmış bir anlatı söz konusudur. Oysa incelenen metinlerde bu metodun tersine, gerçeklikten uzak hayal mahsülü/mitik unsurların ciddi bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu mesele üzerinden yazarların dünya ve hakikat algısı da müzakere edilmektedir.

Çalışmanın bir diğer vechesi ise Fransız İhtilali sonrasında gelişen uluslaşma söylem ve tartışmalarının anlatıya olan tesiridir. Bu meyanda modern Kürt milliyetçiliğinin orijin miti olarak benimsediği "Demirci Kava ve Zalim Dahhak" anlatısı, retrospektif bir yöntemle ele alınmıştır. Bununla birlikte, büyük bir siyasi hedef güderek "Şerefname"yi (1597) kaleme alan Şeref Han ile Arap hegemonyasına bir tepki olarak yazılan Fars ulusçuluğunun temel esin kaynağı "Şahname"nin (1020) yazarı Firdevsi karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, tarih, Şerefname, Şahname, Dahhak, Kava.

KURTE:

Di çavkaniyên dîrokî de efsane/mît bi gelek guhertoyan tên dîtin. Ev tesîr/refleks gelek caran bala dîrokzanan dikişîne ji aliyê têkiliyên wan ên bi mijarên dîrokî û her wiha xebatên ziman û wêjeyêye jî. Têkiliya kevneşopiya devkî ya ku giraniya wê ji efsaneyan pêk tê, bi vegotina nivîskî re bi şêweyên cihêreng pêk tê. Têkiliya hanê, ji bo dîroknasan çavkaniyek girîng e. Ev têkilî carna ji bûyereke dîrokî vediguhere efsaneyekê û carna jî ji efsaneyê vediguhere çavkaniyên nivîskî. Di metnê de bandora vegotina mîtolojîk a bi navê "Dehaqê Zordar û Kawayê Hesinkar" li ser du berhemên girîng hatine lêkolînkirin. Ji van berheman ya yekem Şahnameya Firdewsî ye, ya duyem jî Şerefnameya Şeref Xan e. Her çiqas beşê lêkolînê li ser van her du çavkaniyan hatiye çêkirin, lê hin çavkaniyên duyemîn ên ku behsa efsaneyê dikin jî hatine bikar anîn.

Qîmeta metnên bi vî rengî di warê nîşandana nirxên çandî yên ji aliyê civakên ku tê de hatine pejirandin û têgihîştina rastiya ku tê de ne, nayê înkarkirin. Di dîroknivîsiya nûjen de, vegotineke bê hêmanên mîtolojîk heye, ku mirov di navenda wê de ye. Lê belê di metnên ku hatine lêkolînkirin de, berevajî vê rêbazê, tê fêmkirin ku hêmanên xeyalî/efsaneyî yên nerealîst bi giranî têne qebûlkirin. Ji ber vê yekê, têgihîştina rastiya/heqiqata her du nivîskaran jî li ser vê mijarê tê nîqaşkirin.

Aliyekî din ê lêkolînê bandora axaftin û nîqaşên netewebûnê ye ku piştî Şoreşa Fransî li ser vegotinê pêşketiye. Di vê çarçoveyê de vegotina "Kawayê Hesinkar û

Dehaqê Zordar" ku weke efsaneya bingehîn a neteweperestiya modern a Kurd tê qebûlkirin, bi rêbazeke paşverû tê destgirtin. Lê davîye de, Şeref Xan ê ku "Şerefname" (1597) bi armanceke siyasî ya mezin nivîsiye, bi Firdewsî, nivîskarê "Şahname" (1020), ku îlhama sereke ya neteweperestiya Farisî ye û wek berteka li hemberiya hegemonyaya Ereban hatiye nivîsandin, re tên berawirdkirin.

Peyvên Sereke: Mîtolojî, dîrok, Şerefname, Şahname, Dehaq, Kawa.

ABSTRACT:

Legends are reflected in historical sources with many variants. These reflections often attract the attention of historians in terms of their relationship with historical issues as well as language and literature studies. The interaction of the oral tradition, the weight of which is composed of legends, with the written narrative takes place in various forms. The relationship in question is a significant source item for historians. This interaction can sometimes turn from a historical event to a legend and sometimes from a legend to written sources. In the text, the effect of the mythological narrative named "Zahhak and Kaveh the Blacksmith" on two works of importance for the period in which they were written is examined. The first of these works is Ferdowsi's Shahname, and the second is Sharaf Khan's Sharafnama. While the body of the study is based on these two sources, some secondary sources that refer to the legend have also been used.

The value of such texts in terms of showing the cultural values adopted by the societies they belong to and the perception of truth in which they belong is undeniable. In modern historiography, there is a narrative free of mythological elements, in which human beings are at the center. However, in the texts examined, contrary to this method, it is understood that unrealistic fantasy/mythical elements are seriously accepted. Therefore, the perception of truth of the two authors is also discussed over this issue.

Another aspect of the study is the influence of the discourses and discussions of nationalization that developed after the French Revolution on the narrative. In this context, the narrative of "Kaveh the Blacksmith and Zahhak", which is adopted as the origin myth of modern Kurdish nationalism, is handled with a retrospective method. Finally, Sharaf Khan, who wrote the "Sharafnama" (1597) with a great political goal, is compared with Ferdowsi, who wrote the "Shahname" (1020), which is the main inspiration of Persian nationalism as a reaction to Arab hegemony.

Key Words: Mythology, History, Sharafnama, Shahnama, Dahhak, Kava.

1. GİRİŞ

Efsaneler, sıklıkla tarihi kaynaklarla etkileşim içinde olmuştur. Bu minvalde sözlü geleneğin yazılı anlatıya aktarımı tarihçiler için yoğun bir malzeme alanı oluşturmaktadır. Bu yansıma kimi zaman tarihi bir vakadan efsaneye dönüşme, kimi zaman da bir efsaneden yazılı kaynaklara yansıma şeklinde olmaktadır. Nitekim yakın dönemlerde mezkur metodolojiyle kaleme alınan bir çalışmamızda "*Dımdım Kalesi/Kela Dimdimê*" adıyla anılmakta olan sözlü bir anlatının kökeninin tarihi bir vakadan neşet ettiği sonucuna varılmıştı. Şimdi incelenen sorunsalda ise anılanın tersine bir durum söz konusudur. O da mitsel bir anlatının yazıldığı dönem ve sonrası için nisbeten ehemmiyete haiz iki esere girmiş olmasıdır.[1] Bunlardan ilki Firdevsi'nin Şahnamesi, ikincisi ise Şeref Han'ın Şerefnamesi'dir.

Tarihçilerin sıklıkla istifade ettiği mit kavramı ana hatlarıyla hatırlanmalıdır. Bu anlamda mitin kutsal bir öykünün anlatımı olduğu kaydedilmiştir. Buna göre, miti tanımlamak gerçekten de çok zordur. Herkesin kabul edebileceği bir tanımlama yapmak neredeyse imkansızdır. Frazer, miti yaşam ve doğa fenomenlerinin yanlış anlaşılmasına bağlamıştır. Diğer yandan Lang, her şeyden evvel nedenselliğin miti doğurduğu görüşündedir. Malinowski ise sosyal olayların ve inançların onaylanma isteği neticesinde mitlerin üretildiği görüşündedir. Ayrıca, Freud'a göre, mitler tıpkı rüyalar gibi bilinçaltındaki korku ve isteklerin dışa vurumudur. Jung, mitleri sembolleşen kolektif hafıza yansıması ve arketip düşünce kalıpları olarak tanımlamıştır. Levi-Strauss tüm mitleri fikirlerin ve toplumun ortak yapısının yeniden üretimi şeklinde tanımlarken, Cassier, mitleri dünyanın gizemli boyutlarına verilen heyecanlı cevaplar şeklinde ifade etmiştir. Yine Segal'a göre, mit hikayedir ve geniş planda bir inanç ya da düşünce yapısı olarak belirir (Vali, 2019, s. 7).

Mitlerin sınıflandırmasıyla ilgili şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır; Tanrı ve tanrıçaların ortaya çıkışı söylencelerini konu edinen "*teogonik mitler*", yaratılışı anlatan "*kozmolojik mitler*", ilk insanın yaratılışını konu edinen "*antropogonik mitler*", çeşitli kutsal törenlerin ortaya çıkışını ele alan "*ritüel mitleri*", bir kavim veya halkın ve şehrin doğuşunu anlatan "*orijin/köken mitleri*", "*kült mitleri*", kutsal kişilerin olağanüstü hayat ve kerametlerini anlatan "*prestij mitleri*", kıyameti konu edinen "*eskatalojik mitler*" ve ayrıca kendi içinde tasnif edilebilecek "*sosyal mitler*" (Vali, 2019, s. 7). Çalışmanın merkezini oluşturan Zalim Dahhak ve Demirci Kava anlatısını bu durumda orijin/köken mitleri başlığında ele almak mümkündür.

Etnisite tanımlamalarının Fransız ihtilali sonrasında ağırlıkla 19. ve 20. yüzyıl ulus devletlerin neşvünema bulduğu çağa münhasır olduğu şeklindeki genel kabule

1 Belirtmek gerekir ki bu anlatı çok sayıda tarih kitabında yer edinmiştir, ancak burada esas olarak ikisi üzerinde durulacaktır.

rağmen Firdevsi'nin 11. yüzyılda, Şeref Han'ın da 16. yüzyılda bu mit üzerinden Kürt kimliğini tanımlamış olmaları dikkat çeken bir husustur. Dolayısıyla etnik bir isim olarak Kürt tanımının bağlamın tersine çok erken dönemlerde tartışılmış olmasını hatırda tutmak gerekir.

Yukarıda ele alınan husustan ayrı olarak değinilmesi gereken diğer bir tartışma/sorun toplumların benimsedikleri kimi düşünce şekilleridir. Özellikle de yazıldıkları kültür havzasını göstermesi ve yine toplumun içinde bulunduğu düşünce dünyasını resmetmesi bakımından bu kaynaklar eşsiz kıymete haizdir. Bu iki kaynakta betimlenen olaylar içinde yer alan kimi gerçeküstü kötücül karakterli unsurlar, müracaat edilen kaynakların irrasyonel yönlerini de tartışmaya açmaktadır. Tarih anlatısında, özellikle Heredot sonrası Yunan tarih yazımında mitolojik anlatı geleneğinin terkedilmesi sıklıkla hatırlatılmaktadır. Ancak bu yaklaşımın yani merkezi insan olan tarih anlatısı yaklaşımının inceleme bölgesinde yerleşmediği sonucuna varılmaktadır. Nitekim hikayenin satır aralarında sıklıkla zikredilen "*canavarlar, şeytanlar, cinler, ejderler, devler*" ve daha birçok gerçeküstü hayal unsurunun varlığı, toplumun daha doğrusu yazarların tarihle kurdukları akılcılıktan/rasyonaliteden uzak havayı günümüz okuyucuları için solunur kılmaktadır.

2. MODERN DÖNEMDE KURUCU MİT OLARAK "ZALİM DAHHAK VE DEMİRCİ KAVA"

Efsanenin milli bayram olarak folklorik bir unsur şeklinde Kürt toplulukları yanında Türk ve Fars halkları gibi İran ve Orta Asya toplulukları arasında da kutlandığı ve geniş kabul gördüğü bilinmektedir. Bu meyanda ilk olarak 21 Mart tarihinde kutlanan Nevroz Bayramı hatıra gelmektedir. Ancak Nevroz'un Kürt kültürel ya da ulusal birliğini kurmaya matuf ideolojik bir araç olarak kullanıldığı sıklıkla iddia edilmiştir (Aydın, 2005, s. V). Ancak 31 Ağustos tarihinde kutlanan "*Eydî Kurdî*" daha dar bir alana özgüdür ve sadece Demavend'de kutlanır. James Morier'in 18. yüzyıl başlarında çıktığı seyahatinde anlattığına bakılırsa, hemen tüm Nevroz kutlamalarında anılan efsane neredeyse aynı şekilde burada da anlatılmaktaydı. Ancak şöyle bir fark vardır ki, Dahhak'ı öldüren genç Demavend'de bir ateş yakmıştı ve halk bu inanç gereği 31 Ağustos gecesi kentin her yerinde ateş yakar ve bu günü anardı (Tarduş, 2022, s. 160. Aydın, 2005, s. 56).

Tarihsel süreçte mitsel bir anlatı olduğu besbelli olan Dahhak ve Kava dikotomisi, yeni bir hüviyet edinerek 20. yüzyıl ideolojik zemininde Kürt kimliğinin yeniden yorumlandığı siyasi bir metne dönüşmüştür. Destanların/Mitlerin yaratıldığı/yazıldıkları dönemin ve bu itibarla tarih öncesinin iklimini yansıtmalarından başka kimi dönemlerde de geçirdiği gelişim ve değişimlere dikkat çekilmiştir. Her dönem

eklenen bu anlamların da ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Modern çağlarda gelişen milliyetçilik köken için gereken malzemeyi bu kaynaktan edinir. Böylece mitler, tarihi sürekliliğin ispatında kullanılan yapılara dönüşür. Bu genelleme Kürtler için de 20. yüzyılda benzer gelişim göstermiş ve Kürt milliyetçiliği mitler üzerinden inşa edilmiştir. Kürtlerin kurucu mitler konusunda ilk üreticisinin "*Kurdiyê Bidlisî*" olduğunu kaydeden Ergün, bu şairden sonra mitler ve sembollerin Kürt şiirinde hızla gelişme kaydettiğini vurgular. Buna göre, Kurdiyê Bidlisi, Şeref Han Bidlisi'yi kaynak alarak Jîn'de kaleme aldığı birkaç yazıyla "*Dahhak ve ve Kava*" mitini Kürt etnisitesinin kurucu metni haline getirdi. Kurdiyê Bidlisi'nin anlatımında Arap Dahhak, İran'ı yağmalar ve omzundan iki yılan çıkar. Izdırabını dindirmek için her gün dört kişiyi öldürüp beyinlerini yılanlara yedirir. Bir süre sonra yardımcısı milletinden daha fazla insan kaybolmaması adına iki kişinin yerine koyun keserek kurtardığı kişileri dağlara gönderir. Burada çoğalan bu insanlar Kürt kavmini oluşturur. Demirci Kava'nın birgün iki oğlu kurban edilmek üzere götürülünce Kava, peştemalini sancak yapar ve halkı direnişe çağırır. Ayaklanan halk, Dahhak'ı indirip yerine Feridun'u tahta geçirirler. Kurdiyê Bidlisi, bu olayın 31 Ağustos tarihinde olmasından hareketle anılan günün milli bayram olmasını önermiştir (Kurdiyê Bitlisi, 1985, s. 190-191. Ergün, 2019, s. 38).

Dahhak ve Kava miti Kürt şiirinde ilk defa Esîrî tarafından kullanılmıştı ve Nevroz bayramını kutlamaya matuftu. 1928 tarihinde kaleme alınan şiir "*Zarî Kirmancîyê*" adlı derginin üçüncü sayısında yayımlandı. Buna göre, şiir Nevroz'u Kürtler için milli bir bayram olarak tanımlarken, perişanlığın ve sürgünde bulunma halinin bittiğini müjdelemektedir. Esîrî'ye göre, Hammurabi Kürt topraklarını yağmalamış ve 55 yıl boyunca Kürtleri hakimiyeti altına almıştır. Kava, Hammurabi'ye başkaldırmış ve yerine Feridun'u oturtmuştur. Böylece 1851 yıldan bu yana, Kürtler Nevroz'u bir kurtuluş bayramı olarak kutlamışlardır. Esirî, Nevroz'u Kürtlerin özgürlüklerine kavuşmalarının göstergesi olarak takdim etmiştir. Şair ayrıca mitin aslına müdahale ederek zalim figür Dahhak'ın yerine Hammurabi'yi uyarlamıştır ve bu müdahaleyle kendi döneminin havasını yansıtmıştır (Ergün, 2019, s. 38).

Esîrî'den sonra Nevroz'u şiir ve yazılarında kullanan bir diğer yazar Pîremêrd'dir. Pîremêrd, Nevroz'un tüm dünyaya yenilenmeyi ve hayatı getirdiğini, özelde ise Kürtlere gençliğin enerjisiyle gelen bir yeniden milli diriliş taşıdığını ileri sürmüştür. Müstesna bir yazım türü haline gelen Nevroznameler hızla gelişmiş, bu süreci Esîrî'den sonra Goran devam ettirmiştir. Goran, bu bayramın Medler'den bu yana kutlandığını kaydetmiştir. Goran'a göre, eğer Kava elindeki çekiç ile halkın Dahhak'ın zulmüne bağlanan zincirlerini kırmasaydı kurtuluş bayramı da asla olmayacaktı. Goran'ı kendisinden önceki şairlerden ayıran onun solcu ve antiemperyalist söylevleridir ve bu itibarla Kava proleteryan devrimciliği, Dahhak ise emperyalist güçleri temsil

etmektedir (Ergün, 2019, s. 40). Ergün'ün Nevrozname örneklerinde yer verdiği son şair Hejar'dır. Hejar'ı ve şiirlerini diğer yazarlardan ayıran ise onun Eylül Devrimi'ne olan bağlılığıdır. Bu itibarla O, yaşadığı dönemde Kürtlere yönelik çetin Arap siyasetini Zalim Dahhak'la ilişkilendirmekte ve buna karşı durmaktadır. Ergün'e göre, burada ele alınan Kurdîyê Bidlisi, Esîrî, Pîremêrd, Goran ve Hejar dışında da çok sayıda yazar Zalim Dahhak ve Kava mitini ele almışlar ve Kürt milli kimliğinin inşasında kullanmışlardır. Bu itibarla Nevroz ve Kürt kimliği bir birini zenginleştirerek sürekli bir yenilenme durumunda olmuştur (Ergün, 2019, s. 41).

3. PRE-MODERN DÖNEM ANLATISI

Zalim Dahhak ve Demirci Kava mitini esas olarak merkeze alan yazarın Şeref Han olduğu ve bunu yaparken de doğrudan veya dolaylı kimi eserler kanalıyla Firdevsi'den yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim O hikayeyi hayli kısaltmış ve kendi anlatımına uyarlamıştır. İlgili bölümde Şeref Han, meseleye "*Kürtlerin Kökeni*" bağlamında yaklaşmıştır ve bu hususa cevap olması açısından herhangi bir kaynak zikretmeden hikayeyi ana hatlarıyla nakletmiştir. Belirtmek gerekir ki, Şeref Han, bilgi nakillerinde ilkeli davranan ve kaynaklarını sıklıkla belirten bir tarihçi kimliğine sahiptir. Ancak bu meselede Firdevsi'ye ya da aracı diğer metinlere değinmemiştir ve doğrudan efsaneyi nakletmiştir. Özce söylemek gerekirse, Şeref Han'ın, naklettiği hikayede Firdevsi'nin anlatımındaki gibi karmakarışık ve kimi zaman anlatının aslının unutulduğu araya başka olayların ve kahramanların girdiği bir karmaşa havası hakim değildir. Şeref Han hikayeyi okuyucusuna hazmedilmiş bir şekilde sunmuştur.

Şeref Han'ın bu köken vurgusu ardılı kimi tarihçilerce de kullanılmıştır. Bunlardan biri Muhammed Şerif Kadı'dır ve O, 1813 yılında tamamladığı "*Tarih-i Kurd*" adını taşıyan eserinde çok kısa olarak bu bilgiyi kullanmıştır. Buna göre, Kürtlerin kökeni "*Zehhak*" döneminde onun zalimliğinden kaçıp dağlara sığınmış birkaç adama dayanmaktadır. Bunlardan birinin adı Kürt idi ve bu adamın soyu dört kabileye ayrıldı ki, bunlar, *Baban/Kurmanc, Kelhor, Lor ve Guran*'dır (Muhammed Şerif Kadı, 2019: 57).

1846 yılında Mesture Mahşeref Erdelani tarafından kaleme alınan "*Erdelan Tarihi*" adlı kitapta yine köken bahsinde ama "*Baba Erdelan'ın soyu*" ifadesiyle diğerlerinden farklı olarak Dahhak efsanesine değinilmiştir. Buna göre, "*Zahhak-ı Napak*" yaptığı kötülüklerin, asiliğin ve serkeşliğin karşılığı olarak sırtında iki yılanla cezalandırılmıştır. Şeytanın önerisiyle insanlardan birinin beyni bu yılanlara yedirilince sakinleştiği görülmüş ve her gün iki gencin öldürülmesine karar verilmiştir. Ancak mutfaktaki iyi huylu aşçı bu gençlerden birini karanlıkta salıverip dağlara gitmelerine fırsat tanımıştır. İşte bu salıverilmiş gençlerden birinin adı Kürt idi ve daha

sonra dört kabile olacak evlatları bunun ismiyle tesmiye olunmuştur. Bu kabilelerin ilki Erdelan, ikincisi Baban ya da Kurmanc, üçüncüsü Lor ve dördüncüsü Guran'dır (Mesture Mahşeref Erdelani, 2020, s. 37-38).

Aşağıda esas olarak söz konusu efsanenin Şahname ve Şerefname'deki benzerliklerine ve farklılıklarına değinilecektir. Ancak bu değerlendirmeye girmeden önce Dahhak ismine değinmek gerekmektedir. Kürşat Demirci, İslami kaynaklarda "*Dahhâk*" şeklinde zikredilen kelimenin Avesta'da "*Azi Dahâka*", Pers literatüründe "*Azdahâ*", Pehlevi metinlerinde "*Az Dahâg*", Ermenice'de "*Azdahak*" şeklinde geçtiğini belirtir. Buna göre, Avesta'da azi "yılan" veya "ejder" manasındadır. Öte yandan kelimenin "insan" anlamındaki "*dahhakîn*" denen Sanskritçe kökenli kelimeyle de ilişkisi vardır. Folklorik anlatıda ise Fars literatüründe Dahhak, bir Arap kralıdır, Arap geleneğinde ise Asurbanipal olarak bilinmektedir. Lakabı olan "*Baevaraspa*" kelimesi Şahname'de "*Biyaresb*", Şerefname'de ise "*Bîveresb*" olarak zikredilmiştir. İran folklorunda büyük bir hayvan şeklinde tasvir edilmişse de kimi zaman yılan, kimi zaman da aslan olarak betimlenmiştir. Nevroz, Azi Dahhak'ın öldürülüşü sebebiyle bayram olarak kabul edilmiştir. Omuzlarında çıkan yılanların insan beyniyle beslenmesi sebebiyle bu mitos kahramanını Hint-İran ortak kültüründeki semavi suları tutan ve kuraklığa yol açan ancak sonunda Rig Veda'daki İndra ve Vritra mitinde bir kahraman tarafından yenilen canavar olarak da düşünülmüştür (Demirci, 1993, s. 408).

Avesta'da Dahhak, üç ağızlı, üç başlı, altı gözlü Şeytan'a benzer bir ejder canavardır. Yine aynı yerde, Dahhak Babilonya'da Arduui Sûrâ'ya tapan biridir.

> "*Bûndahişn'e göre Dahhak Babel'de bir mekan yaptırmıştır. Denkard'da*[2] *Dahhak'ın dünyayı yok edecek bir ırk olarak Araplar'dan geldiği, büyü ile Babel'de olağan üstü işler yaptığı, bu işlerle halkı putperestliğe davet ederek onları baştan çıkarmaya çalıştığı ve Feridun tarafından yenilgiye uğratıldığı anlatılır. Pehlevi metinlerine göre Dahag, "hak Mazdacı din"in muhalifi olarak "batıl din"in kurucusu ve yayıcısıdır. Denkard'da batıl dinin ve gayrı meşruluğun yeryüzüne getirilmesine aracılık edenin Dahhak olduğu söylenir; böylece O insanları fesada sürüklemiştir*" (Demirci, 1993, s. 408).

Edebiyatta kötülüğün simgesi haline gelen Dahhak karakterinin siyasi ve ideolojik sahada anılmasından başka Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan edebiyatçı ve siyasetçi Şemsettin Sami'nin bir tiyatro eserine konu edildiği de bilinmektedir (Uzun, 1993, s. 409).

---

2 10. yüzyıldan kalma Zerdüşt inanç ve gelenek özetidir. Denkard büyük ölçüde "Mazdaizm Ansiklopedisi" olarak kabul görmüştür ve Orta İran döneminin din anlayışı hakkında temel bilgi kaynağıdır (bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Denkard, 21.11.2021). Bir diğer tanımda ise Denkard, Avesta'nın kayıp kitaplarının ve Zerdüşt'e dair çeşitli efsanelerin anlatıldığı bir eser olarak tanımlanmıştır (Gündüz, 2003: 281).

3. 1. Erken Dönem Arap Kaynaklarında Zalim Dahhak Efsanesi

Ulaşılabildiği kadarıyla, bu efsaneyi eserine Firdevsi'den önce alan Mesudi'dir. Mesudi'nin efsaneden haberdar olması hakkında iki ihtimal söz konusudur. İlk ihtimal, onun İslam beldelerinde gezerken bu efsaneden haberdar olmasıdır. Mesudi'nin İran üzerinden Hindistan'a gitmiş olması efsaneyi burada duyduğunu düşündürmektedir. İkincisi ise Pehlevice yazıldığını bildiğimiz ilk nüshaların Arapça'ya çevirilerini okumuş olması ihtimalidir. Ahmet Emin'in Avesta bahsinde kaynak olarak kullandığı Mesudi'nin, Avesta ve Zerdüştilik hakkında verdiği bilgilerden, bu kültüre bigane olmadığı anlaşılmaktadır (Emin, 1976, s. 165-167).

"*Mürucu'z-Zeheb*" adlı eserinde Mesudi, efsaneyi şöyle anlatır; Buna göre, Kürtler, şartların zorlamasıyla dağlara çekildiler, Acem ve Farisilere komşu oldular. Dilleri zamanla Acem dili haline geldi. Bir rivayete göre, Dahhak'ın omuzunda iki yılan çıktı. İnsan etiyle beslenen bu yılanlar Dahhak'a fazla acı vermezdi. Dahhak bu sebeple Farslardan çok kişinin canını aldı. İnsanlar Efridun'un önderliğinde Dahhak'a karşı savaşmaya karar verdi, kendilerine deriden yapılmış bir sancak buldular. Buna Farsça, "*Direfş Kaviyan*" dediler. Efridun, Dahhak'ı yakaladı ve "Dünbavend Dağı"na hapsetti. Dahhak'ın veziri her gün bir koyun ve insanı keser, beyinlerini karıştırarak Dahhak'ın omzundaki iki yılanı beslerdi. Kurtulanları dağlara gönderirdi. Dağlara sığınan bu kimseler vahşileşti ve çoğaldılar. Bu şekilde soyları çeşitli gruplara ayrılan Kürtler çevreye yayılmıştır (Mesudi, 2004, s. 191. Yoldaş, 2018, s. 14-15).

Firdevsi'den kısa bir süre önce yaşamış Bağdat doğumlu Mesudi'nin (D. 893-Ö. 957) Dahhak ve zulmünden bahsetmesi dikkate değerdir. Konuya Kürtler başlığında değinen Mesudi, Dahhak efsanesinden haberdardır. Ancak onun anlatısında Kava adlı bir karakter yoktur. Dahhak'ı hapseden Efridun vardır. Firdevsi'nin anlattığına benzer şekilde halkın toplanması için kullanılan bir sancak tam adıyla zikredilmektedir. Eserinden öğrenildiği üzere Mesudi, Bağdat'ta ilim tahsil ettikten sonra Hicri 300 yılında önce Fars ve Kirman bölgelerine, daha sonra İstahr'da kaldıktan sonra Horasan'a, buradan da Hindistan'a geçmiştir. Hindistan'dan Çin'e geçen Mesudi, Hint Okyanusu üzerinden Madagaskar'a gelip bir süre Zengibar'da kaldıktan sonra gemi yolculuğuyla Umman'a gitmiştir. Bağdat'a döndükten sonra 926 yılında Musul, Azerbaycan ve Cürcan'a doğru yeni bir seyahate çıkmıştır. Şam bölgesini gezdikten sonra Fustat'a giderek Kuzey Afrika'yı gezmiş, nihayet 957 yılında Fustat'ta ölmüştür (Mesudi, 2004, s. 9-10). Dahhak hakkında kaydına müracaat ettiğimiz Mesudi'nin eserinde Kava adlı karakterden bahsedilmediğini yukarıda belirtmiştik. Anlatının tamamı, kullandığımız çeviri kaynağın özet olmasından mütevellit, bir paragraftan ibarettir. Mesudi'nin beyanına göre Dahhak hakkında nakledilenlere ne Farslar ne de yeni ve eski tarihçiler itiraz etmemişlerdi. Mesudi, Farslar'ın Dahhak'ın İblis'le olan macerasıyla ilgili "*acaib haberler*" nakletmekte olduklarını da belirtmiştir. Anılan bilgilerin Farsların kitapla-

rında kayıtlı olduğunu belirterek, Erken Pers döneminde zikredilen Tahmures'in Nuh Peygamber olduğunu, eski Pehlevice'de "*direfş*"in sancak, kovulan ve alem anlamlarına geldiğini kaydetmiştir (Mesudî, 2004, s. 192). Mesudi, eserinin başka bir yerinde de Dahhak'tan bahsetmiştir. Buna göre, onun tam adı, Biyverasb b. Ervandasb b. Zencad b. Berşend b. Tah b. Fervak b. Siyamuk b. Meşve b. Keyumers'tir. Araplar ona Dahhak demişken bir başka halk, "*Buhrasef*" adını vermiştir. Ancak bu isimlendirmeyi yanlış bulan Mesudi, doğru olanın kendisinin kullandığı "*Biyverasb*" olduğunu kaydeder. Tarih kitaplarında teyit edildiği üzere hükümdar Cem'in bunun tarafından öldürüldüğünü, nesebinin ihtilaflı olduğunu kaydeder. Kimileri onu Pers, kimileri ise Arap olarak kabul etmiştir. Ona göre, yedi iklim sahibi bu kişi büyücüydü ve yeryüzünde fesat çıkardı. Zorbalığıyla ün saldı ve bin yıl hüküm sürdü. İddiaya göre, Rey ile Taberistan arasındaki Dünbavend dağında demir prangaya vuruludur. Arap şairleri onu anmış ve Yemenli olduğunu kaydetmişlerdir (Mesudî, 2004, s. 120-121).

Mesudi'den biraz önce yaşamış Ebu Hanife ed-Dineveri'nin (Ö. 895) "*el-Ahbâru't-Tıvâl*" adlı eserinde de Dahhak'tan bahsedilmiştir. Buna göre Dahhak, Babil şehrinin kurucusudur. Şehri 20 km. eninde ve boyunda kurarak buraya zalim bir ordu yerleştirmişti. Kente "*Hub*" adını vermiş, Erfahşez'in soyundan gelenleri zelil etmişti. Tarihçilere göre, omuzunda çıkan yılanlar (kis) için her gün 4 insanın kurban edilmesi gerekiyordu. Dahhak'ın kendi kavminden olan veziri Erfahşez'in oğullarındandı ve adı da Ermiyayil'di ve O kimse göreve geldiği andan itibaren boğazlanmaya getirilen adamlardan ikisini serbest bırakıp yerlerine koç kurban ediyordu. Ermiyayil bu insanlara izlerini kaybettirmelerini söylüyor ve bunları dağlara gönderiyordu. Bunlar köy ve şehirlere yaklaşmıyorlardı ve rivayete göre Kürtlerin aslı bunlara dayanıyordu (Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, 2017, s. 54).

4. FİRDEVSİ'NİN ŞAHNAMESİ

Ebu Kasım Mansur künyesiyle bilinen Firdevsi, 935 yılında doğmuştur. 1020 yılında ise 80 yaşını geçkinken ölmüştür. Onun hayatına dair çok az bilgiyi 12. yüzyıl şairi olan ve 1116 yılında mezarını ziyaret eden Nizami-yi Aruzi vermiştir. Aruzi'ye göre, Firdevsi toprak sahibi bir "dihkan"[3] idi ve rahat bir hayat sürmüştü. Sadece bir oğlu ve bir kızı vardı ve 35 yıl boyunca onu meşgul edecek bir görevi ifa ederek çeyizini sağlamak vazifesini yerine getirmişti. Firdevsi'nin Şahnamesi, 60.000 beyitten oluşur. Eser mitolojik dönemlerden II. Hüsrev (M.S. 590-628) devrine kadar uzanan bir tarihi anlatan "*Huda-name*" adlı Orta Farsça da denilen Pehlevice bir eserin çevirisiydi. Esere ilaveten 7. yüzyılın ortalarında Araplar tarafından Sasaniler'in yıkılma-

3 Farsça dih (köy) ve -gân nisbet ekinden oluşub Arapça'ya dihkan şeklinde geçmiştir. Sasaniler devrinde İran ve Orta Asya'da çokça bulunan bu dihkanlar soylular sınıfını oluşturmuştu. Bu kimseler genelde köylerin idaresinden sorumlu idi (Sümer, 1994: 289).

sına ilişkin hikayeler de iliştirilmişti. Bu eseri evvela 1000 beyit olarak İslam öncesi Pers tarihi şeklinde hazırlayan kişi vahşi bir akıbete maruz kalan Samaniler'in saray şairi Dakiki'ydi. Zerdüşt Peygamberin yükselişini anlatan bu beyitler, Firdevsi'nin uyarlamasıyla Şahname'ye dahil edilmişti. 1010 yılında eser tamamlandığında Gazne Sultanı Mahmud'a sunulmuştu. Aruzi'ye göre, Firdevsi doğruca vezir Ahmed ibn Hasan Meymendi'ye gitti. Ancak vezirin rakipleri, Sünni akideye mensup sultanı, eserin heretik Şii tesirleri içerdiğinden dolayı şiire vaadedilen 50.000 dirhemin çok fazla olduğuna ikna ettiler. Sonuçta kendisine sadece 20.000 dirhem verildi. Hayal kırıklığına uğrayan Firdevsi ise bu caizeyi gittiği hamamda hamamcıya ve bir sakiye paylaştırdı. Daha sonra sultanın korkusuyla buradan Herat'a kaçtı. 6 ay saklandığı Herat'tan Mazenderan'a gidip Şehriyar hakimine sığındı. Bu idarecinin Sasaniler'in soyundan olduğu biliniyordu. Firdevsi burada iken sultanı hicveden 100 beyitlik bir kaside yazdı ve bunu Şahname'nin mukaddimesine ekleyerek Şehriyar hakimine sundu. Şehriyar hakimi 1000 dirhem karşılığında hicvi satın aldı ve onu metinden sildirdi. Ancak bu metnin özgün hali günümüze ulaşmıştır. Firdevsi'nin kalan ömründe Batı İran'a gittiği hatta Bağdad'da bir süre Büveyhiler korumasında kaldığı ona isnad edilen "*Yusuf ve Züleyha*" adlı bir eser üzerinden tahmin edilmektedir. Eserin Firdevsi'nin ölümünden yüz sene sonra ortaya çıktığı bilinmektedir. Aruzi'ye göre, Firdevsi, Sultan Mahmud'un onun şerefine ve kendisine yaptığı kötü muameleyi unutturmak adına 60.000 dirhem gönderdiği bir anda ölmüştür. Aruzi, Firdevsi'nin ölüm tarihini vermez, ancak tahminler 1020 ile 1026 arasında ve kesin olarak 80 yaşın üstünde olduğunu işaret etmektedir (Boyle, 2021).

Farsilere göre Firdevsi onların en büyük şairidir. Bin yıldan beridir onun şiirleri okunmaya devam etmektedir ve bu haliyle yazıldığı dönemin Farsçasının bugün Modern bir İranlı tarafından berrak bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Avrupalı eleştirmenlerin tekrarları fazla barındırması sebebiyle eleştirisini alan eser, dayandığı Pehlevice dilinin orjinalliği ve içerisinde çok az Arapça sözcükler içermesi itibariyle ise İranlılar tarafından ülkelerinin geçmişini tınılı ve görkemli dizelerle sunması itibariyle baş üstünde tutulmaktadır/müstesna bir yer turmaktadır (Boyle, 2021).

Mehmet Kanar, yukarıda değinilenlere ek olarak Firdevsi'nin Tus şehrine bağlı Taberan'ın Baz köyünde 940 yılında doğduğunu kaydetmektedir. Künyesi Ebu'l-Kasım, lakabı Fahreddin, mahlası Firdevsi'dir ve kaynaklarda Ahmed, Hasan ve Mansur, babasının adı Ali Fahreddin, Ahmed ve İshak şeklinde farklılıklarla zikredilmiştir. Babasının Tus ırmağından kopan Abrahe çayı kenarında bir çiftliğin sahibi (dihkan) olduğu bilinmektedir. Öğrenimi ve çocukluğu hakkında hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak bu dönemde, İran'ın İslam öncesi tarihine denk gelen Pehlevice yazılmış kimi eserlerin bulunmaya ve Yeni Farsça'ya çevrilmeye başlandığı kaydedilmiştir. Yukarıda J. A. Boyle'ın yazılış tarihini II. Hüsrev dönemi olarak Hudaname

hakkında verdiği bilgiyi Kanar, Sasani hükümdarı III. Yezdicerd (632-651) dönemi olarak ve "*Hudayname*" adıyla zikretmiştir. Buna göre, eserin orijinal dilinden ya da Arapça çevirisinden bazı şahnamelerin yazıldığını belirten M. Kanar, başlangıçta diğer şairler gibi gazel ve kaside yazan Firdevsi'nin içinde bulunduğu dönemin tesiriyle eski İran tarihi hakkında bilgi edinmek amacıyla Pehlevice yazılmış eserlere yöneldiğini ileri sürmüştür. Firdevsi bu eserlerden faydalanmak için babasından ve Zerdüşt rahiplerinden Pehlevice öğrenmişti. O ayrıca şiir yazacak seviyede Arapça da biliyordu. 40 yaşına kadar gayet konforlu bir hayat sürdüren Firdevsi, hayatının kalan kısmını sıkıntılar içinde geçirmiştir (Kanar, 1993, s. 125).

Kanar'ın notlarına göre, 980 veya 990 yılında eserini yazmaya başlayan Firdevsi'nin kim tarafından desteklendiği bilinmemektedir. Kimi Şahname nüshalarında hamileri arasında Horasan kumandanı ve Tus valisi Ebu Mansur Muhammed B. Abdurrezzak ile yine Tus valisi Huseyy-i Kuteybe (Hüseyn-i Kuteybe) adlı bir kişinin adı geçmektedir. Kanar, ilk ismin Şahname'nin yazılmasından yirmi yıl önce öldüğünün bilinmesi sebebiyle ikincisinin destekçi olduğu görüşündedir. Kanar, Firdevsi'nin parçalar halinde yazdığı eserinin ilk redaksiyonunu 1003 yılında yaptığını kaydetmiştir. Eserini tamamladığında 37 yaşındaki oğlunu kaybetmiştir. Şahname'yi büyük bir hükümdara sunmak gayretindeki Firdevsi, Gazneli Sultan Mahmud'a onun veziri ve kardeşi aracılığıyla ulaşmıştır. Bu iki aracının teşvikiyle eserinin ikinci edisyonunu tamamlamıştır. Eserini Sultan Mahmud'a sunacağı esnada 1014 yılında hamisi olan vezir Ebu'l-Abbas Fazl vefat etmiştir. Rivayete göre, tek başına Gazze'ye giden Firdevsi, eserini Sultan Mahmud'a bizzat sunmuşsa da muhtemelen yeni vezirin etkisiyle Firdevsi'ye eserine layık bir ödül verilmemiştir (Kanar, 1993, s. 126).

Yukarıda eserinin karşılığında kendisine verilen ödülü az bulup yanı başındakilere dağıtan Firdevsi'nin olay üzerine bir de kaside yazdığına değinilmişti. İşte Kanar, bu ödülü kimlere dağıttığını da ismen zikretmiştir. Buna göre, Firdevsi, kendisine gönderilen 60 bin dirhemin 20 binini Sultan Mahmud'un gözdesi Ayaz'a, 20 binini hamamcıya ve kalan 20 bini ise bozacı ve meyhaneciye vermiştir. Kanar, Sultan Mahmud'un eseri beğenmemesi hususuna da değinmiştir. Buna göre, Sultan eseri okuduktan sonra destanın kahramanı Rüstem hakkında "*benim ordumda ondan daha güçlü birçokları vardır*" deyince Firdevsi "*Ama Tanrı Rüstem gibisini bir daha yaratmadı*" şeklinde cevap verince Sultan Mahmud, Firdevsi'yi öldürtmek istemiştir. Böylece Firdevsi, Herat'a giderek kurtulmuş ve burada 100 beyitlik manzum bir hicviyye yazmıştır. Kanar, kimi araştırmacıların Sultan Mahmud'un bu tavrının sebebini, sultanın Sünni, Firdevsi'nin Şii olmasına, sultanın bir kölenin oğlu olması sebebiyle eski İran hükümdarlarına nefret beslemesine, eserde Türkleri küçük düşüren ifadelerin bulunmasına bağladıklarını kaydeder. Diğer bir rivayete göre, Firdevsi eseri Şahname ve Sultan Mahmud'a yönelik hicviyyesini yanına alarak Taberistan'a

gitmiş, Bavend hanedanından komutan İspehbed Şehriyar'a sığınmıştır. İki eseri de Şehriyar'a sunmuş, ancak bu kişi çok saygı duyduğu Sultan Mahmud'u hicveden manzumeyi kimse duymadan satın alarak yaktırmıştır (Boyle, hiciv konusunda bu bilgilere değinmemiştir). Böylece daha sonra Tus'a dönen Firdevsi, 1020 yılındaki ölümüne dek yoksulluk içinde yaşamıştır. Rivayete göre, cenazesi şehrin bir kapısından çıkarken diğer bir kapıdan ise Sultan Mahmud'un gönderdiği 60 bin altın değerindeki ödül ulaşır. Kanar'a göre, Sultan Mahmud'u ödül vermeye ikna eden kardeşi Nasr b. Sebük Tegin veya gözde komutanı Arslan Cazib'dir. Ödülün gecikmesinin ve Firdevsi'ye nasip olmamasının çok türlü rivayete yol açtığını vurgulayan M. Kanar, Firdevsi'nin gerek Turanlılarla İranlıları Feridun'un oğulları kanalıyla kardeş şeklinde betimlemesi, gerek Sultan Mahmud'u göklere çıkararak Keyani tahtının gerçek varisi sayması ve gerekse de Şii olmasına rağmen Dört Halifeyi övmesi gibi hususlardan ödüle fazlasıyla layık olduğuna inanmaktadır (Kanar, 1993, s. 126).

Kenan Akyüz, Firdevsi hakkında en eskiden en yeniye kadar yapılan çalışmalardan hiçbirinde şairin hayatı ve eserinin yazım sebebi hususundaki karanlık perdesinin bütünüyle aydınlanamadığı görüşündedir. Bu meyanda Akyüz, onun doğum tarihinin de, doğum yerinin de tartışmalı olduğunu uzun uzadıya kaynaklar üzerinden ele almıştır (Akyüz, 1945, s. I-II).[4]

Firdevsi, Farsça'yı kuvvetli bir şekilde kullanmanın yanında çok az bilginin vakıf olduğu ve neredeyse unutulmuş Pehlevice, ayrıca şiir yazacak seviyede Arapça biliyordu. Akyüz, bu dil bilgisine tarih merakının da eklenmesiyle bu muazzam eserin vusule geldiğini belirtir. Buna göre, yaşadığı olaylar ve duyduğu bilgiler eserin esas kaynağıdır ancak bir diğer kaynak ise İran'da 6. yüzyılda başlayan sözlü kültürü kaydetme geleneğidir. Buna örnek olarak Sasani hükümdarı Nuşirvan'ın kütüphanesine eklediği sözlü söylence çalışması hatırlanmalıdır. Sasaniler'in son hükümdarı Yezdcird'in "*Danişver*" adlı bir dihkana Nuşirvan kütüphanesindeki gelenekleri bu işten anlayan mubitlerle düzenlemesini ve tamamlamasını emrettiği kaydedilmiştir.

4 Şahname'yi ilk defa 1829 yılında Turner Macan neşretmiştir. Bundan sonra da yirmiden fazla baskı takip etmiş, Necati Lugal tarafından Vuller baskısı esas alınarak yapılan Türkçe tercümenin sadece dört cildi İstanbul'da 1945 ile 1955 yılları arasında yayımlanmıştır (Kenan Akyüz, 1945: VI). Kullandığımız Şahname, çevirisi Necati Lugal ve Kenan Akyüz tarafından yapılan ve baskısında yıl bilgisi bulunmayan Milli Eğitim Bakanlığı edisyonudur, ancak yukarıda da değinildiği üzere 1945 ile 1955 yılları arasında yayımlanmasından hareketle 1945 yılını esas almak mümkündür. Kenan Akyüz kendi imzasıyla Firdevsi'nin Şahnamesi'nin Türkçe çevirisinin önsözünde tafsilatlı bir değerlendirme yapmıştır. Tanıtım yazısı Şahname'de önsöz başlığı altında mündericdir. Firdevsi'nin eseri ile karıştırılmaması için bu isimle/künye ile anılacaktır. Bu kaynak "Kenan Akyüz, 1945: sayfa numarası" şeklinde anılacaktır. Önsözde Kenan Akyüz tarafından kaleme alınan Firdevsi ve eser hakkındaki ayrıntılı bilgilerin daha sonra bu konulara dair bir makale yazan Mehmet Kanar tarafından layıkıyle kullanılmaması mezkur makale için büyük bir eksiklik olsa gerektir.

Buna göre Danişver, bu dağınık yazıları düzenlemiş, Kiyumers'ten Hüsrev-i Perviz'e kadar gelen olayları bir kitap olarak birleştirmiştir. Mohl, bu kitabın adının "*Hüday-name*" olduğunu kaydetmiştir. Hüday'ın Pehlevice'de padişah anlamı taşıdığını belirten Akyüz, Şahname geleneğinin eskiliğini hatıra sunar. Akyüz, eserin düzenlenmesi sırasında İran'ın dört bir yanından getirilen mubitlerin bildiklerini ağızdan mı yoksa yazılı halde mi getirdiğinin tartışmalı olduğunu belirterek, sonuçta Danişver başkanlığındaki bu çalışmanın dönemine göre oldukça şümullu ve metoda dayalı olduğunu kabul etmenin zorunluluğuna işaret etmiştir (Akyüz, 1945, s. III-IV).

İranlı büyük şair Firdevsi'nin inşa ettiği Şahname, Osmanlı tarih yazımında özellikle I. Selim ve I. Süleyman dönemlerinde yükseliş gösteren şahname yazım tarzının da esin kaynağı olarak müstesna bir yere sahiptir. Bu dönemde bu tarzın belirgin örneğini İdris-i Bitlisi kaleme almış ve süregelen dönemde çok sayıda şahname yazılmıştır.

4. 1. Şahname'nin Erken Dönemli Kaynakları

Arap ordularının Kadisiye Savaşı'ndan sonra İran'ı istilaları esnasında ele geçirilen Yezdicerd'in hazinesi içinde Danişver'in eseri de vardı ve Sa'd bin Vakkas bu eseri halife Ömer bin Hattab'a göndermişti. Halife Ömer, eseri merak etmiş ve Pişdadiyan hanedanına ait bazı parçaları Arapça'ya çevirtmiştir. Metinlerden hoşlanan halife daha sonra tüm eserin tercümesini emretmiştir. Ancak Zerdüşt dinine ve "*Zal ile Simurg*" arasındaki maceraya gelince halife, eserin İslam öğretilerine uygun olmayan "*kötü şeyleri*" de barındırdığı gerekçesiyle çeviriyi durdurmuştur. Eserin Arapça'ya tam çevirisi 8. yüzyılın ikinci yarısında Abdullah bin Mukaffa[5] tarafın-

5 Adının çok sayıda İran ve Hint eserlerini Arapça'ya kazandırmasından hatırlanan İbnü'l-Mukaffa, en çok da Kelile ve Dimne çevirisiyle bilinmektedir. İbnü'l- Mukaffa'ya dair bir makale kaleme alan İsmail Durmuş, onun muhtemelen 724 veya 720 yılında İran'daki Cûr (Fîrûzâbâd) kasabasında doğduğunu kaydetmiştir. Asıl adı Rûzbih olan İbnü'l-Mukaffa'nın babası hayatının sonuna kadar Mecusi yaşamış olan Dâdeveyh'ti. Bu kişi Haccac'ın vergi tahsildarı iken görevi kötüye kullanmaktan elinin kesilmesi cezasıyla sakat bırakılmış ve çolak manasındaki "*Mukaffa*" lakabıyla anılmıştır. İlk eğitimini Mecusi gelenek üzere alan İbnü'l-Mukaffa, babasının teşvikiyle Basra'ya eğitim almaya gönderildi. Burada iyi bir eğitim alarak Arap, Fars, Hint ve Yunan kültürleri hakkında geniş bilgiler edindi. Babası gibi katiplikle başladığı memuriyetinde Abbasiler döneminde halifenin amcası Basra valisi Süleyman bin Ali'nin katibiyken halifeyle tanıştı ve halifenin isteğiyle Yunan klasiklerini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etti. 750-752 yılında Kirman valisi İsa bin Ali'nin hizmetine girince ünü daha da yayıldı ve bu zamana kadar Mazdek ve Mani karışımı Mecusi dinine mensupken hamisinin de teşvikiyle Müslüman oldu ve bu tarihten sonra Abdullah bin Mukaffa adını aldı. Halife Mansur'un amcası Ahvaz ve Musul valisi İsmail bin Ali'nin hizmetinde bulundu ve çocuklarına ders verdi. Bir süre de Nişabur valisi Mesih bin Havari'nin katipliğini yaptı ve İslamı kabul ettikten sonra çok geçmeden muhtemelen 759 yılında Basra'da öldürüldü. Muhammed Kürd Ali'ye göre 60 yaşlarındayken öldürülmüştür. Katli hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bunlar

dan tamamlanmıştır. İranlı ateşperest/Mecusi bir aileye mensup "*Ruzbih*" adını taşıyan Abdullah, Irak hakimi İsa'nın emriyle Müslümanlığa zorlanmış bir kimseydi. Pehlevice'den Arapça'ya çok sayıda eser çevirmişti, Danişver'in bu eseri de onun tercümeleri arasındaydı ancak bu çeviri günümüze ulaşmamıştır (Akyüz, 1945, s. IV). Mesudi'nin Firdevsi'den önce mezkur destanı anlatmış olmasında neredeyse yüzyıl önce yapılan bu çeviriyi okumuş olması kuvvetle muhtemeldir.

İslam fetihlerinden sonra halifenin siyasi otoritesini İran'da tanıyan ilk hanedan Safferiler olmuştu. Bu hanedanın kurucusu olan Yakub İbnü'l-Leys (Ö. 879) edebiyattan anlayan bir kimse olmamasına rağmen milli geleneğin korunmasına ehemmiyet vermiş ve bu uğurda veziri Ebu Mansur Abdurrezzak'a Danişver'in Pehlevice yazdığı eseri Farsça'ya tercüme etmesi vazifesini vermişti. Ebu Mansur bu iş için "*saf İran kanından ve soyundan*" beş kişilik bir komisyon oluşturmuş, eseri Şahname adıyla tamamlatmış ve eser Irak ve Horasan'da büyük bir rağbet görmüştü (Akyüz, 1945, s. V). Kenan Akyüz ayrıca, Ebu Mansur adlı vezirin İran'ın eski kahramanlarından olan ve adı Şahname'de geçen Keşvat'ın soyundan olduğunu kaydetmiştir. Böylece bu ilginin sebebine de işaret etmiştir.

Saffariler'in 868-908 yıllarındaki kırk yıllık saltanatından sonra yerlerini alan Samaniler devrinde de milli geleneklere duyulan ilgi devam etmişti. Hanedan üyelerinden Ebu Salih Mansur bin İshak'ın veziri Bel'ami, şair Dakiki'ye Danişver'in eserinden yapılan Farsça tercümenin şiir haline getirilmesi vazifesini verdi. Dakiki, Şahname'de anlatıldığı üzere, Güştasb ve Ercasb'in hükümdarlıklarını içeren bin beyitlik kısmı ta-

arasında en muteber olana göre, Mansur'un halifeliğini kabul etmeyip ona başkaldıran amcası ve Suriye valisi Abdulah bin Ali, Ebu Müslim-i Horasani'nin ordusuna yenilince kardeşleri İsa ve Süleyman'a sığınmıştı. Bu iki kardeşi Mansur'dan Abdullah için af talep ettiklerinde halife yazılı eman talep edilirse affedeceğini belirtmiş ancak bir şekilde Abdullah'ı cezalandırmanın da yolunu aramıştı. Halife, bu sırada İsa bin Ali'nin katibi olan İbnü'l-Mukaffa'nın sağlam bir şekilde yazdığı emannamede açık bulamayınca bu metni kaleme alanın katledilmesi için Basra valisi Süfyan bin Muaviye'ye talimat göndermiştir. İbnü'l-Mukaffa'nın kaleme aldığı metinde haksız yere şartları ihlal eden halifenin karılarının boş, kölelerinin azad edilmiş, biatının batıl ve tüm dinlerce kafir sayılacağı kayıtlıydı. Amcasını cezalandıramayan halife, onu koruyan bu sağlam emannameyi kaleme alan İbnü'l-Mukaffa'yı cezalandırmış olmaktaydı. Bu arada zaten geçmişte şehrin eski valisi olan Mesih bin İsa ile yaşadığı bir ihtilafta Mesih tarafını tutan İbnü'l-Mukaffa'ya düşman olan Süfyan'ın, emri derhal yerine getirdiği, İbnü'l-Mukaffa'nın organlarını birer birer kesip ateşe veya kuyuya attığı, ya da onu bir hamamda hapsettirerek öldürdüğü nakledilmiştir. Kimileri onun öldürülme sebepleri arasında esas olarak Fars dinine, siyaset, idare kültürüne dair Arapça'ya yaptığı çevirilerde İslam'a karşı Fars kültürünü yayma çabasında olduğunu ve Fars asabiyeti güttüğünü ileri sürmüşlerdir. Onun öldürülme sebepleri arasında "*Mu'arazatü'l-Kuran*" adlı eserinde Mazdek, Mani, Zerdüşt gibi Fars dini inançlarının Arapça'ya çevirilmesi ve sonrasında zındıklıkla itham edilmesi önemli bir paya sahiptir. Cahiz gibi kimileri onun bu inançta olmayıp fakat eleştiri yeteneğinin nakıslığından mütevellit yanlış anlaşıldığını kaydetmişlerdir (Durmuş, 2000: 130-134).

mamlamışken bu iş yarıda kalmıştır. Yukarıda Boyle'ın vahşi bir akıbet şeklinde tanımladığı bu olay, çalışmasını akim bırakmıştır. Kenan Akyüz, bu vahşi sonun onun kölesinin eliyle öldürülmesi olduğunu kaydetmiştir. Samaniler devrinden sonra ise Gazneliler hanedanının en muktedir hükümdarı Sultan Mahmud devrinde eser ona sunulmak üzere Firdevsi tarafından tamamlanmıştır (Akyüz, 1945, s. V).

Ancak bu yazım sürecine de kısaca değinmek gerekir. Buna göre, Sultan Mahmud İran'ın eski ve akıl almaz maceraları masallarla iç içe geçmiş tarihini özellikle eski şahların ibret verici hayatlarını dinlemeyi pek seviyordu. Sultanın bu ilgisini duyanlar eski gelenekleri içeren pek çok metni ona gönderiyordu. Bunlardan biri de İran kahramanlarından olan Neriman soyundan geldiğini söyleyen Mervli Serviazad'dı ve Sultan'a ailesi tarafından saklanmış Sam, Zal ve Rüstem'e ait hatıraları sundu. Böylece elinde hayli malzeme biriken Sultan Mahmud manzum hale getirtmek istediği bu bilgileri havale edeceği bir yazara ihtiyaç duydu. Sarayındaki hiç kimse bu işin altından kalkamadı. Vesikalara ve sözlü kültüre dayalı olarak yapılacak bu proje, belgeleri aramayı, bulmayı, düzenlemeyi ve tertip etmeyi gerektiren meşekkatli ve zorlu bir işti (Akyüz, 1945, s. VI). Akyüz'e göre bunu yapacak kişinin "*sabır ve emek insanı*" olması gerekliydi. Bu işi üstlenen ise nihayet Firdevsi oldu.

a. Şahname'de Dahhak ve Feridun

Dini bir hüviyete sahip olduğu anlaşılan cihangir İran hükümdarlarının/şahlarının Ahura Mazdacı geleneği beşinci sırada tahta çıkan Dahhak ile bozulmuştur.[6] Bu

---

6 Firdevsi, İran tarihini anlatırken ilk hükümdar olarak (1) Kiyumers'e yer verir. Bu anlatıya göre, dünyada taç giyen ilk hükümdar odur. Devrinin en mühim alameti insanca yaşamın inşa edilmesidir. Buna göre, ondan önce insanlar ne giyinmesini, ne de yemek pişirmesini bilirlerdi. Ayrıca tüm hayvanlar da ona itaat eder, tahtının dibine gelir ve ondan güzel yaşamanın sırlarını öğrenirlerdi. 30 yıl hükümdarlık yapan Kiyumers'in tek düşmanı Ehrimen idi ve Ehrimen'in ordusundan canavarlar, Kiyumers'in oğlu Siyamek'in ciğerini söküp öldürmüşlerdi. Acısını bir yıl yaşadıktan sonra Tanrı'dan gelen emir mucibince veziri olan torunu Huşeng ile birlikte Ehrimen'in devlerden ve canavarlardan oluşan ordusundan intikamını almıştı (Firdevsi, 1945: 24-30). Firdevsi'nin anlatısındaki bu karakterin ilahi takdir gereği hükümdarlık yaptığı, yani kutsal bir vazifeyi icra ettiği anlaşılmaktadır. Ehrimen ile savaş hatırlanacağı üzere Mazdacı öğretinin gereğidir ve Tanrı doğrudan emir vermek suretiyle Kiyumers'i Ehrimen'in üzerine göndermiştir. Özellikle Şahname'nin incelenen bu bölümünün İslam öncesi İran dini metinlerinden oluştuğunu hatırda tutmak gerekir.

Kiyumers'ten sonra yerine torunu (2) Huşeng geçmiştir. 40 yıl tahtta kalan bu hükümdarın en bilindik özelliği ise demircilik sanatının mucidi olmasıdır. Ayrıca Huşeng, su yollarını ve kanalları keşfederek ovaları sulamıştır. Tohum ekmeyi ve bitki bitirmeyi, ekmek yapmayı insanlar, onun devrinde öğrenmişlerdir. Firdevsi, bu gelişmelerden önce sadece meyvenin temel besin kaynağı olduğunu kaydederek, insan işlerinin genel düzensizliğine dikkat çekmiştir. Ona göre, giysi bile giymeyen insanlar bu dönemde bitkilerle örtünürdü. Anlaşıldığı kadarıyla ilk insandan beri Allah'a iman vardı ve dolayısıyla din de vardı. Araplar mihrap olarak taşlara yönelip tapınırken Huşeng taşın içindeki ateşi ortaya çıkarmış ve insanların hizmetine sunmuştur. Böylece insanlık

anlatıda Dahhak'tan önceki hükümdarlar Ahura Mazda inancının temsilcileri iken Dahhak Ehrimen'in hizmetindeydi.[7]

Firdevsi etimolojik bir denemeyle Biyerasb isminin kökenine iner. Ona göre, Deri dilinde biyur kelimesi "*on bin*" anlamını taşır (Firdevsi, 1945, s. 46). Firdevsi,

aydınlığa kavuşmuştur. Ateşi bulunca da bunu kıblegah ilan etmiştir. Onun insanlığa büyük bir diğer katkısı yaban hayvanları arasında öküzü, eşeği ve koyunu ayırması ve ehlileştirmesidir. Hayvanlardan hangilerinin yenileceğini ve hangilerinin postlarının giyileceğini O belirlemiştir (Firdevsi, 1945; 30-35). Bu hükümdar hakkındaki anlatıdan onun Mecusi inancına göre, dünyayı ve insanlığı ihya eden lider olduğu anlaşılmaktadır. Ateşi ve ışığı kontrol edebilmesi dini bir keşif olarak takdim edilirken esasında ona dayandırılan ilk buluşlar neolitik dönemin diğerleri ise paleolitik dönemin ayırtedici karakteristik değişimleridir. Ancak Şahname'de bilimsel sıralamanın tersine olacak şekilde bir dizilim söz konusudur. Hatırlanacağı üzere su yolları, kanallar ve düzenli tarım işleri neolitik dönemin karakteristiğiydi. Yine hatırlanması gereken bir husus ateşin paleolitik döneme ait olduğudur.

Huşeng'in ölümüyle yerini oğlu (3) Tahmurs almıştır. Tahmurs kendi devrinde ağızlarından ateş saçan devleri sahip olduğu sihir gücü ve kılıç zoruyla alt etmiş, onlardan hayatlarına karşılık 30 dolayında dilin yazı ile yazılmasını öğrenmiştir (Firdevsi, 1945: 30-38). Özellikle sihir, Firdevsi'de sıklıkla anılan bir husustur. Ancak o, bunu kullanım itibariyle iki güce dayandırmıştır. İlki Tanrı'nın rızasıyla olan ilahi sihirdir ve bu onun taraftarlarına verilmiştir. Diğeri ise ilahi olmayan ve Ehrimen'in tarafındaki karanlık güçlerin kullandığı sihirdir. Konumuz itibariyle Dahhak bu karanlık gücün temsilcisiydi ve bu sihire muttaliydi. Yine Tahmurs dönemine atfedilen bir husus yazının kullanımıdır ki buna göre O, yazıyı insanüstü canlılardan öğrenmiştir. Böylece tarihsel çağların ilkinin yani İlkçağ döneminin alamet-i farikası zikredilmektedir ancak bağlamdan farklı bir muhayyel dönemle ilişkilendirilmektedir.

Tahmurs'un (hatırlanacağı üzere Mesudi'nin Tahmures'in tevhidi gelenekteki Nuh Peygamber olduğuna yukarıda değinilmişti) ölümüyle yerine oğlu (4) Cemşid geçmiştir. Buna göre Cemşid, 700 yıl hüküm sürmüştür. Adaletli yönetimi döneminde devler, periler, kuşlar Cemşid'in buyruğuna girmişlerdir. Demiri işleyip zırhlı kaftan ve elbise yapan Cemşid, ayrıca kumaş, keten ve ipliği eğirerek kumaş yapmıştır. Dokuma işini insanlara Cemşid öğretmiş, zanaat/meslekler onun döneminde icad olunmuştur. Hamamlar, saraylar ve köşkler onun devrinde inşa edilmiştir. Mücevherleri ilk O işlemiş, sihir kullanarak cevheri taştan ayırmıştır. Güzel kokuyu keşfetmiş ve misk, öd ve amber, saf ve berrak gül suyunu O bulmuştur. Hekimliği bulmuş, her derde derman sağlamıştır. Gemiyle memleketleri gezmiş ancak sonunda Tanrı makamına göz dikince lanetlenmiştir. Nihayet Cemşid'in lanetlenmesi ile yerine beşinci cihangir hükümdar olarak çölde yaşayan Merdas adlı adamın kötü huylu oğlu Dahhak yani Pehlevice'de Biyaresb denen kişi geçmiştir (Firdevsi, 1945: 38-45). Dahhak'ın bu dini anlatıda bin yıl boyunca hüküm sürmesi, düalist bir inanc karakteristiğine sahip Mecusilerin, kötülüğün ya da Ehrimen'in de Tanrısal bir varlık olduğuna inandıklarının göstergesidir. Bu haliyle zulmüyle anılan ve sapkınlığı dillere destan olan bu hükümdarın/Dahhak'ın varlığı ve saltanatı Tanrı'nın iradesinin tecellisidir. Dolayısıyla kötülüğün varlığı, zıtlıklar diyalektiğinde iyiliğin anlaşılması için bir zarurettir.

7 Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde Zerdüşt'e ait olduğuna inanılan Gathalar'da kullanılan bir tabir olduğu belirtilmiştir. Buna göre, Ahura Mazda/Hürmüz olarak kabullenilen iyilik gücünün tam karşıtı olmak üzere kötülüğün temsilcisi olan Angra Mainyu ile eş anlamlı bir mana taşıdığı kaydedilmiş ve İran'ın eski kutsal kitabı olan Avesta'da geçtiği belirtilmiştir (https://islamansiklopedisi.org.tr/ehrimen, 20.11.2022).

Dahhak'ın altın dizginli on bin Arap atına sahip olduğu için bu adı aldığını kaydeder. Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Dahhak tahta oturma sırasını bekleyen bir prenstir. Esasında iyi huylu olan bu genci bir süre sonra insan kılığına giren şeytan yoldan saptırmıştır. Şeytan onu güzel sözlerle azdırmış ve doğru yoldan çıkarmıştır. Dahhak iyiliği seven ve bilge dörünümlü bu insanın her sözüne kanmıştır. Çünkü Dahhak bilgi bakımından bomboştur. Buna göre, şeytan sahip olduğu engin bilgiyi kendisiyle paylaşacağını, ancak kimseye bunlardan bahsetmemesini tembihleyerek ona yaklaşmıştır. Bilgiye susamış bu "*saf kalpli cahil genç*" ise ona uymuştur. Şeytan, Dahhak'a babasının yerini alması gerektiğini telkin etmiştir. Yaşlı babasını uzun bir ömrün beklediğine, eğer böyle giderse hükümdarlık sırasının kendisine asla gelmeyeceğine inanmasını sağlamıştır. Ancak Dahhak başta babasının kanını dökmeye yanaşmamışsa da sonunda "*iblis, bu Arabın aklını tuzağa düşürmüş*" ve dediğini yaptırmıştır. Sinsi planını devreye sokarken ise Dahhak'a bundan kimseye bahsetmemesini tembihlemiştir. Dindar ve büyük bir Arap padişahı olan Merdas, geceleri ibadet için sarayının karanlıkta kalan bahçesine gitmeyi adet edinmiştir. Şeytan yola bir kuyu kazmış ve Merdas o kuyuya düşerek can vermiştir. Firdevsi baba ve oğul arasındaki ilişkiye dair de yorumda bulunur, buna göre, "*kötü bir evlat yırtıcı bir aslan bile olsa, babasının kanını dökmeye cesaret edemez*". Bu düsturu şöyle tartışmaya açar: "*Bunda gizli bir hikmet olsa gerek. Bundaki sırrı incelemek isteyen, onu çocuğun anasından sorsun*!" (Firdevsi, 1945, s. 49). Baba ve oğul ilişkisindeki ölümcül sonuçların azmettiriciliğinin anne figürüne yüklenmesi, ataerkil değerlendirmenin "gücü"nü göstermektedir. Nitekim metinde açıkça anlaşıldığı üzere oğlu ayartan şeytan iken burada anneyi suça ortak etmek geleneksel dünyadaki "*kadın ve şeytan*" algısını hatırlatmaktadır.

Babasının yerine geçen Dahhak, Arapların sultanı olmuştur. Ancak henüz İran tahtına geçmemiştir. Buysa, Cemşid'i terkeden İranlıların daha sonra Dahhak'ı İran tahtına çağırmalarıyla gelişecek sürecin sonucunda olacaktır.

Şeytanın Dahhak ile ikinci teması bu süreçte, yani sultanlık döneminde başlamıştır. Şeytan Dahhak'a kendisine bağlanırsa dünyadaki her emeline kavuşacağını söylemiştir. Sözünden çıkmaması halinde dünya tacını giyeceğini, tüm dünyaya hükümdar olacağını vaad etmiştir. Dahhak'ın arzularının kölesi olması olgusu, dini bir metin olan bu bölümde kınanmaktadır. Firdevsi, şeytanın hayret verici ikinci girişimi olarak aşçılıktaki maharetine değinmiştir. Bu sefer şeytan, güzel konuşan temiz giyimli bir genç kılığına girmiştir. Dahhak'a gelerek mutfağın anahtarını almış, aşçıbaşı olarak atanmayı başarmıştır (Firdevsi, 1945, s. 50).

Anlatıya göre, hayvan etinin olmadığı bu dönemde insanlar bitkilerle beslenmekteydi. Şeytan her türlü kuşu ve hayvanı öldürerek etlerinden türlü güzel yemekler yapmaya başlamıştır. Dahhak'ın sofrasına et ürünleri getirmiştir. Özellikle aslan

eti ve kanıyla padişahın cesaretini artırmayı amaçlamıştır. Firdevsi, not ettiği bu ayrıntılar ile yaşadığı dönemde protein ağırlıklı beslenmenin insanı saldırgan ve savaşçı kıldığının bilindiğini göstermektedir. Esasında ondan çok önce de Mani dininde hayvan eti yemenin yasaklandığı hatırlanmalıdır. Mani'nin koptuğu Zerdüşlükte ise bu beslenme türü helal idi. Doğaya ve canlılara tahakküm eden insanlığın bu günahının önüne geçilmesi için Mani, ete dayalı beslenmeyi yasaklamıştı.

Yumurta sarısını yedirdiği Dahhak'ın bir süre sağlığını koruyan şeytan, padişahın takdirini kazanmayı başarmıştır. Şeytan, bir gün sonra sultana gümüş renkli keklik ve sülün etiyle bir ziyafet sunmuş, "*Arapların bu aklı eksik padişahını*" kendisini daha da sever hale getirmiştir. Sonraki günler sırasıyla kuş ve kuzu eti, daha sonra da genç bir öküzün etiyle yaptığı yemekleri Dahhak'a yedirmiştir. Bu yemeğe safran, gül suyu, şarap ve halis misk koymuştur. Yemeklerin getirdiği memnuniyetten Dahhak, şeytana kendisinden ne dilerse isteğini yerine getireceğini söylemiştir. Şeytansa tek arzusunun onun hizmetinde olmak ve sevgisini kazanmak olduğunu belirterek, yüzünü onun sırtına sürmekten başka muradının olmadığını ifade etmiştir. Dahhak izin verince de şeytan "*kendi karısını kucaklarmışcasına*" onu omuzlarından öpmüştür. Öper öpmez de aniden yeryüzünden kaybolmuş, kimse daha önce böyle bir garipliğe şahit olmamıştır. Şeytanın öpücüğünden sonra Dahhak'ın omuzları üzerinde iki kara yılan çıkmıştır. Bu sona aşırı şekilde üzülen Dahhak, derdine çare ararken yılanları kestirmeye karar vermiştir (Firdevsi, 1945, s. 51). Ancak yılanlar kesilince bir fidan gibi tekrar yeşermiştir. Bu derde hekimler türlü türlü çare aramışlar lakin bir sonuç elde edememişlerdir. Hekimler derde deva ararken şeytan, üçüncü kez Dahhak'ın huzuruna çıkmıştır ve bu defa ise bilge bir tabip kılığında gelmiştir. Dahhak'a şifa önerisi yaraya her gün iki gencin beynin yedirilmesi olmuştur. Firdevsi, bu önerisiyle şeytanın asıl amacının dünyada insanların sonunu getirmeyi planladığını kaydetmiştir (Firdevsi, 1945, s. 53).

Firdevsi'ye göre, İran'da, işte tam bu sıralarda karmaşa başladı. Cemşid'in parlak idare yılları sona ermişti ve akılsızca işlere girdiği için İran'daki insanlar bu toprakları terk ederek Arap memleketlerinde Cemşid'e isyan etmiş bir Arap sultanın etrafında toplanmaya başlamıştı. Söz konusu Arap sultanın Dahhak olduğu ve İran'a gelip Cemşid tahtına oturduğu, korkudan kaçıp yüzyıl saklanan Cemşid'in Dahhak tarafından ikiye bölünerek dünyadan silindiğini yine Firdevsi'nin kayıtlarından okumaktayız (Firdevsi, 1945, s. 53-56).

Cemşid'den sonra hükümdarlığa geçen ve 1000 yıl tahtta oturacak Dahhak döneminin karakteristiği de dikkat çekmektedir. Evvela, bir Ehrimen olan Dahhak döneminde tüm dünyada akılsızlar her yerde muradlarına ermişlerdir. Bilgi ve faziletin yerini hilekarlık almıştır, iyilik saklanmış, kötülük her yere yayılmıştır. Dolayısıyla beşinci hükümdarın dönemini bir bozulma ve fesad devri olarak görmek gerekir.

Buna göre, kötülük temsilcisi devler, Cemşid'in sarayına girerek burada yaşayan kız kardeşleri "*Şehrinaz ve Ernüvaz*" adlı iffet abidesi iki prensesi alıkoyarak Dahhak'a götürmüştür. Kötülük temsilcisi Dahhak bu kızlara kötü huylar yanında sihirbazlık da öğretmiştir. Bu arada her gün halktan iki genç alınıp sarayda beyinleri çıkarılarak yılanlara veriliyordu.

Kötülüğün bu en karanlık döneminde bir rahmet alameti olarak ilk beliren gelişme "*Ermayil ve Kermayil*" adlı iki figürün efsaneye girmesidir. Buna göre, ülkede Ermayil ve Kermayil adlı iki temiz inançlı kimse bir gün bir araya gelerek sarayın mutfağına aşçı olarak girmeyi kararlaştırdı (Firdevsi, 1945, s. 57). Amaçları her gün öldürülen iki gençten hiç olmazsa birini kurtarmaktı. Mutfakta görev almayı başaran bu salih kimseler, saray mutfağında boğazlanan gençlerden birinin yerine artık koyun beyni koymaya başladı. Kurtardıkları gence ise saklanmasını salık vererek bu kişileri salıvermeye başladılar. Saldıkları gençlerin şehirlerden ve mamur beldelerden uzak kalarak dağ ve ovalara gitmesini tembihlediler. Böylece her ay 30 gencin hayatını kurtardılar. Zamanla sayısı 200'ü geçen bu gençlere aşçılar koyun ve keçi göndererek hayatta kalmalarını sağladı. Firdevsi bu izahtan hemen sonra Kürtlerin bu ikiyüz kişiden türeyerek çoğaldığını ve şehir kültüründen bigane olduklarını kaydetmiştir. Kürtlerin çöllerde çadırlar kurarak yaşadığını, kalplerinde Tanrı korkusu bulunmadığını eklemiştir (Firdevsi, 1945, s. 58-59). Dahhak'ın zulmünün ilk olumlu tezahürü böylece belirmiştir.

Hatırlanacağı üzere Şerefname'nin anlatımı bu bölüme kadar neredeyse aynı gelişmektedir. Şeref Han'ın sonrasındaki gelişmelere değinmediği hikayenin bundan sonraki kısmına bakacak olursak, Firdevsi, Dahhak'ın birgün yerine geçecek bir kişi ile ilgili rüyasına değinmiştir. Rüyasında şehinşahın yani Tahmurs'un sarayına mensup üç genci görmüştür. Bunlardan ortancasının elinde öküz kafası şeklinde bir gürz vardır, bu gürzü Dahhak'ın başına indirir ve küçük kardeşi de sonrasında derisini yüzer. Bu surette Dahhak'ı bağlayarak Demavend dağına götürürler. Rüyadan korku ve acıyla uyanan Dahhak, rüyasını yorumlatmak üzere mubitleri çağırır. Ona böyle davranmasını ise Ernüvaz telkin etmiştir (Firdevsi, 1945, s. 60-61). Rüya yorumunun ve inancının kabül görmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Özellikle yorumcu arayan Dahhak'ın hali Kuran-ı Kerim'de Yusuf Suresi'ndeki Mısır Kralı'nı ve Yusuf'un kıssasını çağrıştırmaktadır (Kuran-ı Kerim, Yusuf Suresi: 43-49 Ayetleri).

Rüyanın yorumunu yapan mubitler gerçeği korkudan kendisine söyleyemeseler de aralarında Zirek adlı bilge biri, Dahhak'a cesurca bu rüyanın ilerde gelecek fakat şu an henüz doğmamış Feridun'a işaret ettiğini ve başına gelecekleri söylemiştir. Zirek, Dahhak'ın sırasıyla, Feridun'un babasını (Abtin/Abidin), sütninesini (Pürmaye) öldüreceğine dair kehaneti anlatmıştır. Dahhak duyduğu yorumun korkusuyla bayılmıştır. Sonra da dünyanın her yerinde Feridun'un emarelerini aramış ve önlem

almaya çalışmıştır, kalan taht günleri kendisine eza ve ceza olmuştur (Firdevsi, 1945: 64). Kehanet adım adım gerçekleşirken Dahhak, Abidin'i öldürdüğünde Feridun'u emziren annesi Firanek, çocuğu alıp Pürmaye adlı ineğin bulunduğu otlağın korucusuna bir köle suretinde teslim etmiştir (Firdevsi, 1945, s. 66). Burada üç yıl kalan çocuğu daha sonra alan Firanek, Elburz Dağları'na gitmiş ve burada yaşayan dindar bir adama mevcut tehdidi anlatarak teslim etmiştir. Feridun, 16 yaşına geldiğinde, dağlardan ovaya inmiş, annesinden kendisi hakkında sakladığı gerçekleri ve kim olduğunu öğrenmiştir (Firdevsi, 1945, s. 67-68).

Annesi ona babası Abidin'in Tahmurs soyundan gelen bir yiğit olduğunu, yani saltanatta hakkı bulunduğunu söylemiştir. Buna göre, Feridun'un babası da Dahhak'a beyni alınmak için kurban edilen gençler arasındaydı. Annesi ayrıca Pürmaye'nin akıbetini de anlatmıştır (Firdevsi, 1945, s. 69).

Firanek'ten hikayesini öğrenen Feridun, Dahhak'a karşı kin ve nefretle dolmuştur. Hemen Dahhak'a saldırmak hevesindeki Feridun'u annesi suhulete çağırmış ve beklemeye ikna etmiştir. İşte bu sırada Demirci Gave/Kava denilen kişi Dahhak'ın sarayına gitmiştir (Firdevsi, 1945, s. 71).

Kava, Dahhak'ın sarayına geldiğinde, kendisini adil bir hükümdar olarak saraydakilere takdim eden Dahhak, çıkacağı sefere asker toplamak niyetindedir. Bu amaçla bir zabıt hazırlatmıştır ve saray erkanını buna şahit tutmak istemektedir. Bu esnada Kava'ya ne istediğini sorar. Kava adalet istediğini ve buna sebep olanın ise bizzat Dahhak olduğunu korku içindeki tüm saray ahalisinin önünde ilan eder. Buna göre, 18 oğlunun 17'si Dahhak'ın yılanlarına kurban edilmiş ve şimdi sonuncusu istenmektedir. İşte Demirci yaşlı Kava bu adaletsizlik sebebiyle hükümdarın sarayını adaletli davranmaya çağırır (Firdevsi, 1945, s. 73). Şaşkınlık içindeki Dahhak, Kava'nın sağ kalan oğlunu bağışlar ve adil olduğuna dair tuttuğu zabtı onun da imzalamasını ister. Kava zabtı okuyunca bunu reddeder ve yırtar. Saraydan oğluyla çıkar ve çarşının ortasında kendinden geçmiş bir halde halkı ayaklanmaya çağırır (Firdevsi, 1945, s. 75).

Demircilerin demir döverken taktıkları deri önlüğünü bir mızrağın ucuna takan Kava, elinde mızrak halkı direnmeye ve Feridun'a katılmaya davet eder. Eserin bu kısmında Firdevsi, Dahhak'ın bir Ehrimen olduğunu tekrar ifade eder ki Firdevsi'nin bu ifadesi metnin ilgili bölümünün dinsel öğreti ve buyruklar içeren eski derlemeler olmasındandır (Firdevsi, 1945, s. 76).

Etrafına büyük bir kalabalık toplayan Kava, Feridun'un saklandığı yeri bilmektedir ve onun yanına gitmektedir. Feridun, sarayından çıkıp bu mızrağın ucundaki önlüğü sancak olarak kabul eder ve böylece ayaklanmayı başlatır. Bayrağın üzerinde ayrıca kırmızı, sarı ve mor kumaşlar sarkıtılmıştır. Artık bayrağın adı "*Kava Bayrağı*"dır. Bu tarihten sonra tahta oturan her hükümdarın bu değersiz demirci derisine yeni mücevherler asması gelenek halini almıştır. Feridun, kemerini kuşanıp

tacını takarak annesine gelmiş ve Dahhak ile savaşmaya gitmek için izin istemiştir (Firdevsi, 1945, s. 77).

Şahname'deki kayıtlara göre, Feridun, Kiyanuş ve Pürmaye adlı abilerini çarşıya hünerci demircilere kendisine büyük bir gürz yapmaları için göndermiştir. Kendisi bizzat pergelle gürzü çizmiştir. Böylece demirciler kendisine dev bir gürz yapmışlardır (Firdevsi, 1945, s. 78). Daha sonra Feridun ve ordusu Dahhak'a karşı yürüyüşe başlamışlardır. Feridun, yolda Tanrı tarafından gönderilmiş bir adamdan sihir öğrenmiş, uykudayken kendisini öldürmek üzere iki kardeşinin yuvarladığı taştan bu sihir sayesinde kurtulmuştur (Firdevsi, 1945, s. 79-80).

Nihayet, Feridun ve ordusu Pehlevice "*Ervend*", Arapça "*Dicle*" denen nehrin kenarına gelmişler, Bağdat'ta Dicle kenarında konaklamışlardır (Firdevsi, 1945, s. 81). Dicle Nehri'ni atları üzerinde geçerek aşan Feridun ve ordusu, büyük bir çölü geride bıraktıktan sonra Arapların "*Beytülmukaddes*", Pehlevilerin "*Keng-i Dej Hot*" dediği kente varmıştır. Buradaki muazzam bir sarayın parlaklığından şaşıp kalmışlardır. Feridun buranın Dahhak'ın sarayı olduğunu anlamış, çeşitli sihirlerin bulunduğu bu saraya askerlerini götürmemiştir. Ordusunu geride bırakarak tek başına saraya girmiş, elindeki gürzü yere vurunca tüm kapıcıları yok etmiş, içeri girmiş ve Dahhak'ın sarayındaki tılsımı çözmüştür, çünkü bu işler Tanrı ismiyle yapılmamıştı. Sarayda önüne çıkanın başını gürzüyle ezmiştir (Firdevsi, 1945, s. 82-83). Firdevsi'nin verdiği bu bilgilerin daha önce anıldığı üzere dini metin parçaları olduğu hatırlandığında, Feridun'a biçilen mistik anlam belirginleşir. Nitekim buna göre o, Tanrı tarafından seçilmiş bir liderdir.

Şahname'de Feridun'un dini misyonu da vurgulanmıştır. Nitekim anlatının devamında saraydaki cadıları ve devleri ilahi güç ve sihirle yok eden Feridun, padişahın tahtına oturmuş ve tacını takmıştır. Sarayda Dahhak'ın izine rastlamamış, haremdeki kadınları özgür bırakmış ve onları ruhlarındaki karanlıktan arındırmıştır. Tanrının yoluna dönderdiği bu kimseler putperestlik terbiyesiyle kirlenmişlerdi. Cemşid'in güzel kız kardeşleri mutluluktan ağlayarak teşekkürlerini sunmuşlardır (Firdevsi, 1945, s. 84). Burada, Feridun'un Tanrı adıyla iş yapan seçilmiş ve görevli biri olduğu açık bir şekilde anlatılmaktadır.

Feridun'un taht hakkı bu bölümde güçlü gerekçelerle izah edilmiştir. Buna göre, Feridun, burada kızlara Dahhak'ın babası Abtin/Abidin'i öldürmesini, hatırlanacağı üzere Tahmurs hanedanından olması tahttaki meşru hakkının dayanağıdır, yine sütninesi Pürmaye'yi öldürmesini Dahhak'a duyduğu nefret gerekçeleri olarak sıralamıştır. Feridun, anılanlar neticesinde nefret ve kinle dolarak ta İran'dan buraya kadar (muhtemelen Filistin'e) yürüdüğünü ifade etmiştir. Ernüvaz daha önce Dahhak'tan dinlediği rüyanın bilgisiyle cadılığı yok edecek Feridun'un beklenen kurtarıcı olduğunu anlamıştır. Böylece bu iki kız kardeş kendilerinin can korkusuyla ram odukları Dahhak'tan kurtulduklarını yoksa her gece bu iki yılanla nasıl yatılacağını beyan etmişlerdir (Firdevsi, 1945, s. 85).

Feridun kızlara Dahhak'ın yerini sormuş, onlar da bir doğruluk ve teslim emaresi olarak Dahhak'ın başına gelecekler korkusuyla Hindistan'a kaçtığını, burayı cadılar ülkesine çevirmeye niyetli olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, Dahhak halktan kadın ve erkek toplamış ve bu insanları boğazlayarak kanlarını bir leğene toplamış daha sonra bunla yıkanmıştı. Ancak ne yapsa da omzundaki yılanların ıstırabını dindiremediğini söyleyen Ernüvaz, Dahhak'ın yakında döneceğini söylemiştir (Firdevsi, 1945, s. 86).

Destanın bu kısmında cesaret ile feraseti bir arada taşıyan bir karaktere değinilmiştir. Bu kişinin adı "*Zirek*" şeklindedir ki bu isim mezkur sıfatları vurgulamak üzere seçilmiş görünmektedir. Dahhak'ın aklı başındaki bu kethüdası, zulmün karşısında tedbirli adımlar attığı için ihtiyatlı yürüyen anlamında "*Kendrev*" lakabıyla da anılmıştır. Dahhak'ın mülkünü, tahtını koruyan ve vazifesini büyük bir özveriyle yürüten Zirek, saraya vardığında Feridun'un yanında Ernüvaz ve Şehrinaz'ın yerlerini aldığını görmüş ve Dahhak'ın tahtının başına gelen bu işten şaşkınlık duymamıştır (Firdevsi, 1945, s. 87).

Kendrev Feridun'a itaatini arzetmiş ve Feridun ise ona şanına yakışır bir meclis kurması vazifesi vermiştir. Kendrev, eğlenceden sonra atına binip Dahhak'ın yanına gitmiş ve ona başına gelecekleri gösteren tüm kehanetlerin vuku bulduğunu söylemiştir (Firdevsi, 1945: 88). Dahhak'ı özellikle de Ernüvaz ve Şehrinaz'ı Feridun'a kaptırdığı için kızdırmış ve kışkırtıp saklandığı yerden Feridun'un bulunduğu saraya saldırmasını sağlamıştır. Kızgınlıkla etrafına devleri ve savaşçılarını alan Dahhak sarayını kuşatmıştır lakin Feridun'un askerleri ve Dahhak'tan bıkmış halk bunlara geçit vermemiştir (Firdevsi, 1945, s. 91). Nihayet kentin genci ve yaşlısı Feridun'a katılmışlar ve Dahhak'ın büyücülüğü ve desiselerinden kurtulmuşlardır.

Bu iki ordunun karşılaşması sırasında ateşgededen gelen bir ses "*Saltanatta vahşi bir hayvan olsa da genç ihtiyar hepimiz ona boyun eğer, sözünden çıkmayız. Fakat bu tahtta omuzunda ejder taşıyan Dahhak'ı istemeyiz*" demiştir. Firdevsi bu nakille esasında dini zümrenin de Feridun'u istediğini yani bir yerde onun liderliğinin meşruluğunu ilan eder. Ancak burada dikkat çeken diğer husus, "*daire-yi adliye*" de denen siyaset felsefesinin İslam geleneğinde de yer edinmiş "Ulu'l-emre itaat etme" mottosunun yani yönetici elitin üst idareye her ne şartta olursa olsun boyun eğme geleneğinin neredeyse tıpatıp benzerliğidir.[8]

Ordular birbirine girmişken kendisini gizleyen Dahhak, sarayına varmış ve orada Cemşid'in iki kız kardeşinin kendisi hakkındaki nefret dolu konuşmalarını

---

8 İran siyaset anlayışı, Arap fetihleriyle büyük bir dönüşüm yaşamış olsa da bu zihniyet kimi şekillerde yeni bünyede yerini almıştır. Belirtmek gerekir ki, anılan geleneğin en belirgin özelliği İranlıların eski yöneticilerin kutsanması ve onlara dini payelerin verilmiş olmasıdır. Hatta "Ulu'l-emr'e itaat" şeklinde telkin edilen siyasi geleneğin kökleri eski İran inançlarına kadar geriye götürülmüştür (Emin, 1976: 165).

duymuş ve bu öfkeyle onları öldürmek üzere hamle yapacakken Feridun gürzünü kaparak önüne çıkmıştır. Feridun, Dahhak'ın başına gürzü vurduğunda tulgasını parçalamıştır ve bu esnada bir melek çıkagelerek onu öldürmemesini, sıkıca bağlayarak iki dağın arasına hapsetmesini vahyetmiştir (Firdevsi, 1945, s. 93). Burada Dahhak'ın son olarak çarpıldığı cezanın İlahi menşeli olduğuna dair vurgu gözden kaçmamalıdır.

Böylece Feridun Dahhak için aslan derisinden bir kement yapmış, Dahhak'ı bununla sıkıca bağlamış ve geçip tahta oturmuştur. Onu bekleyen halka seslenerek artık savaş devrinin bittiğini, askerliğin ve sanatçılığın birbirinden ayrıldığını, çünkü ikisini aynı anda yapınca işlerin karıştığını ilan etmiştir. Dahhak'ı alıp Şirhan'a yola koyulmuş, onu dağların arasına götürmüş ve tam kafasını kesecekken büyük melek tekrar gelmiş ve ona Dahhak'ı az sayıda adamla alıp Demavend'e götürmesini söylemiştir (Firdevsi, 1945, s. 95). O da söyleneni yapmış ve Dahhak'ı Demavend dağına bağlamıştır. Böylece Dahhak'ın adı unutulmuş ve dünya kötülükten kurtulmuştur.

Dahhak'a verilen cezanın hızlı bir ölüm değil de ölene kadar acı çekecek şekilde zincirlenmek olmasında cezaya dair bir mesaj vardır. Metnin bu bölümünün inanç unsurları barındırdığını hatırlayacak olursak, burada hitap edilen kitleden kötülükten uzak durması, aksi takdirde ölümden daha acı bir sonun başlarına geleceği hatırlatılmaktadır. Firdevsi, Dahhak'ın dağın en derin mağarasına götürüldüğünü ve burada dünyanın en büyük çivileriyle ölmeyecek şekilde başından yere çakıldığını kaydetmiştir. Buna göre, Feridun onun ellerini de bağlamıştır ve böylece ölene kadar acı çekmesi sağlanmıştır.

Firdevsi tüm bu hikayenin sonunda okuyucuya kötülükten uzak durarak, adlarını iyilikle anılır kılmaya dair bir tavsiyede bulunmuştur (Firdevsi, 1945, s. 96). Nihayet Firdevsi, Feridun'un özelliklerini sayarken sırasıyla onun yeryüzünü kötülüklerden temizlediğine, babasının intikamını aldığına, yeryüzünü akılsızlardan ve kötülerden kurtardığına dikkat çekmiştir. Hikayeye göre, dünyanın bu cihanşümul altıncı hükümdarı 500 yıl hüküm sürmüştür (Firdevsi, 1945, s. 97). Firdevsi'den nakledilen bu bilgilerin hemen hepsinin Zerdüşt inanca ait bir taslak metinden alındığı ve Firdevsi tarafından yeniden revize edildiği tekraren hatırlatılmalıdır.

5. ŞEREF HAN VE ŞEREFNAME

Şeref Han, Zilhicce 949/Mart 1543 yılında Safevi idaresindeki Kum'da bulunan Kerehdur'da doğmuştur. Şah Tahmasb, onu küçük yaşlarındayken Safevi sarayına almış, böylece o, diğer şehzadelerin yanında iyi bir eğitim ve yüksek bir tahsil ile büyümüştür. Safevi idaresinde hayli tecrübe sahibi olan Şeref Han, 1578 yılında yanında Rojki aşiretinden çok sayıda ileri gelenle birlikte Nahçivan'dan Van'a Sultan III.

Murad'ın yemini/cülusu için geldi. Van beylerbeyi Hüsrev Paşa tarafından Sultan III. Murad'ın huzuruna çıkarıldı ve kendisine çok kıymetli hediyelerle birlikte Bitlis mirliği tevcih edildi. Kendi ifadelerine bakılırsa tüm hayatı boyunca Şeref Han, tarihi şahsiyetler ve olaylar üzerine derin araştırmalar içinde olmuştur. Böylece tarih alanında iyice yetkinleşmiş ve bu alanda "*ne şimdiye kadar yazılmış, ne de daha sonra yazılabilecek*" eşsiz bir eser kaleme almak sevdasına düşmüştür.[9] Ancak yolunda gitmeyen hayatı ve işleri sebebiyle bir türlü bu amacına ulaşamamıştı. Uzun yıllar Bitlis mirliğini yürüttükten sonra, oğlu Şemseddin'i yerine oturtan Şeref Han, artık tüm zamanını uzun yıllardır hayalini kurduğu eserini yani Şerefname'yi yazmaya ayırmıştır (Acar, 2014, s. 9).

Şerefname ya da Kürdistan Tarihi ilk defa Zilhicce 1005/Ağustos 1597 yılında Şeref Han'ın ikamet ettiği Bitlis'te istinsah edildi. Her ne kadar nesir tarzında olsa da eserde nazım örneklerine de yer verilmişti. Bu şiirlerin çoğu ise Şeref Han'a aittir. Eserini Arapça, Türkçe ve Farsça kaynaklara dayandırmanın yanında Şeref Han, kendi başından geçen olayları ve mirlik ve aşiret mensuplarından duyup işttiği bilgileri de kullanmıştır.

Şeref Han, Şerefname'yi yazdıktan kısa bir süre sonra bir takım yeni bilgiler edindi ve bunları da eserine ekledi. Böylece eserin ikinci edisyonu Şevval 1007/Mayıs 1599'da tamamlandı. Sultan III. Mehmed dönemine rastlayan Şeref Han'ın bu eseri Kürdistan Tarihi'dir. Şeref Han'a göre, hiçbir tarihçi Kürdistan veya Kürtler hakkında müstakil bir eser yazmamıştı. Şeref Han da kendince bu eksikliği gidermiş ve Kürtlerin durumu, Kürdistan'da liderlik yapan soylu aileleri bu eserde anlatmıştır (Acar, 2014, s. 9).

Şeref Han, eserinin son bölümüne koyduğu otobiyografisinde kendisi hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Buna göre, dini ilimlerle fen bilimlerini birlikte tahsil etmiştir. Arapça dil kurallarının yanında fıkıh ve usül de öğrenmiş, hadis ilmi tahsil etmiştir. Ancak bunlarla yetinmemiş, ayrıca mutasavvıf geleneğine de uyacak şekilde zikirle bir süre meşgul olmuştur. Kendi beyanına göre, zikir ile fikri birleştirmiş ve hakikate ererek "*vucud-u vahid-i basit*"i görmüştür. Ateş zerresinden çıkan güçlü aleve benzer şekilde kendisi de anlamın zahir ve batınına muttali olmuştur (Şerefhan Bitlisi, 2013, s. 476). Anlaşılacağı üzere, söz konusu bilgilerin alındığı kasidede Şeref Han kendisi hakkında hiç de mütevazi davranmamıştır.

Şeref Han, babasının vatanını terk ederek Acem diyarına yerleşmek zorunda kaldığını kaydetmiştir. Buna göre, babası orada annesiyle evlendi. Annesi, "*Bayındırlı*

---

9 Firdevsi de benzer bir motivasyonla yola çıktığını eserinde anlatmıştır. Firdevsi'nin farkı esere kendisinden önce başlayan yazarın ona bin beyitten müteşekkil bir nüsha devretmiş olmasıydı.

Tokat" lakabıyla ün salmış olan Emir Han Musullu bin Gülabi Bey bin Emir Bey'in kızıydı. Anılan kişi Bayındırlı Uzun Hasan Bey'in büyük valilerindendi. Şeref Han, dedesinin Uzun Hasan'ın yanında büyük savaşlarda kahramanlıklar yaptığını belirtmiştir (Şerefhan Bitlisi, 2013, s. 476).

Şeref Han'ın otobiyografisi üzerine Safevi kronikleri, Osmanlı arşivleri ve Ermeni kolofonlarını esas kaynak olmak üzere yeni bir değerlendirmeyle okura sunan V. Genç ve M. Dehqan, Şeref Han hakkındaki geleneksel anlatıyı eleştirel bir zeminde ele almışlardır. Özellikle Şeref Han'ın yönetimi oğluna bırakmak ve tarih yazmak üzere kenara çekildiği bilgisini, yukarıda da vurgulandığı üzere, kabul etmemişlerdir. Her ne kadar bu ifadeler Şerefname'de geçse de yazarlar, bu sunumun Bursalı Mehmed Tahir Efendi gibi ansiklopedi yazarlarınca mutlak doğru gibi kabul edilerek nakledilegeldiğini belirtmişlerdir. Oysa Tebrizli Arakel gibi bir Ermeni kroniğinde Serdar Ciğalizade komutasındaki ikinci bir Doğu Seferi'nde Erzurum'da ikamet eden orduda yer alanlar arasında Kürd miri Şeref Bey'in de bulunduğu kaydedilmiştir (Dehqan- Genç, 2015, s. 50). Bu iddia ile Şeref Han'ın eserini yazdıktan sonra idareden el çekmediği sonucuna varılabilir. Öte taraftan ilgili çalışmada 1593 yılları ile 1609 yılları arasında Bitlis hakimleriyle ilgili mühimme kayıtlarında herhangi bir bilginin bulunmaması yazarlara göre iki durumun göstergesidir; ilki, Bitlis beyleri arasında beylik idaresi bir kaosa neden olmuştur. İkincisi ise Bitlis'teki idarecilerden memnun olmayan Osmanlılar bölgede daha fazla güvendikleri temsilcilerle çalışmış olmalıdırlar (Dehqan- Genç, 2015, s. 50).

Şeref Han'ın akıbetinin ne olduğu ile ilgili spekülatif değerlendirmeleri tartışan Dehkan ve Genç, Şeref Han'ın ölmeden önce Osmanlı'ya başkaldırdığı savı üzerinde de durmuşlardır. Çok yakın tarihli Celali isyanları ile Şeref Han arasında bir ilişkinin bulunabileceğini düşünen yazarlar, Şeref Han'ın Bitlis'e yapılan bir Osmanlı saldırısında öldürüldüğünü ileri sürerken kaynakların burada isim zikretmeden valinin öldürüldüğünü kaydetmelerini bir referans kabul ederler. Ermeni kaynaklarının da bu savı destekleyecek veriler barındırdığını ileri sürerler. Ayrıca Şeref Han'ın Sultan III. Mehmed'e gönderdiği son bir kayıt olan atama yazısının tarihi ve benzer diğer bazı kaynaklarla kimi ilişkiler kuran Dehqan ve Genç'in Şeref Han'ın ölüm veya öldürülme tarihi olarak 1601 başları veya öncesini esas aldıklarını belirtmek gerekir (Dehqan- Genç, 2015, s. 51).[10]

Yukarıda ele aldığımız ortak araştırmanın devamı niteliğindeki diğer bir çalışmada Genç ve Dehqan'ın "*Şeref Han niçin öldürüldü?*" sorusuna cevap aramışlardır.

10 Şeref Han'ın kardeşi Halef Bey'in padişaha hitaben kaleme aldığı mektuptan onun Osmanlılar eliyle öldürüldüğünün neredeyse kesin olduğunu belirten yazarlar, Şeref Han'ın malının ve Tatar adındaki bir oğlunun savaş ganimeti olarak Ahmed Paşa tarafından alıkonulduğunu kaydetmişlerdir (Dehqan- Genç, 2015: 50).

Söz konusu sorunsalı özellikle Osmanlı arşivinden elde ettikleri kimi belgelerle cevaplamaya çalıştıkları bu makalede yazarlar, okuyucuyu tatmin edecek sonuçlara ulaşmıştır. Buna göre, Van beylerbeyi ile Şeref Han arasında sebebi bilinmeyen bir düşmanlık vardı. Ahmed Paşa, Bitlis'e saldırarak burayı işgal etti, yağmaladı ve Şeref Han'ı öldürdü. Bitlis'e yönelik Osmanlı saldırılarını ve öz kardeşinin ölümünü kaderin bir cilvesi olarak kabul ettiği düşünülen Halef Bey'in bu çatışmadaki konumu bilinmemektedir. Ancak Sultana yazdığı mektupta kardeşinden "*Merhum Şeref Bey*" hitabıyla bahsetmiştir. Yazarlar bu arada Şeref Han'ın ölüm tarihini önceki çalışmalarını düzeltecek şekilde yeni bir sınırlamayla güncellemişler ve 1008/1599-1600 ile 1009/1601-02 başları olarak yenilemişlerdir. Genç ve Dehqan, Şeref Han'ın öldürülme ihtimalleri hakkında bir dizi öngörüde bulunurlar ki bunlar şöyle sıralanabilir;

1- Şeref Han'ın zihninde bağımsızlık arzusunun şekillendiği ihtimali

2- Safevi şahından itibarlı bir görev ve makam almış olma ihtimali

3- Şeref Han'ın, önceki hamisi olan şah ile hala irtibatta olma ihtimali ve saygı göstermek amacıyla şaha gitmiş olabilmesi bir başka olasılıktır. Nitekim bu yıllarda Şeref Han'ın makamı büyük bir yüksekliğe ulaşmıştı. Şanı ve gücü artmış, bazı komşu idareleri işgal etmişti.

4- Osmanlılar'ın, Şeref Han'ın güç temerküzünden rahatsız olmaları ve Bitlis'te dizginleri ona bırakmak istememeleri bir başka nedendir (Dehqan- Genç, 2015, s. 15).

Dehqan ve Genç, çok önemli bir ihtimal olarak, Şeraf Han'ın Celalîler'in henüz Osmanlı'ya isyan ederken öldüğüne dikkat çekmişlerdir. Buna göre, Şeref Han'ın saltanatının son yılları bölgedeki Celalî isyanları ile örtüşmektedir. Bu tarihte aynı zamanda Şeref Han ile Ahmed Paşa arasında bazı savaşların yapıldığı kesin olarak bilinmektedir. Bilindiği kadarıyla Ahmed Paşa, bölgenin Celalîlerine karşı esas Osmanlı komutanıydı. Bu durumda belki de Şeref Han Celalîlerin hamisiydi.

Dehqan ve Genç, Sacha Alsancaklı'dan aldıkları yeni bir bilgi için bu çalışmalarında teşekkür etmişlerdir. Buna göre, Şerefname'nin elyazmalarının kompozisyon süreci hakkında bazı yeni keşifler yapılmıştır. Bu keşifler ile şu an tartışılan hususlar örtüşmektedir. Şeref Han'ın 1007/1598-99 yılında Kilis ve Halep beylerbeyi Hüseyin Canbolad'a Şerefname'nin en az bir, belki de iki nüshasını gönderdiği kesindir. Genç ve Dehqan bu yıl, Hüseyin Canbolad'ın Celalîlerin lideri Kara Yazıcı ile tanıştığına da dikkat çekmişlerdir (Dehqan- Genç, 2015, s. 13-15).

Bu iktibaslardan ulaşılan bir sonuç olarak belirtmek gerekir ki, Şeref Han, eserinde kendisinin başında bulunacağı Osmanlı ve İran'dan bağımsız bir yönetim kurmayı hayal etmiş olmalıdır. Nitekim bu amacına hizmet etmesi için eseri Şerefname'yi kaleme almış, burada diğer hanedanların kökeninden farklı olarak kendisini cihan-

şumul bir iddianın sahibi olan İran kisralarının soyuna dayandırmıştır. Bu iddiasıyla tasnifini yaptığı Kürt hanedan ve aşiretlerini tanıtırken kendisini de onların üzerinde konumlandırmış ve bu haliyle tarih yazımını dünyevi ve siyasi bir hedefe araç kılmıştır.

5. 1. Şerefname'de Zalim Dahhak ve Köken Miti

Şeref Han eserinin mukaddimesinde Zalim Dahhak figürüne Kürtlerin köken miti olması itibariyle değinmiştir. O, konuyu doğrudan Kürtlükle ilişkilendirirken esasında köken ve kavim tarihi inşa etmekteydi ve bu bahsin etrafında hikayeyi belli bir amaç için kullanmaktaydı.

Yukarıda Firdevsi'nin Şahnamesi'nden tüm ayrıntılarını gördüğümüz üzere, Şeref Han efsanenin bütünüyle ilgili değildir. Onu ilgilendiren husus, Firdevsi'nin de tek cümle ile değindiği Kürtlerin kökeni ile ilgili bilgidir. Şeref Han, Kürtleri, "*beyinlerinin alınıp Dahhak (Bivrasb)'ın iki omuzu üzerinde meydana gelen kansere benzer bir çıbana sürülmesi için öldürülmekten, boğazlanmaktan, başları kesilmekten kaçarak dağlara ve engin yerlere dağılan insanların soyundan*" gelenler olarak kaydetmiştir. Buna göre, Dahhak, Bişdadiler'in büyük hükümdarı Cemşid'den sonra yerine gelen İran ve Turan tahtına hükmeden beşinci hükümdardı. Allah'tan korkmayan ve haddini hayli aşmış olan bu kişi tarihçiler tarafından Şeddad ismiyle ünlenmiştir (Şeref Han (Bozarslan Edisyonu), 1971, s. 17). Bu zalimliğinin cezası olarak Dahhak, iki omzunda iki ejderhaya benzer yılan başını andıran kemikler çıkartılması suretiyle Allah tarafından cezalandırılmıştır. Şeref Han bu hastalığın hekimlerce "*kanser*" olarak tanımlandığını kaydetmiştir. Şeref Han'a göre, zamanla Dahhak'ın acısı ve ızdırabı dayanılmaz bir hal alınca hekimler dahi bu duruma çaresiz kalır. Nitekim birgün "melun Şeytan" Dahhak'ı iyileştirmek ve ona ilaç vermek isteyen bir tabip kılığında huzura gelir (Şeref Han (Bozarslan Edisyonu), 1971, s. 18). Burada eylemin yani Kürtlerin zuhurunu sağlayacak illiyet bağının şeytanın kötü fiili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Şeytan kötü bir iş yapmış ve İran halkını tüketmek istemiştir ancak sonuçta kılıç artığı olanlardan Kürtler meydana gelmiştir. Dolayısıyla Şeref Han'ın Firdevsi'nin uzun anlatımı sırasında gözden kaçan Kürtler'in zuhuruna bir rahmet olarak dikkat çekmesi eserinin de yazılış amacına uygun düşmektedir.

Efsaneye dönülecek olursa, Şeytan, Dahhak'ı hastalığına genç insanların beyninin sürülmesi şeklinde bir reçeteye ikna eder. Ancak Şeref Han'a göre, burada utanılacak şey yöneticilerin bu tavsiyeye uymasıdır. Ona göre, Şeytan bozgunculuğunu yapmıştır ancak bu öneriyi uygulamaya koyan idareciler gerçek kötülüğün mimarlarıdır. Haliyle Şeref Han burada yöneticilerin utanılacak bu eylemi kabul ederek şeytandan daha kötü bir iş yaptığını vurgulamaktadır.

Rastlantı eseri olarak tedavi işe yaramıştır ve beyin sürüldükçe hasta kendini iyi hisseder olmuştur. Bunu gören idareciler hiç iyileşmeyen bu hastalık için her gün iki kişinin beyninin alınmasına hükmetmişlerdir. Şeref Han, söz konusu zulüm ve utanç durumunun bir süre devam ederek nihayet bu işle görevli kişinin sonunda öldürmekle yükümlü olduğu iki gençten birini salıvermesiyle işlerin yeni bir seyre girdiğini kaydeder (Şeref Han (Bozarslan Edisyonu), 1971, s. 18). Şeref Han da Firdevsi'nin anlattığına benzer şekilde, salıverilen kişinin beyninin yerine kuzununkini koyan görevlinin, özgür bıraktıklarına şehir ve meskun mahallerden uzak durmasını şart koştuğunu ve bunların dağlara gitmelerini ve engin yerleri yurt edinmemelerini tembihlediğini kaydetmiştir. Bu merhametli davranış neticesinde meskun olunmayan mahallerde birçok farklı diyalek konuşan farklı topluluklardan gelen insanlar türemiştir. Bunlar evlenmişler ve çoğalmışlardır. Nihayet çocukları ve torunları bu geniş coğrafyayı doldurmuş ve bunlara "*Kürt*" denmiştir. Anılanlar, uygarlık ve meskun mahalden uzak kaldıklarından kendi kültür ve sanatlarını, uygarlıklarını, dillerini ve diyaleklerini unuttuklarından kendilerine özgü yeni bir dil ve bağımsız bir yapı ortaya çıkardılar. Daha sonra alçak ovalara, yüksek dağlara yayılıp buralarda tarım, hayvancılık ve ticaretle uğraştılar. Zamanla yeni bir uygarlık kurdular, dağ başlarında köyler, kaleler ve şehirler inşa ettiler. Sonra bunlardan birçok toplulukları zenginleşti ve ovalara, tepelere dağıldılar (Şeref Han (Bozarslan Edisyonu), 1971, s. 19).

Görüldüğü üzere, Şeref Han'ın Zalim Dahhak anlatısı sadece buraya kadardır ve O ne Dahhak'ın akibeti ne de Kava'nın/Gave'nin direnişinden bahsetmektedir. Bu durumda Şeref Han'ın bu bilgileri görmek veya göstermek istediği yönüyle ele aldığı düşünülebilir.

6. SONUÇ

Çalışmada ele alınan destanın üç dönemle ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Birinci bağlam modern dönemdir. Mit günümüzde siyasi ve ideolojik bir unsur olarak kullanışlı bir araçtır. İkinci bağlam, Kürt tarihi inşa eden bir yöneticinin kendi vizyonu için miti siyaseten köken anlatısı olarak kullanmasıdır. Nitekim Şeref Han'ın öldürülme sebebi bağımsız bir Kürt hanedanlığı kurmaya yönelmesi bu itibarla Osmanlı tarafından rakip olarak algılanmış olma ihtimaliyle ilgilidir. Üçüncü bağlamda destan Firdevsi'nin naklinde Zerdüşti inanca ait bir taslak olarak en eski yönüyle dinsel bir anlatının parçasıdır. Nitekim Firdevsi hikayede kötülüğü iş edinmiş ve dinden sapmış bir Ehrimen olan Dahhak ile dini yücelten ve Tanrı tarafından seçilmiş Feridun figürlerini baskın karakterler olarak resmetmiştir. Bağlamlar arasındaki neredeyse her beş yüz yıllık periyot, genel dünya görünümünü de yansıtmaktadır. İlki karanlık ve dinsel metinlere meyyal Ortaçağ, ikincisi siyasetin belirleyici olarak

küçük yönetimleri merkezileştirdiği Yeniçağ ve nihayet üçüncüsü imparatorlukların yeryüzünden silindiği ve uluslaşmanın belirginleştiği Yakınçağ'dır ve mit, bu üç çağın da ideolojik arka planı hakkında fikir vermektedir.

Şeref Han'ın Dahhak'a boyun eğmiş idarecilerin kötü yönetime karşı başkaldırmamasına dair vurgusu belki de vassali olan Safevi şahları ve Osmanlı sultanlarına bir göndermeydi. Nitekim onun eserini bağımsız bir hanedan kurma gayreti ile kaleme aldığı düşünülmektedir. İran şahının sarayında büyümüş olması muhtemelen zihninde büyük bir yönetici hanesi kurma arzusunu şekillendirmişti. Nitekim bu amacına hizmet etmesi için Şerefname'yi kaleme almış, burada diğer hanedanların kökeninden farklı olarak kendisini cihanşumul bir niteliğe sahip İran kisralarının soyuna dayandırmıştı. Bu iddiasıyla kendisini, tanıttığı Kürt hanedan ve aşiretlerinin üzerinde konumlandırmış ve bu haliyle tarih yazımını dünyevi ve siyasi bir hedefe araç kılmıştır. İran'da taht kavgaları çıkınca ata yurduna dönen Şeref Han, burada edindiği tecrübe ile siyasi birliktelikler kurmaya yönelmiş olmalıdır. İki imparatorluk arasındaki ata yurdunda hükümet idaresiyle nisbeten serbest yaşayan Şeref Han, kaleme aldığı eseri çevre beyliklere gönderirken muhtemelen bölgede kuracağı yeni yönetimi planlamıştı. Eğer öyleyse, Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü büyük Celali Fetreti'nde yaşanan karmaşa İran'da tecrübe ettiklerinden çok da farklı görünmemiş olmalıdır. Bu keşmekeş içinde tam da Celali Fetreti'nin sonlarına gelinen dönemde 1601-2 yılında canından olmuştu. Kaleme aldığı eserde kötü yönetime dair eleştirisini biraz da arzuladığı, hayalini kurduğu idare ile ilişkilendirmek gerekir. Son olarak onun Kürtlerin kökenine dair yorumu "*kötü idarenin sebep olduğu yıkım sonucunda rahmet olarak doğan yeni bir halk*" şeklindeydi.

7. KAYNAKÇA

Acar, H. (2014). "*Peşkêşî*", "*İndeksa Şerefnameyê/İndex to Sharaf-nâma*", Mustafa Dehqan, İstanbul: Nubihar Akademi, ed: Hayrullah Acar.

Akyüz, K. (1945). Firdevsi, *Şehname*, C. I, MEB Yayınları, (çev: Necati Lugal-Kenan Akyüz).

Boyle, John Andrew (2021), *Ferdowsi*, (https://www.britannica.com/biography/Ferdowsi, 1.11.2021)

Dehqan, M. (2014). *"İndeksa Şerefnameyê/İndex to Sharaf-nâma"*, İstanbul: Nubihar Akademi, ed: Hayrullah Acar.

Dehqan, M.- Genç, V. (2015). *"Reflections on Sharaf Khan's Autobiography"*, Manuscripta Orientalia, Vol. 21, No. 1.

Dehqan, M.- Genç, V. (2015). "*Why Was Sharaf Khan Killed?*", 2015, Manuscripta Orientalia, XXI/2 (2015), pp.13-19.

Aydın, D. (2005). *Mobilizing the Kurds in Turkey*: Newroz as a Myth, Ankara: METU.

Demirci, K. (1993). "*Dahhak*", İstanbul: DİA, C.8, s. 408.

Durmuş, İ. (2000). "*İbnü'l-Mukaffa*", İstanbul: DİA, C. 21, ss. 130-134.

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, (2017). *el-Ahbâru't-Tıvâl (Eskilerin Haberleri)*, (Çev: Zekeriya Akman-H. Siyabend Aytemür), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin Mesudî, (2004). *Murücu'z-Zeheb (Altın Bozkırlar*), (çev: D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.

Emin, A. (1976). *Fecrü'l-İslam (İslam'ın Doğuşu),* Ankara: Kılıç Kitabevi.

Ergün, Z. (2019). *"Mîta Newrozê û Rengvedana Wê Di Helbesta Kurdî Ya Nû De"*, Kürt Tarihi, Sayı: 35, ss.37-41.

Firdevsi (1945). *Şehname*, C. I, MEB Yayınları, (Çev: Necati Lugal-Kenan Akyüz), (Basım yeri bilgisi bulunmamaktadır).

Gündüz, Ş. (2003). *"Mecûsîlik"*, Ankara: DİA, C. 28, ss. 279-284.

Kanar, M. (1993). "*Firdevsi*", İstanbul: DİA, C. 13.

Kuran-ı Kerim, Yusuf Suresi; 43-49 Ayetleri.

Kurdiyê Bitlisi, (1985). *Dehak Efsanesi*, (hazırlayan: M.E. Bozarslan), Jîn (189-192), Uppsala: Weşenxaneya Deng, s. 189-191.

Mesture Mahşeref Erdelani, (2020). *Erdelan Kürt Mirliği Tarihi (1169-1867),* (çev: Cafer Açar), İstanbul: Nubihar Yayınları.

Muhammed Şerif Kadı, (2019). *Tarih-i Kurd*, (çev: Cafer Açar), İstanbul: Avesta Yayınları.

Sümer, F. (1994). *"Dihkan"*, İstanbul: DİA, ss. 289-290.

Şerefhan Bitlisi, (2013). *Şerefname, Kürt Tarihi*, C. 1, İstanbul: Nubihar Yayınları, (çev: Abdullah Yegin).

Şeref Han (Bozarslan Edisyonu), (1971*). Şerefname Kürt Tarihi*, C. 1, (Arapça'dan Çev: M. Ali Bozarslan), İstanbul: Ant Yayınları.

Tarduş, İ. (2022). *İngiliz Seyyahların Gözüyle Ondokuzuncu Yüzyılda Kürtler*, İstanbul: Avesta Yayınları.

Uzun, M. (1993). *"Dahhak*", İstanbul: DİA, 1993, C. 8, s. 409.

Vali, S. (2019). *"Kawa Kürtlerin Kurucu Mitinin Kahramanıdır*", (söyleşi: Vecdi Demir), Kürt Tarihi, Sayı:35, Ocak-Şubat-Mart 2019, İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, ss. 6-11.

Yoldaş, Y. (2018). *İslami Fetihler Döneminde Kürtler (622-652),* MAÜSBE, Basılmamış YL tezi, Mardin.

İnternet Tabanlı Kaynaklar

https://www.britannica.com/biography/Ferdowsi, 1.11.2021.

https://en.wikipedia.org/wiki/Denkard, 21.11.2021.

https://islamansiklopedisi.org.tr/ehrimen, 20.11.2022.

Extended Abstract:

Legends often interacted with historical sources. In this way, the transfer of oral tradition to written narrative constitutes an intense material area for historians. This reflection sometimes takes the form of turning from a historical event into a legend, and sometimes in the form of a reflection from a legend to written sources. In the subject of the article, there are reflections of the legend to the historical texts.

The concept of myth, which historians often make use of, should be remembered in outline. Some thinkers have argued that myth is the expression of a sacred story. Accordingly, it is indeed very difficult to define myth. It is almost impossible to make an identical definition that all experts can accept. The narrative of "Zahhak and Kaveh the Blacksmith", which is at the center of the study, can be discussed under the title of origin myths.

The dichotomy of Zahhak and Kaveh the Blacksmith, which was a mythical narrative in the historical process, took a new identity and turned into a political text in which Kurdish identity was reinterpreted on the ideological ground of the 20th century.

Myths not only reflect the climate of the period in which they were created/written and therefore the prehistoric climate, but also draw attention with the developments and changes they went through in some periods. As a matter of fact, the meanings attributed to each period should also be examined separately. The nationalism that developed in modern times obtains the necessary material for its origin from myths and epics. Thus, myths turn into structures used to prove historical continuity. This generalization was also applied to the Kurds in the 20th century, and it is understood that Kurdish nationalism is built on myths. Zulkuf Ergun noted that Kurdiyê Bidlisi made the "Zahhak and Kaveh the Blacksmith" myth the founding text of Kurdish ethnicity in a few articles he wrote in Jîn, taking Sharaf Khan Bidlisi as his source. As a matter of fact, in 1928, Esîrî used this motif for the first time in a poem and defined Nevroz as a national holiday. He associated Dahhak as a historical figure with Hammurabi, and claimed that salvation came with Freydun after 55 years of captivity.

Sharaf Khan is the author who mainly centers the myth of Zahhak and Kavah

the Blacksmith. While doing this, he directly or indirectly benefited from Ferdowsi through some works. As a matter of fact, Sharaf Khan shortened the story considerably and adapted it to his own narrative. In the relevant section, Sharaf Khan approached the issue in the context of "The Origin of the Kurds" and in order to answer this issue, he narrated the story in outline without citing any source. There are also historians who explain the emphasis on origin after Sharaf Khan. Mohammed Sheriff Qadi used this information in his work called "Tarih-i Kurd" in 1813. Mah Sharaf Mastoureh Ardalan, who is known as the first Kurdish woman historian in 1846, also applied to this transfer as the origin myth.

However, Ferdowsi, who is considered to be the main source, wrote this myth in his work called "Shahname" in 1020 AD. The context he used was an Ahura Mazdaist faith tradition. As a matter of fact, it is known that this part of Ferdowsi's work was built on a compiled draft of Avesta belief texts. Yazdegerd, the last ruler of the Sassanids, gave the task of collecting the stories told among the people in the 6th century AD to a Mazdean ruler named Daneshvar. However, this work called Khwaday namag "the Book of Kings" was in the form of a book of a thousand couplets, but was interrupted by the murder of Daneshvar. This work, which is a compilation of Mazdean texts and narratives by mubits (clerics), was written in Pahlavi.

While being translated into Arabic by the order of Caliph Omar, the work could not be completed on the grounds that it contained some teachings that did not comply with the Islamic faith, but it was translated into Arabic in the middle of the 8th century AD. This translation was made by Ibn al-Mukaffa, who was killed in 759 AD. These translations of Ibn al-Mukaffa's religious texts, which amounted to almost a thousand couplets, fell into the hands of Ferdowsi. It was presented to Mahmud of Ghazni as a new work in Persian language in 1020 AD, after a writing process of about 40 years. Therefore, the religious identity of these first texts, which are thought to be the main source, should not go unnoticed.

Al-Mas'udi, who lived shortly before Ferdowsi, included this myth in his work. It is not known whether Al-Mas'udi learned this information on his travels or from books translated into Arabic. It is noteworthy that Abu Hanefah Al-Dinawari, who lived before Al-Mas'udi, also mentions Zahhak as the founder of the city of Babylon and mentions the myth with its main lines in his work.

In the Shahnameh, Zahhak was in the service of Ahriman while the rulers before Zahhak were representatives of the Ahura Mazda faith. The Mazdean believed that Ahriman was also a divine being. In this state, the existence and reign of this ruler, who was known for his cruelty and whose heresy was legendary, was the manifestation of God's will. After all, the existence of evil was a necessity for understanding goodness in the dialectic of opposites.

Sharaf Khan's criticism of Zahhak's subordinates not revolting against his misrule was perhaps a reference to his vassals, the Persian and Ottoman sultans. As a matter of fact, it is thought that he wrote his work with an effort to establish an independent dynasty. As it will be remembered, the fact that he grew up in the palace of the Iranian shah had probably shaped his desire to establish a great dynasty in his mind. Sharaf Khan, who returned to his ancestral homeland after the fight for the throne in Iran, must have tended to establish political alliances with the experience he gained here. Sharaf Khan, who lived relatively free with the government administration in his ancestral homeland between the two empires, probably dreamed of the new administration he would establish in the region while sending his work to the surrounding principalities. If so, the turmoil experienced in the great Celali rebellions, into which the Ottoman Empire fell, must not have looked very different from what it experienced in Iran. In this tumult, probably for the sake of this ideal, he died in 1601-2, just at the end of the Celali Interregnum. In his work, it is necessary to relate his criticism of mismanagement to the ideal administration that he desires and dreams about. Finally, his interpretation of the origin of the Kurds was "a new people born as a mercy as a result of the destruction caused by bad administration".

نقش طریقت نقشبندیه در تکوین نهضت بارزان

رۆلی تەریقەتی نەقشەبەندیە لە گەشەدانی بزاڤی بارزان دا

The Role of Naqshbandiyah in Development of Barzan Movement

Mohammad HAJITAGHI*

Behzad AHMADI**

HAJITAGHİ, Mohammad & AHMEDI, Bahzad, (2022), "Naqsh-e Tarîqat-e Naqshabandiye dar Takvîn-e Nahzat-e Bârzân", Nûbihar Akademî, no. 18, p.81-112, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.1177717

Genre/Cure: Research Article/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 20/09/2022

Accepted/ Pejirandin: 11/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0002-6390-

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

چکیده:

تصوف در کُردستان را می‌توان در ورای نگاه روحانیت فردگرا سنجید، زیراکه طریقت نقشبندیه یک پدیده اجتماعی نیز هست، کارکردهای سیاسی آن هویداست و با اقتصاد هم رابطه تنگاتنگ داشته است. جنبش‌های سیاسی از تکیه و خانقاه عبور کرد و شیوخِ طریقت، رهبر و پشتیبان آن شدند. پرداختن به این سئوال که شیوخِ طریقت نقشبندیه به چه طریق، از ظرفیت خود در موزائیک سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کُردستان بهره گرفتند و آنرا به یک جنبش سیاسی در نهضت بارزان تبدیل کردند، محور بحث این نوشتار است. این نوشتار به روش توصیفی ـ تحلیلی تلاش خواهد کرد با نمایاندن گزارشی تاریخی، لایه‌ها و ابعاد اجتماعی، فرهنگی، فکری، سیاسی و اقتصادی طریقت نقشبندیه در شکل‌گیری نهضت مشایخ بارزان را واکاوی نماید.

واژگان کلیدی: نقشبندیه، کُردستان، مشایخ بارزان، مُلامصطفی بارزانی، مولاناخالد نقشبندی.

* Assistant Professor, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Department of History, Tehran, IRAN. e-mail: m_hajitaghi@sbu.ac.ir, ORCID: 0000-0002-6390-7297.

** Master of History, Shahid Beheshti University, Tehran, IRAN. Master of History, Shahid Beheshti University, Tehran, IRAN. e-mail: zardapar2012@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9355-1175.

پوختە:

سۆفیگەری و سۆفیایەتی لە کوردستاندا لە دەرەوەی بازنەی ڕوانینی ڕۆحانییەتی تاکخوازەوە جێگەی هەڵسەنگاندنە، چونکە تەریقەتی نەقشبەندیە هەم دیاردەیەکی کۆمەڵایەتییە، هەم کارکردە سیاسییەکانی ئاشکرایە و هەروەها لەگەڵ ئابووریشدا پێوندییەکی تۆکمەی هەیە. بزووتنەوە سیاسییەکان لە تەکیە و خانەقاوە سەریان هەڵدا و شێخەکانی تەریقەت، بوون بە سەرۆک و پاڵپشتیان. تەوەرەی ئەم وتارە، چوونە ناخی ئەم پرسیارەیە کە شێخەکانی تەریقەتی نەقشبەندی، چلۆن و بە چ شێوەیەک لە زەرفیەتی پێگەی خۆیان لە پێناو مەبەستە سیاسی، کۆمەڵایەتی و کولتوورییەکانی کوردستان کەڵکیان وەرگرتووە تا گەیشتوونەتە کاروانی شۆڕش و بزووتنەوەی سیاسی بارزان. ئەم وتارە بە ڕەوشی وەسفین - ڕاڤەکاری هەوڵ ئەدات، ڕاپورتێکی مێژوویی بخاتە ڕوو هەتا لایەنە کاریگەر و ڕووە کۆمەڵایەتییە، کولتووری، فیکری، سیاسی و ئابوورییەکانی تەریقەتی نەقشبەندیە تاوتوێ بکات کە بوونەتە هۆی گیرسانی بزووتنەوەی شێخەکانی بارزان.

وشەگەلی سەرەکی: نەقشبەندیە، کوردستان، شێخەکانی بارزان، مەلامستەفا بارزانی، مەولاناخالێد نەقشبەندی.

ABSTRACT:

Due to this fact that the Naqshbandi Tariq is also a social phenomenon, its political functions are conspicuous and it has had a close attachment with the economy, Sufism in Kurdistan could be evaluated beyond the viewpoint of the individualist clergy. the Kurdish political movements passed the tekke and khanqah (monastery) and Tariqat's sheikhs have become its leaders and supporters. Addressing the very fundamental question of how sheikhs of the Naqshbandi Tariqat took advantage of the capacity of their active presence in the religious, political, social and cultural mosaic of Kurdistan and turned it into a national movement is the focus of the present article and the role of the Naqshbandi Tariqat in the development of the movement. Barzan, as well. This article will attempt to analyze the social, cultural, intellectual, political and economic layers and dimensions of the Naqshbandi Tariqah in the formation of the Sheikh Barzan's movement by presenting a historical report using the historical research method and within the framework of the descriptive-analytical approach.

Key Words: Naqshbandiyyah, Kurdistan, Barzan's Sheikhs, Mola Mostafa Barzani, Molana Khalid Naqshbandi

۱. مقدمه

صوفیزم در کُردستان یکی از پدیده‌های معنوی است که علاوه بر تسخیر پهنه گسترده و فراخی از شعور جمعی مردم کُرد، تأثیرات فراوانی هم بر تجمیع و آماده‌سازی نیروی مردمی در جنبش‌های سیاسی کُرد داشته است، اغلب رهبران روحانی و شیوخِ طریقت، رهبر جنبش‌های ملی کُرد می‌شدند و گاهی نیز بخشی از سیاست و نیروی نظامی دولت‌های حاکم بر کُردستان بوده‌اند (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۳۳-۳۴). و گاه رو در روی همدیگر می‌ایستادند.

از میان شعبه‌ها و طریقت‌های متعدد تصوف، دو طریقت «قادریه» و «نقشبندیه» در کُردستان رواج پیدا کرد. در دو قرن اخیر، برای هر دو طریقت قادریه و نقشبندیه، دین و دنیا، به عبارتی دیگر؛ مذهب و سیاست، دو روی سکّه طریقت بود.

پایه‌گزار طریقت قادریه، شیخ عبدالقادر گیلانی، پسر "ابی صالح زنگی‌دوست" و در بعضی روایات "جنگی‌دوست" است (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹). عبدالقادر به سال ۴۷۰ ه. ق تولد یافته است (زکی‌بیگ، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱). عبدالقادر را در کُردستان، «غوث گیلانی» می‌نامند (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). شیخ معروف نودهی از مفاخر سادات برزنجه و بزرگترین شیوخ قادریه در کُردستان است، حاج کاک احمد شیخ فرزند شیخ معروف از دیگر مفاخر این طریقت است. شیخ محمد پسر کاک احمد، هفت پسر داشت، یکی از آنها شیخ سعید بود که در سال ۱۹۱۶ میلادی به دست ترکان عثمانی کشته شد (نیکیتین، ۱۹۶۷، ص ۲۰۱). بدون شک شیخ محمود برزنجی (حفید) فرزند شیخ سعید بن شیخ محمد بن کاک احمد شیخ یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی و سیاسی طریقت قادریه است، زیرا؛ «شیخ محمود هر چند مقید به مسائل دینی بود، با سیاست هم سروکار داشت و از نفوذ مذهبی در سیاست سود می‌برد و برای آزادی کُردهای عراق، با استعمار انگلیس دست و پنجه نرم می‌کرد و توانست در ۱۹۱۸ به عنوان حکم‌دار کُردستان عراق تعیین شود، در ۱۹۲۲ وزارت تشکیل داد و خود را "ملک کُردستان" نامید و بر بیشتر مناطق کُردستان عراق دست یافت» (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۵۲).

نقشبندیه بانفوذترین طریقت در کُردستان است. این طریقت با طریقت رقیب خود، قادری، تنها سازمانی بود که حدود مرزهای قبیله‌ای را پس پشت نهاد و مستقل از حکومت بود و حتی رو در روی او ایستاد، شبکه‌ای را بوجود آورد که در سرتاسر کُردستان و نیز بخش‌های مجاور امپراتوری عثمانی گسترده شد (بروین س، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳).

باری وجود خانقاه‌ها و ارتباط آن‌ها با مشایخ، نوعی خویشاوندی معنوی و برادری بین

صوفیان پدید می‌آورد، چنانکه حدود و ثغور در قلمرو حیات صوفی از بین می‌رفت و از سمرقند تا فارس و از سند تا اسکندریه، هر جا صوفی‌ای می‌رفت، ''خانقاه'' را سرای خویش می‌یافت (زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ص ۹۷).

نوشته‌اند که «در سال‌های آخر عمر امپراتوری عثمانی، بالغ بر ۶۰ خانقاه نقشبندی فقط در استانبول وجود داشت.» (رشادی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۴). «برای برخی از مشایخ، خانقاه، رمز بود و باید در مرکز امور دینی و عقیدتی به آن نگریسته می‌شد، مشایخ بارزان توانستند، ''تکیه'' را به مرکزی برای گسترش باورها و اندیشه‌هایشان تبدیل کنند.» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۳۴۷).

اگرچه در دوره شکل‌گیری طریقت نقشبندیه به لحاظ نظری، با یک اندیشه سیاسی قوام‌یافته و سامان‌مند سروکار نداریم، و درب این مسلک، بیشتر بر پاشنه مقبولیت‌های صوفیانه می‌چرخد، امّا رابطه پُردامنه حکومت‌ها و شیوخ صوفی در بیشتر ممالک و فرهنگ‌ها، رابطه‌ای ''استمدادگر''، ''ابزارگونه'' و ''مصلحت‌اندیشانه''ی دوسویه بوده، در حالی‌که در جغرافیای سیاسی و زبانی کُردها باید یک نوع ''فرمان‌ناپذیری صوفیانه'' را نیز به این پیوندها افزود. برای مثال؛ نباید فراموش کرد که ایران و عثمانی در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده برای تسلط بر زادگاه مولاناخالد یعنی کُردستان، بارها به جنگ پرداخته بودند. این شرایط باعث می‌شد در نگاه او و احفادش به تشیع، نوعی سردی مشاهده شود. این خصومت در شورش خونین و نسبتاً طولانی شیخ عبیدالله [نهری] نقشبندی در سال ۱۸۸۰ در منطقهٔ کُردنشینی که اینک آذربایجان غربی نامیده می‌شود، خود را نمایان ساخت (خالفین، ۱۹۶۳، ص ۱۰۸-۱۳۴).

همزمان با خلأ قدرت اُمرای عمارت‌های کُردنشین، بهم‌ریختگی و نابسامانی، بیشتر از پیش، زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کُردها را دربرگرفت. «برای کنترل اوضاع و حل مشکل بهم‌ریخته کُردستان، دولت عثمانی به حمله نظامی پناه برد، امّا این حملات وضعیت را بهبود نبخشید بلکه آن‌را وخیم‌تر کرد.» (فتح‌الله، ۲۰۰۱، ص ۱۷).

تمام شرایط مهیا بود و فرصت دست داد تا در خلأ ''اُمرای عمارت''ها، این بار ''شیوخِ طریقت''، نقش رهایی‌بخش و رهبری جنبش ''فرمان‌ناپذیری صوفیانه'' را برعهده بگیرند. «شیخ عبیدالله نهری از فئودال‌های بزرگ کُردستان بود که تعداد روستاهایش به ۲۰۰ روستا می‌رسید، بیشترین توتون منطقه حکاری، تولید زمین‌های شیخ عبیدالله بود.» (جلیلی، ۱۹۸۷، ص ۸۰-۸۱). «شیخ عبیدالله نهری (۱۸۲۶-۱۸۸۳)، اوّلین شخصیت آیینی در میان شیوخ، سکان رهبری جنبش‌های استقلال‌خواهی ملی کُرد را به دست گرفت.» (علی

رسول، ۲۰۰۸، ص ۱۰۵). ''پدر کُردان''؛ قبایی مددکارانه و لقبی یاری‌رسان بود که پیروان شیخ عبیدالله نهری به او بخشیده بودند و دوستان و دشمنان هم به این لقب اذعان کردند؛ شیخ عبیدالله از طرف هر دو دولت ایران و عثمانی تقویت می‌شد، وی در جنگ‌های بین عثمانی و روس بنام مذهب به نفع عثمانی‌ها وارد شد و به کمک پسرانش و سایر شیوخ اکراد در بایزید، روس‌ها را شکست داد از این جهت در پیش عثمانی‌ها مقامی داشت (دهقان، ۱۳۴۸، ص ۴۰۰). شیخ عبیدالله همان شخصیت ممتاز بود. بویژه که «عبیدالله پسر شیخ طه، رئیس عشیره شمذینان و وارث معنوی و چشم و چراغ خاندان بود در دنیای روحی و مادی.» (Jwaide, ٢٠٠٦, p ٧٦-٧٧). پدر شیخ عبیدالله هم شخصیت ممتاز بود، به گفته خالفین: «شیخ طه پدر شیخ عبیدالله، بزرگترین رهبر آیینی کُردهای تحت حاکمیت عثمانی و ایران بود». منابع روسی از عبیدالله نهری به عنوان «پُرآوازه‌ترین رهبر معنوی کُرد» یاد می‌کنند (علی رسول به نقل از عبدالرؤوف سنو، ۲۰۰۸، ص ۱۰۶). منابع دیگری نیز شیخ عبیدالله را در قامت یک رهبر سیاسی تأیید کرده‌اند، ازجمله؛ محمدامین زکی‌بیگ بر این باور است که شیخ عبیدالله از دیگر رهبران جنبش‌های پیش از خود، متفاوت بوده و از همه جهات به شاه اسماعیل صفوی نزدیک است، زیرا هر دو شخصیت، ''پیشرو''، ''رهبر دینی'' و ''دارای مریدان'' زیادی بوده‌اند، هدف هر دو، اریکه قدرت بود (سلام، ۲۰۱۴، ص ۱۴۸). و همچنین، قدرت شیوخ تا زمان شیخ عبیدالله، تنها به نفوذ دینی ختم می‌شد امّا در عصر شیخ عبیدالله و پس از او، قدرت دنیوی نیز در دایره نفوذ شیوخ پُررنگ شد (نیکیتین، ۱۹۹۷، ص ۳۸۳-۳۸۴).

امّا بر خلاف نگاه اسلاف نقشبندیه، در جغرافیای مردم‌پسند مشایخ طریقت نقشنبدیه یا بهتر بگویم در جغرافیای زبانی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی کُردها، در کنار ''مدارای سیاسی''، شکلی تاریخی از ''فرمان‌ناپذیری صوفیانه'' پُرنبض بوده که بیشتر به تقابل سیاسی با حاکمیت و اعتراض به قدرت، دامن زده است، بویژه تقابل با خلفای مؤخره عثمانی، و در این تقابل سیاسی، کمک مشایخ بارزانی تنها به طریقت نقشبندیه محدود نمی‌شد. برای مثال؛ شیخ محمود حفید در سال ۱۹۱۹ در سلیمانیه علیه حاکمیت انگلیسی‌ها قیام کرد و پادشاهی کُردستان را اعلام نمود. و یا شیخ احمد بارزانی نیز نامه‌ای به رؤسای قبایل فرستاد و آنها را به حمایت از شیخ محمود و کمك به وی دعوت کرد و همچنین یك نیروی مسلح از بارزانی‌ها را به فرماندهی مصطفی بارزانی، از طریق خطوط ''بالَک'' و ''دره‌بیاو'' به منطقه سلیمانیه فرستاد تا از شیخ محمود پشتیبانی کند (بارزانی، ۲۰۲۰، ص ۲۹-۳۰). و یا نمونه دیگر؛ در سال ۱۹۳۶ زمانی که کمال آتاترک اعلام کرد مسئله کُرد را - البته از طریق کشتار کُردها در دیاربکر - حل کرده

است، رئیس ایل بارزان، به نام شیخ عبدالسلام، ایل خود را به منظور کمک به کُردهای ترکیه، به آن کشور فرستاد. معروف است تا دیاربکر هم پیش می‌رود ولی در آنجا شکست می‌خورد. خود عبدالسلام دستگیر و اعدام می‌شود، بارزانی‌ها متلاشی [می‌شوند] و به منطقه بارزان برمی‌گردند (تفرشیان، ۱۳۵۹، ص ۸۴). و در مقطعی دیگر می‌خوانیم: شیخ عبدالسلام در نهضت استقلال کُردستان و تلاش برای رهای از سلطه عثمانیان (۱۲۶۹ ه. ق) به رهبری شیخ عبیدالله شمذینان، شرکت مؤثر داشته است. همچنین شیخ محمّد بارزانی، پسر بزرگ و جانشین شیخ عبدالسلام، علیه خوانین ستمکار و مزدور حکومت، بانگ اعتراض سرداد و پس از چندی توسط دولت عثمانی، مدتی در زندان بدلیس حبس و سپس به موصل تبعید شد (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۸).

۲. نقشبندیه؛ معنویت همه‌فهم کُرد ـ عثمانی

نقشبندیه منسوب به خواجه بهاءالدین نقشبند (۷۹۱)، شاخه‌ای بوده‌اند منشعب از سلسله خواجگان که منسوب بوده است به خواجه احمد عطایسوی معروف به حضرت ترکستان، و گویند خواجه بهاءالدین نقشبند در ترکستان مروج و محیی طریقه او شد. بعدها این سلسله در هند هم نفوذ یافت و مخصوصاً در دوره اقتدار مغول هند تأثیر و نفوذ مشایخ آن‌ها قابل ملاحظه بود و سلاطین آن سرزمین غالباً به این سلسله منسوب بودند. چنانکه می‌گویند جدشان امیر تیمور ارادت به شاه نقشبند داشت (زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ص ۱۰۱).

گسترش طریقت نقشبندی در کُردستان را باید در نوع، محتوای تعالیم و آموزه‌هایش جست. نقشبندیه، طریقتی بر پایه اعتدال و حفظ سنت و شریعت محمّدی بود که توانست هم نظر حکام و هم علاقه عموم طبقات مختلف را جلب نماید.

این طریقت‌ها [قادری و نقشبندی] به طور عمده، مریدانشان را از لایه‌های پایین جامعه تأمین می‌کنند. و این مغایر با بسیاری از طریقت‌های دیگری است که تا حدی اشرافی و حتی "گنده‌دماغ"اند؛ به این جهت است که گاه به طریقت‌های قادری و نقشبندی برچسب "مردمی" (Democratic) می‌زنند که البته لفظ چندان مربوط و مناسبی نیست و به درستی افاده معنا نمی‌کند (برویین سن، ۱۳۸۳ ص ۳۰۵).

یکی دیگر از مؤلفه‌ها در رد دنیاگریزی صوفیان، مریدان و اسلاف طریقت نقشبندیه، کارکردهای اقتصادی و فعالیت تجاری آن‌هاست. مشایخ نقشبندی، در اوج شهرت و مکنت، زاهد و ساده زیست بودند؛ به عبارتی "جمع اضداد".

همیشه و در همه حال این سیاست نبود که سیاستمداران و دین‌باوران را بهم گره می‌زد، "دعا برای بقای حکومت"، "نفس شفابخش"، "کرامات" و "دعای خیر شیوخ

برای بیماران و درماندگان"، مواردی بودند که مقامی معنوی برای شیوخ به همراه داشت؛ در این باره روایت‌ها فراوان است، برای مثال؛ مولاناخالد برای «تداوم حیات دولت علیّه عثمانی که پیروزی اسلام به موجودیت آن بستگی داشت» بارها دعا کرده و در کتاب "رساله الرابطه" از دشمنان عثمانی، تبری می‌جوید (الگار، ۱۳۹۸، ص ۳۲). و یا «کرامت یک شیخ بزرگ حتی پس از مرگش هم ادامه دارد؛ وی جسماً در مقبره‌اش حضور دارد، که ممکن است به زیارتگاه بدل شود.» (بروین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰). و در جایی دیگر می‌خوانیم «مقبره مولاناخالد نقشبندی در دمشق به دستور سلطان عبدالحمیدخان عثمانی ساخته شد.» (رشادی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵).

«یکی دیگر از عواقب و عوارض، افزودن بر حرمت شخصی شیخ، این بود که برادران و پیروانش در تقدسی که به او اسناد داده می‌شد، سهیم شدند.» (بروین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸). اجازه دادن به خلیفه نقشبندی، روندی بود که مولاناخالد آن‌را در اقصی نقاط جهان اسلام سرعت بخشید. «در طریقت نقشبندی، دادن "اجازه" به خلفایی که مستقلاً عمل می‌کنند، امر تقریباً رایجی است و همین موجب گسترش سریع آن در طی سده نوزدهم بود.» (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹). «رابطه مرید ـ مرشد بدین ترتیب پیوسته‌تر شد؛ مرید باید از مرشد اطاعت می‌کرد، و وجود مرشد برای هر یک از اهل طریقت ضرور و ناگزیر شد.» (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹). این شیوه تفکر جبری که بسترهای عقیدتی، اجتماعی، عرفی و سُنتی آن از پیش آماده بود و خود شیوخ نیز به آن دامن می‌زدند، سنگی بر بنای اعتبار و "مردمی شدن" طریقت افزود تا شیوخ طریقت بتوانند "حلقه اتصال" میان مردم و حکومت را شکل دهند.

قدرت معنوی رهبران و مشایخ طریقت نقشبندیه در ابعاد اجتماعی، سیاسی و مذهبی دو روی یک سکه بود؛ نخست ـ همانند دیگر مشایخِ طریقت نقشبندیه در اقصی نقاط جهان، رهبریت معنوی و کاریزماتیک داشتند، دوم ـ مشایخ این مسلک، از گذرگاه تصوف و معنویت دینی به سوی ملی‌گرایی طی طریق کردند.

«در ۱۹۱۴ در "خیزان" در شمال کُردستان، قیامی به رهبری مردان طریقت نقشبندی به پاخاست و برجسته‌ترین فرماندهان آن مُلاسلیم، شیخ شهاب‌الدین و شیخ سیدعلی بودند. قیام از خیزان به سمت بدلیس گسترش یافت.» (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۱۶۲). و می‌توان گفت «این تصادفی نیست که بیشتر جنبش‌های ملی کُرد را شیوخ رهبری کرده‌اند و این شیوخ هم همیشه در مسائل دینی چندان سختگیر نبوده‌اند.» (بروین سن، ۱۳۸۳ ص ۲۹۷).

در بازخوانی تاریخ مکتوب مشایخ نقشبندی و رهبران مذهبی کُرد، از شیخ عبیدالله نهری و شیخ سعید پیران گرفته تا سلسله مشایخ بارزان، هم به ''دوستی دوراندیشانه رستگارجو'' برمی‌خوریم، هم زندان، تبعید، جنگ و گریز و اعدام رهبران جنبش‌ها. برای مثال؛ «شیخ سعید پیران دو ماه پس از شورش (۱۹۲۵) اسیر شد و چند ماه بعد بدار آویخته شد.» (بروبین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰). «در ۲۹ ژوئن همان سال ''دادگاه مستقلی'' در دیاربکر برای ۴۷ نفر از شرکت‌کنندگان اصلی قیام به رهبری شیخ سعید، حکم اعدام صادر کرد. این حکم در روز بعد از صدور آن به اجرا درآمد» (م. س. لازاریف و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱۹۳-۱۹۴). مردوخ روحانی (۱۳۸۲) در کتاب تاریخ مشاهیر کُرد در صفحه ۵۱۹ نقل می‌کند: «شیخ عبدالسلام [دوم] دستگیر شد و پس از چندی در سال ۱۹۱۴ میلادی در موصل بر سر دار رفت». بنابراین باید قبول کرد که «شیوخ کُردستان تا سطح خوبی توانستند معرفِ معرفت و بانیِ بیداری مرحله جدیدی از جنبش استقلال‌خواهی ملی در تاریخ معاصر کُرد شوند.» (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۳۴). البته این معرفی و بیداری، بیشتر با مرگ رهبران این جنبش‌ها همراه بود.

۳. پان اسلامیسم؛ حلقه الحاق و افتراق شیوخ کُرد و دولت عثمانی

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را بنیانگذار تفکر پان اسلامیسم (pan-Islamism) می‌دانند، امّا سلطان عثمانی (عبدالحمید دوم) به آن جامه عمل پوشاند. سیاست اتحاد اسلامی (جهان خارج و داخل امپراتوری عثمانی) در شرایطی که مرزهای دینی و سرزمینی خلافت در معرض تهدید است، به بازوان نظامی - عقیدتی نیاز دارد و شاید بهترین راه برون‌رفت از بحران هویت اسلامی، استمداد از اسلحه غلاف‌شده ملت‌هایی‌ست که در زیر لوای پرچم خلافت اسلامی هستند. بنابراین ضروری است در دل مفهوم پان اسلامیسم، نژادهای مختلف در دولت اسلامی متحد شوند (محمود کریم، ۲۰۱۲، ص ۱۸۹-۱۹۰). «طریقت‌ها به طور عموم در دوره عثمانی، خدمت شایانی به دولت کردند، در پراکتیزه کردن سیاست پان اسلامیسم، همکار، همراه و کمک‌رسان سلطان [عبدالحمید دوم] بودند و همین باعث شد در زمان وی، شیوخِ طریقت جایگاه ویژه‌ای کسب کنند.» (همان، ۲۰۱۲، ص ۱۹۲).

تشکیل واحدهای سواره غیرنظامی یکی از برجسته‌ترین امور دوره سلطان عبدالحمید بود که در ابتدای سال (۱۸۹۰) شکل گرفت، در مقام قدردانی از سلطان به ''سواره حمیدیه'' شهرت یافت و ساختار این لشکرِ مهاجم در اصل بخشی از همان سیاست پان اسلامی بود (همان، ۲۰۱۲، ص ۱۹۷).

البته نباید فراموش کرد حمایت از دولت عثمانی در ضمیر ناخودآگاه عقیدتی شیوخِ طریقت، نرخ یک معامله سیاسی را داشت که روزبه‌روز بر دامنه نفوذ و اعتبار آنها در میان عوام و دستگاه خلافت می‌افزود. در دیگر سو، عثمانی‌ها نیز به حمایت اتنیک(ethnic)ها و دیگر گروه‌ها نیاز داشتند. از این منظر طبیعی است سلطان عثمانی [عبدالحمید] سیاست آغوشِ باز و توسعه همکاری در مقابل رؤسای پُرنفوذ کُرد را در پیش بگیرد که بعد از سقوط امارت‌ها در سرتاسر کُردستان، ظهور یافتند. در آن روزگار، خانواده شیوخِ طریقت، تنها جناحی بودند که می‌توانستند مردم را متحد کرده و خانقاه و تکیه‌های طَریقت را به مراکز مهم گسترش قدرت و حاکمیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خودشان تبدیل کنند.

حوادث تاریخی و جریان‌های فکری را نمی‌توان با استناد به یک علّت علمی بررسی کرد، به دیگر سخن؛ در چارچوب متدهای تحقیق علمی ـ تاریخی باید علل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را سنجید. طریقت نقشبندیه نیز در کُردستان از زمان مولاناخالد تا جنبش مُلامصطفی بارزانی، اُفت و خیزهای زیادی به خود دیده است، امّا آنچه نگاه تاریخ‌نگار را به حقیقت نزدیک می‌کند، این است که همه جنبه‌ها در نظام علی و معلولی حوادث و کارکردهای آنرا بسنجد، طریقت نقشبندیه در جغرافیای زبان کُردی، با همه مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سروکار داشت، به عبارتی دیگر؛ جنبش‌های کُردی با رهبریت شیوخِ نقشبندی را نمی‌توان تنها با فاکتور «آیینی»، تجزیه و تحلیل کرد.

«ظهور هر دو امپراتوری عثمانی و صفوی، شرایط جدیدی را برای کُردها رقم زد. کُردستان، قطب تلاقی این دو امپراتوری بود. امیر و رئیس عشیره‌های کُرد در میان دو امپراتوری به مثابه "قدرت سوم" ظهور کردند. نقش شخصیت‌های پُرنفوذ محلی کُرد در حل مناقشات میان آن‌ها، خیلی مهم و سرنوشت‌ساز بود، اُمرا و رؤسای کُرد باید با سازش یا جنگ، مطیع آن‌ها [عثمانی و صفوی] می‌شدند، این شرایط همزمان بود با دوران سلطنت سلیم اوّل (۱۵۱۲-۱۵۲۰) که بر سریر قدرت دولت عثمانی تکیه زد (محمود کریم، ۲۰۱۲، ص ۳۷-۳۸).

جذب، تهدید و تطمیعِ کُردهای تحت سیطره دولت عثمانی، روندی تاریخی‌ست که قبل از پرداختن به کارکرد و نقش شیوخِ نقشبندی در تکوین نهضت بارزان، ضروری است کمی به عقب برگردیم؛ «پیروزی عثمانی‌ها در چالدران (۱۵۱۴)، نقطه عطفی در تاریخ جدید امارت‌ها و عشیره‌های کُرد بود، زیرا بی‌درنگ پس از این جنگ، سلطان سلیم اوّل، گویا به اهمیت و جایگاه قدرتمند عشایر کُرد پی برده بود، به سراغ دانشمند و تاریخ‌نگار

مشهور کُرد -ادریس بدلیسی- رفت تا امیر و رؤسای طوایف و عشیره‌های کُردستان را به طرف حاکمیت عثمانی جذب کند. فرجام تکاپوی بدلیسی این بود که ۲۵ امیر، هوادار عثمانی‌ها شدند. و بعداً نیز با پادرمیانی او [ادریس بدلیسی] دولت عثمانی به اُمرای کُرد وعده داد: استقلال و آزادی امارت‌های کُرد تضمین شود و در برابر تهدیدهای خارجی، از کُردها محافظت کند. بدین ترتیب رقابت عثمانی - صفوی و شیعه – سُنی بر سر سلطه بر کُردستان، با همکاری و کمک بدلیسی و با پیروزی عثمانی خاتمه یافت (همان، ۲۰۱۲، ص ۴۰).

پایان استقلال و آزادی نیم‌بند امارت بابان (۱۸۵۱)، و به دنبال آن اندیشه توسعه‌بخشی قدرت حکومت مرکزی در کُردستان، آغاز فصل تازه‌ای در سیاست و اجتماع جامعه کُردی بود. برچیدن امارت‌ها، تأثیر شگرفی بر اوضاع عمومی جامعه کُردی برجای نهاد. به دلیل پایان دادن به بنیاد میانجی‌گری تأیید شده (هدف امیر و امارت‌ها)، همیشه کشمکش میان آغاها تدوام داشت، این خود مایه ضعف پایه‌های قدرت کلاسیک بود، سرانجام به صورت گسترده به شیوخِ آیینی روی آورده شد (همان، ۲۰۱۲، ص ۶۹).

البته علاوه بر هژمونی دولت عثمانی و تسلط بر بخش زیادی از سرزمین کُردستان، یک فصل مشترک میان بیشتر کُردها و عثمانی‌ها، مزید بر علت بود تا هم اُمرای امارت‌ها و بعدها شیوخِ طریقت نقشبندی به امپراتوری عثمانی متمایل شوند و آن، "بختِ اشتراکِ مذهب" بود. «هم روحانیون، هم کاربدستان عثمانی بر وحدت کُردها، ترک‌ها، اعراب و سایر گروههای سُنی مذهب تأکید می‌کردند. بعضی مقامات به علت رقابت‌های عثمانی و صفویه، اختلاف بین کُردهای سُنی‌مذهب و علویان را دامن می‌زدند.» (بروین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴).

بعدها کمالیست‌ها به نام اسلام و برادری دینی توانستند همکاری و کمک رؤسا و مردم کُرد را در اخراج نیروهای متخاصم از ترکیه بدست بیاورند، آنگونه که سامی زبیده می‌گوید: "کُردها با صفت مسلمان بودن به مخالفت هجوم مسیحیان، در جنگ استقلال ترکیه شرکت کردند". مصطفی کمال رهبر جنبش کمالیست‌ها در ابتدا توانست جای پای خود در برخی از نواحی مختلف کُردستان محکم نماید، برای مثال؛ کمیته رهبری کنگره ارزروم که یکی از نقاط استراتژیک جنبش کمالی به شمار می‌رفت از هشت نفر تشکیل شده بود که سه نفر از آن‌ها کُرد بودند و یک نفر از این کُردها "شیخ فوضی"، مرشد طریقت نقشبندی در منطقه ارزنجان و درسیم بود (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۰۴-۲۰۵).

بی‌قانونی و ناامنی در امارات سابق، در حال رشد و پیشرفت بود. این شرایط و اوضاع، ناگهان شیوخ را در مقام رهبرانِ سیاسی به پیش‌نما راند. در حالی که پیشتر هیچ شیخی رهبر سیاسی نبود، از این دوره به بعد همه رهبران مهم سیاسی کُردستان، شیوخ یا دست‌کم خاندان‌های شیوخ‌اند (برویین سن، ۱۳۸۳، صص ۳۲۹ و ۳۳۱).

شیوخِ نقشبندی، رفتار ترک‌ها بر مردم کُرد را ”ستم مذهبی“ تعبیر کردند و ملّیون آن‌را ”ستِم ملی“ نامیدند، در هر دو، کُردها به یک اندازه زخم‌خورده بودند؛ «بخشی از کُردها به زور از شرق به ولایات مرکزی و غربی ترکیه تبعید شده» (م. س. لازاریف و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱۷۷)، خلافت (رشته اتصال ترک و کُرد) از هم پاشید. در گزارش افسران فراری از ارتش ترکیه که در اختیار دستگاه اطلاعاتی بریتانیا گذاشته شده است؛ «ممنوعیت زبان کُردی در مدارس و محاکم و حذف نام کُردستان از کتاب‌های درسی، بخشی از رفتار دولت ترکیه با کُردها در سال ۱۹۲۴ بود» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۴۰۳) که احساسات دینی و ملی کُردها را به سوی نافرمانی سوق داد؛ سوق دادنی پُرشور و شورشی بی‌پایان.

«در فوریه ۱۹۲۵ منطقه بزرگی از کُردستان ترکیه سر به شورش نهاد، رهبر بانفوذ و پیامبرگونه این شورش یکی از شیوخ بسیار بانفوذ نقشبندی بود به نام شیخ سعید. هدف آشکار این شورش تأسیس یک کشور مستقل کُرد بود که در نظر بود در آن اصول اسلامی که مورد تجاوز حکومت جدید ترکیه بودند، مورد عمل باشند، شورش را یک ”سازمان سیاسی“ تدارک دیده بود که از نفوذ شیخ برای بسیج توده‌ها استفاده کرده بود؛ خود شیخ فرماندهی عالی عملیات را برعهده گرفت.» (برویین سن، ۱۳۸۳ ص ۳۷۹).

شورش دیگر آرارات بود، این شورش «در حقیقت ادامه شورش شیخ سعید بود که اوج آن سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۰ بود.». (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰). اروپا آتش ناسیونالیسم را باد زد. (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵). معاهده سور (Severs) که از کنفرانس صلح ۱۹۱۹ پاریس نتیجه شد، بالصراحه جایی را هم برای تأسیس یک کُردستان خودمختار باقی می‌گذاشت (مواد ۶۲ و ۶۴)، امّا پیمان ”سور“ پیش از امضا از اعتبار افتاد (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۸۸-۳۸۹). با الغای خلافت در ماه مارس ۱۹۲۴ مهمترین ”سمبول“ برادری کُرد و ترک از بین رفت (همان، ۱۳۸۳، ص ۴۰۱-۴۰۲).

کمالیست‌ها با سیاست «نادیده‌انگاشتن حقوق ملی کُردها» (م. س. لازاریف و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱۸۰) باعث شدند شیوخ کُرد، دست به دامن سیاست شوند. زمانی که «مصطفی کمال در مقابل شورای ملی بزرگ ترکیه در آنکارا گفته بود:

دولتی که بنیان نهادیم یک دولت ترکی است.» (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۰۶ به نقل از کندال، ''کُردهای تحت امپراتوری عثمانی'' مردمی بدون کشور: کُرد و کُردستان، ویرایش‌شده به قلم جرارد شالیاند، لندن، ۱۹۸۰، ص ۵۷). در این شرایط و در اواخر سال ۱۹۲۲ تعدادی از شخصیت‌ها و رؤسای طوایف کُرد، یک گروه سیاسیِ مخفی را به نام ''جمعیت استقلال کُردستان'' (آزادی) به ریاست خالدبیگ جبرانلی (از آغاهای قبیله جبران) و یوسف ضیاءبیگ (از اخلاف اُمرای بدلیس) در ارزروم تشکیل دادند، جمعیت ''آزادی'' تعدادی از روشنفکران، کاسبکاران، بازرگانان و افسران کُرد در سپاه عثمانی همانند احسان نوری پاشا را گردهم آورد و تمامی ظرفیت‌های پیدا و پنهان تکیه، خانقاه، رهبری، و اقتصاد شیوخِ طریقت را به خدمت گرفتند، «سال ۱۹۲۳ تعدادی از مردان آیینی و شیوخ طریقت از جمله؛ شیخ سعید پیران و برخی از اعضای خانواده‌اش، شیخ شریف پالو، شیخ عبدالله ملکانی و سعید نورسی به عضویت جمعیت درآمدند» (علی رسول به نقل از د. عبدالفتاح البوتانی و د. صادق شرفکندی، ۲۰۰۸، ص ۲۰۷). «یکی از مشتاق‌ترین و باحرارت‌ترین کسانی که به نخستین کنگره آزادی دعوت شد، شیخ سعید بود. شیخی نقشبندی که با خالدبیگ خویشی سببی داشت.» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۴۰۰). به دستور مصطفی کمال، حکومت ترکیه در اکتبر ۱۹۲۴ میلادی، یوسف ضیاء و در نوامبر همان سال خالدبیگ را دستگیر کرد، شیخ سعید پس از دستگیری خالدبیگ، به عنوان صدر کمیته استقلال کُردستان انتخاب شد (م. س. لازاریف و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱۹۲).

جمعیت ''آزادی'' می‌کوشید، حمایت قدرت‌های لوکال و شیوخِ آیینی بانفوذ در شمال کُردستان را بدست آورد. ''متمول بودن''، یکی از فصل مشترک شیوخ طریقت نقشبندی بود، چه آنهایی که متمایل به خانقاه و صوفی‌مآب بودند و چه شیوخ سیاسی‌شان. «شیخ سعید نیز یکی از شخصیت‌های دینی بود که به دلیل طریقت نقشبندیه و توان اقتصادی، دارای نفوذ زیاد اجتماعی بود. جمعیت آزادی به سرعت با انتشار بیانیه و فراخوان که از طریق تکیه و خانقاه‌های شیوخ طریقت صوفیزم و کاربدستان سابق حمیدیه انجام گرفت، در میان مردم گسترش یافت، خانقاه شیخ سعید نقشبندی به کانون اجتماع مؤمنان و گفت‌وگو و تبادل افکار سیاسی و ملی اعضای جمعیت [آزادی] تبدیل شد.» (علی رسول به نقل از ''جرجیس فتح‌الله''، ۲۰۰۸، ص ۲۰۷-۲۰۸). «به دنبال پروسه دستگیر کردن رهبران برجسته ''آزادی'' در ۱۹۲۴ از سوی حکومت آنکارا، مسئولیت خطیر قیام، شاید برخلاف میل باطنی و یا به صورت تصادفی، بر دوش شیوخ روحانی طریقت و پیروانشان افتاد که در رأس همه آن‌ها، شیخ سعید آماده بود.» (همان، ۲۰۰۸، ص ۲۰۹-

۲۱۰). «برداشت‌های متفاوتی از قیام سال ۱۹۲۵ شده است، برخی نویسنده از زاویه ملی، عده‌ای دیگر با نگاه آیینی و برخی دیگر آن را توطئه‌ای خارجی و جنبشی مرتجعانه علیه ترکیه مُدرن توصیف کرده‌اند.» (همان، ۲۰۰۸، ص ۲۱۰)

در تاریخچه پیوند صوفیزم با سیاست، سنگین کردن کفه ترازوی ملی‌گرایی مشایخ نقشبندیه از سوی برخی تاریخ‌نگاران و پژوهش‌گران باعث شده تا نیل به حقیقت، تأثیرگذاری بر جامعه، همبستگی اجتماعی مدنظر امیل دورکیم و کارکرد و حیات معنوی و اجتماعی تشکیلات طریقت و تصوف در کفه دیگر ترازو، سبک‌تر به چشم آید، این در حالی‌ست که ورود بیشتر مشایخ طریقت نقشبندیه به میدان سیاست از دروازه تکیه و خانقاه آغاز می‌شود. بنابراین در شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگیِ سال‌های پس از جنگ جهانی اول، بویژه پس از به قدرت رسیدن کمالیست‌ها و دستگیری رهبران سازمان "آزادی"، کم‌کم زمینه رفتن شیخ سعید از رهبری طریقت صوفیزم به سوی رهبری سیاسی نهضت استقلال‌خواهی ملی کُردها در شمال کُردستان رقم خورد (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۰۴).

به گفته بروین سن (۱۳۸۳): «قیام شیخ سعید نه کاملاً دینی و نه کاملاً ملی بود، امّا از هم پاشیدن و پایان سیستم خلافت هم احساسات وی را جریحه‌دار کرده، شیخ سعید، مردی باایمان و پاک و صادق بوده، امّا همان اندازه هم ملی‌گرا بوده»، «شیخ سعید با هدف گسترش پایگاه اجتماعی خود در سال ۱۹۰۷ در میان ولایت‌های کُردنشین گشته و از طریق ازدواج با برخی طوایف کُرد، پایگاه قدرت خود را توسعه داد، علاوه بر این به گفته اکثر نویسندگان، شیخ سعید یکی از ثروتمندترین شخصیت‌های کُردستان و صاحب املاک، دارایی و احشام فراوان بوده است.» (علی رسول به نقل از "رابرت اولسن"، "واسیلی نیکیتین" و "جرجیس فتح‌الله"، ۲۰۰۸، ص ۲۰۳).

«شیخ سعید عالم دینی و بلیغ نام‌آور بود، به خرافاتی که عوام به کرامات شیوخ نسبت می‌دادند باور نداشت، به تعظیم مریدان و بوسیدن دست‌اش اجازه نمی‌داد، به روشنفکران و عالمان متمایل بود، به گسترش علم و تحصیل در میان مردم همت گمارد، بر اساس برخی منابع در فاصله سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۲۳ در تأسیس سازمان‌های اجتماعی کُردی در تلاش بوده و در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشته است، با خانواده‌های بزرگی چون "بدرخانی"ها و "نهری"ها و رهبران سیاسی معاصر خود، روابط زیادی داشته است.» (علی رسول به نقل از هادی الچاوشلی، ۲۰۰۸، ص ۲۰۳).

فهمی بلال افندی که یکی از همکاران نزدیک شیخ بوده، پایبند آیین نبوده، اما ملی‌گرا

بوده. بدون تردید اگر شیخ سعید رهبر معنوی متعصب بود، هرگز در مخالفت با سیاست کمالیست‌ها، به همراهی انسان دین‌ستیز چون فهمی بلال رضایت نمی‌داد (همان، ۲۰۰۸، ص ۲۲۶-۲۲۷).

«بدون تردید، تصمیم بر هم‌زدن سیستم خلافت، به عنوان حلقه پیوندی چندین قرن میان ترک و کُرد، گام عملی کمالیست‌ها برای محدود کردن قدرت شیوخِ طریقت، مردان آیین و نیز کم ارزش کردن مراکز ارشاد علوم دینی بود. گویا شیخ سعِید، جنبش‌اش را با نام خدا آغاز و رنگ "سبز" را به مثابه نشان اسلامی، به عنوان پرچم انتخاب کرده و شعار وی "زنده باد خلافت و نابود باد رژیم جمهوری" بوده است.» (علی رسول به نقل از م. رسول هاوار، ۲۰۰۸، ص ۲۱۴). پس از قیام شیخ سعید در سال ۱۹۲۵، «هر کُردی، "مبارز راه ایمان" اعلام شد» (م. س. لازاریف و همکاران، ۱۹۹۹، ص ۱۹۲) و شیخ سعید هم به عنوان رهبر قیام انتخاب شد و "امیر مجاهدین" نقشبندی لقب گرفت (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۱۳).

مُلاحسن هوشیار از نخستین کسانی بود که به شورش سال ۱۹۲۵ کُردستان به رهبری شیخ سعید پیوست، تصویری که مُلاحسن هوشیار از شیخ سعید پیران برای برویین سن (۱۳۸۳) نویسنده کتاب «جامعه‌شناسی مردم کُرد (آغا، شیخ و دولت) ساختارهای اجتماعی و سیاسی کُردستان» در صفحه ۳۰۳ کتاب ارائه می‌کند، تصویر یک شیخ منتقد است؛ «... شیخ [شیخ سعید] یک بار در انتقاد از سایر شیوخ طریقت نقشبندی که کاری با ملت و ملت‌خواهی ندارند و تنها در بند منافع خویش بودند، گفت: شاه نقشبند یک شرکت گانگستری در کُردستان تأسیس کرده..! امّا گفته شیخ [شیخ سعید پیران[1]] که رفیقان طریقت را اعضای باند گانگستری می‌خواند معطوف به ویژگی‌ها و کیفیات سازمانی نبود؛ منظور نظر وی عمل بیشتر شیوخ بود که هموطنانشان را رام و سر به‌راه نگه داشتند، و نیز بهره‌کشی شدیدی از هموطنان می‌کردند.»

پانزده سال پیش از آن برترام دیکسن، نایب کنسول بریتانیا، نظری مشابه این ابراز

1 شیخ سعید پیران یا شیخ سعید پالو، فرزند شیخ محمود فرزند شیخ علی به سال ۱۸۶۵ در منطقه پالو چشم به جهان گشود، پدرش به منطقه خنس و ارزروم برگشت و خانقاه نقشبندی را بنا کرد و شیخ سعید در همان خانقاه قرآن و علوم دینی را فراگرفت و به دنبال مرگ پدرش، شیخ سعید، مرشد طریقت نقشبندیه در پالو شد که جمعیت مریدان و پیروانش به بیش از ۱۰ هزار نفر رسید که به جز کُردها، عده‌ای از ترک‌ها نیز پیرو او شدند. شیخ سعید از ظرفیت دینی، اجتماعی و سیاسی خود و خاندانش برای گسترش قیام‌اش بهره گرفت و به سال ۱۹۲۵ در مقابل کمالیست‌ها قد علم کرد.

داشته بود: «... بعضی از شیوخ کم از راهزن نیستند، امّا نفوذ زیادی بر آغاها دارند و معمولاً می‌توانند آن‌ها را هر جور که بخواهند راه ببرند.» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳-۳۰۲).

شیخ سعید در حالی‌که ظاهراً از طریقتی که بدان وابسته بود (یا دست‌کم از شیوخ این طریقت) انتقاد می‌کرد، خود و جنبش ملی‌ای که وی از رهبرانش بود برای بسیج قوا متکی به همین طریقت بود. وی بدون شبکه طریقت نقشبندی نمی‌توانست آن همه رزمنده بسیبج کند (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹). بنابراین می‌توان به این فهم تاریخی رسید که شیخ سعید یک فرد مذهبی خشک نبوده بلکه رهبری منعطف است که با عقل سیاسی همسو با جامعه روزگارش حرکت می‌کند. «شیوخ به علت احترامی که از آن بهرمنداند در کشمکش‌ها، واسطه‌های کمال مطلبوند، و همین خود بدان‌ها نفوذ سیاسی می‌بخشد، این‌ها [شیوخ] به واسطه طریقت‌های خود با دراویش مخلص در سرتاسر کُردستان در تماس‌اند و به این ترتیب توانایی بالقوه بسیج توده‌های وسیع را واجداند.» (همان، ۱۳۸۳ ص ۳۰۲). «شیوخِ پیران از خاندان مشهور و پرآوازه شمال کُردستان بودند، میان کُردها و اقوام مختلف شمال کُردستان جایگاه و پایگاه آیینی و اجتماعی خاصی داشتند.» (علی رسول، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱).

در کنار همه مؤلفه‌های چون رهبری مردم، سازماندهی توده‌ها، تأثیرات اجتماعی، تزکیه نفس، بخشی از مشایخ طریقت نقشبندیه با بهره‌گیری از کارکرد تکیه و خانقاه و نیز از طریق ظرفیت حضور فعال اجتماعی و سیاسی و توان اقتصادی در موزائیک دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کُردستان، به سمت یک نهضت ملی رفتند که شیخ عبیدالله نهری، شیخ سعید پیران و شیوخ بارزانی از این دسته بودند. در اواسط قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، نخستین جرقه‌ها و جنبش‌های انقلابی و آزادی‌خواهانه کُردها علیه استبداد عثمانی و استعمار انگلیس از میان تکایا و خانقاه‌های طریقت‌ها به رهبری سرسلسله‌هایشان شکل گرفت، مانند؛ قیام شیخ عبیدالله نهری در ۱۸۸۰ که ''اُم‌الحوادث قرن'' نام گرفت، قیام شیخ عبدالسلام بارزانی جد مُلامصطفی بارزانی در ۱۹۱۴ قیام شیخ محمود برزنجی در ۱۹۱۹ و قیام شیخ سعید پیران از ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۲ و قیام شیخ رضا درسیمی در ۱۹۳۷ (رشادی، ۱۳۹۸ ص ۱۱۰).

اگر به اصطلاح ''بزنگاه تاریخی'' به عنوان فرصت یا تهدید نگریسته شود، تحولات سیاسی و اجتماعی در اوایل سده نوزدهم در کُردستان برای شیوخ طریقت نقشبندی، به مثابه تیغ دو لبه فرصت یا تهدید نبود، بلکه پایان امارات‌های نیمه مستقل کُرد، تحولی شگرف در سپهر سیاسی کُردستان به شمار می‌آمد و در نقش یک جایگزین (Alternative)

می‌رفت تا هم‌زمان خلأ این هژمونی را پُر نمایند؛ این همان بزنگاه تاریخی بود برای عرض اندام یک نیروی معنوی مورد وثوق دولت عثمانی.

مولاناخالد نه در ترکیه و نه در دو شهر مقدس مکه و مدینه، که آن روزگار از مراکز تبلیغات نقشبندی بودند، بلکه در دهلی و به توسط شیخ عبدالله دهلوی (ملقب به شاه غلام‌علی) وارد طریقت شد. نفوذ خانواده‌ها و خاندان‌های شیوخ نقشبندی موجب شد که در آینده نقش‌های مهمی در جنبش ملی کُرد ایفا کنند. شیخ عبیدالله نهری، شیخ سعید پالو و مُلامصطفی بارزانی، رهبران جنبش‌های ملی کُرد، همه اعقاب شیوخ هستند که طریقت نقشبندی را از مولاناخالد دریافت کردند (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲). «ساختار سازمانی طریقت نقشبندی، جریان رشد و گسترش سریع آن را، بعضاً به زیان طریقت قادری تسهیل کرد.» (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۲۷).

چون کار کشمکش بین قبایل به حد بی‌سابقه‌ای می‌رسید [دوران پسا امارت‌های کُرد] طبیعی است افراد قبیله از شیوخ، «فرونشانندگان ناراحتی»، استقبال می‌کردند و شمار این شیوخ با مجاهدت خلفای مولاناخالد افزایش یافته بود و به این ترتیب آن‌ها را به رهبرانی سیاسی بدل کردند که حکم و نفوذشان مرزهای قبیله را پشت سر می‌گذاشت. شیوخ نهری و بارزانی و شماری از شیوخ دیگر به مقام‌ها و موقعیت‌هایی رسیده بودند که با مقام و موقع اُمرای گذشته پهلو می‌زد، نگاهی دقیق به تاریخ وقایع و جریانات نشان می‌دهد که ظهور چنین شیوخی که به سیاست می‌پردازند، دقیقاً متعاقب نابودی امارات است. ظهور مولاناخالد (۱۷۷۹-۱۸۲۶) در موقعی مناسب روی داد. هنگامی که وی آغاز به دعوت کرد قدرت بیشتر اُمرا در سراشیب زوال افتاده بود (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۳۰).

۴. مولانا خالد؛ سرحلقه صوفیان شرق و غرب جهان اسلام

«ضیاءالدین خالد -معروف به شیخ خالد یا مولاناخالد- کُردی از قبیله جاف بود.» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱). «مروج و عامل انتشار طریقت نقشبندی در کُردستان، مولاناخالد شهرزوری می‌باشد.» (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۶). برخلاف نگرش احمد کسروی که خوارشماری دنیا را از ویژگی‌های صوفیگری و تفکر عارفانه می‌دانست، آنچه از تفکرات مولاناخالد نقشبندی، سرسلسله و بنیان‌گذار طریقت نقشبندیه در ایران، عراق، سوریه و ترکیه می‌توان برداشت کرد، تعادل‌بخشی میان دین و دنیا و نشر و گسترش طریقت نقشبندیه در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و از همه مهم‌تر ادبی است، «مشایخ نقشبندیه از انزوای خانقاه خارج شدند؛ کتابخانه‌اش [مولانا خالد] را وقف علمای آنجا [دمشق] ساخت.» (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵). رشد

سریع و روزافزون طریقت نقشبندیه مجددیه با مدیریت مولاناخالد، مرشد اعظم، منجر به جذب تعداد زیادی از مریدان شد که به قول مولانا حدود ۵۰۰ نفر آنان از اندیشمندان حوزه‌های علوم منقول و معقول و اغلب جامع علوم شرعی چون، فقه، تفسیر و حدیث بودند. این خلفای زبردست، پتانسیل بسیار بالایی در اختیار مولانا قرار دادند که با مدیریت خویش آنان را به مناطق مختلف امپراتوری عثمانی، ایران و دیگر بلاد اسلامی اعزام نماید (دهنوی، ۱۳۹۷، ص ۵۵).

مولانا در برابر مخالفان [شیخ معروف نودهی] تاب مقاومت نیاورده، در سال ۱۸۱۳ میلادی متوجه بغداد شد و در مدرسه الاحسائیه که امروز به تکیه «خالدیه» موسوم است و داود پاشا، والی بغداد آن را برایش تعمیر نموده بود به تدرس و ارشاد پرداخت (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲). پس از یک دوره جدال بر سر حاکمیت در امیرنشین بابان، سرانجام محمود پاشاه به قدرت نشست. مولاناخالد که نقش عمده‌ای در عزل سعید پاشا (والی بغداد) و روی کار آمدن داود پاشا به جای وی داشت، با بهبود روابط سلیمانیه و بغداد، به سال ۱۲۳۰ ه. ق وارد این شهر [سلیمانیه] شد. محمود پاشای بابان در سلیمانیه، "تکیه" بزرگی برای ارشاد وی بنا نهاد و اموال و نیز املاکی شامل سه روستای آباد و حاصلخیز را وقف آن کرد که این امر بر قدرت و توان مولاناخالد بسیار افزود (مدرس، ۱۹۷۹، ص ۳۹). حمایت پاشای بابان و نیز افزایش توان اقتصادی مولانا می‌توانست تأثیر بسزایی در جذب بیشتر مریدان به طریقت نقشبندیه در سلیمانیه داشته باشد، زیرا در تکیه به فقرا و نیازمندان اطعام داده می‌شد و مریدانی که از سراسر جهان اسلام به سلیمانیه وارد شده بودند را به خدمت می‌گرفت. از دیگر سو، «توان اقتصادی شیخ بر اعتبار و عظمت وی در نزد مریدان و عموم مردم می‌افزود و آن را نشان از کرامت و شأن فزون وی می‌دانستند.» (دهنوی، ۱۳۹۷، ص ۵۲).

مهیا بودن بسترهای سیاسی و اجتماعی شهر بغداد برای رونق طریقت نقشبندیه که از مراکز حساس و استراتژیک عثمانی بود، مولاناخالد را به سوی این کانون تبلیغی سوق داد. طریقت نقشبندیه در دوران رهبریت روحانی مولاناخالد، شبکه عظیم از پیوندهای روحی ملی‌گرایانه در دل سالکان و زنجیره جهانی برای تزکیه باطن به شمار می‌رفت، حضور کمرنگ مولانا در سیاست زیرکانه است، روی‌هم‌رفته می‌توان با احتیاط عصر مولاناخالد را دوران "پیشا ناسیونالیسم شیخ‌محور" نام نهاد.

مولاناخالد، فتح الباب رویه‌ای شد تا مریدانش از دنیاگریزی، عزلت، بیکاری و گوشه‌نشینی در خانقاه بپرهیزند، مولانا تا دم مرگ به تدریس، تألیف، مطالعه، ارشاد، عبادت و فکر کردن پرداخت، خوانش این رفتارهای فردی و اجتماعی مراد نقشبندیه

خالدیه، الگویی مناسبی است برای دوری جستن از افراط و تفریط.

مرحوم هدایت در تذکره ریاض العارفین درباره مولاناخالد می‌نویسد: «... در بغداد صاحب خانقاه و دستگاه، به صحبت علما و فضلای معاصرین رسیده و سال‌ها در بادیه تحصیل و طلب دویده و در خدمت عرفا و مشایخ این عهد ریاضات کشیده، تا باده معرفت چشیده.» (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۶-۳۰۷). توانایی مولاناخالد در جذب تعدادی از نخبگان علمی، عالمان دینی، بزرگان طریقت قادری، کارگزاران حکومت محلی و سیاستمداران تأثیرگذار در بغداد، دمشق و استانبول نقشی برجسته در گسترش و نفوذ طریقت وی در سراسر امپراتوری عثمانی و مناطقی دیگر از جهان اسلام را داشت (دهنوی، ۱۳۹۷، ص ۵۷). تا جایی برخی معتقداند: «حرکت اسلام‌گرایانه جدیدی که توسط نجم‌الدین اربکان و از زمان تورگوت اوزال شروع شد از بطن خانقاه‌های نقشبندی سرچشمه گرفته بود که معتقد به تلفیق مدرنیته با معنویات و شریعت اسلامی هستند، حسن‌البناء، پایه‌گذار اخوان‌المسلمین مصر خود متأثر از تصوف نقشبندی مولاناخالد بود. در سوریه یکی از رهبران محلی اخوان‌المسلمین به نام سعید الحواء، رسماً اعلام نمود که افکارش از تفکرات نقشبندی نشأت می‌گیرد» (رشادی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵).

مکاتبات مولاناخالد با حکام و امیران، فارغ از نثر سلیس و منسجم و سبک منحصر به فردش، نشانه آشنایی او با نظام اداری و اشاره‌ای به نقش‌آفرینی او در فضای سیاسی آن روزگار نیز هست. در نامه صد و چهل که به محمود پاشای بابان نوشته، آمده: «ایزد علام جل سلطانه، و فیاض منعام عم برهانه شما و سائر برادران دینی را بسرایر غیب پاک‌دلان صفاکیش بینا گرداند تا عیوب و نقص خود را نپوشیم، و در مذمت و پرده‌دری مردم نکوشیم آمین» (مدرس، ۱۹۷۹، ص ۲۷۳). یا در نامه صد و سی و هفت به یکی از امیران بابان می‌نویسد: «مخلص کامل الوفا و محب قدیم بی‌ریب و خفا میر جلیل‌الشان را در کنف امداد روحانیت مردان خدا بخدا می‌سپاریم که در دین و دنیا یار و مددکارش باشند.» (همان، ۱۹۷۹، ص ۲۶۵).

ارادت حکام دستگاه قدرت به طریقت نقشبندیه، همیشه نمایش برای مشروعیت مصلحت‌اندیشانه در میان عامه مردم نبود، و گاهی از سر خلوص و عشق بوده است، برای نمونه؛ یکی از معاریف سلیمانیه رساله‌ای مالامال از دروغ و افترا در حق وی [مولاناخالد] نوشت و حتی او را به کفر و زندقه متهم کرد و نسخه‌ای از آن را برای سعید پاشا والی بغداد فرستاد، سعید پاشا ـ که خود به مولانا ارادت خاصی پیدا کرده بود ـ رساله را دور انداخت و در جواب نوشت: اگر مولانا مسلمان نباشد، پس چه کسی مسلمان است؟ (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۳-۳۱۴). «در دوره‌های اخیر، برخی معتقدند

تأثیر روشن اخلاف مولاناخالد را می‌توان در پیدایش وهابیت مشاهده کرد. هر دوی آن‌ها (خالدیه و وهابیت) به شکل افراطی در پی اجرای احکام شرع‌اند.» (Voll, ۱۹۷۵, p ۳۸-۳۲). «البته در این زمینه دلایل کافی وجود ندارد و وهابیون هم علیه دولت عثمانی که از حامیان خالدیه بوده است، دست به شورش زدند.» (الگار، ۱۳۹۸، ص ۳۳).

برخی از محققان معتقدند که تعداد خلفای اعزامی مولانا به بلاد مختلف اسلامی در حدود ۱۱۶ خلیفه بوده است، ماحصل چنین کاری، نفوذ این خلفا در نظام دیوانسالاری مناطق خویش، جذب حداکثری مرید و نیز تربیت خلفا در محل ارشاد خود بود (دهنوی، ۱۳۹۷ ص ۵۵). «نخستین نماینده مولاناخالد، شیخ عثمان سراج‌الدینی اول بود که بعد از او به خلافت برگزیده شد.» (رشادی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵). خلفا و جانشینان مولاناخالد نیز وارث عزت او شدند و نزد دستگاه قدرتمند عثمانی، جایگاه در خور توجهی داشتند. در سال ۱۸۳۸ میلادی احمدپاشا، امیر بابان، رسماً از شیخ عثمان دعوت می‌نماید که سرپرستی خانقاه خالدی در سلیمانیه را بپذیرد و شیخ نیز قبول می‌کند (همان، ۱۳۹۸، ص ۱۰۶).

مولانا خالد با اُمرای هم عصرش روابط خوبی داشته است؛ در نامه صد و نهم که به عمر بیگ فرماندار گل‌عنبر نوشته: «نظر بمقتضای محبت دیرینه، اگر بمخلص خود باور دارند صلاح آن جانب را منظور نموده...» (مدرس، ۱۹۷۹، ص ۲۴۸). «شیخ در طریقت نقشبندیه، انسانی برجسته در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی است؛ همواره آستانش [مولاناخالد] ملجأ فقیران و پیویسته محفلش مجمع امیران.» (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷).

«آوازه و نفوذ مولانا در بغداد و به خصوص در امیرنشین بابان باعث شد، فتحعلی شاه قاجار طی نامه‌ای از طریق وزیر امور خارجه خود، میرزا عبدالوهاب شیرازی با وی ارتباط برقرار نماید.» (مدرس، ۱۹۷۹، ص ۲۵۰-۲۵۱). اینکه مولانا چه میزان نفوذ در دربار ایران در دوره فتحعلی شاه داشت، اطلاعی به دست نیامد، اما در دوره محمد شاه، همسر وی خدیجه بیگم از کُردهای چهریق و از مریدان سید طه نهری یکی از خلفای پُرنفوذ مولانا در منطقه حکاری در دیاربکر بود. (ملک‌آرا، ۱۳۶۱ ص ۱۵۳). نفوذ سید طه در دربار محمدشاه باعث شد که شاه ایران پنج روستا در منطقه بسیار حاصلخیز "ترگور" و "مرگور" به وی واگذار نماید و نیز سالیانه ۴۰ خروار غله و ۴۶ تومان پول نقد به عنوان مستمری و خرج تکیه به ایشان اختصاص دهد (اسناد وزارت امور خارجه، ۱۲۹۰ق). بدون تردید حاتم‌بخشی محمدشاه قاجار (۱۸۳۴-۱۸۴۸) علاوه بر تمایل صوفیانه به شیخ عبیدالله نهری، حامل اهداف سیاسی هم بود. برای نمونه به گفته علی دهقان در کتاب

سرزمین زردشت: «برای جلب اکراد و جلوگیری از عملیات آن‌ها محمد شاه پنج قریه از قراء محال ''مرگور'' را بعنوان تأمین هزینه خانقاه شیخ به اسم تیول به وی اهدا نمود، در باطن، منظور شاه از این انعامات جلب رضامندی شیخ و اتباع وی و استفاده از نیروی تدافعی اکراد در مقابل عثمانی‌ها بود» (دهقان، ۱۳۴۸، ص ۳۹۹-۴۰۰)

۵. شیوخ بارزان در تلاطم تاریخ و در سپهر دیانت و سیاست

تاریخ دقیق ''بارزان'' روشن نیست. «قبل از این‌که شیخ تاج‌الدین در پایان سده هجدهم در آنجا تکیه‌ای بسازد، فقط روستایی بوده متعلق به زیباری‌ها.» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲ ص ۳۲۳). شرف‌خان بدلیسی در ۱۰۰۵ هجری از ''باریزان'' به عنوان قریه‌ای در تملک امرای بهدینان نام برده است: «... و دیگر قلعهٔ قلاده و قلعهٔ شوش و قلعهٔ عمرانی و قلعه باریزانست که بطایفهٔ زیباری تعلق دارد.» (بدلیسی، ۱۳۴۳، ص ۱۴۷). «در متن افسانه‌ای - پهلوی مشهور به کارنامه اردشیر بابکان، بنیانگذار سلسله ساسانیان، که تاریخ آن به سال‌های ۲۰۸-۲۱۰ میلادی برمی‌گردد، نام بارزان در لیست فعالیت‌های نظامی اردشیر بابکان آمده است، اردشیر لشکر عظیمی برای جنگ بارزان‌های منطقه کرمان آماده کرد.» (فره‌وشی، ۱۳۸۲، ص ۸۷). «واژه ''بارزان'' در زبان کُردی، به معنای ''بلندی'' آمده است، واژه فارسی ''بُرز'' هم به معنای بلندی است.» (معین، ۱۳۹۱، ص ۵۰۳). «کوه ''البرز'' هم که دماوند بلندترین قله است، همان معنا را در خود دارد.» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۳۳۲).

اگرچه سرآغاز و ابتدای واژه بارزان در تونل‌های تنگ و تاریک تاریخ هویدا نیست امّا امروزه علاوه بر اینکه گستره نام بارزان از یک مرز جغرافیایی فراتر است، بلکه به رمز آزاداندیشی و نماد خاستگاه رهبریت دینی، سیاسی و اجتماعی هم بدل گشته است. در حقیقت بارزان بدون بارزانی کاملاً بی‌معناست و بارزانی هم جدا از بارزان، نامی بیگانه. شهر بارزان در تاریخ مبارزات صد سال اخیر از دایره تنگ یک اسم و مکان جغرافیایی فراتر رفت، شهری با صبغه صوفی‌گری، دینی و سیاسی. شهری که از مرز زبان‌شناسی فراتر رفته و دارای کارکرد ''نشانه‌شناخت'' در مطالعات تاریخی است. شهر بارزان و کانون تغذیه عقیدتی، سلسله مشایخ بارزان از جمله شیخ عبدالسلام دوم، شیخ احمد و مُلامصطفی است.

مشایخ بارزان از میان فرقه‌های رایج تصوف در کُردستان که همانا قادریه و نقشبندیه بود، به طریقه نقشبندیه درآمدند، به عبارتی؛ مشایخ بارزان، بانی و مروج نقشبندیه در کُردستان عراق شدند.

مرحوم استاد عبدالرحمن شرفکندی، ”هەژار“ در تتمه چاپ دوم شرفنامه، در این مورد چنین نوشته است: سینه به سینه اینگونه نقل کرده‌اند که مشایخ بارزان در اصل از خانواده امیران ”آمدی“ بوده‌اند؛ کتاب ”الاکراد فی بهدینان“، شیوخ بارزان را از فرزندان اُمرای بادینان می‌داند و سلسله نسب این خاندان را به ترتیب زیر نقل می‌کند: مُلامصطفی بن شیخ محمد بن شیخ عبدالسلام بن مُلاعبدالله بن مُلامحمد بن عبدالرحمن بن مُلاتاج‌الدین بن عبدالسلام بن سعید بن شیخ محمد بن مُلااحمد بن عبدالرحیم بن سعید. در تتمه شرفنامه از مُلاتاج‌الدین به بعد مذکور است، ضمن آنکه پس از او، مُلامحمد را نام می‌برد که مطابق آن باید نوه مُلاتاج‌الدین باشد، در هر حال پسران مُلاعبدالله، یعنی مُلاعبدالسلام و مُلاعبدالرحمان، معاصر مولاناخالد نقشبندی شهرزوری (۱۱۹۳-۱۲۴۲ ه. ق) و خلیفه سیدطه شمذیانی بوده‌اند. و چون خود سیدطه خلیفه مولاناخالد است، از این تاریخ مشایخ بارزانی، اهل طریقه نقشبندیه به شمار می‌آیند .شیخ محمد بارزانی پنج پسر داشت: شیخ عبدالسلام (دوم)، شیخ احمد، شیخ محمد صدیق، شیخ بابو و مُلامصطفی (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۷-۵۱۸) .

«شیوخ بارزان در برابر آغاهای زیباری و سایر آغاهای منطقه به مدافعان دهقانان استثمارشده غیروابسته به قبیله بدل شدند.» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۳۳۳). ایده استقلال‌خواهی حتی قبل از سقوط امپراطوری عثمانی در میان رهبران و بزرگان کُرد، وجود داشته است. در این زمینه، نویسنده انگلیسی ”دبلیو. ای. ویگرام“ در کتاب خود ”گهواره بشریت، زندگی در شرق کُردستان“، از دیدار خود با شیخ عبدالسلام سخن گفته است. زمانی هم که خواسته بود به مدت چند ماه به بریتانیا بازگردد، شیخ عبدالسلام ابراز تمایل کرد که با او به بریتانیا برود تا بتواند در آنجا از اسقف کلیسای کانتربری تقاضا کند در روستاهای کُردستان مدرسه بسازند، و سپس به ملاقات پادشاه جورج برود و با او به بحث درباره مسئله کُردستان بپردازد و درباره استقلال گفت‌وگو کنند (بارزانی، ۲۰۲۰، ص ۲۲-۲۳)

تاریخ مکتوب بارزانی‌ها از زمان شیخ عبدالسلام دوم آغاز می‌شود. احتمال می‌رود شیخ بارزان، شیخ عبدالسلام دوم، قدرتمندترین رهبر کُرد به شمار آید که ترک‌ها در فاصله سال‌های (۱۹۰۸-۱۹۱۴) به مقابله با او برخاستند، جنگ شیخ با رژیم جدید، اوج چالش میان شیوخ بارزان و حاکمیت عثمانی بود (Jwaide, ٢٠٠٦, p ٢٤٢). او نیرومندترین و بانفوذترین رهبر طوایف کُرد عراق بود که ترک‌های جوان، حاکمان جدید عثمانی، در یکی از دوره‌های بحران شدید سیاسی با او روبرو شده بودند. عبدالسلام، بر والی موصل شورید، امّا از او شکست خورد و به اورمیه گریخت؛ سپس به عراق

بازگشت، امّا دستگیر شد و حُکام عثمانی تصمیم گرفتند، برای گوشمال بارزانی‌ها و ارعاب کُردان، او را تنبیه کنند. از این‌رو او را در موصل محاکمه کردند و در ۱۳۳۲، و به روایتی دیگر دو سال بعد، به دار آویختند (دانشنامه جهان اسلام، ص ۲۳۳).

او که جوانی شایسته بود، پس از پدرش به دلیل مکارم اخلاقی مورد توجه قومش قرار گرفت و اندک اندک جمع زیادی گرویده‌اش شدند. در فاصله سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸ میلادی، علیه حکومت عثمانی سر به شورش برداشت و در چند مرحله توانست نیروهای دولتی را شکست دهد. پس از چندی لشکری گران از سپاهیان ارتش عثمانی و کُردهای وابسته به حکومت، منطقه بارزان را محاصره کردند. این جنگ عاقبت به شکست بارزانیان و متواری شدن شیخ عبدالسلام انجامید و عده زیادی از خانواده شیخ به اسارت درآمدند. در آن زمان مُلامصطفی بارزانی کودکی خردسال بود که با مادرش در شمار اسیران بودند (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۸-۵۱۹). پس از گذشت یک سال، شیخ عبدالسلام سپاهی گردآورد و به جنگ دیگری با نیروهای عثمانی دست زد. این بار ترک‌ها به سختی شکست خوردند و دولت عثمانی ناچار به قبول صلح شد. به این ترتیب همه اسیران آزاد شدند و بنا بر آن شد که با بودجه دولت تعدادی مدرسه و بیمارستان در مناطق کُردنشین احداث گردد.

چند سال بر این قرار به آرامش گذشت. در سال ۱۹۱۳ میلادی محمود شوکت، نخست‌وزیر ترک ترور شد. صفوت‌بیگ نامی که از دوستان شیخ عبدالسلام و کارگزاران موصل بود، متهم به شرکت در این قتل گردید. صفوت‌بیگ از دست مأموران گریخت و خود را به بارزان نزد شیخ عبدالسلام رساند و پناه خواست و شیخ او را پناه داد. در نتیجه آتش جنگ بار دیگر جان گرفت. لشکری انبوه بارزان را محاصره کرد. پس از مدتی جنگ و کُشتار، شیخ عبدالسلام تاب مقاومت نیاورد و به ایران گریخت و با اسماعیل‌آقا سمکو پیمان دوستی و همکاری بست. روزی شیخ در منزل صوفی عبدالله نامی مهمان بود. میزبان به طمع مال و مقام، ترک‌ها را خبر کرد. شیخ عبدالسلام دستگیر شد و پس از چندی در موصل بر سر دار رفت. پس از شیخ عبدالسلام دوم، برادرش شیخ احمد، رهبری ایل بارزان را عهده‌دار شد. (مردوخ روحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۹). رهبری شیخ احمد با تجزیه قلمرو عثمانی، دوره قیمومیت انگلیس بر عراق و بروز ناآرامی‌های تازه مصادف بود. موقعی که من[ابوالحسن تفرشیان] در میان ایل بودم، در اواخر سال ۱۳۲۵ همین شخص هنوز رئیس ایل بود، بارزانی‌ها هیچ‌گاه با دولت[های] عراق سرِ سازش نداشته‌اند. سال‌ها قبل از جنگ بین‌الملل دوم، پس از شکست آنها از ترکیه، حکومت عراق، منطقه بارزان را اشغال می‌کند. شیوخ بارزانی: شیخ احمد، مُلامصطفی، شیخ

محمدصدیق - برادران شیخ احمد - و شیخ سلیمان پسر عبدالسلام را دستگیر و در بصره و کرکوک زندانی و تحت نظر نگه می‌دارند. (تفرشیان، ۱۳۵۹، ص ۸۴). «در هنگامه جنگ، کُرد شمال شانه به شانه عثمانی‌ها علیه روس جنگید و کُردهای جنوب در جنوب عراق دوشادوش عثمانی‌ها علیه انگلیسی‌ها جنگیدند.» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۲۳۹). در یک برداشت کلی این بدان معناست که کُرد در مقاطعی عثمانی‌ها را بیگانه و دیگری نمی‌پنداشتند. «براساس اسناد عثمانی، شیخ احمد در سال ۱۹۱۹ با مسئولان عثمانی در ”شرناخ“ ارتباط داشته و از اعتمادش به دولت عثمانی گزارش داده و از آن‌ها خواسته برای جنگ با بریتانیایی‌ها برایش اسلحه و مهمات بفرستند.» (همان، ۲۰۱۲، ص ۲۴۳). حاکم سیاسی انگلیس در عراق و معاون او در ۱۹۲۰، به دست افرادی از طایفه کُردان زیباری به قتل رسیدند و سپس زیباری‌ها به شهر ”عقره“ حمله کردند. شیخ احمد بارزانی، که در این قتل و حمله دست داشت، در ۱۹۲۲ به شهر ”عمادیه“ حمله برد، و ظرف چند سال نفوذ خود را در میان طوایف بیشتری گسترش داد، و آشکارا از اطاعت حکومت سرپیچید و با قوای انگلیس در منطقه به زدوخورد پرداخت. (دانشنامه جهان اسلام. ص ۲۳۳).

ریاست شیخ احمد و سایر شیوخ بارزان، ریاست یک فئودال خشن و طماع نبود، ایل بارزان هم واقعاً نسبت به شیخ احمد اعتقاد مذهبی داشت، او را پیشوای روحانی، خلیفه و نماینده شیخ بارزان می‌دانست. شیخ بارزان در حقیقت سمبل اعتقادات مذهبی ایل بارزان بود. مُلامصطفی می‌گفت: «شیخ احمد آرزو دارد هرچه زودتر به بارزان در عراق برگردد، آنجا روی کرسی‌اش بنشیند و چوب بتراشد (این عادت شیخ احمد بود) اتباعش دور او را بگیرند و هی بگویند: «آزبنی، آزبنی» [من غلامتم، من غلامتم] و او زندگی آرام، راحت و بدون دغدغه‌ای بگذراند. (تفرشیان، ۱۳۵۹، ص ۹۱-۹۲)

«مطالبات شیخ احمد، مطالبات سیاسی نبود، شیخ احمد هم اعلام نکرده بود که رهبری یک قیام ملی را برعهده گرفته است، بدون تردید تنش شیخ احمد با بغداد و بریتانیایی‌ها، اختلافات سیاسی نبود.» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۲۴۸). چند سال بعد در ۱۹۳۱، قصد تصرف ”نره‌ریکان“ را کرد، ولی با مقاومت شیخ کلحی، رئیس قبیله روبرو شد و کار به اختلافات قبیله‌ای کشید و حکومت عراق با استفاده از فرصت، به قوای نظامی‌اش که در ”بِلَه“ حدود ده کیلومتری بارزان مستقر شده بودند، دستور حمله داد. پس از زدوخوردهایی خانه شیخ احمد به آتش کشیده شد، امّا خود وی از معرکه جان به در برد. در ۱۸ مه ۱۹۳۲، قریه بارزان به تصرف قوای نظامی عراق درآمد و آنان نیروهای مسلح بارزانی را تا نزدیک مرز ترکیه عقب نشاندند و بدین‌گونه به شورش بارزانی‌ها بظاهر پایان دادند

و حاکمیت دولت را در آن منطقه مستقر ساختند. در ضمن، در حمله‌های هوایی نیروی عراق به بارزانی‌ها، نظامیان انگلیسی شرکت و همکاری داشتند، و حکومت بغداد شورش بارزانی‌ها را به کمک انگلیسی‌ها سرکوب می‌کرد (اسناد لانه جاسوسی، ۱۲۹۰ ه. ق).

۱۹۳۲ شیخ احمد و مُلامصطفی بارزانی همراه با خانواده و نزدیکان، خود را تسلیم ترکیه کردند، میرزا محمد امین منگوری در یادداشت‌هایش گفته بود: «شیخ احمد با ترک‌ها گفت‌وگو کرده، اگر عراقی‌ها عفو عمومی بدهند، حاضر است به عراق بازگردد. شیخ احمد به عراق برگشت و پنج ماه در موصل ماندگار شد.». این بازگشت بخشی از معامله‌ای بود که در آن دولت وعده داده بود برای شیخ و پیروانش عفو عمومی دهد و شیخ هم متعهد شده بود که تفنگدارانش را کنترل کند، با دولت نجنگد و پاسگاه‌های پلیس و مدیریت مدنی قلمرو شیخ را برهم نزند، در حقیقت این اولین قرارداد در تاریخ شیوخ است که شیخ وجود کاربدستان دولت را در قلمرو شیخ‌ها تأیید می‌کند (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۲۵۱). دوران قرارداد آشتی کوتاه مدت بود، از موصل به بغداد، از بغداد به ناصریه، از ناصریه به آلتون کوپری و از آنجا به سلیمانیه.

«مرحله انتقال به سلیمانیه، ابتدای آشنایی بارزانی‌ها با جنبش‌های سیاسی است، اما این شامل شیخ احمد نمی‌شود که هیچ دستی بر آتش سیاست ندارد. اما آنچه از همه مهمتر است، ظهور شرایط رهبری سیاسی در کنار رهبری روحانی بارزانی‌هاست» (اسه‌سرد، ۲۰۱۲، ص ۲۵۲).

مُلامصطفی بارزانی از سلیمانیه گریخت. پس از شیخ احمد، رهبری مشایخ بارزان دچار یک پوست‌اندازی ساختاری و محتوایی شد، و آن حرکت از مُلای سُنتی به سوی ژنرال مُدرن، گذر از طریقت به سمت ناسیونالیسم به‌روزتر بود. این بدان معنا نبود که به طریقت پشت کرده است. چرا که تقریباً مورخان معاصر بر این باورند که ناسیونالیسم کُردی از تکیه و خانقاه عبور کرد و شیوخ طریقت، رهبر و پشتیبان آن شدند (علی رسول، ۲۰۰۸، ص ۲۳۴). صفر قهرمانیان، افسر حزب دموکرات آذربایجان می‌گوید: «مُلامصطفی در نماز خواندن خیلی محکم بود. یک روز در ده ”مرگور“ غافل‌گیر شدیم. به مُلامصطفی خبر دادند در محاصره هستیم و سربازها ده را محاصره کرده‌اند. مُلامصطفی داشت نماز می‌خواند. هرچه از او خواستند نماز را ترک کند تا بتواند بگریزد یا به جنگ برخیزد، هیچ اهمیت نداد. ما هم خیلی ترسیدیم. سوار اسب‌هایمان شدیم و منتظر شدیم تا نمازش را تمام کند. عاقبت نماز را تمام کرد و آمد به جنگ کردن تا توانستیم سربازها را بزنیم و از محاصره بیرون بیاییم. منظورم این است که مُلامصطفی این‌طور نترس و باایمان بود.» (درویشیان، ۲۰۰۰، ص ۱۰۲).

اگر بپذیریم، «بزرگترین رهبر کُرد سده کنونی، مُلامصطفی بارزانی است.» (برویین سن، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵). باید بپذیریم قیام او بُرشی از تاریخ دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کُردها در موزائیک فرهنگی و جغرافیای ناهمگون قومیتی عراق است، که دنباله جنبش‌های دینی و سیاسی قبل از خودش است، ولی هر آنچه درباره تفکر بارزانی، قیام، جنبش و مشی سیاسی‌اش از رهگذر منابع تاریخ‌نگاران برجای مانده تا امروز، نوعی برجسته‌سازیِ یک‌سویه یا گفتمانِ شبه‌معیار و کوچک‌سازی جنبش او در دایره تنگ ملی‌گرایی کُردی است، منهای پژوهشِ تاریخی در زوایای پنهان و پیدای شکل‌گیری این جنبش، و اینجاست که باید عرفان و تصوف، نقش طریقت و شیوخ، نحله‌های فکری و معنوی، بسترهای شکل‌گیری و تاریخ اجتماعی، خانقاه‌ها و تکیه‌های شیوخ و صوفیان را بدان افزود.

این در حالی‌ست که بعد از جنگ جهانی اول، معیار جنبش‌ها و مطالبه رهبران جدید کُرد، تغییر کرد، چرخش از دین به سمت ملیت‌خواهی، از اسلام‌گرایی به سوی ناسیونالیسم، اما قیام بارزانی بر خلاف دیگر جنبش‌ها، هم در بُعد دینی و هم در بُعد ناسیونالیستی قابل اندازه‌گیری است. چراکه یک سر جنبش مُلامصطفی بارزانی به طریقت نقشنبدی و سلسله خانداناش ختم می‌شد و سر دیگر آن به افکار سیاسی و نقش بازیگران منطقه‌ای و جهانی گره خورده بود که بخشی از تاریخ کُردها را دربرمی‌گرفت.

قرائن تاریخی نشان می‌دهد طریقت، پس‌زمینه تاریخ سیاسی ـ اجتماعی مردم کُرد در جغرافیایی مشخص است، و تحقیق از راه کُتب تاریخی و منابع ما را سوق می‌دهد برای رسیدن به سرنخ‌های شکل‌گیری، تأثیرپذیری و یا آگاهی از نهضت مُلامصطفی بارزانی، باید با احتیاط به سراغ معاهده "سِوِر"، معاهده "لوزان"، جمعیت "آزادی"، حزب "دموکرات کُردستان ایران"، حزب "هیوا"، جمعیت "ژ ـ ک"، حزب "خویی بوون"، رفت و آنها را بازخوانی کرد. اسماعیل اردلان شخصیت صاحب‌نام و مدیر مسئول هفته‌نامه کوهستان در تهران، در شماره ۶۸ آبان‌ماهِ سال ۱۳۲۵/ ۱۹۴۶ رهبر جوان کُردستان را این‌گونه در نشریه‌اش به ملت ایران می‌شناساند؛ «مُلامصطفی مردی است روشنفکر که زبان‌های کُردی، عربی و فارسی را خوب می‌داند و به زبان‌های انگلیسی و ترکی هم آشناست. شخصی است درستکار و صریح‌اللهجه و بسیار معتقد به ملیت خود، مردی است فهمیده و با منطق و در قضایایی که پیش آید، مایل است حتی‌المقدور راه مسالمت‌آمیز و عاقلانه‌ای پیش گیرد». (ولدبیگی، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

۶. نتیجه‌گیری

مشارکت یا تاثیر نهادن بر تصمیم‌گیری حکام و امیران از سنت‌های ریشه‌دار و الگوی رفتاری طریقت نقشبندیه بود که به نوعی، باعث شد سالکان و مشایخ بارزان در چشم عثمانی‌ها، گاه با نگاه ''ابزارگونگی''، عزیز و گاه از بیم رهبری کاریزماتیک و ''نافرمانی صوفیانه'' این طریقه، برخی از مشایخ بارزان، مغضوب شوند. بنابراین مورخان و پژوهشگرانی که بُرشی از جنبش بارزان را بدون واکاوی زیرمتن‌ها، ریشه‌ها، سرچشمه‌ها، نحله‌ها و کانون‌های تغذیه فکری مشایخ بارزان در ادوار تاریخی بررسی کرده‌اند، یا ناقص است یا غیرعلمی.

قیام شیوخ نقشبندی هرگز از نقش طریقت در حیات اجتماعی و سیاسی نکاست؛ برعکس طریقت و سیاست را با هم عجین کرد. طریقت نقشبندیه و بُعد معنوی سلسله مشایخ بارزان، مکمل یک بستر تاریخ‌ساز است، از آن روی که این بستر، ساحتی یک‌شبه نبود، تأثیری عمیق بر حافظه نسل‌های ناظر بر حوادث تاریخی برجای گذاشت. شاید بتوان گفت که همین بُعد ''طریقت'' می‌توانست محرک کُردهای ناسیونالیست قرن نوزده شود. برخلاف سُنت عزلت‌نشینی و رخوت در تاریخ اجتماعی و سیاسی تصوف، این بار، مشایخ بارزان متأثر از جریان‌های فکری و عقیدتی تصوف، طریقه نقشبندیه را به عنوان ابزاری در خدمت مسئولیت‌های ناهمسو با حکام عثمانی، حکام عراق و اربابان زورمند بکار گرفتند.

اطلاعات موجود در منابع دست اوّل، گزارش داده‌ها و تحلیل روایت‌ها به ما می‌گویند، از یک سو، نقش کاریزماتیک و عقلانیت سیاسی شیوخ در نظام عشیره‌ای در کانون توجه توده‌های مردم بوده است و از دیگر سو، این شیخ و رهبران دینی بودند که ناخواسته باید برای حفظ جایگاه سیاسی و اجتماعی خود از تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی بهره می‌گرفتند و اغلب، روح بخشیدن و فدا شدن، هزینه حفظ این مقام الهی و معنوی بوده است، چه بسا در تاریخ سلسله شیوخ بارزان، به وفور دیده می‌شود.

اینجاست که عثمانی‌ها (۱۲۹۹ تا ۱۹۲۴ میلادی) و ترکان جوان (از اوایل دههٔ ۱۸۶۰ تا ۱۹۱۸)، بخصوص بعد از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، در بستر تاریخ ۲۰۰ سال اخیر، ظرفیت اشتراکات مذهبی با کُردها را به عنوان فرصت، اهرم و کارت فشار در مقابل تهدیدات همسایگان به کار گرفتند و بعد از فارغ شدن از جنگ‌ها، از رهگذر بیم از شکل‌گیری دولت مستقل کُردی به سراغ تفرقه مذهبی رفتند که خود عاملی در جهت فاصله میانه کُردها با عثمانی‌ها و کُردها با کُردها شد و به مرور زمان جدال کُرد

ـ کُرد هم رخ داد، ریشه اعتراض و شوریدن کُردها علیه سیاست‌های تفرقه‌افکنی، تحقیر و کشتار و بدعهدی ترک‌ها از زمان بدرخان‌ها، شیخ سعید پیران، شیخ‌رضا درسیمی، شیخ عبدالسلام بارزانی و شیخ احمد بارزانی شکل گرفت و تا امروز ادامه دارد.

۷. منابع

اسه‌سرد، فرید. (۲۰۱۲). ریشه اندیشه و باور بارزانی‌ها. ناشر: مرکز تحقیقات استراتژیک کُردستان.

اسناد لانه جاسوسی. ۱۲۹۰ ه. ق. کارتن ۱۴، پرونده ۸، ج ۳۱، ص ۱۳۸.

الگار، حامد. (۱۳۹۸). نقشبندیه. (داود وفایی). انتشارات: مولی، تهران.

بارزانی، مسعود. (۲۰۲۰) برای تاریخ (بۆ مێژوو). ناشر: رکسانا، اربیل.

بدلیسی، امیرشرف خان. (۱۳۴۳). شرفنامه تاریخ مُفصل کُردستان، جلد یک، مقدمه و تعلیقات: محمد عباسی. انتشارات: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، دانشنامه جهان اسلام.

برویین سن، مارتین وان.(۱۳۸۳). جامعه‌شناسی مردم کُرد (آغا، شیخ و دولت) ساختارهای اجتماعی و سیاسی کُردستان. (ابراهیم یونسی). ناشر: پانیذ.

تفرشیان، ابوالحسن. (۱۳۵۹). قیام افسران خراسان. ناشر: علم.

توکلی، محمد رئوف. (۱۳۵۹). تاریخ تصوف در کُردستان. ناشر: توکلی.

جلیلی، جلیل. (۱۹۸۷). قیام کُردها در سال ۱۸۸۰. (کاوس قفتان). چاپخانه: الزمان، بغداد.

حضرتی، حسن و قنبری، صباح. (۱۳۹۴). حکومت دراویش در کُردستان عراق (۱۹۱۸-۱۹۳۱)، ناشر: نشریه مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۷، زمستان.

درویشیان، علی‌اشرف. (۲۰۰۰). خاطرات صفرخان (صفر قهرمانیان) سی و دو سال مقاومت در زندان‌های شاه. نشر: چشمه.

دهقان، علی. (۱۳۴۸). سرزمین زردشت اوضاع طبیعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و تاریخی رضائیه، چاپ اول. انتشارات: ابن سینا.

دهنوی، نظام‌علی. (۱۳۹۷). ارتباط نقشبندیه شبه قاره با نقشبندیه کُردستان و پراکندگی آن‌ها در امپراتوری عثمانی (نیمه نخست سده ۱۹م)، دوفصلنامه مطالعات شبه قاره. ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال دهم، شماره ۳۵، پاییز و زمستان.

رسالة الرابطه، مجموعهٔ عظیمه فی اسرار الطریق، استانبول.

رشادی، کامل. (۱۳۹۸). تاریخ تمدن کُرد از ایوبیان تا سقوط امپراتوری عثمانی (قرارداد سایکس پیکو). انتشارات: شفیعی، تهران.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. تهران: انتشارات امیرکبیر.

زکی‌بیگ، محمدامین. (۱۳۷۰). تاریخ السلیمانیه و انحائها. (محمد جمیل بندی روژبیانی). بغداد.

زیاره للماضی القریب. (۱۹۹۸). دار الشمس للطباعة و النشر، استکهلم.

علی رسول، جعفر.(۲۰۰۸). صوفیزم و تأثیر آن بر جنبش آزادی‌خواهی ملی ملت کُرد. سلیمانیه.

فتح‌الله، جرجیس. (۲۰۰۱). مبحثان علی هامش ثوره الشیخ عبیدالله النهری، ط ۲. ناشر: آراس، اربیل.

فره‌وشی، بهرام. (۱۳۸۲). کارنامه اردشیر بابکان، چاپ سوم. انتشارات: دانشگاه تهران.

فرهادی‌منفرد، مهدی. (۱۳۷۷). پژوهشی در دیدگاهها و تکاپوهای سیاسی خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی. ناشر: دانشگاه الزهرا، سال هشتم، شماره ۲۶ و ۲۷، تابستان و پاییز.

م. س. لازاریف؛ ش.خ. محوی؛ ی.ای. واسیلییه‌وا؛ م.آ. حسرتیان؛ اوای. ژیگالینا. (۱۹۹۹). تاریخ کُردستان. مترجمان: منصور صدقی و کامران امین‌آوه، انتشارات فروغ، مسکو.

مدرس، عبدالکریم. (۱۹۷۹). یاد مردان، جلد اول، مولانا خالد نقشبندی. چاپخانه: مجمع علمی کُرد بغداد.

مردوخ روحانی (شیوا)، بابا. (۱۳۸۲). تاریخ مشاهیر کُرد جلد ۳ (بخش دوم). تهران: سروش.

محمود کریم، خالد. (۲۰۱۲). دولت عثمانی و عشیره‌های کُرد در کُردستان جنوب (۱۸۶۹-۱۹۱۴). سلیمانیه.

معین، محمد. (۱۳۹۱). فرهنگ فارسی، جلد پنجم. انتشارات: امیرکبیر.

ملک‌آرا، عباس میرزا. (۱۳۶۱). شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا، به کوشش

عبدالحسین نوایی. انتشارات: بابک، تهران.

نیکیتین، بازیل. (۱۹۶۷). الاکراد. بیروت.

نیکیتین، واسیلی. (۱۳۶۶). کُرد و کُردستان. (محمد قاضی). انتشارات: نیلوفر.

نیشابوری، عبدالاول. (۱۳۷۲). ملفوظات خواجه عبیدالله احرار، رسالۀ دکتری عارف نوشاهی. ناشر: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

ولدبیگی، بهرام. (۱۳۹۵). بر تارک طوفان: ملامصطفی بارزانی به روایت مطبوعات ایران ۱۳۵۸ ـ ۱۳۲۴. ناشر: ثالث.

7. REFERENCES

Algar, Hamîd. (2018). Neqşebendiye. (Dawid Wefai). İntişarat: Moly, Tehran.

Barzanî, Mes‘ûd. (2020) Beray Tarîx (bêmêjû). Naşir: Roksana, Erbîl.

Bedlîsî, Emîr Şeref Xan. (1343). Şerefname Tarîxê Mufesselê Kurdistan, cild yek, muqeddîme û te‘lîqat: Mihemed Ebbasî. Intîşarat: Binyadê Daîretu’l-me‘arifê İslam, Danişnameyê Cihanê Îslam.

Bruînsen, Martîn Van. (2013). Cami‘eşinasîyê Merdomê Kurd (Axa, Şeyx û Dewlet) Saxtarîhayî Îçtima‘î û Siyasîyê Kurdistanê. (Îbrahîm Yunsî). Naşir: Panîz.

Celîl, Celîlê (1987). Qiyamê Kurdha der Salê 1880. (Kawis Qeftan). Çapxane: El-Zeman, Bexdad.

Dehnawî, Nizam ‘Elî. (2017). Îrtibatê Neqşibendiye Şibîhqare ba Neqşibendiyê Kurdistan û Perakendegî Anha de Împaratorî ‘Usmanî (nîmê nixust sede 19em), Du Fesilname Mutale‘at Şibeqare. Naşir: Danişgahê Sîstan û Belûcistanê, sal 10em, şimare 35, payîz û zimistan.

Dehqan, ‘Elî. (1348). Serzemînê Zerdeşt Avda‘ê Tebî‘î, Siyasî, Îqtîsadî, Ferhengî, Îçtima‘î û Tarîxî, Ridaîye, çapa ewwel. Întîşarat: Îbnê Sîna.

Derwîşyan, ‘Elî Eşref. (2000). Xatiratê Seferxan (Seferê Qehremaniyan) Sî û Du Sal Muqawemet der Zindanhayê Şah. Neşir: Çeşme.

‘Elî Resûl, Ca‘fer (2008). Sûfîzm û Te’sîrê An ber Cunbuşê Azadî Millî Miletê Kurd. Silêmanîye.

Eseserd, Ferîd, (2012). Rîşe Endîşe û Bawerî Barzanîha. Naşir: Merkezê Tehqîqatê Istiratejîkê Kurdistan.

Esnadê Lane Casusî. 1290 h. q. karton 14, pervend 8, c 31, s 138.

Ferhadî Manfard, Mehdî. (1377). Pizûheşî der Dîdgaheha Tekapûhayî Siyasî Xwace Nasereddîn ‘Ubedullah Ehrar, Fasilnameyê ‘Ilmî–Pizûheşî ‘Ulûmê Insanî. Naşir: Danişgahê El-Zehra, sal heştem, şimare 26 û 27, tabistan û payîz.

Ferhoşî, Behram (2012). Karname Ardeşîr Babakan, çapa suvem. Întîşarat: Danişgahê Tehranê.

Fethullah, Cercîs. (2001). Mebhesanê Elî Hamiş Sevre’ş-Şeyx ‘Ubeydullah El-Nehrî, t 2. Naşir: Aras, Erbîl.

Hedretî, Hesen û Qenberî, Sebah. (2014). Hikûmetê Derawêş der Kurdistanê Iraqê (1918-1931), Naşir: Neşrîyye Mutale‘atê Tarîxê Îslamî, şimare 27, zimistan.

Jwaideh, Wadie, (2006). *The Kurdish National Movement, Its Origins and Development, First Edition*, Syracuse University Press. New York.

Khalfin, N.A. (1963). *Borba za Kurdistan*. Moskova.

M. S. Lazaref; Ş. X. Mihoyan; E. İ. Vasilîyeva; M. E. Gasratyan; O. İ. Jîgalîna (1999). Tarîxê Kurdistanê. mutercîman: Mensûr Sidqî û Kamran Emînava, Întîşaratê Firûx, Mosko.

Medres, ‘Ebdulkerîm. (1979). Yad Merdan, cildê ewwel, Mewlana Xalid Neqşibendî. Çapxane: Mecmû‘ê Ilmî Kurdê Bexdadê.

Mehmûd Kerîm, Xalid. (2012). Dewletê Usmanî û Eşîrehay Kurd der Kurdistanê Cenûb (1914-1869). Silêmanîye.

Melekara, ‘Ebbas Mîrza. (1361). Şerhê Hal Ebbas Mîrza Melekarabe koşiş ‘Ebdul Huseyn Nevayî. Întîşarat: Babek, Tehran.

Merdûx Rûhanî (Şîva), Baba. (1382). Tarîxê Meşahîrê Kurd, cild 3 (bexşê duvem). Tehran: Sirûş.

Muîn, Mihemed (1391). Ferhengî Farsî, cilda pêncem. Întişaratê: Emîrkebîr.

Nîkîtîn, Basil. (1967). El-Ekrad Beyrut.

Nîkîtîn, Vasîlî. (1366). Kurd û Kurdistan. (Mihemed Qazî). Întîşarat: Nîlûfer.

Nîşabûrî, ‘Ebdul Ewl. (1372). Melfûzat Xwace ‘Ubeydullah Ehrar, Rîsaleê Doktorî ‘Arif Noşahî. Naşir: Kitabxaneyê Merkezî Danişgahê Tehranê.

Reşadî, Kamil, (2018). Tarîxê Temeddunê Kurd ez Eyyûbiyan Ta Siqûtî Împaratorî ‘Usmanî (Qerardad Saykis-Piko). Întişarat: Şefi‘î, Tehran.

Rîsale el-Rabite, Mecmû‘ê ‘Ezîme fî Esrari’l-terîq, Istanbûl.

Tavakolî, Muhemmed Reûf. (1359). Tarîxê Tesewwif der Kurdistanê. Naşir: Tavakolî.

Teferşiyan, Ebulhesen (1359). Qiyamê Efseranê Xorasanê. Naşir: ‘Ilim.

Voldebîgî, Behram. (1395). Ber Tarîkê Tofan: Mela Mistefa Barzanî be rîwayetê metbû'atê Îranê 1358-1324. Naşir: Salis.

Voll., John, (1975). *Muhammad Hayya al-sindi and Muhammad ibn abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in Eightcenth-Century Medina. Bulletin of th the school of Oriental and African Studies.* XXXVIII:I.

Zarînkob, 'Ebdul Huseyn. (1353). Arzeşê Mîrasê Sofye. Tehran: Întişaratê Emîrkebîr.

Zekî Beg, Muhemmed Emîn. (1370). Tarîxê Silêmanîye û Anhaîha. (Muhemmed Cemilbendî Rojbiyanî). Bexdad.

Ziyare'l-mazî el-qerîb. (1998). Dar el-şems el-teba'et we'l-neşr, Stokholm.

Extended Abstract:

Naqshbandiyyah is one of the most influential and vibrant Sufism schools of Kurdistan. Despite what some people presume that Sufism in Kurdistan only deals with a worldly, monastic-oriented and hermit mentality, Sufism in Kurdistan can be measured beyond the perspective of individualistic clergy. In fact, Naqshbandiyya school of thought is also a social phenomenon, its political functions are conspicuous and it has had a close attachment with the economy.

It is daresay that Naqshbandi's sheikhs were the spirit of the nationalist leaders at the time, it cannot be said with certainty that they remained enclosed in the religious zone; Because almost all contemporary historians believe that the Kurdish political movements in the last 200 years passed the tekke and khanqah (monastery) and Tariqat's sheikhs have become its leaders and supporters.

Addressing the very fundamental question of how sheikhs of the Naqshbandi Tariqat took advantage of the capacity of their active presence in the religious, political, social and cultural mosaic of Kurdistan and turned it into a national movement is the focus of the present article and the role of the Naqshbandi Tariqat in the development of the movement. Barzan, as well.

This article will attempt to analyze the social, cultural, intellectual, political and economic layers and dimensions of the Naqshbandi Tariqah in the formation of the Sheikh Barzan's movement by presenting a historical report using the historical research method and within the framework of the descriptive-analytical approach.

A deep search in historical sources depicts that it was in the vacuum of local Kurdish emirates that Naqshbandi Sufi formations could create solidarity and a regular network of relationships in the Kurdish society, so that their prominent sheikhs could correspond and interacted with political authorities at the highest level as well as be the top decision-makers in the social pyramid, or become leaders for the

Kurdish political movements. Along with the religious affairs and rituals of the tariqat, a part of the political history of this tariqat was the diplomacy of its leaders and sheikhs with the Ottoman rulers and Iranian kings.

In re-reading the written history of Sheikhs and religious leaders from Sheikh Ubaidullah Nahri in 1880 to Sheikh Sa'eed Piran in 1925 and the Barzan line of Sheikhs, we come across both the far-sighted friendship of the savior and imprisonment, exile, war, flight and execution of the leaders of the movements. So, it must be accepted that the sheikhs of Kurdistan to a great extent were able to represent the knowledge and awaken a new phase of the national independence movement in the contemporary Kurdish history.

ڕێکێن دروستکرنا تێرمێن زانستی و بکارهینان ئەوان د ناڤ زمانێ کوردیدا

Metods of Creating Scientific Terms and Using Them in the Kurdish Language

Omer Abdulrehman Omer*

Kawa Taher Dhaher**

پوختە:

تێرم دهێتە هەژمارتن ئێك ژ گرنگترین یەکەیێن زمانی و ڕۆلەکێ مەزن دبینیت د ئاڤاکرنا ئاستێن ڕستەسازی و سیمانتیك و پراگماتیکێدا، د هەر زمانەکێدا، د ئەڤێ ڤەکۆلینێدا ب ناڤونیشانێ ”ڕێکێن دروستکرنا تێرم و تێرمێن زانستی و بکارهینان ئەوان د ناڤ زمانێ کوردی دا“ ڤەکۆلینەکا وەسفی شیکارییە، جەخت لسەر چەوانییا دروستکرنا تێرمان و بکارهینانا ئەوان کرییە د ناڤ زمانێ کوردیدا، هەر دیسان تێرمێن رەسەنێ کورد و بیانیژی هاتینە ژێکجوداکرن د هندەك بیاڤێن دیارکریدا وەکو (زانستی، خواردن، ڕاگەهاندن).

ABSTRACT:

Terms are considered as one of the most important units of language. Terms have a great role in the formation of the syntactic, semantic, and pragmatic levels of any language. In the current study, which is an analytical description, titled "Methods of Creating Terms and Scientific Terms and using them in the

OMER, Omer A. & DHAHER, Kawa T., (2022), "Rêkên Dirustkirina Têrmên Zanistî û Bikarhînana Ewan di Nav Zimanê Kurdî da ", Nûbihar Akademî, no. 18, p.113-136, DOI: 10.55253/2022.nubihar.1140874

Genre/Cure: Research Article/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 20/09/2022

Accepted/ Pejirandin: 11/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0002-6390-

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

* Assistant Lecture, University of Zakho, Faculty of Humanity, Department of Kurdish Languge, Zakho, Kurdistan, IRAQ, email: xerkan86@gmail.com

** Duhok University, Colleage of Languages, Department of Kurdish Languge, Duhok, Kurdistan, IRAQ. Kawa.kurdi8396@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4277-2888

Kurdish Language”, light is shed on the way terms are created and used in the Kurdish language. In addition, Kurdish terms and foreign terms have been put in different categories (e.g. scientific, food related, media).

1. دەستپێك

1- ناڤونیشانێ ڤەكولینێ:

ئەڤ ڤەكولینە ب ناڤونیشانێ (ڕێكێن دروستكرنا تێرمێن زانستی و بكارهینانا ئەوان د ناڤ زمانێ كوردیدا).

2- گرنگیا ڤەكولینێ: دیاركرنا ئەوان ڕێكانە كو تێرمێن زمانی پێ دهێنە دروستكرن و بەڵاڤبوون، جوداكرنا تێرمێن زمانێ كوردی ژ تێرمێن زمانێ بیانی د چەند بوارەكێن ژیانێدا.

3- ڕێبازێن ڤەكولینێ:

ئەڤ ڤەكولینە ل دویڤ ڕێبازا وەسفی شیكاری هاتیە ئەنجامدان .

4- ئارمانجا ڤەكۆلینێ:

ئارمانج ژ نڤیسینا ئەڤێ ڤەكۆلینێ گەهشتنە ب بەرسڤێن ئەڤان پرسیارێن ل خوارێ:

أ- بكارهینانا تێرمێن زمانێ بیانی د ناڤ زمانێ كوردیدا كارەكێ ئاساییە؟

ب- نەبوونا زمانەكێ ستاندەرد بوویە ئەگەرێ هندێ كو زمانێ كوردی ڤاڵا نەبیت ژ تێرمێن بیانی؟

ج- هۆكارێن سیاسی كاریگەری هەبوویە لسەر بێهێزكرنا تێرمێن زمانێ كوردی؟

د- مە شیایە دگەل سەردەمێ تەكنۆلۆجیایێ و پێشكەفتنێ خو بگونجینین د دروستكرنا تێرمێن نوو؟

و- هندەك هەوڵ هاتینەدان ژبۆ پێشخستنا ئەڤی بواری؟

5- كەرەستێن ڤەكۆلینێ:

ئەڤ ڤەكۆلینە ب شێوەزارێ بەهدینی هاتییە نڤیسین و نموونە ژزاردەڤێن خەلكێ دەڤەرێ و سەرچاوەیێن باوەرپێكری و پەرتووكان هاتینە وەرگرتن د زمانێ كوردیدا.

6- پەیكەرێ ڤەكولینێ:

ئەڤ ڤەكۆلینە ژبلی پێشەكی و ئەنجامان ل سەر دوو پشكان هاتیە دابەشكرن، هەر پشكەك ژ دوو تەوەران پێكدهێت.

پشکا ئێکێ: تەوەرێ ئێکێ (کورتیەك ل سەر تێرمینۆلۆژی ، زانستێ تێرمینۆلۆژی ، تێرم Term پێناسە و تێگەه، تێرم زانستی، تایبەتمەندیێن تێرمان) ، تەوەرێ دوویێ (ڕێکێن دروستکرنا تێرمێن زانستی، دانانا تێرمێن کوردی دوو ئاستان بخۆڤە دگریت).

پشکا دوویێ: تەوەرێ ئێکێ (تێرم و پەیڤێن بیانی ئەوێن د ئاخفتنێن روژانەدا دهێنە بکارهێنان، ئەو پەیڤ و تێرمێن بیانی یێن دهێنە بکارهینان د ئاخفتن و کارێن روژانەدا) ، تەوەرێ دوویێ (پراکتیك).

2.کورتیەك لسەر تێرمینۆلۆژی

تێرمینۆلۆژی (Terminology) زانستە کێ نویە، ل ئە ڤی سە ردە میدا گەشەکریە ژ بەر ئەگەرێ پێشڤە چوونا زانستێ مروڤایە تی د گورەپانا زانست و پیشە یی دا، هە روەسا ژبە ر زێدەبونا لێك گوهارتنا دەنگوباسان د ناڤبەرا وەلاتێن جیهانێدا، کو ب زمانێن جوراوجور دئاخڤن، گە شە کرنە کا مەزن بخۆڤە دیتیە ژ لایێ دامودەزگەهێن زانستی یێن جیهانی یێن روژهەلات و روژئاڤا ڤە، گرنگی پێ هاتیە دان، ب تایبە تی بۆ ب ساناهیکرنا پە یوەندێن د ناڤبەرا نەتەوان دا و بجە هینانا هاریکاریێن جیهانێ د مە یدانا زانستی و پیشە زانیێ دا (شە هاب شێخ تە یب، ٢٠١٢، ١١١).

هە ولێن زانایان دە ربارە یی زانستێ زاراڤسازیێ ژ سە دێ نوزدێ وە رە دە ستپێکریە، ب تایبە تی زانایێن (زیندەوەرزانی، کێمیا، ... هتد) کۆ ل ئەوروپا دە ست ب رێزکرنا دانانا زاراڤا ل سە ر ئاستێ جیهانی د کر. ئەڤان هەولان ژی هێدی هێدی گەشەکرن بخۆ ڤە دیت د ناڤبەرا سالێن (١٩٠٦ـ ١٩٢٨) دا ب شەش زمانان فەرهەنگا وێنەیی (شلۆمان) بۆ زاراڤێن تەکنیکی دەرچوون. گرنگیا ئەڤێ فەرهەنگێ د ئەوێ چەندێ دایە، کۆل سەر دە ستێ تیمە کا نیڤ دەولەتی هاتیە ئامادەکرن و ل سە ر ڕێزبەندیا (ئەلف و بێ) ڕێزنەکرینە، بەلکو ل سەر بنچینێ چەمك و پەیوەندێن د ناڤبەرائەواندا هاتینە ڕێزکرن (جەمال عەبدول، ٢٠٠٨، ٣٤).

تێرمینۆلۆژی وەکی زانست، د ناڤ گەلێ کورد دا، زانستەکە، گرنگیەکا زور پێ نەهاتیە دان ،مێژوویەکا دێرین نینە و گەلەك کێم گوتار و بابە ت ل سەرهاتینە نڤیسین، ئەوا ل سە ر هاتینە نڤیسین ژی پتریا ئەوان وەرگێراینە بۆ سەر چەندین زمانێن دیتر، چونکی گەلەك یا ڕوهن و ئاشکرایە هەتا نوکە ئەو ڤەکولینێن ب زمانێ کوردی دەربارەی تێرم و تێرمینۆلۆژیێ هاتینە نڤیسین نە د ئاستێ پێدڤی دانە و ئەوێن دەربارەی ئەڤی بابەتی ل بەردەست بکەڤن هندەك لیست و نامیلکێن پەرش و بەلاڤن. کۆ نڤیسەران د ئەڤان سالاندا کار یێ ل سەرکرین ، بێ هیچ ڕێبازەکا زانستی بۆ تومارکرنا زاراڤێن جوراوجور هاتینە دانان (شەهاب شێخ تەیب تاهی، ٢٠١٢، ١١٢).

تێرمینۆلۆژیا کوردی ڤە دگەریتە ڤە بۆ دەستپێکا سەدێ بیستێ. دەربارەی ئەڤێ چەندێ دکتورجمال نە بەز دبێژیت: (یەکەمین هەوڵدان بۆ دانانی زاراوی زانستی بۆ زمانی کوردی لە سالانی (١٩٥٢- ١٩٥٣) دا، دراوە). (شە هاب شێخ تەیب، ٢٠١٢، ١٢٧).

ئێکەمین هەول کریە فەرهەنگوکا زانستی یە، بۆ کتێبا (دەستپێکا میکانیك و خومالەکان) بوویە ل سالا (١٩٥٧) دا ب دوماهیك هات، و ل بهارا سالا (١٩٦٠)دا، کەفتیە بەردەستێن خواندەڤانان.

1.2. زانستێ تێرمینۆلۆژی

زانستەکە ل پەیوەندێن د ناڤبەرا چەمك (مفاهیم) زانستان و ئەوان زاراڤێن زمانی ڤە دکولیتە ڤە کۆ دەربرینێ ژێ دکەن. ئەڤ زانستە زانستەکێ سەربخۆ نینە، بەلکو د دیتن و ناڤەروکێدا پشت ب گەلەك زانستێن دیتر د بەستن کو گرنکترین ژ ئەوان ئەڤە نە، زانستێن زمان و رەوانبێژی، زانستێ ژمێریاریا ئەلکترونی - کومپیوتەر و مە یدانێن بسپورێن زانستیێن جورا و جور، وەکی (کیمیا و فیزیا وبیرکاری و جیۆلۆجی و زیندەوەرزانی ، ☐ هتد) ئەڤان زانایان کول زانستێن جوراوجور و پیشەزانیدا بسپۆرن، هەروەسا وەرگێران و فەرهەنگ دانەران و ئەوان بەرپرسیارێن نەخشێ زمانڤانییا ملی و جیهانی دکێشن(کەمال جەلال غەریب، 2012 ،14).

زاراڤەناسی وەك زانست ب ئەڤی شێوەی دهێتە پێناسە کردن:((ئەو زانستەیە ، کەوا لە پەیوەندی نێوان چەمکە زانستیەکان و زاراوە زمانیەکانی ، ئەو چەمکانەی دەری دەبڕن دەکۆڵێتەوە)) (شهاب شێخ تەیب، 2013 ،178). هەروەسا زانستێ زاراڤەناسیێ (Te-minology) ئێکە ژ ئەوان چەمکێن نۆی سەر ب زانستێن زمانڤانییا هەڤچەرخ و مە بە ست ژێ ئەوە کۆ دەستورەکێ چەسپایی و پیڤانە یی بۆ زاراڤێن زانستی ب دانیت.

یا باشتر ئەوە ب ئەڤی شێوەی تە ماشەی زاراڤەناسیێ بکە ین وەکی باغچە یەکێ فرە بیاڤیە، ژبە ر هندێ گرێدایە ئانکو پابەندە ب لوژیکی و زانستێ (واتاسازیی، ووشە سازیی، پولین کردن، ... هتد) ، ژبەر هندێ گەشەکرنەکا مەزن زانستێ زاراڤەناسیێ بخۆڤە دێ بینیت بۆ دەربرینا ئەوان چەمکێن نوو د بوارێن زانست یێن تەکنولوجیا تێدا تێپەر دبیت . (Wêpestir) و (Skulman) پێشەنگێن ئەوان زانایان، کۆ هاریکاریا دامەزراندنا زانستێ زاراڤەناسییا هەڤچەرخدا (شهاب تیب تاهر، 2013، 180).

-زاراڤ (Term) پێناسە و تێگە هـ:

ئارمانج ژ زاراڤێ: هەر پەیڤەك (کلمە Word) یان ئاماژەك یان دەربرینەك کو رامانەکا هویر و دە ستنیشانکری هەبیت، ئەگە ر نە دێ بیتە پە یڤەکا زمانڤانییا ئاسایی و هەمی

کە س دێ تێگەهن، کومەکا کەسان یان نە تەوەك یان جیهانێ بریار ل سە ردا بیت و ل هندەك مەیدانێن زانستی (Scientific) یان هونەری و کارپێکردن یان پیشە یی یان بابەتێ یاساییێدا دهێتە بکارهینان.(کەمال جەلال غەریب،11،2012)

زاراوە: " چەشنە و شەیەکە و گواستنەوەی وشەکەیە بۆ واتایەکی نوێتر ، زاراوە ، وشەی فەرهەنگی سەر زمانی خەڵکی نییە ، بەڵکو وشەیەکی نوێ باوە بۆ واتایەکی نوێ " . (جە مال عە بدول ، 2001 ، 6).

زاراڤ بێژەیەکا بابەتیە بسپۆر ل سەر ڕێککە فتین، ژبەر هندێ کو ڕامانەکا دیارکری و گەلەك ب هویری و ئاشکرا پێ دەربېڕیت، ب ئەوی مەرجی ڕێککە فتن ل سەر ئەوان پەیڤان ب شێوازەکی بیت، کۆ چ جورێن ئالوزیان ل هزرا خواندەڤانی و گوهدێریدا دروست نەبن .

هە ر د ئەوی دەمیدا کو هزر د هندێدا هاتیە کرن کو ب کوردی نڤیسین و وەرگێران هاتیە کرن زانا و بسپوران هزر ل (داڕشتن و داتاشین و وە رگرتن و . . . هتد)، دیارکرنا زاراڤان کرییە .(جەمال عەبدول، 2008، 59).

بێژا زانستی، هەتا نە هێتە گونجاندن و زمانزان ل سەر ڕێك نە کە ڤن، نابیتە زاراڤ، ژبەر هندێ بێژە یەکا پێشنیارکری هەتا نە هێتە بکارهینان و نەچیتە دبوارێ بکارهینانێدا، نا بیتە زاراڤ، ژبەر هندێ دڤێت زانا، زانستێ زاراڤ پێشنیار بکەن و زمانڤانژی د دەمێن پێدڤیدا هاریکاریا ئەوان بکەن.

2.2. زاراڤێ زانستی

. چاوا زاراڤێ زانستی د هێتە دانان ؟ هە تا نوکە هندەك جیاوازی د هزرا زاراڤدانەراندا هە یە، هندەك ژ ئەوان دبێژن: بۆ هندێ کۆ کار بلەزتر برێڤە بچیت و ڤالاهییان پربکەن، پێدڤیە ب ئازادی ڤە ڕاستەوخۆ زاراڤ ژ زمانێ عەرەبی و بیانی وەربگرین، ب مەبەستا هندێ کو ژێ وەرگرتن کارەکێ ئاسایی یە و دگەشەکرنا زمانی دا پیشکداریێ د کەت و چ زمان نینن کو ووشە و زاراڤێن بیانی د ناڤدا نەبن، ژ بلی هندێ کو لێگەریان ل بەرامبەر کوردی یا پەتیدا کارەکە، دەم و شەهرەزاییەکا مەزن دڤێت و پێدڤی ب تاقیکرنایە د ناڤ کومەلێدا. هندەکێن دیتر ژی دبێژن: ل بەرامبەر زاراڤێن بیانی پەیڤێن کوردی یا پەتی ب دانن (کەمال جە لال غە ریب، 2012، 19).

بۆ نموونە:

-ئاپۆریا (Aporia): ب زمانێ عە رەبی (اللخزیە) و (الحمایە) ، ئێکە ژ زاراڤێن زانستێ لۆجیکی، ئەڤ پەیڤ د زمانێ گرێکی یێ کەڤندا بۆ ئەڤان واتایا دهێتە بکارهینان: (لوغزێکی

تاريك، قورسييه كى شله ژێنەر، ڕێگا گرتی، کەسە کێ بە رزە بوی، سە رلێشێواو) .

ئاپوريا دەست نيشانكريە بۆ بابەتێن نە دياروئالوز ومژدارى. ئاپورييا بريتيە ژ ئازراندنا بابەتەكێ ب زەحمەت و پرسياركرن و دەربرينێن نە رازيبوونێ، بێى پێشكێشكرنا چارە سە ريێ (نە وزاد ئەحمەد ئە سود ،2015 ، 29).

- گرووپ (Group): واتە دەستە ، يان كۆمەل ، ب عەرەبى دبێژنێ (الجماعه ، الزمره ، الخرقه ، الخوح) ، گرووپ پێكدهێت ژ هژمارەكا كێم ژ دە ستە و كومەلەيەكێ كۆ ئارمانجەكا هەڤبەش كوم دكەت و پێكڤە كارەكى ئەنجامددەن، بۆ نموونە دبێژنێ (گرووپێ كار، گرووپێ پەروەردە و خواندن يان گرووپێ فشار)، ئەو گرووپن دشێن د شێوەيێ ڕێكخراوەكێدا فشارێ بێخنە سەر دەستهەلاتێ، بۆ گوهورينا برياريێن د بەرژەوەنديا چين و توێژێن كومەلگەهێدا، وەك گرووپێ سەنديكا كۆ پاراستن ژ چينەكا دياركرى يان توێژەكا دياركرى دكەت يان بزاڤا دكەت بۆچوونا گشتى بۆ لايێ خۆ بكێشيت، ئانكو ئارمانجا گرووپێ فشار، بريتى نينە ژ گوهورينا حكومەتێ، يان وەرگرتنا دەستهەلاتێ، ئانكو كوپيكرنە ژ كێشەيەكێ يان نموونەكێ يان چينەكێ. (نە وزاد ئەحمەد ئەسوەد،2015 ، 349).

- هۆمۆگرافى:

ژ دوو پەيڤێن يونانى هاتيە (homos) كۆ ب رامانا وەكهە ڤێ دهێت، (grapho) ب رامانا نڤيسينێ دهێت، ئێك ژ رەنگێن ئۆمونيمێ يە ، كو ئەو بێژەيێن د نڤيسينێدا وەكى ئێك بن و د ئاخفتنێدا ژێكجودابن (باڤێ نازێ، 2012، 27).

.2.3. تايبە تمەندێن زاراڤان

پتريا زانايێن بوارێ زاراڤناسيى (تێرمينۆلوجى Terminology)، چەندين مەرج وتايبەتمەندى بۆزاراڤان دانانە. ب شێوەيەكێ گشتى ئەم د شێن تايبەتمەندييێن زاراڤان ل ئەڤان خالێن ل خوارێدا كورت بكەين:

1-دڤێت زاراڤ ڕامانەكا ديار و ئاشكرا هەبيت تاكو وەكى پە يڤەكا ديتر نە بيت د گەل زاراڤەكێ ديتركو ژلايێ بێژەيێڤە نێزيكى ئێك بن.

2- پێدڤيە پەيوندەيەكا كێم هەبيت د ناڤبەرا ڕامانا زمانڤانى و رامانا فەرهەنگا زاراڤان، هەرچەندە ژهندەك لايەنانڤە ڕامانێن هەڤبەش كومڤە دكە ت، ئە ڤە ژى بۆ هندێ يە كۆ ڕامانا فەرهەنگى زالتربيت نە كۆ ڕامانا زمانڤانى كۆ ئەڤە ژى سروشتێ زاراڤێن زانستى يە .

3- پێدڤيە زاراڤ ديربن ژ پەيڤ و بێژە ێن ب زەحمەت كۆ نە چنە سەر زمانى و ب زەحمەت بهێنە دەربرين . (نەوزاد ئەحمەد ئەسوەد، 2015، 18).

3.ڕێکێن درستکرنا زاراڤێن زانستی

ڕێکێن مۆرفۆلوجی(داڕشتن، داتاشین، لێکدان، .

1.3. ڕێکا داڕشتنێ– الاشتقاق (Derivation)

ئێکە ژ گرنگترین ڕێکێن دروستکرنا تێرمێن د زمانێ کوردی دا. زمانەکێ لێکدایە ژبەر هندێ پەیڤ بۆ دەربرینا واتایا نۆی ب زووری شێوەیێ لێکدایی پێکدهێت و گەشێ دکەت، داڕشتن ڕێکەکە ژ ووشە و کەرەستێن سەربەخۆ د زمانێ کوردیدا، ب هاریکاریا پێشگر یان پاشگر یان هەردووکان پێکڤە دهێت و دهێتە داڕێشتن و زاراڤێن نوو پێکدهێنن و زمانی زەنگینتر دکەت . (ئیبراهیم ئە مین بالدار، 1986، 12).

بۆ نموونە:

ناڤێ سادە + پاشگر (گەر، دار، بەند، وان، چی، کەر، ... هتد) = ناڤێ داڕشتی

ئاسن + گەر = ئاسنگەر

سەر + باز = سەرباز

هونەر + مەند = هونەرمەند

هەڤالناڤێ سادە + پاشگر (ی، یی، یەتی، ایەتی، ... هتد) = ناڤێ داڕشتی

توورە + یی = توورەیی

مەرد+ ایەتی = مەردایەتی

کارێ سادە + پاشکر = ناڤێ داڕشتی

وت + ار =وتار

ڕەگێ کار + پاشگر = ناڤێ داڕشتی

نووس + ەر = نووسەر

پرس + یار = پسیار

پێشگر + ڕەگێ کار+ پاشگر = ناڤێ داڕشتی

پێ + ویست = پێویست. (نە ریمان عە بدوڵڵا خەشناو، 2013، 28 – 30).

2.3. ڕێکا داتاشین (Words of Coining)

ئێکە ژ تایبەتمەندین زمانی و بەلگەیە کە بۆ گەشەکرنێ و جورەکێ کورتکرنێ یە .

داتاشین: بریتیە ژ دروستکرنا پەیڤەکێ کو ژ دوو پە یڤان یان پتر، ب مەرجەکی گونجاندنەك

د ناڤبەرا بێژە و واتایێدا هەبیت، ئەگەرەکە بۆ دەولەمەندکرنا زمانی و زاراڤێین نوو،

گەلەك پەیڤێن دارِشتی ژ ئەنجامێ داتاشینێ پەیدابوینە، هەروەسا ئەو پەیڤێن ب ڕەگێ کاری دروست بووینە ، جورەکێ داتاشینێ یە.

بۆ نموونە:

مریشك (دجاج =hen) ژ: مر + یشك (هشکاتی)

پەڕەسێلکە (خگاف=swallow) ژ: پەڕە + سێ + لکە

نێرە موك (خنپی=hermaphrodite) ژ: نێر+ مێ

مراوی (بگ= duck) ژ: مر + ئاوی

کوئەندام (جهاز = system) ژ: کۆ + ئەندام

گوارە (قرگ = earring) ژ: گوێ + ارە

سەگلاو (قندسی = beaver) ژ: سەگ + ئاو . (کەمال جەلال غەریب، 2012، 39).

3.3. ڕێکا لێکدان (Words of Compounding)

دزمانێ کوردیدا، هەر وەکی د مۆرفۆلۆجییێدا دیارە، زمانەکێ پێکڤە گرێدایە و پە یڤ و دەربرینێن نەسادە و لێکداینە، پتریا ناڤ و کریاران ل سەربنەمایێن ئێکگرتنا دوو پەیڤێن راماندار یان پتر. (جەمال عبدۆل، 2008 ، 68).

نموونە:

ناڤێ سادە + ناڤێ سادە = ناڤێ لێکدایی

شا + هەنگ = شاهەنگ

مار + ماسی = مارماسی

ناڤێ سادە + و + ناڤێ سادە (هەڤ واتا) = ناڤێ لێکدای

ئاخ + و + داخ = ئاخ و داخ

ئاە + و + ئۆف = ئاخو ئۆف

ناڤێ سادە + نافبەند + ناڤێ سادە = ناڤێ لێکدای

بەرد + ە + نوێژ = بەردە نوێژ

کولێرە + بە + ڕۆن = کولێرە بە ڕۆن

هەڤالناڤێ سادە + ناڤ = ناڤێ لێکدایی

ڕەش + ماڵ = ڕەشماڵ

هەڤالکار + ناڤێ سادە = ناڤێ لێکدایی

پێش + نوێژ = پێش نوێژ

بەر + ماڵ = بەرماڵ

رەگێ کار+ ناڤبەند + وشەیەکا بێ واتا = ناڤێ لێکدای

کوڵ + و + کۆ = کوڵوکۆ

4.3.ڕێکێن واتایی) مەجاز ،وەرگێران، هتد)

- مەجاز) خوازە(

مەجاز دبوارێ زمان و ئەدەبیاتێدا بۆ هندێ دهێتە بکارهینان دەمێ پەیڤ یان ڕستە یان دەستەواژە ب واتایا خویا فەرهەنگی نەهێنە بکارهینان ،بەلکو بۆ هندەك مەبەست و ئارمانجێن دی بهێتە بکارهینان.

د زمانیدا ڤە گوهاستنا پە یڤایە ژ واتایێ‌ن ئە وان یێ‌ن بنە رەت بۆ هندەك واتایێن پتر کو د ناڤبەرا ئە واندا پەیوەندیەك و هە لکە فتە ك یا هە ی.

ئەرستو دبێژیت) :ڤەگوهاستنا واتایێ یە ژ پەیڤەکێ بۆ پەیڤەکا دیتر ،(ئانکو پێناسە یەکە ل سەر هەڤ جهیا واتایێ ئاڤا دبیت) . ابوعبید عبدالله زیاب ،وانەیێن زانکویێ.(2021 ،

مەجازا زمانی پشکداریێ د دروستکرنا پەیڤ و تێرمێن زانستیدا دکەت ،ڕێژا ئەوان مەجازێن د ناڤ فەرهەنگێدا هاتینە بکارهینان گەلەك د کێمن و پتریا ئەوان وەرگێرانا مەجازێ یە،

وەکی:

)دراوسێتی :تجاوز(contiguity :

)کپ بوون :هماس(devocalization :

)گرژەوەبوو :متوتر(tense :

)هەلمژین :امتصاص(absorption :

- وەرگێران(Translation)

وەرگێیران ،وەکو دیاردە د گەل پەیدابوونا زمانان ژدایك بوویە .هەبونا زمانێن جوداجودا، نە تەوە و گەلێن جوداجودا پێدڤی ب وەرگێرانێ بووینە ، ئەفجا چ ب ڕێگا ئەندامێن لەشی یان زمانی بیت .پرەکە د ناڤبەرا شارشتانیەتێن جوداجودا دا ،مەبەستا سەرەکی گەهاندنا زانیاریا یە .واتە گەهاندنا ڕامانەکێ یە بۆ زمانە کی ژ ڕامانا زمانێ هاتیە وەرگێران.

یوجین نایدا دبێژیت :وەرگێران ،چ جاران یا بێ کێماسی نابیت.

بیتەرنیومارك دبێژیت :ڤەگوهاستنا تێکستی یە ،ژ زمانەکێ دیت.

هایدگەر دبێژیت ڕاڤە کرن ،شلوڤە کرن ،وەرگیّران ،د گەوهەرێ خودا ئێکن.

)ڕوژان نوری عەبدوللا.(278 ،2013،

بۆ نموونە :هندەك وەرگێران ژ زمانیێن بیانی بۆ سەر زمانێ کوردی هاتینە کرن ،تێبینی د هندێدا نە کرینە کو پێدڤیە وەرگێران د قالبەکێ کوردی دابیت ،د گەل یاسا و دەستورێن ڕێزمانا کوردی و چاوانیا ڕێزبونا پەیڤێن گونجایی یێن زمانێ کوردیدا بگونجن.

وەك:

-وەرشەی ڤیانی ئەلیکترۆنی.

یاپە سەنتر ئەوە ل دەمێ ئەنجامدانا پروسا وەرگێرانێدا بێژین:

-وەرشەی ئەلیکترۆنی ڤیان.

یان:

-هۆڵی چۆپی خێزانی.

یاپە سەنترئەوە بێژین:

-هۆڵی خێزانی چۆپی یە).ڕوژان نوری عەبدوللا.(278 ،2013 ،

هەروەسا هندەك ژنفیسەرێن کورد، د نفێسینێن خۆدا قالبەکێ فارسی بکارهێنایە، کو د گەل ڕێزمانا کوردیدا ناگونجن .

بۆ نموونە:

"دیارە لە وە ها بارێکی ئالۆزدا هۆنراوەکان و شوێنە وارەکانی مەستورە دەستا و دەست کەو تووە و لەناو چووە ".

د ئەڤی تێکستیدا بۆ مە دیار دبیت کو پەیڤا (وەها) پەیڤەکا فارسیە ، یا باشتر ئەوە ل جهێ (وەها) پەیڤا (وا) دزمانێ کوردیدا ب دانین .

یا پێدڤیە ئەو نفێسینێن ژ زمانێَن بیانی ل دەمێ بۆ سەر زمانێ کوردی دهێنە وەرگێران ، زمانزان و کەسێن بسپور دەمێ ڤەکولینان ل سەر بکەن ژ بۆ هندێ دا کو ب کوردیەکا ڕەسەن بهێنە نفێسین .(ڕوژان نوری عەبدوللا، 282،2013).

4.ئاریشێن پەیداکرنا زاراڤێن زانستی

زاراڤسازیا کوردی مێژوویەکا گەلەك دێرین نینە، ب تایبەت دانانا زاراڤێن زانستیدا، ئەم دشێین بێژین زمانێ کوردی وەکو پێدڤی نە شیایە پێنگاڤێن کارەکی (علمی) تمام بکەن

ب خێرایی و بەردەوامیا (رەو تێ) پێشکەفتنێ د زوربەیا بوارێن ژیانێدا ، کو ئەڤرۆ ل سەرانسەری جیهانێ ڤەگرتیە، بویە ئەگەرێ هندێ کو کارکرن و پێنگاڤێن ئەوان ب رادەیەکێ سست و ل سەرخۆ بویە ، ئەگەر هەر کارەکێ ئەنجامدا بیت بەهرا پتر هەولێن تاکە کەسی بوینە، ئانکو هەول و تێکوشانا کەسەکی بوویە ، کو شەهرەزایی و شیانێن زمان زانینا خۆ بکارهینایە . بێگومان ئەڤ جورە کارە نە کارەکێ تەمامە و کێم و کاسی تێدا هەنە، یا پێدڤی ئەوە کو کومەلەك یان دەستەك ژشەهرەزا و بسپۆر و زمانڤانان ئە ڤان کاران ئەنجامبدەن. دانانا زاراڤێن کوردی ئێکە ژئاریشێن سەرەکی و گرنگ، تایبەت دانانا زاراڤێن گونجای و ئەو چەمك و زاراڤێن نوو کۆ بەردەوام ل گشت زانست و بوارێن جوداجودا دا دهێنە دیتن، ب تایبەتی ئاریشێن بەرامبەر کرنا چەمك و زاراڤێن نۆی د گەل زاراڤێن کوردیدا. ژبەر هندێ گەلەك جارا پەنایێی دبەنە بەر رێکێن دانانا زاراڤان ژ (داڕشتن، لێکدان، داتاشین، وەرگێران،...) .

هندەك جارا یا ب زەحمەتە زاراڤان ل بەرامبەر زاراڤێن (خوازراوە کە) دیاربکەین، ژبەر هندێ ئەم نەچار دبین کو زاراڤ وەکی خۆ بهێنە وەرگرتن . (تالێب حوسێن عەلی، 2014، 177).

بۆ نموونە:

من لەبواری بسپۆری خۆمدا دەدۆیم .

فۆنیم ... مۆرفیم ... پراگماتیك ... تاد .

5.دانانا زاراڤێن کوردی دوو ئاراستان بخۆڤە دگریت

ئاراستێ ئێکێ: ئەوێن کو پێکولان دکەن زاراڤێن کوردی یێن ڕەسەن دانین بەرامبەر زاراڤێن نۆی ، ئە وێن دهێنە د ناڤ زمانیدا، ئەڤە ژی ب ڕێکا بەرامبەرکرنا پەیڤەکێ کو یا پر مەبەست و ڕامانەکا تەمام بگەهینیت، یانژی بکارهینانا ڕێکەکێ ژ ڕێکێن دانانا زاراڤان ژبلی ڕێکا وەرگرتنێ . هەروەسا دویربکەڤین ژ بکارهینانا ئەوان زاراڤان ئەوین هەڤ واتا ل بەرامبەری زاراڤێن نوو . (تالێب حوسێن عەلی، 2014، 179).

بۆ نموونە:

لاڕستە – پاڕستە – ڕستیلە ، . ..... (کلۆز – Clause)

گرتنەوە – داپۆشین ...... (هایپۆنیم – Hyponymy)

ئاراستێ دوویێ:

ئەو کەسن یێن کو زاراڤێن بیانی هەر وەکی خۆ برێکا وەرگرتنێ (بە کوردکردن)

بکاردهینن، واته ڤەگوهاستنا زاراڤان هەمان ئەو زاراڤێن بیانی بۆ ناڤ زمانی، یان هندەك جارا گورانکاریێن فۆنەتیکی ب سەردا دهێن .

بۆ نموونە:

ئیدیۆم .... Idiom

ئارگومێنت .... Argument

ئه کۆزه تیف .... Accusative

فۆنیم – مۆرفیم .... Morpheme -Phoneme

پشکا دوویێ:

تەوەرێ ئێکێ:

- زاراڤ و پەیڤێن بیانی ئەوێن دئاخفتنێن ڕوژانەدا دهێنە بکارهینان

ئەو پەیڤ و زاراڤێن هەتا نوکە ب زمانێ بیانی دهێنە بکارهینان، وەك زمانێ (عەرەبی، ئنگلیزی) . ژ ئەگەرێ ڕویدانێن دیار و ئاشکرا، وەکو سەدان سالان خواندن ل هەمی قونا غا ب زمانێ عەرەبی بۆیە، بۆ بەلاڤکرنا ڕەوشنبیریا سیستەمێ ڕژێمێن حوکمدار د ناڤ جڤاکێدا . زێدەباری هەمی دام و دەزگەهێن ڕاگەهاندنێ وەك (v.t، ڕادیو، سینەما، گوڤا، پەرتووك، بەلاڤۆك، ...)، ب زمانێ عەرەبی و زمانێن دیتر بوینە، هەروەسا سەرەدەری و پێکڤە ژیان دگەل نەتەوێن بیانی هەولدان، داگیرکەرێن کوردستانێ بۆ تەعریب کرنا زمان و دەڤەرێ . مە بێ بەهر دکە ن ژ زمانێ دایکێ و رێکێ نا دەنە نڤیسەر و بسپۆرێن زمانێ کوردی کۆ کاربکەن و ب ئەرکێ خویێ نەتەوایەتی رابن د ئەڤی بیاڤیدا (محمد ابراهیم ئامێدی،2012، 209).

ئەڤ زاراڤ و پەیڤێن ل خوارێ، هەتا نوکە ب زمانێ بیانی ل سەر ئاستێ ناڤخۆیی وەك (جڤاك ، کۆمەل) دهێنە بکارهینان و د ئاخفتنێن ڕوژانەدا و د گەنگەشاندا.

بۆ نموونە:

ئازاد بوو مدیر عام. ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ئازاد بوو ڕێڤەبەرێ گشتی.

فلان وەزیر داخلیە. ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠فلان شالیارێ ناڤخویی یە.

بۆ من تەئکید کە ڤێ مەسەلێ.٠٠٠٠٠بۆمن دووپات کە ئەڤێ کێشێ یان پرسێ یان دوزێ.

اجازێ دێ وەرگرم.٠٠٠٠٠٠٠٠دەستوریێ دێ وەرگرم، هەروەسا بۆ هەمی جورێن

دەستوریا.

عەمەلیا تەکا بوو کری. ۰۰۰۰۰۰۰۰نشتەگەریا کری.

تەسمیمەکا مودرێن.۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰نەخشە دانانەکا نۆی یان تازە.

سوپرایز بوو هاتە کرن.۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰نیشکە تشتەك بوو هاتە کرن.

مامایێ. ۰۰۰۰۰۰۰۰۰ دایکێ.

ئەزمەکا نەخوشە .۰۰۰۰۰۰۰ گرفتاریەکا نەخوشە (قەیران).

- ئەو پەیڤ و زارا ڤێن بیانی یێن دهێنە بکارهینان د ئاخفتن و کارێن ڕوژانەدا:

ئەڤ ناڤ و زاراڤێن دهێنە بکارهینان هندەك ژ ئەوان ناڤێن زانستی نە ل سەر ئاستێ جیهانێ هەمیێ دهێنە بکارهینان . (محمد ایبراهیم ئامێدی ،2012 ، 266).

بۆ نموونە:

ماستەر پلان (پلان ماستەر).

یێ ئەکتیڤە.

فۆتۆ شۆپ.

سوپەرمارکێت.

دکیومێنت.

داتا شۆ.

مایکرۆفۆن.

ئەنترنێت.

تەلەفۆن.

کومپیوتەر.

ئوکسجین.

ئۆتۆماتیك.

ئستوب. (محمد ایبراهیم ئامێدی،2012، 266).

6.پراکتیك

- بواڕێ خواردن:

خوارن ئێکە ژ پێدڤیاتیێن سەرەکی یێن بەردەوامیا ژیانێ، د گەل گورانکاریێن ژیانێ خوارن ژی بەردەوام د گورانکاریێدایە، دبیتە ئەگەرێ پەیدابوونا خوارنێن نوو د ئەڤی سەردەمیدا ب ئەگەرێ هەبوونا جیهانگریێ وەکرییە کو سنور نەمینن وجیهان وەکی گوندەکێ بچویك لێ هاتیە. ئەڤ چەندە بۆییە ئەگەر کو ب سەدان جورێن خوارنا ل ناڤ ملەتاندا بەلاڤ بۆینە ، بۆینە خوارنێن سەرەکی یێن خەلکی هەر چەندە د بنەرەتدا ئەو خوارن د بیانی نە و چ پەیوەندی ب کەلتورێ ئەوی ملەتڤە نینە.

ژ بەر ئەڤی ئەگەرێ ل سەری ئاماژە پێ هاتیە کرن گەلەك جورێن خوارنێن بیانی هاتینە د ناڤ کەلتورێ مەیێ کوردیدا، هندەك ژ ئەوان خوارنان تا ڕادەیەکی ئەم شیاینە ناڤێن کوردی بۆ ب دانین و هندەك ژ ئەوانژی هەتا نوکە ب ناڤێن خۆ یێن بیانی ماینە.

ناڤێن رەسەن	**ب کوردی کرن**	**وەلات**
قوزی لحم	قوزیێ گوشتی	عێراق
فاهیاتا لحم	فاهیاتا گوشتی	مەکسیك
قلی شفانا	قلیا شڤانا	کوردی
کباب عراقی		عێراقی
علی نازك		تورکیا
ا جنحه	چەنگێن مریشکێ	عێراقی
توشکا		سوریا
برزوله لحم	پرزولێ گوشتی	سوریا
ستیك دجاج	ستیکا مریشکێ	ئسپانیا
دجاج تکه مسالا	مریشکا تکه مسالا	هندستان
دجاج بالکاری	مریشکا بکاری	هندستان
سزلنك لحم	سزلینگا گوشتی	ئسپانیا
ا سکندر لحم	ئەسکەندەر	مەقدونیا
هیام خانم	هیام خاتوو	کوردی
قلی سیل لحم	قلی سێلا گوشتی	عێراق
دجاج الاکیف	مریشکا ئالاکیف	ئوکرانیا
مکسیکی دجاج	مکسیکیا مریشکێ	مەکسیك
طبقThe Best	ژەما The Best	تایبەت ب خوارنگە هێ ڤە
روبیان بانیه	روبیانێ بانیه	سوریا
سلمون مشوی	سلمونێ بژارتی	نەرویچ
فوتوشینی الفریدو		ئیتالیا
) شیش برك (مانتی		سوریا

لازانیا		ئیتالیا
بیزا سلامی	پیتزا سەلامی	ئیتالیا
مارغر دجاج	پیتزا مارگریتا	ئیتالیا
بیدا ترکیه	پیدا تورکی یا تێکەل	تورکیا
سندویش شاورما		سوریا
دونر ترکی		تورکیا
همبرغر دجاج	همبرگەرا مریشکێ	ئە مریکا
شریناهی:		
کنافه فستق		تورکیا
فوتو تشینی کریب		ئیتالیا
کریب روول		فرەنسا
فوندو		ئیتالیا ، فرەنسا ، سویسرا
سلطة فواكة مع الایس		شرقیه
ڤه خوارن:		
میلك شیك فراوله	میلك شەیکا فراولێ	بریتانیا
میلك شیك فانیلا	میلك شەیکا ڤانێلایێ	بریتانیا
عصیر فراوله	شەربەتا فراولێ	شەرقی
کوکتیل موز حلیب	کوکتێلا موز دگەل شیری	شەرقی
قهوه کزان	قەهوا کەزانا	تورکیا
ا سبریسو	ئیسپریسو	ئیتالیا
ا مریکانو	ئەمریکانو	ئە مریکا
عصیر جمایکا	شەربەتا جامایکا	شەرقی
بیبسی		ئە مریکا

بوارێ پزیشکی:

بوارێ (زانستی، سروشتی).

دەرمانێن زانستی: دەرمان ئەو پەیڤ و زاراڤێن زانستی نە، ناڤێ زانستی یێ دەرمانان دهەمی زماناندا وەکی ئێکە، هە رتاکە کەسەك نەشێیت دەستکاریێ تێدابکەت، ئەوان زاراڤان ب گوهوریت بۆ سەر زمانێ خۆ، ل هە رجهەکێدا و ب هەرزمانەکێ هە بیت ب ئێك زاراڤ بکاردهێن.

ب سێ ڕێکان ناڤ بۆدەرمانان دهێته دانان:

1- ناڤێ علمی (زانستی) . . . . name Genetic:

ئەڤ ناڤە یێ نە گوهورە بۆ دەرمانان، چ کومپانیی نەشێن دەستکاریێ تێدابکەن.

بۆ نموونە:

Omeprazo = Omeprazol

واتە هەمی کومپانی هەمان ناڤی دنڤیسن بەلێ ناڤێ دوویێ دە ستکاریێ تێدادکەن.

2- ناڤێ تیجاری (بازاری) . . . . Name Brand:

ئەڤ ناڤە ناڤەکێ گوهورە، هە رکومپانیەك دەمی ناڤی بۆ دەرمانان ب دانیت، ناڤێ زانستی یێ دەرمانان د گەل چەند پیتەکێن کومپانیا خۆ لێ زێدەدکەت ب ئەڤێ ڕێکێ ناڤ بودەرمانان دهێتە دانان (دەرمانخانا کارێز).

بۆ نموونە:

کومپانیا بیانی (ئەلمانی) (دینك)

ناڤێ دەرمانی: Denk – CiRro

ناڤێ کومپانیێ: Denk

کومپانیێت کوردی:

ناڤێ دەرمانا: 500 Awa Cin Ciprofloxa(سیپرۆ فلۆکساسین ئاوا 500)

ناڤێ کومپانیێ: Awamedica (ئەوا مێدکا)

ناڤێ دەرمانی: Neer Cipro (سیبرونیر)

ناڤێ کومپانیێ: Neer Pio (پایونیر)

3- ناڤێ کیمیایی . . . . . . Name Chemical:

ئەڤ ناڤە ناڤێ پێکهاتا مادەیە .

بۆ نموونە:

(photos) HOH = H_2O

بوومە دیار و ئاشکرا دبیت ب هیچ شێوەیەکی ئەم نەشێن دەستکاریێ د ناڤێ دەرماناندا بکەین، زاراڤێن کوردی ل بەرامبەر ب دانین، ب تنێ دشێن ئەوان پێزانینێن د ناڤدا بگوهورین بۆ سەر زمانێ کوردیدا.

دەرمانێن سروشتی:

ئەڤ جورە دەرمانە نە زانستی نە، بەلکو تایبەتن ب نەتەوانڤە، د ئێك نەتەوەدا ژ جهەکی

بۆ جهەکێ دیتر هەتا ژ ناوچەیەکێ بۆ ناوچەیەکا دیتر ژێکجودانە.

نەتەوەیێ کورد ژی دەولەمەندن ب دەرمانێن خۆ یێن سروشتی، شیاینە هەر ژ کەڤندا هەتا نوکە ب پارێزن. ژبەر ڕێك نەکەفتنا جڤاکی بۆ ناڤکرنا دەرمانێن سروشتی ئەوان چ ناڤێن گونجای نەبووینە.

نەتەوەیێن بیانی ژی شیاینە مفای ژ دەرمانێن نەتەوەیێ کورد وەربگرن، ناڤەکێ زانستی بۆ

دانین، وەك ئەڤان نموونێن ل خوارێ:

کوردی	عەرەبی	زانستی	جهێ پەیدابونا ئەوان
پێرپینا کەڤرا	مخلدة السطوح	Sempervivum tectorum	ل دەڤەرێن چیا و د ناڤ کەڤرادا شین دبیت .
دەرزیکێن پیرێ یان دەرزیکێن شڤانا	ابرة الراعی	Pelargonium Graveolens	د ناڤ ئاڤار و زەڤی و جهێن ئاڤیدا شین دبیت .
ترنجوك – گیا لەیمون	ترنجان	Meliss Officinalis	لبن گوزا و د ناڤ زەڤیاندا شین دبیت .
بەلگ زێرێ کەڤرا – گوهەڤشێ کەڤرا	السرة الصخرية – اذن القسيس	Umbilicum Rupestris	د کەڤرانرا شین دبیت د ناڤ چیایاندا .
کونجرێ مها – ڤیا کونجر – خۆرێل	داتورة	Datura Fastuosa Alba	ل جهێن خیز و شهدار شین دبیت .
گیا کوسك – گیایێ بەر د دانا	خلة بلدی	Ammi Visnaga	ل دەشتێ و جهێن ئاڤی شین دبیت .
تویرکێ شڤانا	کیس الراعی	Capsella Bursa Pastoris	ل ناڤ زەڤی و چول و بەیارا شین دبیت .
گیایێ سەرگۆیفکا – خەربەنگ	البنج الاسود	Hyoscyamus Niger	ل ناڤ خرابە کاڤلا و سەر گویفانکا شین دبیت .
کویز مازێ بەقا	نفل الماء	Menyanthes Trifoliate	ل ناڤ ئاڤێدا شین دبیت .
زرجاتر	ا كليل الجبل	Rosmarimus Officinalis	لناڤ باغچا و سەر جادا دهێتە چاندن .
گوە کەرك	بوصير ا بيص	Verbascum Plicatum	ل دەڤەرێن چیایی شین دبیت .

داركێ شڤانا – دار گەزنكێ كولانا	رعى الحمام المخزني – حشيشة الاوجاع	Verbena officinalis	ل كولانا و ره خێت رێكا شین دبیت
گیا كوسك – گیایێ بە رددانا	خلة بلدى	Ammi Visnaga	ل ده شتێ وجهێن
هژیرا بشوینك – هژیرا بسترى	تين شوكى	Opuntia Vulgaris	ئا ڤی شین دبیت .
بەلالیسكێت سا	نورا الكلب	Pancratium Maritimum	دهێته چاندن ل مالان وەك مەزهەرى .
شاخ كویڤى	مخلب الشيطان	Harpagophtum Pricumbens	ل دەڤەرێن چیایی شین دبیت .
سابینا قرێ	زهرة الحواشى المائية	Veronica Beccabung	ل دەشتێ شین دبیت .
شەیێ شڤانا	مشط - الراعى	Dipsacus Silvestris Mill	ل ناڤ ئاڤا كانییێت ساردا شین دبیت .
شاتا نوك	عترة – ذَنب الكلب	Chenopodium Album	ل ناڤ مێركشكا شین دبیت .

(گیا ناسێ شەهرەزا عبدالستار سید حامد)

بوارێ ڕاگه هاندن (رادیویا دهوك):

هەر ژَ دەستپێكا هاتنا ڕاگەهاندنێ بۆ ناڤ گەلێ كورددا، د گەل دامەزراندنا ڕادیویا دهوك،

ل سالا (1992) ، شیایه ڕوولەكێ بەرچاڤ ب گێریت بۆ پاراستنا زاراڤێن ڕەسەنێن كوردی، د گەل هاتنا پتریا زاراڤێن بیانی بۆ ناڤ زمانێ كوردی ل بەرامبەر ئەوان زاراڤان هەولداینه زاراڤێن گونجای دروست بكەن، بەلی هندەك زاراڤێن جیهانی وەك خۆ هاتینه د ناڤ زمانێ كوردیدا بتنێ وەرگێران بۆ هاتیه كرن.

زمانێ ڕادیویێ، زمانێ خەلكێ یێ ڕوژانه یێ جادێ یه، دا كۆ هەمی چین و توێژێن د ناڤ

جڤاكێدا تێبگەهن، ب شێوەیەكێ گشتی چیته د ناڤ گەلەك بواراندا، ژ ئەوان (ئابور، وەرزش، سیاسی، جڤاك، فۆلكلۆر، ڕەوشەنبی ، ئای ، . . . هتد) ی.

- وەك ئەڤان بوارێن ل خۆارێ دیاركری:

ب كوردی ڕێكێن دروستكرنا زاراڤان

وەرزشی:		بنیات

یاریزان : وەرگێران← لا عب

تەپە: وەرگێران← كره

تورا گولێ: وەرگێران← شبكه المرمه

یاریگەه: وەرگێران← ملعب

وەرزش: ڤەگوهاستن← فارسی

كورنا: ڤەگوهاستن← ئینگلیزی

گول پارێز: وەرگێران← حارس مرمه

پەنەلتی: ڤەگوهاستن← ئینگلیزی

ئولومپیات: ڤەگوهاستن← یونانی

تەپا مێزێ: وەرگێران← كره منڤده

كیسك بوكینگ: ڤەگوهاستن← ئینگلیزی

بوكسانێ: وەرگێران← ملاكمه

دادڤان: دروستكردن

پاس: ڤەگوهاستن← ئینگلیزی

غاردان : دروستكردن

راهێنەر: دروستكردن

ئابوری و سیاسی:

هەڤ كیف: وەرگێران← نچیر

سازان – سازش: ڤەگوهاستن← فارسی

ئەرێنی: وەرگێران

نەرێنی: وەرگێران

بەردەڤك (ئاخفتنكەر) ← دروستكردن

هەروە: وەرگێران← بەلاش

فەرهەنگ: ڤەگوهاستن← فارسی

سروشتی: وەرگێران← طبیعی

دەڤەر داری: وەرگێران← قایمقامی

راپرسی : دروستكردن

ریفراندوم: ڤەگوهاستن← جیهانی

سەربە خو: دروستكردن

ئیستیغلالكرن: ڤەگوهاستن← عه رەبی

دانپێدان: وەرگێران← اعتراف

كودەتا: ڤەگوهاستن← جیهانی

سەرپێچی: (زێدەگاڤی) ← دروستكردن

پارێزگار: وەرگێران← محافظ

پارێزگەه: وەرگێران← محافظه

7. ئەنجام

1- هەمی زمان ئازادن د هینانا زاراڤان بۆ ناڤ زمان و كەلتورێ خۆ، هەر دەمێ مللەت نێزیكی ئێك بن هاتن و چوونا زاراڤان و تێكەلكرنا كەلتوری د بیتە تشتەكێ سروشتی، مافێ ئەوان مللەتایە، ژبەر كو جیرانن هندەك خالێن هڤپشك د ناڤبەرا ئەواندا یێن هەین.

2. زاراڤی پەیوەندییەكا گرنگ ب هەمی بیاڤێن زانستیڤە هەیە, ئەو زاراڤێن د هێنە دارشتن یان دروستكرن د بیاڤەكێ دیاركریدا, دڤێت دەربرینێ ژ واتایا ئەوی بیاڤی بكەت, و ژلایێ بسپۆر و شارەزاییێن ئەوی بیاڤی دا هاتبیتە دروستكرن.

3- نەبوونا زمانەكێ ستاندەر و ئێكگرتی د بیتە ئەگەرێ هندێ كو لاری و كێماسی د ناڤ زمانێ كوردیدا هەبن، د شێن بێژین زمانێ كوردی زمانه كێ ده وله مه نده ژلایێ زاراڤانڤە، لێ ژبەر نه بوونا زمانێ ستاندەر نه شێن ب سەلمێنین و پاڤژیا زمانێ خۆ دیاربكەین.

4- زارڤە ئەگەرێ دروستبوونا زمانەكێ ئێكگرتیێ نەتەوەییە, د شیاندایە دیالێكتان لێك

نێزیك بکەت, د بیتە ئەگەرێ دەربرینا هزروبیر و داهێنانا ب شێوەیەکێ ئێکگرتی.

5- بەردەوام کورد د بارودوخێن سیاسی یێن نە سەقامگیریدا بوون توشی دەربەدەری و نەخوشیا بووینە، نەچار بووینە جهێ خۆ بجە بهێلن، گەلەك ژ پەیڤێن کوردی تەعریب کردن بسەردا هاتیە و گەلێن جیران کرینە ملکێ خۆ.

6- ل بەرامبەر هندەك زاراڤێن بیانی ئەم شیاینە زاراڤێن گونجای بۆ ب دانین، ل بەرامبەر هندەکێن دیتر هەتا نوکە نە شیاینە ب دانین، ژبەر پەیڤێن فرە واتا د فەرهەنگا زمانێ کوردیدا.

7- ژبەر ئەگەرێ جیهانگەریێ و نەمانا سنوران د ناڤبەرا ملەتاندا و هاتن و چوونا بازرگانی و پێشکەفتنا تەکنولوجیایێ وەکرییە کو تێرم و زاراڤێن بیانی بهێنە د ناڤ زمان و کەلتورێ کوردیدا.

8- ئەو هەولێن هاتینە دان بۆ دانانا زاراڤێن کوردی یێن گونجای ل بەرامبەر زمانێ بیانی هەولێن تاکە کەسی بووینە.

9- هندەك تێرم و زاراڤێن جیهانی یێن ماین وەکی خۆ د ناڤ هەمی زماناندا هەر ب ئەوان زاراڤان دهێتە نیاسینن، هەژییە بێژین کو گەلەك ڕێك و ڕێباز یێن هەین بۆ دەولەمەند کرنا فەرهەنگا زمانی ودانانا زاراڤان وەکو (داڕشتن, وەرگرتن و وەرگێران و لێکدان و خوازە و هەڤ واتا ...هتد).

8. لیستا ژێدەرا

باڤێ نازێ، فەرهنگا تێرمێن وێژەیی، چاپا ئێکێ، چاپخانا هەوار، دهوك، 2012.

تالێب حوسێن عەلی، زانستی زمان و زمانی کوردی، چاپی یەکەم، چاپخانەی روژهەلات – هەولێر، 2014.

جەمال عەبدول، بەرکولێکی زانستە زاراوەسازی کوردی، چاپی یەکەم، چاپخانا قەشەنگ، سلێمانی 2001.

جەمال عەبدول، بەرکولێکی زاراوەسازیی کوردی، چاپی دووەم، چاپخانا خانی، دهوك، 2008.

روژان نوری عەبدلا، فەرهەنگی زمان و زاراوەسازی کوردی، چاپی دووەم، چاپخانا چوار چرا، 2013.

شەهاب شێخ تەیب تاهیر، بنەما و پێکهاتەکانی زاراوە لە زمانی کوردیدا، چاپخانا کەمال، سلێمانی، 2012.

کەمال جەلال غەریب، زاراوەی زانستی کوردی، چاپی دووەم، چاپخانا ئاراس، هەولێر 2012.
نەوزاد ئەحمەد ئەسوەد، فەرهەنگی زاراوەکانی ئەدەب و زانستە مروڤایەتی یەکان، چاپا ئێکێ چاپخانا تاران، 2015.
نە ریمان عبدالله خوشناو، 2013.
محمد ابراهیم ئامێدی، نەمانا هندەك پەیڤێن زمانێ کوردی، چاپخانا هەوار، دهوك، 2012.
ئیبراهیم ئەمین بالدار، زاراوە و زمان لە کاروانی زانیاری ئەمڕۆدا، گوڤاری ڕۆشنبیری نۆی، ژمارە (112)، بەغدا، 1986.
شەهاب شێخ تەیب تاهی، کێشە و گرنگی زاراوەی زانستی لە زمانی کوردیدا، مجلە الاستاذ، العدد (207)، 2013.
وانەیێن زانکۆیێ:
ابوعبید عبدالله زیاب، شێوازێن ئەدەبی، زانکۆیا نەوروز، کولیژا زمان، پشکا زمانێ کوردی و کوردناسییێ، دهوك، 2021.
چاڤپێکەفتن:
خوارنگەها BEST THE ، دهوك – مالتا، 2021.
دەرمانخانا کارێز، دهوك – شاخکێ، 2021.
رادیویا دهوك، دهوك، 2021.
گیاناس عبدالستار سید حامد، دهوك – سێمێل، 2021.

8. ÇAVKANÎ

Amêdî, M. (2012). *Nemana hindek Peyvên Zimanê Kurdî,* Duhok: Çapxana Hewar.

Baldar, Î, E. (1986). *Zarawe û Ziman le Karwanî Zanyarî Emrwda*, G. Roşenbîrî nû, J(112), Bexdad.

Bavê, Nazê. (2012), Ferhenga Têrmên Wêjeyî, ç1, Çapxana hewar, Duhok.

Elî, T. H. (2014). *Zansitî ziman û zimanî Kurdî*, ç1, Hewlêr: Çapxana Rojhelat.

Ebdulla, C. (2001). *Berkulêkî Zaniste Zarawesazî Kurdî*, ç1, Sulêmanî: Çapxana Qeşeng.

Ebdulla, C. (2008). *Berkulêkî Zarawesazîy Kurdî*, ç2, Duhok: Çapxana Xanî.

Ebdulla, N. R. (2013). *Ferhengî Ziman û Zarawesazî Kurdî* , ç2 , Çapxana Çiwarçira.

Eswed, N. (2015). *Ferhengî Zarawekanî Edeb û Zaniste Miruvayetî Yekan*, ç1, Çapxana Tehran.

Teîyb, Ş. (2012). *Binema û Pêkhatekanî Zarawe le Zmanî Kurdîda*, Sulêmanî: Çapxana

Kemal.
Teîyb, Ş. (2013). *Kêşew û Giringî Zarawey Zansitî le Zimanî Kurdîda*, Micle Al Astas, J(207).
Xuşnaw, N. (2013). Hewlêr.
Xerîb, K. (2012). *Zarawey zansitî Kurdî*, ç2, Hewlêr: Çapxana Aras,.
Ziyab, E. (2021). *Şêwazên Edebî*, Zankuya Newruz, Kulîja Ziman, Duhok.
Çavkaniyên Devkî:
Dermanxana Karêz. (2021). Dohuk – Şaxkê.
Radîwya Dohuk. (2021). Dohuk.
S'îd, A, H. (2021). Giyanas, Dohuk – Sêmêl.
Xewaringeha THE BEST. (2021). Dohuk – Malta.

Extended Abstract:

First and foremost, The definition and concept Of Term, Terms are considered as one of the most important units of language. Terms have significant role in the formation of the syntactic, semantic, and pragmatic levels of any language. In the current study, titled "Methods of Creating Terms and Scientific Terms and utilizing them in the Kurdish Language", using descriptive – analytical approach focuses on the creating terms and using them in Kurdish language. Moreover, Kurdish terms and foreign terms have been put in different categories (e.g. scientific, food related, media). The main purpose of this study is wondering if using forging terms in Kurdish language is normal? If lack of having Kurdish standard language is the cause of using foreign terms? If political reasons have rules in undermining Kurdish language? have we been successful to create compatible new terms in the era of technology and evolvements? is there any effort to improve this aspect? Kurdish language like any other languages in the world is affluent and has dialects in which has been formed scientifically. In addition, it took advantage of foreign languages as well in spite of having many obstacles in utilizing these terms in Kurdish language. This study is written in Badini dialect with counting on people's use and formal resources consisting, in addition to the introduction and conclusion, of two main chapters. Each chapter subdivided into two main sections. The first sections of the first chapter elaborate shortly terminology, defining terms and scientific terms, characteristics of terms, Also Terminology is as science which is not independent but depends on other sciences and rhetorical sciences, intelligent accounting, as a computer and other specializing fields in various sciences, such as (Chemistry, Physics, Mathematics, Geology and etc...). Furthermore, Terminology is one of Modern concepts of Contemporary Languages, and the objective of it is developing a consistent

and establishing a standard system for scientific terms, undoubtedly, Terminology is a field, and it's terms and properties of this field have been placed. Such as (the Term must have a crystal clear meaning, so it doesn't be similar to another words from other fields and other accents. In addition it has a weak bond and relationship between the linguistic meaning and the meaning of Dictionary, Yet in some areas it combines common meanings, and this is because of dictionary is dominating, not linguistic, and that is the pure nature of scientific terms, Also Terminology in Kurdish Language has major problems in discovering, developing scientific terms, and we can frankly say that the Kurdish Language hasn't been able to take a fast and uninterrupted step toward development of many areas in life, which today includes the whole world. Became a cause of slow progress and taking steps, if it did, most of them would have been a diligence and personal attempts, without a doubt, the task and working on these terms should be done by a group of Specialists, Experts. Scholars. The second section explains methods of creating scientific terms, creating Kurdish terms which is distributed into two levels.

The first section of the second chapter explores terms and foreign words that used in daily conversation, all the terms and foreign words that used in in daily work and conversation from the languages such as (Arabic-English etc..) because of the Obvious phases and Accidents such as for Hundreds of years studying was in Arabic language in all levels and stages. To distribute by the Authority. in the society and all media platforms were in Arabic and other Languages such as (T.V. Radio, Cinema. Magazines. Books and etc...) also treating and coexist with foreign nations and attempts to taking over Kurdistan to localization Arabic Language over our homeland. Which doesn't allow us speak our native language. The second section is (practical) we attempts to talk about various fields such as (Food, Medical, Media) these are the ones which we deal with their terms, for instance, Food is main need of proceeding life, with the unstable changes in life, Food also is in changing and this creates a new kinds of names and terms for Food, Globalism of nowadays and the powerful relationship together such as a small village, became the cause for transferring differ names to differ culture and languages.

And this is the wherefore that thousand of foreign words in the fields (Media, Social Platforms and etc...) to be a part of Kurdish Language as well as other languages.

And all that we have talked about till now, where the obvious and main points those are worth to mention and the abstract of our research.

DOSYA

LOR Û GORAN DI ÇAVKANÎYÊN SERDEMA NAVÎN DA

Edîtorê Dosyayê: Esmail SHAMS

Piştî têkçûna hikûmeta Hesnewiyeyê, Goran têkelî Alê Bûweyha Hemedanê û cîgirên wan Alê Kakowiyeyê bûn û Lor jî di dewra hikûmeta Kurd a bi navê Ennaziyan da ku navenda wan Hîlwan bû, şuhret û desthilatdarî bi dest xistin. Piştî têkçûna hikûmetên Hesnewiye û Ennaziyan û serdestbûna Selçûqîyan li ser Kurdistanê, navenda Lor û Goran a siyasî ji bakûrê Zagrosê (Kirmaşan û Kurdistana Îroyîn) ber bi navend û başûrê wê ve çû û hikûmetên Etabekên Lora Biçûk li Xuremabadê û Etabekên Lora Mezin li Îzeyê hatin damezirandin ku di jêderên dîrokî de Kurd weke damezirînerên wan hatine binavkirin. Pir aşkera ye ku ev hikûmet berdewamîya hikûmetên Alê Hesnewiye û Ennaziyan bûne li wê herêmê. Dema mirov li dîroka Lor û Goranan a sedsalên navîn dinêre, xuya dibe ku di tu jêderekê de Lor û Goran ji hev cuda nebûne û di hemû çavkaniyan de weke beşek ji Kurdan hatine zanîn.

Piştî têkçûna hikûmeta Etabekên Lora Mezin, gelek êlên din di herêmên wan de derketin holê û hêdî hêdî pênaseya wan a Kurdî di herêma Etabekan de lawaz bû. Piştî hatina Sefewiyan ku Îsfehan bû paytexta wan, pêwendiyên Lora Mezin ên çandî û dîrokî ku êdî li ser eşîrên mezin ên weke Bextyarî û Boyerehmedî hatibûn dabeşkirin, bi Kurd û Kurdistanê re kêm bûn û di jêderên dîrokî de ev herêm ji Kurdan cuda hat binavkirin. Ev yek li herêma Lorên Biçûk jî pêk hatiye û piştî têkçûna hikûmetên wê herêmê ji hêla Şah Ebas ve, Loristana Biçûk an Loristana Feylî êdî ji Kurdan cuda bû. Digel vê yekê jî eşîrên Lek ên li bakurê Loristanê, heta niha jî xwe Kurd dizanîn.

Digel cudahiyên coxrafî û siyasî, gelê Loristan û Kurdistanê ji alîyê çandî û ferhengî ve girêdayî hev bûn. Beşek ji vê nêzîkatiyê di stran û mûzîk û kinc û çand û resmên wan de tê dîtin û beşeke din jî bi riya ayîna Yarsan (Ehlê Heq) ku di nava gel de weke Ayîna Goran jî tê zanîn, heya niha dom kiriye. Di nivîsên Yarsanan de tê dîtin ku Loristan û Hewraman weke cihên navendî û pîroz ên wê ayînê hatine binavkirin. Herwiha zimanê nivîsîna rezmname û şahname û nivîsên wêjeyî û îrfanî û evîndarî yên Lor û Goranan hê jî weke hev e. Ev zimanê ku em niha weke goranî bi nav dikin, ji kûrahiya zimanê Kurdî ya serdema navîn derketibû û ji hêmanên lorî, lekî, kurmancî, soranî û hewramî pêk dihat. Şêwaza Goran (biwêjeke weke Şêwaza Hindî di wêjeya Farisî de), zimanekî hevgirtî û sereke bû ku wek berdewamîya fehlewîyatên serdema navîn di serdema Sefewiyan de, ji Loristanê heya Mukriyan û ji Hemedanê heta bi Baban weke zimanê nivîsê dihat bikaranîn. Ev ziman ji bo nivîsîna helbestan dihat bikaranîn ne ji bo pexşanê. Diyar e ku giraniya peyvan di vê şêwazê de ji ber bandora helbestvanên faris bi farisî û erebî ne û piştre jî bi hewramî û lekî ne. Lê di hin cihan de jî peyvên taybetî yên Kelhûrî, Soranî û Kurmancî jî têne dîtin. Rast e ku eger kesek Hewramî û Farisî nizanibe, nikare wan helbestan bixwîne, lê axêferekî Hewramî jî heya Lekî û Soranî û Kelhorî nizanibe nikare wan helbestan fêm bike. Helbestvanên seranserê Kurdistana Sefewî bi vî zimanî nivîsîne û bi qewlê Elmas Xan, zanayên hilbijartî yên "her çar herêmên Loristan, Lek, Kirmaşan û Kurd-

coxrafî, dîrokî, însanî û zimanî ya miletekî bide nasandin ku qala serdemên kevnar, serdemên Med û Aşûr û serdemên berî wan û piştî wan dikin. Em dikarin bibêjin ku Hewraman Kurdistana kevn û Hewramî jî zimanê Kurdî yê kevn e. Tu herêmeke Kurdistanê bi qasî Hewramanê tê de alim û zanyar peyda nebûne û di dîroka îslamê de xizmeta îslamê nekiriye. Hema mirov careke tenê li lîsteya alimên bi paşnavê Goranî û Cewreqanî û Şehrezorî û Oremanî binêre, diyar dibe ku rola Hewramanê di warê xizmeta ilmî, felsefî, ayînî, îrfanî û wêjeyî de çend girîng e. Gotareke derbarê Hewramanê de, bi navê "Têkelî Goran, Kurd û Hewramanî Dilê Destniwîsekan", ya Dr. Muderris Seîdî ye. Seîdî kedeke mezin daye û zêdetirî 15 nusxeyên destnivîs ku piraniya wan hêj çap nebûne, vekolaye û îsbat kiriye ku di yek destnivîsê de jî ku zimanê wan nêzî zimanê xelkê Hewramanê ye, Goran derveyî Kurd nehatiye zanîn. Wî herwiha îsbat kiriye ku di hin nusxeyan de goranî şêwazeke menzûm a helbestê ye û ji bo zimanekî taybetî nehatiye bikaranîn.

Gotara duyem a vî warî jî ya Zuhre Muhemmedî ye ku tê de tezên master û doktorayê yên li ser Kurdiya Hewramî hatine nirxandin. Di dirêjahiya sedsalên derbasbûyî de hin rojhilatnasên Ewropî nirxandinên nû li ser wateya Goran kirine ku tu têkiliya wan bi rastiya di sedsalên navîn re tuneye û Goran ji Kurdan cuda qebûl kirine û ji Zaza û Hewramî, Bacelanî, Kenoleyî û hejmareke din ji şêniyên di navbera Kirmaşan û Mûsilê re gotine Goran. Bi gotineke din wan ji niştecihên Kurdistanê yên ku ne Kurmanc, Soran, Kelhûr, Kirmaşanî û Lek in wek goran bi nav kirine û ew derveyî Kurd û zimanê wan derveyî Kurdî dane zanîn. Ev nêrîna rojhilatnasan piştre derbasî akademî û zanîngehên rojavayî bûye û bi nivîsên Mac Kenzie re bi hêz bûn. Paşê hinek zimannasên din ên rojavayî gotinên Makênzî belav kirin. Zuhre Muhemmedî hewl daye bersiva vê nêrînê bide ku fikrên Mac Kenzie û şagirtên wî heta çi astekê li ser zimannasên Hewraman û Kurdistanê bandor kiriye. Muhemmediyê bi dehan lêkolînên ku hatine weşandin nirxandine û îsbat kiriye ku bandora wê nêrînê pir kêm e û piraniya zimannasên Hewramî û cihên din ên Kurdistanê tevî hin cudahiyên Hewramî li gel zaraveyên din ên Kurdî, gelê Hewramanê û zimanê wan beşek ji zimanê Kurdî û gelê Kurd dizanin.

Du gotarên din ên dosyayê ku têkildarî pêwendiyên çandî yên sahayên Loristan û Goranê li gel Kurd û Kurdistanê ne ku bi rêya ayîna yarsan û nerîtên netewî û zimanî hatine domandin. Gotarek ji van a Dr. Şehab Walî ye ku li ser nirxandina wateya Goran di nivîs û kilamên Yarsanê de ye. Yarsan di çand û dîroka Kurdistanê de xwedî reh û kokên pir xurt e û tu mijareke dîrokî, çandî, ayînî û zimanî li Kurdistanê bêyî berçavgirtina nivîsên wê ayînê temam nîne. Dr. Walî bi awayekî pir baş hemû hêlên wan pêwendiyan nîşan dane.

Gotara din jî li ser nirxandina eşîra Ebdulmelikî ye ku ji hêla Dr. Riza Qenberî ve hatiye nivîsîn ku ew bi xwe jî ser bi wê eşîrê ye. Mirov dikare eşîra Ebdulmelikî wek

لر و لرستان و پیوند آن با کرد در سده های میانه

Lor û Loristan û Pêwendîya wan bi Kurdan re di Sedsalên Navîn de

Lor and Lorestan and its Connection with Kurds in the Middle Centuries

Ghodrad Allah GARAVAND*

GARAVAND, Ghorad Allah, (2022), "Lor û Loristân û Payvand-e ân bâ Kord dar Sadahay-e Meyâna", Nûbihar Akademî, no. 18, p.145-172, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.1203185

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 12/11/2022

Accepted/ Pejirandin: 07/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0001-8767-652 9

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

چکیده:

مسألۀ اصلی این پژوهش ، نشان دادن پیوند اصطلاح لر و لرستان با کرد در منابع اسلامی سده های میانه است. سابقۀ کاربرد اصطلاح لر(لور) در منابع از سدۀ ٤ق فراتر نمی رود . لرستان هم که با اضافه شدن پسوند مکانی ستان به لر پدید آمده است در سدۀ ٦ق وارد منابع شده است. لر از همان آغاز بخشی از کرد معرفی شده و منابع همواره اصطلاح کردهای لر را به کار برده اند. لرستان هم ابتدا بخشی از جغرافیای کردستان معرفی شده است؛ اما به تدریج و پس از تشکیل حکومت اتابکان لر، لر و لرستان به صورت مفهومی مستقل و به موازات کرد در منابع به کار می رود.

واژگان کلیدی: لر، لرستان، کرد، کردستان، پیوند، سده های میانه.

PUXTE:

Mijara eslî ya vê lêkolînê di çavkanîyên Îslamî yên sedsalên navîn de nîşandayîna pêwendîya têgeha Lor û Loristanê bi Kurdan re ye. Di çavkanîyan de raborîya bikarbirina têgeha Lor/Lûr ji sedsala ٤an wêdetir naçe. Loristana ku

* Dr., Imam Khomeini International University of Qazvin, Theology Faculty, Department of History and Civilization of Islamic Nations, garavand.ghodrad@gmail.com ORCID: 0000-0001-8767-6529.

bi zêdekirina paşgira mekanî “-stan” bi peyva “Lor”ê pêk hatîye, di sedsala ٦an de derbasî çavkanîyan bûye. Peyva Lor ji heman destpêkê ve ji bo danasîna qismek ji Kurdan hatîye bikaranîn û hemû çavkanîyan têgeha Kurdên Lor bi kar anîne. Loristana ku di destpêkê de ji bo danasîna qismek ji erdnîgarîya Kurdistanê dihat bikaranîn; paşê û hêdî hêdî ji damezrandina Hikûmeta Atabekên Lor, Lorî û Loristan wek dîyardeyeke serbixwe û bi peyva Kurd re paralel di çavkanîyan de derbas dibe.

Peyvên Sereke: Lor, Loristan, Kurd, Kurdistan, pêwendî, sedsalên navîn.

ABSTRACT:

The main issue of this research is to show the connection of the word Lor and Lorestan with Kurds in Islamic sources of the middle centuries. The history of using the term Lor in sources does not go beyond the ٤th century. Lorestan, which was created by adding the suffix -stan to Lor, entered the sources in the ٦th century. Lor has been introduced as a part of Kurds since the very beginning and the sources have always used the term Lor Kurds. Lorestan has also been introduced as a part of the geography of Kurdistan; but gradually and after the formation of Atabakan Lor, Lorî and Lorestan, are used as an independent concept and a parallel term to Kurd in the sources.

Keywords: Lor, Lorestan, Kurd, Kurdistan, Connection, Middle Centuries

۱. مقدمه

لر و لرستان در منابع تاریخی عصر میانه همواره جزئی از کرد و کردستان معرفی شده است. شرف خان بدلیسی نیز در کتاب شرفنامه لرها را یکی از طوایف کرد خوانده است. با وجود این در ایران معاصر برخلاف دوره میانه لر و لرستان جدای از کرد و کردستان معرفی می شوند و چندان به پیوندهای تاریخی و جغرافیایی و هویتی آنها با یکدیگر توجه نمی شود. نام لر هم امروزه بیشتر با استان لرستان کنونی در ایران شناخته می شودکه مردم آن به لری و لکی سخن می گویند، اما باید توجه داشت که قلمرو سکونت مردم لر وسعت بیشتری از این استان دارد. مهم ترین نواحی لرنشین درزمان حال در جغرافیایی وسیع از بندر بوشهر و کوهمره سرخی در جنوب غربی شیراز تا نواحی مرزی ایران و عراق {در خوزستان} و از بندرگناوه تا جنوب همدان واقع شده اند که تقریباً همان لرستان تاریخی سده های ٦-٧ق است. پژوهشگران نواحی لرنشین را به صورت زیر طبقه بندی کرده اند:

۱-استان بوشهر، دهستانهای لراوی، دشتستان، حیات داودی، شبانکاره، انگالی

۲-استان فارس، شهرستانهای ممسنی، کامفیروز، کاکان، آبادهٔ طشک، همایجان،

کوهمره، مناطقی از خفرعلیا و کربال، شماری از روستاهای خشت، کمارج، گله دار، چهاردانگه، جم و ریز

۳-استان خوزستان، شهرستانهای ایذه، مسجد سلیمان، بهبهان، دزفول، شوشتر و رامهرمز

٤-استان کهگیلویه و بویراحمد

٥- استان چهارمحال و بختیاری

٦- استان لرستان

۷- استان اصفهان، دهستانهای پشت کوه موگوئی، پیشکوه موگوئی، چناررود و جنوب فریدون شهر

۸-استان همدان، شهرستانهای ملایر، نهاوند و تویسرکان

۹-استان ایلام، بخشهایی از دهلران، دره شهر و آبدانان

۱۰-بخشهایی از استانهای هرمزگان، کرمان، مرکزی، قم

۱۱- در خارج از ایران شمار زیادی از لرها در نوار مرزی شرق عراق با ایران و نیز در برخی نواحی اقلیم کردستان عراق در استانهای اربیل و کرکوک زندگی می کنند (امان اللهی ،۱۳۷۹: ۲۲۳ ؛ برای آگاهی بیشتر درباره مناطق لرنشین، نک :صفی نژاد، ۱۳۸۱: سراسر اثر).

با وجود پراکندگی جغرافیایی لرهای لرستان، ممسنی، کوه گیلویه، بختیاری و سایر نواحی، زبان لری همچنان وجه مشترک میان لرها است(مینورسکی،۱۳٦۲: ۲۱). پژوهشگرانی چون ایزد پناه که سالها درباره لرستان تحقیق کرده اند، بر این باورند که « زندگی، منش ها، گویش ها و سنت های مشترک بومیان « لر از لرستان تا بوشهر و از خوزستان تا اصفهان یادگار وحدت فرهنگی و سرزمینی لرها در قالب لرستان از گذشته های دوراست(ایزد پناه، ۱۳٦۳: ۲/شش).

۲. وجه تسمیه لر و لرستان

لر که جمع آن به صورت های لُران ، لُرو ، لُریا و لرها آمده است (امان اللهی ، ۱۳۷۹: ۲۲۲) در منابع قدیم به شکل لور تلفظ می شد؛ اما در گفتگو معمولاً واو آن حذف می گردید و به شکل لُر به کار می رفت (فیومی، ١٤١٤: ٥٦٠/٢). در فرهنگ لغات عربی، واژه لر به معنای «ماست کیسه « به کار رفته است (بستانی، ۱۳۷۵: ۷٦٤).

برخی منابع لور را همان رخبین سریانی می دانندکه از مائیت شیر که با حرارت، غلیظ می گردد و آن را می چکانند ،حاصل می‌شود. بنابراین لور و رخبین يك چيز است؛ اما لور در برخی جاها عبارت است از ماده پنیری..که از آب آن چیزی شبیه برف میسازند. برخی دیگر لور را كشك تازه خشك نشده دانسته اند (سلطان العلماء ، ۱۳۸۲: ۲۰۳/۲). فیومی سختی و صلابت لر را در میانهٔ پنیر و آغوز می داند (فیومی ،۱٤١٤: ٥٦٠/٢).زکریای رازی لر را خوراکی سنگین می داند که نه مانند پنیر اشتها را برمی انگیزد و نه تشنگی آور است؛ اما از شیر و پنیر چرب تر است (رازی، ١٤٠٨: ١٤٢) . برخی لر را به معنای بره و بچه گوسفند می دانند (خلف تبریزی، ۱۳٦٢: ذیل لر). همچنین لَر در زبان مردم لرستان گاه به معنای حیوان و انسان لاغر و گاه به معنای چرای حیوانات آمده است (سهرابی، ١٣٧٦: ٦٠). نامگذاری گروههای انسانی بر پایه نام دام یا محصول آن در میان همه ایلات رواج داشته است؛ برای نمونه می توان به آق قوینلوها و قره قوینلوها که بر مبنای گوسفندان سفید و سیاهشان نامگذاری شده اند یا دنبلیهای کرد که بر پایه دنبه گوسفندانشان و یا حتی برخی ایلات لر مانند بازوندها و شغالوندها اشاره کرد. برای نمونه درباره ایل بازگیر گفته شده است که چون نیاکان این ایل مشغول شکار و خرید و فروش باز بودند، این نام بر آنها نهاده شد (مکری، ١٣٦١: ٢٥).

با وجود ذکر نام لر به صورتهای لور، لرت، لاریه و لریه و ذکر معنای لغوی آن در سده های نخستین اسلامی بحثی درباره وجه تسمیه این واژه تا سدهٔ ٨ق صورت نگرفته است (مینورسکی، ١٣٦٢ : ٢٢ ؛ امان اللهی، ١٣٧٩: ٢٢٢-٢٢٣؛ همو، ١٣٧٠: ١٥-٣٠؛ صفی نژاد، ١٣٨١: سراسر اثر؛ بهرامی، ١٣٨٨: ١٣). نخستین مطالب درباره وجه تسمیهٔ لر در نوشته های حمدالله مستوفی (سدهٔ ٨ ق) و کتاب منتخب التواریخ منسوب به معین الدین نطنزی (سدهٔ ٩ ق)آمده است . به نوشته حمدالله مستوفی، لر از آن جهت به این قوم اطلاق می شود که در ولایت مانرود قریه‌ایست که او را کُرد خوانند و در آن حدود دربندیست که آن را به زبان لری کول خوانند و در آن دربند موضعیست که آن را لر گویند و چون در اصل ایشان از آن موضع برخاسته‌اند، ایشان را لران گفته‌اند (حمدالله، تاریخ، ١٣٦٢: ٥٣٧). نویسندهٔ منتخب التواریخ نیز پس از تکرار نوشته های حمدالله درباره وجه تسمیه لر مطالب دیگری به سخن او می افزاید و مینویسد: در زبان لری به کوه پر درخت «لِر» می گویند و به سبب سنگینی کسره آن را با ضمه تلفظ کردند و «لُر» گفتند. وجه دیگر آنکه نام جد بزرگ لرها، لر بوده است و چنانچه اهل فارس از فارس بن فهلوج، و اهل خراسان از خراسان بن فهلوج، و اهل روس از روس بن کماری و ترکها از ترک بن یافث منشعب اند وآنان را به نام نیای خود می خوانند، لران را نیز به اسم جد موسوم کرده اند(منتخب التورایخ، ١٣٨٣: ٣٧)..بیشتر پژوهشگران معاصر که درباره لرها کار کرده

اند، جز نامیدن لُهراسب به عنوان نیای لرها مطلب دیگری بر سخن این دو مورخ نیفزوده اند. افزون براین، مطالب دیگری درباره وجه تسمیه لر گفته شده است که بیشتر حدس و گمان نویسندگان آنها می باشد ؛ برای نمونه برخی با استناد به کلمه لهراسب (ل اوراسب _ ل پیشوند مالکیت) به معنای صاحب اسبهای پابلند لر را «ل اور» (اور- هور به معنای ابر و بلندی) لر را به معنای بلند و لرستان را سرزمین مرتفع و بلند می نامند(شفیعی، ۱۳۸۷: ۳۲). برخی پژوهشگران هم میان لرت (لرد) و لر پیوند برقرار کرده و لر را واژه ای کهن و به معنای حاکم ، فرهیخته و مُراد آورده اند (شادابی، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۷ ؛ درباره دیدگاههای مختلف درباره وجه تسمیه لر، نک: ساکی، ۱۳۴۳: ۳۹-۴٦).

به نظر می رسد نام لر و لرستان را صرف نظر از معنای لغوی آن باید در روستا یا شهر لور جستجو کرد که برای نخستین باردر منابع جغرافیایی سدهٔ ٤ ق به آن اشاره شده است (استخری،۲۰۰٤ ، ٦٢، ٦٥؛ ابن حوقل، ۱۹۳۸: ۳۵۸/۲). این موضوع مورد تأیید برخی پژوهشگران محلی لر نیز هست؛ برای نمونه غضنفری با استناد به فولکلور لری و برخی شواهد دیگر نام لر و لرستان را برگرفته از شهر باستانی لور می داند (غضنفری، ۱۳۹۲: ٤٧/۱). این نام از آن جهت، شاه کلید شناخت لرستان بعدی است که پیش از آن در هیچ منبعی نام لور(لر) ذکر نشده است. مکان این شهر طبق آنچه که منابع نوشته اند پس از جندی شاپور و شوشتر و در فاصله کوتاهی پس از آنها بوده است (مقدسی ،۱۹۰٦: ٤۰۵-٤۰۹). در جای دیگر، موقعیت شهر لور در ۲ فرسخی اندیمشک و جندی شاپور تعیین شده است (مقدسی : ٤۱۸ ؛ ابن حوقل : ۳٦۰/۲-۳٦۱). نکته مهم این است که شهر لور تقریباً در مرز جبال و خوزستان قرار داشت و انتهای راه و جاده شمال – جنوب بود که از نقاط مختلف منطقه جبال آغاز می شد. برای نمونه جاده ری در جبال به شاپور خواست (خرم آباد) می رسید و از آنجا پس از گذر از مناطقی مانند خان و رزمانان به لور منتهی می شد(مقدسی: ٤۰۱). از سوی دیگر حد فاصل دشتهای خوزستان و جبال و به عبارتی ابتدای جاده کوهستانی جنوب- شمال، شهر لور بود؛ تا جایی که برخی آن را از نظر اداری جزو جبال و برخی هم امتداد طبیعی خوزستان می دانستند که به سبب قرار گرفتن در کوهپایه ، شبیه جبال شده است (مقدسی: ٤۰۹؛ استخری: ٦۲، ٦۵ ؛ ابن حوقل : ۳۵۸/۲). جالب آن است که ادریسی ساکنان شهر یا روستای لور را کرد نامیده است(ادریسی، ۱٤۰۹: ٤۰۰/۱) . پیوند و تقارن کرد و لور در کتاب ادریسی چنانکه گفته شد سالها بعد به صورت دیگری در کلام حمدالله مستوفی تکرار شده است.

درباره این که مکان شهر لور کجاست ،میان پژوهشگران معاصراختلاف نظر وجود دارد . برخی صحرای لور در شمال دزفول، برخی دیگر لردگان در بختیاری ، برخی ناحیه لیر(همان لور و همانند تبدیل پول به پیل در زبان لری) در جندی شاپور و محلی به همین نام در کهگیلویه را شهر لور قدیمی می دانند(مینورسکی: ۲۱). گویا لیر در تلفظ

برخی مردم لرستان به معنای خانه های موقتی است که از سنگ و گل و شاخه درختان ساخته می شد (سهرابی: ٦٠) . به نظر ایزد پناه ، خرابه های شهر لور، امروزه به همین نام در ده کیلومتری شمال اندیمشک وجود دارد که ایل سگوند لر در آن ساکن هستند (ایزدپناه: ١٤/١). شواهد و قرائنی که جغرافیدانان مسلمان درباره مکان شهر لور ذکر کرده اند تقریباً به دیدگاه ایزدپناه نزدیک است.

۳. جغرافیای تاریخی لرستان

بر پایه یافته های باستان شناسی ، سرزمین لرستان که در دامنه های مرکزی و جنوبی رشته کوه زاگرس و دشتهای پیوسته به آن در شرق بین النهرین ، شمال خوزستان و فارس کنونی قرار دارد ، از نخستین نواحی سکونت انسان های اولیه از ۹۰۰۰ ق.م به بعد بوده است (Johnson, G. A, and Wright, H, T, ١٩٧٥,٢٦٧-٢٨٩). با توجه به شواهد باستانشناسی، زاگرس مرکزی و به ویژه رود سیمره و نواحی پیرامون آن در لرستان با دارا بودن محوطه های پارینه سنگی و نوسنگی یکی از مهم ترین نواحی اهلی کردن حیواناتی مانند بز در اواسط هزارهٔ نهم تا اواسط هزارهٔ هشتم ق.م بوده است(حاجی مزدارانی و همکاران، ١٣٩٤: ٨٦-٨٧). در دوران تاریخی نیز لرستان خاستگاه پیدایش و گسترش سلسله های بزرگی مانند لولوبی ها، گوتی ها وکاسی ها و پس از آن عیلام، ماد و هخامنشیان بوده است. لرستان در دوران اشکانی و ساسانی نیز اهمیت تاریخی خود را حفظ کرد. از آنجا که خاستگاه ساسانیان، فارس، پایتخت آنان بغداد (تیسفون) و اقامتگاه تابستانی شان درکرمانشاه بود، سرزمین لرستان عملاً به کانون رفت و آمد و فعالیت مستمر ساسانیان تبدیل شد(کریستن سن، ١٣٦٨: ١٣١-١٤٧،٣٤٩-٣٥٣).

با ظهور اسلام دوران تازه ای در حیات سیاسی اجتماعی لرستان آغاز شد. در دوره عمربن خطاب ، کشورگشایی در دستور کار خلیفه قرار گرفت و برای این منظور سعد بن ابی وقاص به فرماندهی جبههٔ عراق برگزیده شد. او درجنگ قادسیه در سال ١٤ ق/ ٦٣٥ م و به روایتی ١٦ ق/٦٣٧ م رستم فرخزاد، سپهسالار ساسانیان را کشت و با گذر از رودهای فرات و دجله به مداین، پایتخت ساسانیان رسید و آن را در آغاز سال ١٦ق تصرف کرد(یعقوبی، ١٩٥٦: ٢/ ٩٨- ١٠٠؛ ابن‌اثیر، ١٩٧٩: ٥١٣/٢، ٤٨٥).

٩ ماه پس از فتح مداین، در اواخر سال ١٦ ق/٦٣٧ م اعراب در جنگ جلولا نیز بر ساسانیان پیروز شدند و با تصرف دشتهای مجاور بین النهرین در نوار حلوان (سرپل ذهاب) – ایلام – خوزستان کنونی به کوههای زاگرس رسیدند (طبری، ١٩٩٧: ٣٢٢/٢ ؛ ابن‌اثیر: ٥١٩/٢-٥٢٠). با وجود این ، سپاه ایران که بیشتر آنان کردها (لرهای کوهستانهای زاگرس) بودند به فرماندهی هرمزان مشهور به هرمزان مادی (مرعی،

۲۰۱۱: ۱۲٤) ٥ سال در برابر اعراب ایستادند؛ تا این که با اسارت او در سال ۲۱ ق اعراب از سد زاگرس گذشتند (طبری: ۲/ ۳۹۹-٤۰۲؛ ابن‌اثیر: ۲/٥٤۳-٥٤٥؛ همو: ۳/٤۲-٤۳ ؛ بلاذری، ۲۰۰۰: ۳٦٦-۳۷۷) و در همان سال با عبور از لرستان در نهاوند پیروز شدند و آن را فتح الفتوح نامیدند(ابن اثیر: همانجا).[1]

در دورۀ خلفای راشدین نواحی لرنشین کنونی به دو بخش ماه بصره و ماه کوفه تقسیم شدند و مردم لر هم طبق قاعدۀ اعراب که همه زاگرس نشینان را کرد می نامیدند، کرد خوانده شدند. ماه در زبان عربی همان ماد قدیم یا جبال بود و تقسیم آن به دو بخش، کاملاً در راستای جغرافیای این منطقه بود. مناطق زاگرس جنوبی یا خوزستان و فارس لر بزرگ - تابع ماه بصره و زاگرس میانی یعنی لر کوچک تابع ماه کوفه بود(ابن‌اثیر: ۲/٥٤۳-٥٤٥؛ همو: ۳/٤۲-٤۳ ؛ بلاذری: ۲۹۸-۳۰۰ ، ۳٦٦-۳۷۷؛ ابن طباطبا، ۱۳۷۷: ۲۸٤ ؛ ابن بلخی، ۱۳٦۳: ۱۲۰). نواحی لرنشین در دوره اموی و بخشی از عصر عباسی زیرمجموعۀ ولایت جبال بودند. این ولایت در تعریف جغرافی‌دانان عرب به سرزمینی اطلاق می‌شد که از سلسله جبال حمرین در عراق امروزی و رشته‌کوههای زاگرس در حدفاصل جلولا- حلوان آغاز و تا جنوب غربی ایران ادامه می‌یافت و همچون مانعی طبیعی ماد آریایی و سرزمین ایران را از عراق و عالم سامی جدا می‌کرد(zarrinkub,۱۹۷٥/٤/۱۹). در سدۀ ٤ ق برای نخستین بار نام لور چه به عنوان شهر و چه به عنوان گروهی از مردم در منابع پدیدار شد که در هر دو حالت بخشی از جبال بود (استخری:٦۲، ٦٥ ؛ مسعودی، ۱۳۸٥: ۳/۳۰٦). جبال در دورۀ سلجوقی و اواخر عصر عباسی به عراق عجم تبدیل شد و نواحی لرنشین پس از این در زیرمجموعۀ عراق عجم قرار گرفتند (یاقوت، ۱۹٦٥: ۲/۱٥-۱٦؛ قره چانلو، ۱۳٦۰: ۳۲).

لر به تدریج به جای شهری کوچک، در سدۀ ٦ و ۷ق به جغرافیایی وسیع میان خوزستان و اصفهان و نیز نام رشته کوه (جبال لور) و حتی یک قوم مستقل گسترش یافت.(یاقوت: ٥/۲٥٥،۱٦ ؛ ابن عبدالحق، ۱٤۱۲: 1/۱۲۲ ؛ همان: ۳/۱۲۰۲). به نظر می رسد سمعانی (م ٥٦۲ق) نخستین کسی است که به جای بلاد لر، اصطلاح لرستان را برای بخشی از جبال و مجموعه نواحی و روستاهایی در نزدیک اصفهان و اشتر {الشتر} و خوزستان به کار می برد و نام لرستان را به روستای لر نسبت می دهد (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۱/۲۲۷) پس از او یاقوت حموی هم در مقام مشهورترین جغرافیدان زمان خود برای این سرزمین بزرگ، اصطلاح لرستان را به کار می برد. به نوشتۀ یاقوت، لرها گروهی از کردها هستند که میان اصفهان و خوزستان زندگی می کنند (یاقوت، ۱۹٦٥: ٥/۲٥٥،۱٦). جالب آن است که درست در همین زمان نام کردستان هم

1. برای آگاهی بیشتر در این باره نک: (سیاهپور، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۱۶).

در منابع پدیدار شد و قلمرو جغرافیایی ایالت کردستان هم توسط حمدالله مستوفی مشخص گردید و از لرستان تفکیک شد (حمدالله مستوفی ، نزهة القلوب، ١٣٦٢: ١٠٧-١٠٨).

واژه لرستان مرکب از لر به اضافه پسوند مکان ساز "ستان" که برای نخستین بار در نوشته های این دو نویسندۀ سده های ٦ و ابتدای ٧ ق آمده، همان جغرافیایی است که در نوشته های عربی "بلاد لر " خوانده می شد. ابن بطوطه (د٧٧٩ق)، سیاح مشهور که از مناطق لرنشین از جمله ایذه (مالمیر) مرکز اتابکان لر بزرگ بازدید کرده است، از ایذه و قلمرو اتابک افراسیاب لر (اتابک لر در زمان بازدید او) با عنوان "بلادالّلر " نام می برد (ابن بطوطه، ١٤١٧: ٢٤/٢-٢٥). ابن تغری بردی (د.٨٧٤ق) بلاد اللور یا سرزمین لر را ناحیه ای وسیع و آباد و پرثمر در نزدیکی همدان می داند (ابن تغری ، ١٩٨٤: ١١١/٤)مقریزی هم هنگام ذکر بروجرد آن را جزو بلادالّلر می خواند (مقریزی ، ١٤٢٣: ٥٢١/١). بنابراین پس از قرن ششم قمری، لر برای جغرافیدانان، دیگر نه روستا یا رشته کوه یا شهری کوچک ، بلکه مجموعه ای از ولایات و نواحی گسترده بود که لرستان یا " ولایات لور" خوانده می شد (مقریزی ، ١٤٠٣: ١٦٩/٢) . این نوع نامگذاری ها در سایر نقاط جهان هم امری معمول و رایج بود ؛ برای نمونه نام ایتالیا در ابتدا توسط یونانیها برای قبیله ای کوچک در شمال ایتالیای کنونی و نام آلمان هم توسط رومیها برای قبیله ای مشخص به کار می رفت و بعدها شکل عام یافت(B.Lanfranchi, ٢٠٠٣: ٨٤) .

پس از تکوین نام لرستان (لر) در سدۀ ٦و ٧ ق به عنوان قلمرو جغرافیایی واحد و مشخصی که از شمال به همدان و بروجرد ، از جنوب به فارس ، از شرق به اصفهان و از غرب به خوزستان محدود می شد ، در سدۀ ٨ این جغرافیا به دو بخش لر (لرستان) بزرگ و لر (لرستان) کوچک تقسیم شد . این تقسیم بندی بیش از هر چیز مبنای سیاسی داشت و به شکل گیری دو دولت اتابکان لر بزرگ و لر کوچک برمی گشت. از نظر تاریخی زمان تفکیک دقیق قلمرو لر (لرستان) به دو بخش لر بزرگ و لر کوچک نامشخص است. در کتاب منتقلة الطالبیه اثر ابراهیم بن طباطبای اصفهانی (م حدود ٤٧٩ق) اصطلاح "بلاد اللر الکبری"به کاررفته است ، ولی با توجه به مبهم بودن زمان زندگی این فرد و تألیف کتاب او نمی توان به آن اعتماد قطعی کرد . افزون بر این ، یاقوت با آن همه دقت نظر ، در دو مدخل لور و لر اشاره ای به لر بزرگ و کوچک نمی کند. نخستین بار حمدالله مستوفی جغرافیدان و مورخ سدۀ ٨ ق لرستان را به دو بخش کوچک و بزرگ تقسیم می کند و در توضیح آن می نویسد که در حدود سال ٣٠٠ق /٩١٣ م دو برادر به نامهای بدر (برادر بزرگ تر) و منصور (برادر کوچکتر) لرستان را به دو بخش تقسیم کردند و قلمرو تحت حاکمیت برادر بزرگ ، لر بزرگ و قلمرو زیر سلطه برادر کوچک ، لر کوچك نامیده شد (حمدالله ، تاریخ، ١٣٦٢ : ٥٣٨). لر بزرگ شامل

سرزمینهای شرق و جنوب کارون شمالی و مرکز آن ایذه بود. لرکوچك به مرکزیت خرم آباد هم نواحي واقع درشمال حوزه رود کارون شمالی را در بر می گرفت (حمدالله ، نزهة القلوب، ۱۳۶۲: ۷۰ ؛ لسترنج، ۱۳۳۷: ۲۶۳،۲۱۶). با توجه به این که در منابع قرن ٤تا ۸ق به این تقسیم بندی اشاره نشده است ، این سخن حمدالله که کمی بعد توسط نطنزی هم تکرار شده است (منتخب التواریخ: ۳۸) نمی تواند چندان دقیق باشد و تقسیم لرستان به لر کوچک و بزرگ نمی تواند پیش از تأسیس سلسله اتابکان لر بزرگ (۵۵۰ ق) و اتابکان لر کوچک (۵۷۰ق) صورت گرفته باشد. بنابر روایت وصاف ، در دورۀ مغول، سرزمینهایی که طوایف لر در آن می‌زیستند، به دو بخش لر بزرگ و لر کوچک تقسیم شده بود (وصاف الحضره،۱۳۳۸: ۲۰۹).

سال ۵۵۰ ق ؛ یعنی سال تشکیل سلسله اتابکان لر بزرگ به دست اتابک محمد ابوطاهر(Minorsky, ۱۹۸٦: ۸۲٦،) نقطه عطف تاریخ لرستان در عصر اسلامی است.. ابوطاهر در مقام مؤسس ، کهگیلویه یا شولستان ، شمال خوزستان و بخشهایی از نواحی لرنشین غرب فارس و لرستان را تصرف کرد و در مقام بنیانگذار سلسله ای دودمانی پسرش هزار اسب را جانشین خود کرد (حمدالله مستوفی ، تاریخ گزیده : ۵٤۰؛ بدلیسی، ۱۳٤۳: ۲٦-۲۷). هزار اسپ (٦۰۰-٦۲٦ق) «... تمامت لرستان و شولستان و کرد و ارگان(ارجان) و کُهپایه و للستان تا چهار فرسنگی اصفهان را تصرف کرد(حمدالله ، همان: ۵٤۰-۵٤۲) و به روایتی قلمرو خود را تا ولایت فارس ... خشت و ماهور توسعه داد (منتخب التواریخ: ٤۱). اتابک عمادالدین پهلوان (حکومت: ٦۲٦-٦٤٦ق) نیز ناحیه زرده در اصفهان را تملک کرد و پس از مرگ در همان جا هم دفن شد (غفاری، ۱۳۳٤: ۱۷۰) . اسامی این نواحی به خوبی نشان می دهند که نخستین اتابکان موفق شدند جغرافیای کهن لر از خوزستان تا اصفهان را یکپارچه کنند و تحت حاکمیت خود در بیاورند. هزاراسب از آرامش موجود برای آبادی لرستان بهره گرفت و بنابر نقل منابع پس از تعیین ایذه به عنوان "مالمیر" یا پایتخت امیر (منتخب التواریخ: ٤۰) ، "دیه ها ساخت ... و هیچ جای خراب باقی نگذاشت " و لرستان را "رشک بهشت" کرد(حمدالله : همانجا) .

در همان زمان شجاع الدین خورشید از نسل منصور ، برادر کوچک، اتابکان لر کوچک را تأسیس نمود و شهر شاپورخواست در نزدیک خرم آباد کنونی را به پایتختی آن برگزید. پس از او اتابک سیف‌الدین رستم به قدرت رسید. در دوره این دو اتابک ، لرکوچک همانند لر بزرگ آباد شد و کشاورزی و یکجانشینی در آن رونق یافت (منتخب التواریخ: ۵۵-۵٦ ؛ حمدالله : ۵۵۳ ؛بدلیسی: ۳٦). اتابکان توانستند از حدود همدان تا نواحی شمالی خوزستان و اصفهان را تصرف کنند و از شمال با ولایت کردستان و از جنوب با اتابکان لر بزرگ هم مرز شوند (بدلیسی: ٤۱؛ منتخب التواریخ: ٦۰-٦۱).

مرز بین لرستان بزرگ و لرستان کوچک ، رود دز بود (سردار ظفر، ۱۳٤٦: ٦٥٢ ؛ مینورسکی : ١٤).

دولت اتابکان بزرگ در سال ۸۲۷ق سقوط کرد و با سقوط آن ، لرستان بزرگ که زمانی در آبادانی شهرۀ خاص و عام و بهشت وش بود ، به قول منتخب التواریخ " با خاک یکسان گردید" (منتخب التواریخ: ٤٩-٥٢). این سرزمین در دورۀ ملوک الطوایفی پس از تیمور تا ظهور صفویه در اختیار قبایل مختلف لر بود که نام آنها در تاریخ گزیده آمده است (حمدالله ، تاریخ :٥٤٠-٥٤١) . پس از مدتی به عللی که هنوز چندان روشن نیست از میان این قبایل ٢٦ گانه ، طایفۀ کوچک بختیاری دارای چنان اقتداری شد که به تدریج خود را در مقام جایگزین اتابکان لر بزرگ تثبیت کرد و سرزمین آنان را در اختیار گرفت (سردار ظفر: ٦٥٢ ؛ راولینسون، ١٣٦٢: ١٤٥-١٤٦) . سرزمین بختیاری بین مدارهای ٣١ درجه و ١٦ دقیقۀ شمالی رامهرمز و ٣٣ درجه و ٢٢ دقیقه شمالی الیگودرز و بین نصف النهار ٤٨ درجه و ٥٠ دقیقه شرقی شوشتر و ٥١ درجه و ٢٧ دقیقه شرقی بروجن قرار دارد(قربان پور، ١٣٨١: ١٧٤،١٩١) .با وجود حذف دولت اتابکان لر بزرگ و به حاشیه رفتن جغرافیای آنان ، امارت لرستان کوچک توانست خود را از همه دگرگونیها و انقلابات میان ظهور مغولان تا صفویه حفظ کند و نام لرستان را ولو در محدوده ای بسیار کوچک تردر فاصلۀ سده های ٨-١٠ قمری حفظ نماید.

با ظهور صفویه دولتی متمرکز در ایران شکل گرفت و قلمروهای محلی از بین رفتند ؛ اما بخت با اتابکان لر کوچک یار بود که برای مدتی دیگر توانستند به حکومت خود ادامه دهند .شاه اسماعیل امارت ملک رستم و شاه تهماسب امارت جهانگیر حاکمان لر کوچک را به رسمیت شناختند و حاکمان لرکوچک نیز به صفویان وفادار ماندند (روملو، ١٣٥٧: ١٣٨/٢ ، ٣٨٨). این وضعیت تا زمان شاه عباس برقرار بود . سرانجام درزمان او شاهوردی خان اتابک لر کوچک شورش کرد .شاه عباس در سال ١٠٠٦ق به لرستان حمله و خرم آباد را تصرف کرد . شاهوردی خان فرار کرد ؛ اما پس از مدتی دستگیرو به دار آویخته شد و به این ترتیب امارت لرکوچک هم منقرض شد . پس از آن شاه عباس حسین خان سلویزی یکی از امیران لر را که رقیب اتابکان بود به سمت والی لرستان برگزید و پس از این سلسلۀ والیان جای اتابکان را گرفت (ترکمان، ١٣٨٢: ٥٣٧-٥٤٢) ؛ با وجود این ، آنان این عنوان را در همان سنت قدیم و به معنای شاه و حتی در زمانی که پیشکوه هم از آنان گرفته شد، نگه داشتند (راولینسون:٥١).

در دوران والی گری حاکمان منصوب صفوی نام لرستان و جغرافیای آن همانند گذشته باقی ماند ؛ با این تفاوت که به جای پسوند کوچک ، پسوند فَیلی به لرستان افزوده شد. .به نظر می رسد فیلی همان فهلی و بازمانده فهلو یا پهلو باشد که در منابع عصر میانه

اسلامی معادل عراق عجم بود. (ایزدپناه، ۱۳۷۶: ۸،۱/۱؛ افشار، ۱۳۳). با وجود این ، برخی شرق شناسان مانند کرزن فیلی را به معنای شورشی دانسته اند (کرزن،۱۳۷۳: ۳۲۹/۲)؛ اما غضنفری این برداشت را نادرست و فیلی را به معنای کوه نشین و بالانشین می داند ؛ زیرا فیلی ها ی لرستان خود به چنین صفتی افتخار می کنند (غضنفری : ۵۷/۱). میرزا رفیعا نویسندۀ دوران شاه سلطان حسین «ممالک محروسه ایران» دردوره صفوی را به ٤ والی نشین عربستان {خوزستان} ، لرستان فیلی ، گرجستان و کردستان و ۱۳ بیگلربیگی قندهار ، شیروان ، هرات ، تبریز ، چخورسعد ، قراباغ و گنجه ، استرآباد ، کوه گیلویه ، کرمان ، مروشاهیجان ، علیشکر(همدان) ، مشهد و قزوین و چند حاکم نشین از جمله بختیاری تقسیم کرده است (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۸۷). او والی لرستان فیلی را که البته در دوره شاه عباس به بیگلربیگی تبدیل شد ؛ در زمان شاه سلطان حسین « به طریق والیان عربستان و گرجستان فی الحقیقه والی ... و عظیم الشأن « می داند که « الکاء لرستان بدون تعیین مبلغ و مقدار و گذشتن تیول نامچه به ایشان داده شده است « (همان: ۱۸۳). نکته جالب آن است که در این دوره از بختیاری نه تحت عنوان والی و نه بیگلربیگی یاد شده و از حاکم این منطقه به عنوان « عالیجاه حاکم بختیاری « یاد شده است و در حکومت صفوی مرتبه حاکم الکاء بختیاری پس از دیوان بیگی بود(همان: ۱۸۵).

به این ترتیب در ایران جدید که از عهد صفویه آغاز شد نام لرستان ، ولو با مصداق سرزمینی کوچک تر، همچنان باقی ماند ؛ اما نام لر بزرگ دیگر احیا نشد و به طور رسمی بختیاری به جای آن نشست . درکنار بختیاری ؛ البته به تدریج بخشی از قلمرو پیشین لر بزرگ شامل شبانکاره ، بهبهان (کوه گیلویه) ، شولستان و ممسنی هم صاحب نام و آوازه شدند (روملو : ۴۳۵/۲ ، ٦۳٤). بختیاری ها هم در اواخر دوره صفوی و به روایتی در دوره افشاری به دو بخش هفت لنگ و چهارلنگ تقسیم شدند (قربان پور: ۱۸۰-۱۸۱). گویا لرستان فیلی هم در این دوره دچار شکاف شد و افزون بر فیلی ، گروه دیگری به نام لک در درون آن ظهور کردند . میرزا محمد حسین مستوفی در رسالۀ « آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸» از سپاهیان شاه سلطان حسین نام می برد(مستوفی، ۱۳۵۳: ۳۹٦-۳۹۷) که در میان آنان می توان به فرقۀ فیلی (۱۲۰۰۰ سوار و ۱۲۰۰۰پیاده) ، بختیاری (۱۲۰۰۰ سوار و ۸۰۰۰پیاده) ،لک و زند (۳۰۰۰ سوار) و ممسنی (۳۰۰۰پیاده) اشاره کرد(همان: ۳۹۷-۳۹۸). مستوفی همچنین در این رساله ایلات ایران را به دو گروه ایرانی الاصل که به هیچ طایفۀ دیگر مخلوط نشده اند و ایلات مهاجر تقسیم می کند و نخستین ایل ایرانی الاصل را لر می داند که خود به ٤ طایفه تقسیم شده است : ۱- طایفه فیلی به مرکزیت خرم آباد که از این ناحیه تا سه منزلی بغداد و از آن سمت تا نزدیک هویزه پراکنده اند .۲-طایفه دوم را لک و زند گویند و وجه تسمیه آنها این

است که در دورۀ لهراسب و گشتاسپ که زردشت پیامبر ظهور نمود خواستند که کتاب مقدس زند را به فرقه ای در ایران بسپارند که از آنان «شریف تر و صحیح النسب تر» نباشد و لذا این کتاب به آنان دادند و نام زند را بر ایشان نهادند.شمار آنها یک لک و پنجاه هزار خانوار است و بیشتر کوهستان عراق تا علیشکر ییلاق و قشلاق این طایفه است ۳-طایفه بختیاری از کوه گیلو و ۱۰ فرسخی اصفهان تا شوشتر و از این سمت تا بهبهان سکونت دارند و مال گذاری آنها از فیلی و لک بیشتر است.٤-ممیسنی که مالیات آنها به حاکم فارس می رسد(همان : ٤٠٦-٤٠٩). از آنجا که لک در لغت به معنای زیاد و به عبارتی صد هزار نفر می باشد (خلف تبریزی : ذیل لک ؛ لطفی، ۱۳۸۷: ٦۸) شاید بتوان گفت که لکها همان ایل زند بوده اند که از کثرت افراد به آنان لک گفته شده است .شاید هم چون نام آنها در کنار فیلی (حامیان والی جدید) آمده است ، از تبار اتابکان قدیم بوده اند . لرستان فیلی تا تأسیس سلسلۀ قاجاریه توسط آقا محمد خان همچون هویت جغرافیایی و سیاسی مشخصی باقی ماند. نویسندۀ ناشناس جغرافیای لرستان در ۱۳۰۰ق لرستان فیلی را از مشرق از کنار آب بختیاری و کوه گرو الی آخر کوه مذکور به سمت مغرب و منتهی به هرسین کرمانشاهان می داند (جغرافیای لرستان، ۱۳۷۰: ۲٤).به عبارت دیگر قلمرو لرستان فیلی بین دزفول در جنوب تا کرمانشاه در شمال و رود دز در شرق تا مرز غربی با عراق قرار داشت و مرکز آن همچنان خرم آباد بود (کرزن: ۳۳۰/۲ ؛صفی نژاد ، ۱۳۸۷: ۳۰).

قلمرو لرستان فیلی یک بار دیگر درآغاز دولت قاجار تغییر کرد. این منطقه به روایتی در دوره آقامحمدخان (کرزن : ۳۳۰/۲) و به روایتی دیگر در دوره فتحعلی شاه به دو بخش پیشکوه و پشتکوه تقسیم شد. پیشکوه به والیان حکومت مرکزی داده شد و والی لر به ناچار پایتختش را به پشتکوه منتقل کرد (راولینسون : ٤۸؛ بهرامی : ۱۳) . تقسیم لرستان به دو بخش پیشکوه و پشتکوه مبنای طبیعی داشت . رشته کوه طولانی کَورکوه (کبیرکوه) که از غرب به شرق کشیده شده است لرستان کوچک(فیلی) را به دو بخش پیشکوه و پشتکوه تقسیم کرده است . سرزمینهای شمال کبیرکوه ، پیشکوه به مرکزیت خرم آباد و جنوب این کوه پشتکوه به مرکزیت ایلام است (همانجا ؛ ایزد پناه : ۱/۱ ؛ چگنی، ۱۳۵۸: ٦٦) . پیشکوه از شمال به کرمانشاه ، از جنوب به بختیاری از شرق به رود دز و از غرب به رود کرخه (صیمره) محدود است (کرزن : ۳۳۰/۲). پشتکوه هم از شمال به ایوان غرب و کرمانشاهان ، از جنوب به دزفول ، از شرق به رود صیمره و از غرب به کوههای حمرین مشرف بر بین النهرین محدود می شد (بهرامی: ۱۹) . رود صیمره و صحرای لرت سرحد بین پیشکوه و پشتکوه است (راولینسون: ٦٤). به نظر می رسد با این تقسیم بندی عنوان لرستان فیلی هم که از دوران صفوی رواج داشت به فراموشی سپرده شد. به نوشتۀ راولینسون ، فیلی نام طایفه والی پیشکوه و پشتکوه بود و زمانی که والی فیلی

بر تمام منطقه لرکوچک حکومت می کردند همه طوایف به نام والی ، طایفه فیلی خوانده می شدند و {لرستان هم به این اعتبار لرستان فیلی نامیده می شد }.از زمانی که قدرت والی در پیشکوه لرستان برچیده شد و به پشتکوه منتقل گردید عنوان فیلی تنها به طوایف پشتکوه که زیر نظر والی قرار دارند، اطلاق شد و مردم لرستان ، دیگر خود را فیلی نمی دانند(همان: ٥٢). برخی پژوهشگران چنین تصور کرده اند که چون والی پشتکوه ، لر بوده است لابد مردم آنجا هم لر فیلی بوده اند (بهرامی: ١٣) ؛ در حالی که مردم این منطقه کردزبان هستند(شوهانی ، ١٣٩٦: ١٠٢) وخود را کرد فیلی می نامند.

در دوره رضاشاه پیشکوه و پشتکوه لرستان مورد شدیدترین حملات ارتش قرار گرفت و نظام سنتی والی گری پشتکوه در سال ١٣٠٧شمسی از بین رفت. با وجود این در کتاب جغرافیای مفصل ایران در سال ١٣١١ شمسی همانند گذشته لرستان به دوبخش پیشکوه و پشتکوه تقسیم و حدود آن از شمال به کرمانشاه از جنوب به خوزستان، از غرب به عراق و از شرق به بروجرد و ملایر محدود شده است (کیهان،١٣١١: ٤٥٩/٢). درآبان سال ١٣١٦ براساس قانون جدید تقسیمات کشوری، ایران به ٦ استان و ٥٠ شهرستان تقسیم شد. لرستان جایی در این استانها نداشت و شهرستان خرم آباد (همان لرستان) در استان غرب قرار گرفت؛ اما در اصلاحیه دی ماه همان سال جزو استان ششم شد. شهرستان خرم آباد شامل بخشهای خرم آباد، اشترینان، بروجرد، چاغروند، دلفان، دورود، دوده، زاغه، سلسله، کوهدشت، ملاوی و ویسیان بود (فریدی، ١٣٨٨: ٣٥١-٣٥٢). بیشتر مناطق استان ششم که خرم آباد شامل آن شد جزو خوزستان بود و به همین سبب می توان لرستان را عملاً جزوی از خوزستان نامید (نک رزم آرا ، ١٣٣٠: ٦/سراسر اثر). در تقسیمات جدید کشوری لرستان و به تبع آن پیشکوه و پشتکوه حذف و جغرافیای آنها از هم جدا شد. با پیوستن پیشکوه به خوزستان، پشتکوه با نام جدید ایلام به استان پنجم پیوست که بیشتر مناطق آن شامل کرمانشاه و کردستان بود (نک رزم آرا، ١٣٣١: ٥/ سراسر اثر؛ ساکی : ٥). حذف لرستان تاریخی و پیشکوه و پشتکوه از نقشه دوره پهلوی و تقسیم نواحی مختلف آنها در استانهای دیگر نشان دهندۀ خشم رضاشاه از لرها و شاید تلاش برای تضعیف قدرت آنها بود. با وجود این نام لرستان در دوره محمد رضاشاه اندک اندک دوباره احیا شد. در سال ١٣٣٦ فرمانداری خرم آباد به فرمانداری کل تبدیل شد و شهرستانهای بروجرد، ملایر، گلپایگان، نهاوند و تویسرکان جزو آن شدند. در سال ١٣٤٠ نیز شهرستان خرم آباد از استانداری خوزستان جدا و به فرمانداری کل لرستان به مرکزیت خرم آباد تبدیل شد(فریدی: ٣٥٦). این فرمانداری در سال ١٣٤٢ شامل ١٢ بخش حومه، چقلوندی، دلفان، زاغه، چگنی، کوهدشت (ترهان)، سلسله (الشتر)، ویسیان (کره گاه)، ملاوی (بالاگریوه)، الوارگرمسیری (حسینیه)، پاپی و صیمره بود (مجیدزاده و همکاران، ١٣٤٣: ٢). در سال ١٣٥٢ هم فرمانداری کل لرستان به استان لرستان تبدیل

شد (فریدی : ۵۸). استان لرستان تشکیل شده بیشتر شامل نواحی پیشکوه دوره قاجار بود و با اندکی تغییرات در تقسیمات اداری تاکنون ساختار کلی آن حفظ شده است (برای آگاهی بیشتر از این تغییرات نک :فریدی : ۳۴۹/٦ به بعد).

٤. پیوند کرد و لر

در مباحث گذشته دیدگاه تاریخدانان و جغرافیدانان مسلمان سده های میانه درباره پیوند تاریخی و هویتی کرد و لر مورد بحث قرار گرفت. در دورهٔ معاصر نیز پژوهشگران زیادی درباره تبارشناسی لرها بحث کرده و دیدگاههای مختلفی در این باره ارائه کرده اند. بحث از تبارشناسی لرها از دو سدهٔ پیش و با ورود سیاحان و سیاستمداران اروپایی به لرستان آغاز شد. بیشتر این سیاحان با استناد به نقل قولهای افراد محلی و مشاهدات خود به توصیف ویژگیهای شخصیتی و قومی لرها که بیشتر هم ناعادلانه است، پرداخته اند (برای نمونه، نک: دومورگان، ۱۳۳۸: ۹۱-۹۲ ؛ بیشوب، ۱۳۷۹: سراسر اثر؛ ویلسن، ۱۳٤۷: ۱۷۷-۲۰۷ ؛ دوبد، ۱۳٦۲: سراسر اثر؛ راولینسون: سراسر اثر). از میان آنان کرزن تبار لرها را به معمایی پیچیده و به قول او « از رازهای بازنشدهٔ تاریخ « تبدیل کرده که « علم و دانش از حل آن درمانده است «(کرزن : ۳۲۸/۲). با وجود این، خود کرزن پس از طرح دیدگاههای مختلف، لرها را به کردها نزدیک تر می داند و نتیجه می گیرد که لر و کرد همگی ایرانی اند (همان : ۳۲۸-۳۲۹) راولینسون هم گویش لری بختیاری را از گویشهای کردی می داند و به این ترتیب خاستگاه کردی لرها را تأیید می کند (راولینسون :۱٤۹).

در مقابل برخی نویسندگان لر با نقد و نفی تبارکردی لرها بر مستقل بودن لر از کرد و بومی بودن آنان تأکید کرده اند. آنان مردم کنونی لر را بازماندهٔ گوتی ها، کاسی ها و عیلامی ها دانسته اند که در فرهنگ و هویت پارسی ادغام شده اند (برای نمونه، نک: امان اللهی، ۱۳۷۹: ۲۲۵-۲۲٦؛ بیرانوندی، ۱۳۸۷: ۲۵-۳۲؛ دولتیاری، ۱۳۷۵: ٤٤-٤۵ ؛ غضنفری: ۵۰/۱-۱۰۲ ؛ غلامرضائی، ۱۳۹٤: سراسر اثر) . برخی پژوهشگران کاسیان را که حداقل از هزاره سوم پ. م در لرستان زندگی می‌کردند پدران قومی و نژادی لرهای کنونی می دانند(دیاکنف، ۱۳۷۱: ۱۲۰-۱۲۱) . در همین زمان منابع بین النهرینی از قوم زاگرس نشین دیگری به نام لولوبی ها خبر داده اند . به نظر می‌رسد خاستگاه لولوبی‌ها نواحی شمال لرستان بوده و شاید بتوان آنان را با فرهنگ مفرغ قدیم لرستان و تپه گیان مرتبط دانست(علی یف، ۱۳۸۸: ۲٤۰-۲٤۲). نخستین اثر باقی مانده از لولوبیان، سنگ نوشته آنوبانینی، شاه لولوبی در سرپل زهاب به زبان اکدی در قرن ۲۲ پ م است. آنوبانی‌نی در این کتیبه از سرزمینهای میان خلیج فارس و دریای اورمیه به عنوان نواحی تحت فرمان خود یاد کرده است(همان: ۹۹ ، ۲٤۰).

آثار عیلامی ها هم در ممسنی و مالمیر(ایذه) کشف شده اند و این مسئله نشان می دهد که سلسله بومی عیلامی تا چه اندازه در قلب لرستان نفوذ داشته است (مینورسکی : ١٦). جالب آن است که نویسندۀ سفرنامه ناصرالدین شاه پس از ذکر نوشته های استرابو درباره عیلام می نویسد که " عیلام یقیناً مملکت لرستان بوده است " (ناصرالدین شاه ، ١٣٨٧: ٢٥٨-٢٥٩). در هزاره اول پیش از میلاد هم نخستین بار نام مردم الیپی که بازماندگان سه قوم کهن زاگرس (گوتی – لولوبی – کاسی) بودند، در شمال رود کرخه پدیدار می شود. الی پی یک پادشاهی نیمه مستقل بود که در جنوب آن ایلام قرار داشت(دیاکنف: ٨٨ ، ٢٣٩). چندی بعد همه این اقوام ابتدا زیر نظر ماد و سپس پارسها درآمدند. جالب است که منطقه ملیان در دشت بیضا در غرب فارس ١١١-: ١٩٧٢ ,.Hansman, J (١٢٤) و به روایتی کهگیلویه که بین شوش و پارس قرار دارد ممکن است همان سرزمین ناشناخته انشان باشد که خاندان کوروش از آن برخاسته اند (مینورسکی : ١٦).

از نظر زبان شناسی و حدود جغرافیایی از میان این سلسله ها نام لولو و لولوبی (سرزمین لولو) بیش از بقیه به واژه لر کنونی نزدیک تر است. نکته جالب توجه آن است که برخی منابع متأخر هم در کنار لر از لولو استفاده کرده اند (شیروانی، ١٣١٥: ٤٥٩) ؛ اما سبب آن را توضیح نداده اند. شواهد زبانشناسی نشان می دهد که تبدیل» لام « و «را « در زبانهای مردم کردستان و لرستان امری طبیعی است ، مانند دیوار و دیوال و برگ و بلگ (ناصرالدین : ٢٤٣) . در برخی لهجه های زبان لری ، سیر کن (نگاه کن) را به شکل سیل کن ، تلفظ می کنند. در گویش گورانی که شاهنامه ها و متون کهن لری به آن نوشته شده است ، به جای بن رو (رفتن)، «لو» می آید (تحقیقات محلی نویسنده). همچنین منابع کهن، کوه الوند را به شکل اروند هم ثبت کرده اند(یاقوت : ٢٢٥/١) و در این جا هم تبدیل لام و را رخ داده است. بنابراین، هیچ بعید نیست که لور کنونی همان لول (لولو) کهن باشد. برخی شارحان دیوان حافظ، اصل واژه «لولی» در اشعار او را «لوری» می دانند و به افسانه لوریان در شاهنامه فردوسی پیوند می دهند (دستغیب، ١٣٦٧: ٢٢٣-٢٢٤).در صورت پذیرش قاعده تبدیل «لام «و «را « می توان لول را همان لور نامید و به این ترتیب پیوندی میان لولوها ی دوران باستان با لرهای دوران پس از اسلام برقرار کرد.

لولو در دوره خود به معنای کوه نشین به کار می رفت (دیاکنف: ١٠٠) ؛ عین همین معنا هم برای کوتی استعمال می شد (کامرون، ١٣٨١: ٣٧). عیلام هم در متون بین النهرینی به معنای سرزمین بلند آمده است (١٩٣١ ,Poebel, A-٢٠: ١٩٣٢-٢٦) و به همین سبب برخی پژوهشگران مانند مهرداد ملکزاده کوهستانهای زاگرس را قلب واقعی عیلام (ایلام) دانسته اند (ملکزاده ،١٣٩٤: ٢٠٩/١). واژه ماد هم به معنای کوهستان بود و اعراب مسلمان ابتدا شکل تحریف شدۀ آن ؛ یعنی ماه را به کار بردند و کمی بعد در

تقسیمات اداری از آن به نام جبال یاد کردند که معنای کوهستان داشت (اشپولر، ۱۳٦٤: ۲۰/۱-۲۱.٤٤؛ Zarrinkub: ۱۳./).

این که در منابع اسلامی و عربی به ساکنان لرستان در سده های نخستین اسلامی کرد اطلاق می شد، در چارچوب همین سنت تاریخی است. واژه اکراد (جمع کرد) از همان آغاز در متون عربی به معنای کوه نشینان زاگرس به کار می رفت. اعرابی که از بیابانها و دشتهای هموار جنوب، راه شمال را در پیش می گرفتند و راهی کوهستان می شدند همه کوه نشینان را، بدون توجه به تفاوتهای آنان کرد می نامیدند؛ برای نمونه در منابع حدیث، اکراد به ساکنان جبال محدود شده و منظور از اهل جبال (جبل) اکراد خوانده شده اند (مجلسی، روضة المتقین، ۱٤۷/۲ ؛ همو، ملاذ الاختیار،۱٤۰٦: ۲۵۵/۱٤-۲۵٦). ابن فضل الله عمری از جغرافیدانان مشهور هم عبارت " اکراد أو سکان الجبال " را آورده است (ابن فضل الله ، ۱٤۲٤: ۲۵۹/۳) که تردیدی درکرد به معنای کوه نشین باقی نمی گذارد. چنانکه گفته شد شهر لور نقطه آغاز کوهستان زاگرس در جنوب بود و به همین سبب کوه نشینان زاگرس در لرستان هم کرد نامیده شدند. قرارگرفتن لرها در ذیل اکراد کاملاً با توسعۀ مفهوم و مصداق واژه لور منطبق است. در سدۀ ٤ق که لور تنها به روستا یا شهر لور در جنوب زاگرس محدود بود، ساکنان آن کرد نامیده می شدند(ادریسی: ٤۰۰/۱). در سده های ۷و ۸ق که لور برای جغرافیای وسیعی در امتداد رشته کوه زاگرس در میان خوزستان تا اصفهان استفاده می شد (یاقوت : ۲۵/۵)، ساکنان امتداد این رشته کوه، باز هم خلقی عظیم از کردان نامیده می شدند(ابوالفدا، ۲۰۰۷: ۳٦۲) که قطعاً همان کوه نشینان لر بودند. بنابراین دیدگاهی که کردان را مهاجران منطقۀ جبل السماق شام (جهان بین، ۱۳۸۰: ۱۹۲) یا جمعیت کوچروان منطقۀ لرستان می داند که گاه از مناطق کردنشین برای داد و ستد و اموری دیگر به آنجا می رفتند (یوسفی فر، ۱۳۹٤: ۱۱۵/۹-۱۱٦) خطاست؛ زیرا از آغاز تاریخ اسلامی در ایران تا سدۀ ٦ ق هر جا که از واقعه ای تاریخی در همه جغرافیای گسترده لرستان از خوزستان تا فارس و اصفهان و از آنجا تا خرم آباد و بروجرد سخن رفته است نام لر نیامده و به کرد اشاره شده است، بنابراین در صورت مهاجر دانستن کردها دیگر نمی توان تاریخی برای لر تدوین کرد ؛ زیرا اسم لر در هیچ منبعی برای ساکنان این حوزه وسیع ذکر نشده است. البته چنین فرضی کاملاً نادرست است چون نمی توان پذیرفت که مورخان تنها به مهاجران وکوچ نشینان توجه کرده و از بومیان و یکجانشینان غفلت کرده اند. از سوی دیگر وسعت استفاده از واژه کرد از غرب کرمان و فارس تا چهارمحال، کهگیلویه، شمال خوزستان و لرستان کنونی به حدی است که فرضیه مهاجر بودن و کوچرو بودن را نفی می کند.

از سدۀ ٦ به بعد بیشتر منابع برای همه آن سرزمینهایی که پیشتر ساکنانشان را کرد می نامیدند واژه لر را به کار می برند. به نظر می رسد این کار پیش از هرکس توسط

ابن فضل الله عمری (م۷۴۹ق) انجام گرفت که آشنایی مستقیم و نزدیکی با ایلات لر و کرد داشت. ابن فضل الله در کتاب مسالک الابصار بخش مفصلی را به مملکت جبال اختصاص داده است و بر خلاف گذشتگان که ساکنان همه جبال را کرد می دانستند آنان را به ٤ بخش کرد، لر ، شول و شنکاره (شبانکاره) تقسیم کرده است. او در مورد لرها می نویسد:"لرها دارای طوایف بسیار و جمعیت زیادی هستند و در سرزمینهای مختلف از جمله مصر و شام پراکنده اند .آنان دارای حکومت و امارت هستند ومردمی قدرتمند ، صادق و ساده دل هستند"(ابن فضل الله : ۲۷۵/۳).

به این ترتیب می توان گفت که لرها بومیان کوه نشین زاگرس بودند که در طول تاریخ باستان با نامهای مختلفی از آنها یاد شده است. پس از اسلام نیز در بیشتر منابع تاریخی و جغرافیایی از آنها به نام کرد نام برده شده است.

۵. نتیجه گیری

نام لور (لور) بیش از هر چیز با رشته کوه زاگرس پیوند دارد و از دل آن بر آمده است . این نام هم شاید ریشه در لولوهای باستان داشته باشد که از همان زمان در معنای کوه نشینان به کار می رفت. پس از آن هم تمام نامهایی که بر زاگرس حکومت یافتند از گوتی و کاسی تا عیلامی و مادی به معنای کوه نشینان در منابع همان دوره به کار رفته اند . پس از آمدن اعراب مسلمان اصطلاح کرد به معنای همه کوه نشینان زاگرس به کار رفت و لر هم به سبب زاگرس نشین بودن در ذیل آن قرار گرفت. آنچه که پس از اسلام لر نامیده شد برخاسته از نام روستای کردنشین لور در نزدیک جندی شاپور و اندیمشک بود که بعدها به شهر لور، رشته کوه لر و بلاد لر تعمیم داده شد. با گسترش زبان فارسی در غرب ایران نام فارسی لرستان جایگزین بلاد لر عربی شد. کمی بعد در دوره اتابکان لر بزرگ و اتابکان لر کوچک لرستان به دو بخش لر بزرگ و لر کوچک با جغرافیاهای جدای از هم تبدیل شد. در سدهٔ ۹ قمری قلمرو لرستان بزرگ منقرض شد و بختیاری جای آن را گرفت . با وجود آن لر کوچک تا دوره شاه عباس صفوی پابرجا بود. با انقراض اتابکان لر و حاکم شدن والیان، نام لرکوچک هم به لرستان فیلی تغییر یافت. لرستان فیلی در آغازدوره قاجار به دو بخش پیشکوه و پشتکوه تقسیم شد و قلمرو پیشکوه از لرستان فیلی جدا و در اختیار حاکمان دولت مرکزی قرار داده شد. در دوره رضاشاه امارت والی پشتکوه یا لر فیلی منقرض شد و نام باستانی ایلام جای آن را گرفت. سرانجام در سال ۱۳۴۰ فرمانداری کل لرستان تشکیل شد که در سال ۱۳۵۲ به استان لرستان تغییر یافت که تقریباً همان قلمرو پیشکوه در دوره قاجار است و این استان با تغییراتی اندک تاکنون باقی مانده است.

٦کتاب شناسی.

ابن‌اثیر، علی(۱۹۷۹ م)، الکامل، بیروت: دارصادر

ابن بطوطه، محمد بن عبد الله (١٤١٧)، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، رياض: اكاديميه المملكة المغربيه

ابن بلخی (۱۳۶۳)، فارسنامه، به اهتمام گای لسترنج و نیکلسون ،تهران: دنیای کتاب

ابن تغری بردی، یوسف(١٩٨٤ م)، المنهل الصافي و المستوفي بعد الوافي، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب

ابن حوقل، محمد بن على (١٩٣٨م)، صورةالارض، ليدن: بريل

ابن طباطبا علوی اصفهانی، ابراهیم بن ناصر(۱۳۷۷)، منتقلة الطالبية، قم: المكتبه الحيدريه

ابن عبد الحق بغدادی، صفی الدین عبد المومن(١٤١٢)، مراصد الإطلاع علي أسماء الأمكنة و البقاع، بيروت: دار الجيل

ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی (١٤٢٤)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ابوظبي: المجمع الثقافي

ابو الفداء، اسماعیل بن علی(٢٠٠٧ م)، تقويم البلدان، قاهره : مكتبة الثقافة الدينيه

ادریسی، محمد بن محمد (١٤٠٩)، نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، ، بيروت: عالم الكتب

استخری، ابراهیم بن محمد (٢٠٠٤)، المسالك و الممالك ،قاهره: الهيئة العامة لقصور الثقافة

اشپولر، برتولد(١٣٦٤ش)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی

افشار سیستانی(١٣٧٢ش)، ایرج، ایلام و تمدن دیرینهٔ آن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

اللهیاری، فریدون (۱۳۹۰)؛ فروغی ابری، اصغر؛ عبداللهی نوروزی، عزت الله ،نقد و بررسی تحلیلی نظریه کردبودن لرها، پژوهش های تاریخی، شماره ۱۱

امان اللهی، سکندر(۱۳۷۰)، قوم لر، تهران : آگاه

امان اللهی بهاروند، سکندر(۱۳۷۹) ، "لرها؛ تحلیلی تاریخی- جامعه شناختی" ، مطالعات ملی، شماره ٦

ایزد پناه، حمید (۱۳۵۰)، آثار باستانی و تاریخی لرستان (۱) ، خرم آباد : بی ناشر

ایزد پناه ، حمید(۱۳۶۳)، آثار باستانی و تاریخی لرستان (۲) ، تهران : آگاه

همو (۱۳۷۶)، تاریخ جغرافیایی و اجتماعی لرستان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

بدلیسی، شرف خان (۱۳۴۳)، شرفنامه، تصحیح محمد عباسی، تهران: علمی

بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران :اسلامی

بلاذری، احمد (۲۰۰۰)، فتوح البلدان، بیروت: دار الکتب العلمیه

بهرامی، روح الله (۱۳۸۸)، سلسلۀ والیان لرستان ، تهران : حروفیه

بیرانوندی، حسین (۱۳۸۷)، لرستان در دوران باستان ، خرم آباد : شاپورخواست

بیشوب، ایزابلا(۱۳۷۹)، از بیستون تا زردکوه بختیاری ، ترجمه مهراب امیری ، تهران: سهند

پرهون، حسن (۱۳۸۳)، "سفرنامه لرستان و خوزستان "اثر بارون دوبد، سیاح روسی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا: شماره ۷۷ و۷۸

ترکمان، اسکندربیگ (۱۳۸۲)، عالم آرای عباسی؛ به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر

جغرافیای لرستان (۱۳۷۰)، به کوشش سکندر امان اللهی، خرم آباد: اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی

جهان بین، داریوش (۱۳۸۰)، "ویژگی های اجتماعی و فرهنگی لرهای کهگیلویه و بویراحمد" ، مطالعات ملی: شماره۱۰

چگنی ، فرهاد (۱۳۵۸) ، "ایل سگوند، نام و تاریخ آن " ، کیهان فرهنگی : شماره ٦۱

حاجی مزدارانی، فربود؛حصاری، مرتضی؛اکبری، محمد تقی (۱۳۹۴)، "اهلی‌سازی کاپراهیرکس در زاگرس مرکزی ایران مطالعۀ ژنتیک- باستان‌شناختی ژنوم میتوکندری بقایای بزسانان محوطۀ نوسنگی بدون سفال چیاسبز شرقی، استان لرستان" ، مطالعات باستان شناسی، دوره هفتم: شماره ۱

حمدالله مستوفی (۱۳٦۲ ش)، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران.

همو(۱۳٦۲ ش)، نزهه القلوب، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳٦۲ش

خلف تبریزی، محمد حسین (۱۳٦۲)، برهان قاطع ، به اهتمام محمد معین ، تهران : امیرکبیر

دستغیب، عبد العلی (١٣٦٧)، حافظ شناخت، تهران: نشر علم

دولتیاری، روح الدین (١٣٧٥): لرستان سرزمین تاریخ کهن، خرم آباد: افلاک

دومرگان، ژاک (١٣٣٨)، هیئت علمی فرانسه در ایران، جلد ١، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز: چهر

دیاکنف،ا.م تاریخ ماد (١٣٧١)، ترجمه کریم کشاورز، تهران: علمی و فرهنگی

رازی، محمد بن زکریا (١٤٠٨)، المنصوري في الطب، کویت: المنظمة العربیة التربیة و الثقافة و العلوم

راولینسون، هنری(١٣٦٢)، سفرنامه (گذر از زهاب به خوزستان) ، ترجمه سکندر امان اللهی، تهران: آگاه

رزم آرا، علی (١٣٣٠)، فرهنگ جغرافیایی ایران (جلد ٦)، تهران: دایره جغرافیایی ارتش

رزم آرا، علی (١٣٣١)، فرهنگ جغرافیایی ایران (جلد ٥) ، تهران: دایره جغرافیایی ارتش

روملو، حسن (١٣٥٧)، احسن التواریخ ، به کوشش عبدالحسین نوایی ، تهران : بابک

ساکی، علی محمد (١٣٤٣) ، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان ، خرم آباد: محمدی

سردار ظفر، خسروخان(١٣٤٦) ، خاطرات سردار ظفر ، وحید: شماره ٤٣

سلطان العلماء بهاء الدین محمد بلخی(١٣٨٢)، معارف(بهاء ولد)، تهران: طهوری

سمعاني، أبو سعد عبد الکریم بن محمد(١٣٨٢) ، الأنساب، حیدر آباد: دائرة المعارف العثمانیة

سهرابی، محمد (١٣٧٦)، لرستان و تاریخ قوم کاسیت ،خرم آباد: افلاک

سیاح، محمد علی (١٣٥٦)، خاطرات حاج سیاح ، یه کوشش حمید سیاح ، تهران: امیرکبیر

سیاهپور، کشواد (١٣٨٩)، " نقش سیاسي ـ نظامي کردان فارس و خوزستان در دورۀ فتوح اسلامی"، تاریخ ایران: شماره ٦٦/٥

شادابی، سعید (١٣٧٧)، فرهنگ مردم لرستان، خرم آباد: افلاک

شفیعی، صادق (١٣٨٧)، والیان لرستان ، خرم آباد: سیفا

شوهانی، سارا (١٣٩٦) ، "ارزیابی، نقش و جایگاه مشخصه های سیاسی، اجتماعی ایلی، در انسجام عشایر پشتکوه در دوران قاجار" ، تاریخ نو ، شماره ٢٠

شیروانی، زین العابدین (۱۳۱۵)، بستان السیاحه، تهران: احمدی

صفی نژاد، جواد(۱۳۸۷)، ایل بختیاری ، کیهان فرهنگی : شماره ۲٦٤ و ۲٦٥

صفی نژاد، جواد (۱۳۸۱)، شیوه های اخذمالیات در مناطقی از عشایر لرنشین ایران ، نامه انسان شناسی: شماره ۱

صفی نژاد، جواد (۱۳۸۱)، لرهای ایران، تهران: آتیه

طبری، محمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۹۷ م.

عسکری خانقاه، اصغر؛رفیع فر، جلال الدین؛ صدفی کهنه شهری، هوشنگ (۱۳٦۸)، " روستای هوفل" ، مطالعات جامعه شناختی: شماره ۳

علی‌یف، اقرار(۱۳۸۸)، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میربهاء، تهران: ققنوس

غضنفری امرایی، اسفندیار(۱۳۹۲)، تاریخ غضنفری، به اهتمام اسعد غضنفری و یدالله ستوده، خرم آباد: شاپورخواست

غفاری، قاضی احمد(۱۳۳٤)، تاریخ جهان‌آرا، تهران: حافظ

غلامرضائی، فریده (۱۳۹٤)، لرستان در هزاره های خاموش ، تهران: آرون

فریدی مجید، فاطمه(۱۳۸۸)، سرگذشت تقسیمات کشوری ایران، تهران: بنیاد ایران شناسی

فیومی، احمد بن محمد (۱٤۱٤)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: موسسه دار الهجره

ق ربان پور دستکی، خدا بخش(۱۳۸۱)، " بختیاری ها؛ گذشته و حال" ، مطالعات ملی : شماره ۱٤

قره چانلو، حسین (۱۳٦۰)، استان کنونی ایلام و ایلام: پژوهشی در جغرافیای تاریخی ماسبذان و مهر جانقذق، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۳۵ و ۳٦

کامرون (کمرون)، جورج گلن(۱۳۸۱)، ایران در سپیده دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران: علمی و فرهنگی

کرزن، جرج ن (۱۳۷۳)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران : علمی و فرهنگی

کریستن سن، آرتور(۱۳٦۸)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب

کیهان، مسعود (۱۳۱۱)، جغرافیای مفصل ایران (جلد ۲)، تهران: مطبعه مجلس

لسترنج، گ (۱۳۳۷)، جغرافياي تاريخي سرزمينهاي خلافت شرقي، ترجمة محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی

لطفی، احمد (۱۳۸۷)، لک ها و ادبیات عامیانه، کیهان فرهنگی: شماره ۲۶۷

مجلسی، محمدباقر (۱٤۰٦)، روضة المتقين، قم: بنیادکوشانپور

همو (۱٤۰٦)، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

مجید زاده، یوسف ؛کلکی، بیژن؛ نادری، حسین(۱۳٤۳) ، "آگاهیهائی درباره ایلها و طایفه های لر خرم آباد" ، هنر و مردم، شماره ۲۲

مرعی، فرست (۲۰۱۱)، الفتح الاسلامی لکردستان، دمشق: دارالزمان

مستوفی، محمد حسین (۱۳٥۳)، آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸ یا عساکر فیروزی مآثر شاه سلطان حسین صفوی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه،فرهنگ ایران زمین: شماره ۲۰

مسعودی، علی (۱۳۸٥)، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت: دارالهجره

مقدسی، محمد بن احمد (۱۹۰٦)، أحسن التقاسيم فی معرفة الأقاليم، بیروت: دار صادر

مقریزی، احمد بن علی (۱٤۲۳)، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، بیروت: دار الغرب الإسلامي

همو(۱٤۰۳)، خطط الشام، به کوشش محمد کرد علی، بیروت، مکتبه النوري

مکری، محمد (۱۳٦۱)، فرهنگ نامهای پرندگان، تهران: امیرکبیر

ملکزاده، مهرداد(۱۳۹٤)، ایران در پگاه تاریخ ، در تاریخ جامع ایران، ج ، تهران: مرکز دائره المعارف،

منتخب التواريخ معینی (۱۳۸۳)، منسوب به معین الدین نطنزی، به تصحیح پروین استخری، تهران: اساطیر

میر، نصرت الله (۱۳۸۸)، تاریخ پانصد ساله خوزستان، خرم آباد : شاپور خواست

میرزا رفیعا (۱۳۸٥)، محمد رفیع، دستورالملوک، به کوشش محمد اسماعیل مارچینکوفسکی، تهران : وزارت امور خارجه

مینورسکی ولادیمیر، بارون دوبد، ادموندز، سیسیل جان (۱۳٦۲)، دو سفرنامه در باره لرستان به انضمام رساله لرستان و لرها، ترجمه سکندر امان اللهی و لیلی بختیار، تهران : بابک

ناصرالدین شاه (۱۳۸۷)، سفرنامهٔ عراق عجم، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: اطلاعات

وصاف الحضره، عبدالله (۱۳۳۸ش) تاریخ، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران: ابن سینا

ویلسن، آرنلد (۱۳٤۷) ، سفرنامه ، ترجمه حسین سعادت نوری ، تهران: وحید ،

هینتس، والتر (۱۳۸۷)، شهریاری ایلام، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران: ماهی

یاقوت حموی (۱۹٦٥م)، معجم البلدان، تهران: مکتبهٔ الاسدی

یعقوبی، احمد(۱۹٥٦)، تاریخ، بیروت: دار صادر

یوسفی فر، شهرام (۱۳۹٤)، "اتابکان لرستان" در تاریخ جامع ایران، جلد ۹، تهران : مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی

6. Referance

Abu'l_Fida, İsmail b. Ali (2007), Takvim al Buldan, Qahire: Mektebetu Saqafetu Diniyye

Afşar Sistani, İrec (1372), İslam ve Temeddun-i Deveyrane An, Vezaret-i Ferhengi ve İrşad-i İslami

Amanullahi Baharvand, Skender (1379), Lorha, Tehlil-i Tarih-i Cami'a Şinakhti, Mutala't-i Milli, Shomare 6

Âmanullahi, Skender (1370) Kavimler, Tahran: Âgah

B. Lanfranchi (2003), The Assyrian E xpansion in the Zagros and the local Ruling Elites in Continuity of Empire(?), Assyria, Media, Persia, Lanfranchi, Roaf, Rollinger (ed), Padoa.

Bedlisi, Şeref Khan (1343) Sherefname, Teshih Muhammed Abbasi, Tahran: İlmi

Behrami, Ruhullah (1388), Silsile-i Waliyan-i Loristan,Tahran: Hurufiyye

Belazuri, Ahmed (2000) Futuhu'l-Buldan, Beyrut, Daru'l-Kutubul İlmiyye

Berthold (1364) Tarikhi İran der Qurunu Nokhostîn İslami, Tercüme Cevad Felaturi, Tahran: İlmi ve Ferhengi

Biranondi,Huseyn (1387) Loristan der Dewrani Bastan, Hurremabad: Şapurhosat

Bişub, İzabella (1379), Ez Bistun Ta Zerduka Bakhtiyariye, Tercume, Mehrab Amiri, Tahran: Sahand

Bostani, Fuad Efram (1375), Ferhang-i Ebcedi, Tahran: İslami

Çigeni, Ferhad (1358), İyl-e Segwend, Nam u Tarikh-i An, Keyhane Ferhengi: Shomare 61

Cihanbîn, Dariyush (1380) Vijegihayi İctimai u Ferhengi Lorhay-i Kehgiluye u Boyer Ahmed, Mutala'ti Milli: Shomare 10

Destgayb, Abdul Ali (1367) Hafiz Shenakht, Tahran: Neshr-i İlm

Devletyari, Ruhuddin (1375) Loristan Serzemine Tarikh-i Kohen, Khurremabad: Eflak

Diyakonof, A.M., Tarikh-i Mad (1371), Tercüme Kerim Keshavarz, Tahran: İlmi u Ferhengi

Eliyef, İqrar (1388), Padishahe Med, Tercume Kambiz Mirbeha, Tahran: Kaknus

Feride Mecid, Fatima (1388), Serguzeşti Taksimate Keshwer-i İran, Tahran: Binyade İran Shinasi

Feyumi Ahmed b. Muhammed (1414), El-misbah El-Munir fi Garib El-Sherhu El-Kebiru'l-rafi, Muessesi Daru'l-hicre

Gafari, Qazi Ahmed (1334), Tarikhe Cihanâra, Tahran: Hafız

Gulam Merdai Feride (1394), Loristan der Hezarehay Khamush, Tahran: Arun

Halef Tebrizi, Muhammed Huseyn (1362), Be ihtimam Muhammed Mu'in, Tahran: Emir Kebir

Hamdullah Mostevfi (1362) Tarikh-i Guzide, Be Kuses-i Abdulhuseyn Nevayi, Tahran.

Hansman, J, (1972), "Elamites, Achaemenids and Anshan", *Iran* 10T,

Hemu (1406), Melaz el-Ekhyar fi Fehmi Tehzib el-Akhbar, Qom: Ketabhane Ayetullah Mer'eşi Necefi

Himo (1362),Nüzhetu'l-Qulub, Be Kushesh-i G. Lesranc, Tahran, 1362

Homa (1376), Tarih-i Cografya ve İctimai Loristan, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi

İbn Balkhi (1363), Farsnama, Be ehtemame Guy Lastrang-Nicholsson, Tehran: Dunyaye Ketab

İbn Batuta, Muhammad b. Abdullah (1417), Rihlete İbn Batuta, Tuhfetu'n-Nizar fi Gharaibu'l-Emsar ve 'Acaibu'l-Esfar, Riyad: Akademiye el-Memleketu'l-Maghribiye

İbn Esir, Ali (1979), el-Kamil, Beirut: Dar Sadr

İbn fazlullah Omeri, Ahmed b. Yahya (1424), Masalik al Absar fi Memalik al Amsar, Ebu Zebi: El-Memcme' al Saqafi

İbn Hawqal, Muhammad b. Ali (1938), Suretu'l-Arz, Liden: Beril

İbn Tabataba Alewi Esfehani, İbrahim b. Naser (1377), Muntaqeletu'l-Talebiyye, Qum: el-Mektebetul Haydariyye

İbn Taghribardi, Yusuf (1984), el-Munhil el Safi ve'l-Mustofi Ba'de'l-Wafi, Qahire: el-Heyetu al Mısriyye al Ametu al Ketab

İbrahim bin Muhammed (2004), el Mesalik ve'l-Memalik, Kahire: el Hey'eti'l-Amme li Kusuri Seqafeti Eşpular

İdris, Muhammed bin Muhammed (1409), Nuzhet'l-Muştak fi İhtiraki'l-Afâk, Beyrut: Alem-i Kutub-u İstakhriye

İskender Beg (1382), Alam Ara-i Abbasi, Be Kushesh-i İrac Afşar, Tahran: Emir Kebir Coğrafya Loristan (1370), Be Kushesh-i Skander Emanullah, Hurremabad: İdare Ferhengi u İrşad-i İslami

İzad Penah, Hamid (1350) Âsar-i Bastani ve Tarikh-i Loristan (1) Hürremad: Bî neşr

İzad Penah, Hamid (1363) Âsari Bastani ve Tarihi Loristan (2), Tahran: Agah

Johnson, G. A, and Wright, H, T, (1975), "Population, Exchange and Early State Formation in South Western Iran", *American Anthropologist 77*.

Keyhan Mes'ud (1311), Cografya-i Mufessele İran (cild 2),Tahran: Matbaa-i Meclis

Kristensen, Artur (1368), İran der Zemani Sasaniyan, tercume Yasemi, Tahran: Dunya-i Ketab

Kurban Pur Dosteki, Khuda Bekhsh (1381), Bekhtiyariha; Guzeşte ve hal ", mütalaat meli :şimare 14

Lusternic, G. (1337) Cografya-i Tarikhe Serzeminha-i Khilafete Sharki, Tercume Mehmud İrfan, Tahran: İlmi ve ferhengi

Lutfi, Ahmed (1387), Lekha ve Edebiyate Amiyane, Keyhane Ferhengi: Shomare 267

Meclisi, Muhamed Baqır (1406), Ravdetu'l-Muttaqin, Qom: Binyade Kusampur

Mer'i, Forset (2011), El-Fethu'l-İslami li Kurdistan, Dimeshk: Daruzzeman

Mesudi, Ali (1385), Muruc ez-Zeheb, Be Kuşeş Yusuf Es'ed Dagir, Beyrut: Dar el-Hicre

Mhnorsky, (1986), "Lur-i Buzurg", The Encyclopaedia of Islam, New edition, Leiden,, vol. V.

Mir Nusretullah (1388), Tarikhe Pansed Saleye Khuzestan, Khurremabad: Shapur hast

Mukri, Muhammed (1361), Ferhenge Namehai Perendegan, Tahran: Emir Kebir

Muqaddesi, Muhammed b. Ahmed (1906), Ehsen et-Taqasim fi Me'rifeti Eqalim, Beyrut: Darusadir

Nasreddin Shah (1387), Sefername-i Iraq Acem, be kuşeş Mir Haşim muheddis, Tahran: İttilaat

Poebel, A, (1931-1932), "The Name of Elam in Sumerian, Akkadian and Hebrew" American Journal of Semetic Languages and Literatures 48.

Rawnilson, Henri (1362), Sefername (Gozer ez Zohab ba Khuzistan), Tercüme Sekander Emanullah, Tahran: Agah

Razi, Muhammed b. Zekeriyya (1408), El Mansuri fi Tıb, Kuveyt: el Menzumetul Arabiyyetil Terbiyye ve Sekafeti ve ulum

Razmara, Ali (1330), Ferhenge Cografyayi İran (cild 6) Tahran: Daire Cograyaye Artesh

Razmara, Ali (1331) Ferhenge Cografyayi İran (cild 5) Tahran: Daira Coğrafayaye Artesh

Rumlu, Hasan (1357), Ehsenu't-Tevarikh, Ba Kushesh Abdul Huseyn Nevai, Tehran: Babek

Sam'ani, Ebı sa'd abdulkerim bin muhammed (1382) El insab, Hadarabad: Dairetül me'arifil osmaniyye

Saqi, Ali Muhammed (1343), Cografyaye Tarihi u Tarih-i Loristan. Khurremabad: Muhammedi

Sayah, Muhammed Ali (1356) Hatırati Haci Siyah, Ba kushesh Hamid Siyah, Tahran Emir Kebir

Sefa Nejad Cevad (1381), Lorhaye İran: Atiye Taberi, Muhammet Tarih Beyrûd, 1997m.

Sefa Nejad, Cevad (1387), İyle Bakhtiyari, Keyhan Ferhengi: Shomare 264 ve 265

Serdar Zafer, Khorosani (1346), Khatırat Serdar Zafer, Vahid: Shomare 43

Shadabi, Seid (1377), Ferheng-i Merdum Loristan, Khurremabad: Eflak

Shefi Sadiq (1387), Valiyane Loristan, Khurremabad: Sefa

Shîrvani, Zeynelabidin (1315), Bostanu es'seyyahe, Tahran: Ehmedi

Sohrabi, Muhammed (1376) Loristan ve Tarikh-Qovm-Kesayet, Khurremabad, Eflak

Sultan 'Ulema Bahaiddin Muhammed Belkhi (1382) Me'arif (Behai Veled), Tahran: Tuhuri

Yaqut Hamewi (1965m), Mu'cem el-Buldan, Tahran: Mekteb el Usda

Ye'qubi, Ahmed (1956),Tarikh, Beyrut: Dar Sadir

Yusuf Fer, Shehram (1394), "Âtabekan Loristan" Der Tarikhe Cami'e İran, cild 9, Tahran: Merkeze Dairetu'l-Mearife Bozorge İslami

Zarīnkūb, A. (1975), "The Arab Conquest of Iran its Aftermath"The Cambridge History of Iran, vol. IV, Cambridge,.

Extended Abstract:

Lor and Lorestan and its connection with Kurds in the middle centuries Based on archaeological findings, the land of Lorestan, which is located in the central and southern slopes of the Zagros mountain range and the adjoining plains in eastern Mesopotamia, northern Khuzestan and present-day Fars, is one of the first settlements of early humans in 9000 BC. have been. After that, many historical states of ancient times such as Lulobi and Elam and then Achaemenid and Sasanian were formed in this land.

In the Islamic era, both Lor and Lorestan have always had great importance in history. One of the most important historical topics about Lor and Lorestan is its connection with Kurds and Kurdistan in the middle centuries. The most important Lorestan areas are currently located in a wide geographical area from Bandar Bushehr and Kohmera Sorkhi in the southwest of Shiraz to the border areas of Iran and Iraq {in Khuzestan} and from Bandar Ganaveh to the south of Hamedan and Kermanshah, which is almost the same as the historical Lorestan of the 6th-7th centuries.

Although different researchers have researched the concept of Lor and Lorestan; But apart from the fact that most of their researches are anthropological, none of them examines the process of extracting the name of Lor from historical sources, defining its meaning and expanding its examples, and especially its connection with Kurds throughout history. have not given In this research, the author intends to examine this issue in a detailed and historical way for the first time.

In this regard, first, the nomenclature and genealogy of Lor, and then the process of the appearance of the words Lor and Lorestan in the 4th and 7th centuries AD, followed by the expansion and limitation of their territorial and ethnic examples in the following centuries, will be followed. In the historical sources of the 4th and 5th centuries of Hijri / 10th and 11th AD, Lor is introduced as one of the Kurdish clans, and the famous historians of that time have listed the events of the current geography of Lorestan under Kurds. At this time, the term “Akrad Loriyyeh” or Lur Kurds has been used many times in historical sources.

Akrad Loryyeh were one of the main elements of Kurdish government troops of Hasnawiehds and Annazids in the 4th and 5th centuries of Hijra. For a while Shapoorkhashat or Khorramabad was the capital of Hasnawiehds government. It can be said with certainty that until the 7th century AD, Lor was not introduced separately from Kurds in any historical book and it was always considered a part of Kurds. After that and with the gaining power of the Atabakan government of Lorestan, the concept of lor gradually became prominent and was used in Kurdish

sources; In a way that in the 8th century, a writer like Ibn Fazlullah Umari mentions Lor and Kurd together as the inhabitants of the mountains.

Despite this, at the same time, writers such as Hamdullah Mostofi, who have provided the most information about Lor and Lorestan, still link Lor to Kurds. According to Hamdullah Mostofi, Lor is referred to this people because there is a village in Manroud province where they are called Kurd, and in that, Darband, they call it Kol in the Lori language, and in Darband, has a region they call it Lor. And because they originally arose from that position, they called them Lors.

Historical sources also call the founders of the Atabakan government of Lorestan, who ruled this region for several centuries, Kurdish. Atabakan Lor, who were divided into two branches, Atabakan Lor Kouchek and Lor Buzurg, played a very important role in the settlement of Lorestan and expelled the Seljuk Turks from this region. They fought with Mongols many times during the Mongols' invasion of Iran and the efforts of tribes affiliated to the Mongols to capture Lorestan. In some cases, they tried to rule Lorestan by obeying the Mongol rulers.

This policy made Lorestan not change its ethnic and linguistic identity and continue its previous cultural and linguistic life. This situation continued until the era of Shah Abbas Safavi, when the last Atabakan Lor was killed and the Atabakan Lor dynasty became extinct. After that, Lorestan was separated from Kurdistan and its history and culture followed a different trend

NÛBIHAR AKADEMÎ

تیکەڵی گۆران، کورد و هەورامانی دلێ دەسنویسەکانە

Goran, Kurd, and Hewramani Relations at the Heart of the Manuscripts

Modares SAEEDI*

کورتە:

ئا پە رسە ئەسڵیە کە چی گوتارە نە شۆنیش گێرمێ، بابەتوو ئەژناسەی تاریخی **تیکەڵی** زوانی کوردی چە نی گوران و هەورامیا. بە زوانی ساڎەتەر گەرەکمانە جوابوو ئی پەرسێ بزانمێ، کە زوانی کوردی هەورامی بە تایبەت جە شێوازی نویسیاریش جە ویەردەنە، چێشش پنە واچیان و بە کام نام و عینوانۆ ئەژناسیان؟ چی بارەو هەروەرەنە بەڵگە و سەنەدێما وستێنێ ڕوە، شیکاریما سەر کەردێنێ و یاگێشا جە چوارچۆ مەنزوومێوی تەحلیلیەنە دیاریما کەردێنە. بەڵگەو سەریچ) هەر چا چوارچۆنە گونجیۆ و ئانەیە سەلەمنۆ کە «کوردی» گردگیرتەرین ئەژناسێوا کە ویەردەنە گورانی و هەورامیش پنە ئەژناسیان.

SAEEDI, Modares, (2022), "Tîkelî Goran, Kurd û Hewramanî di Lê Desniwîsekane", Nûbihar Akademî, no. 18, p.173-197, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.1208265

Genre/Cure: Research Article/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 21/11/2022

Accepted/ Pejirandin: 19/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0002-3940-0832

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

ABSTRACT:

This article aims to discover the answers to the questions regarding the history of the Kurdish language. The main objective of this work is the analysis of Goran-Hawrami dialects. In this framework, the answers to these questions shall be clearly formulated: what are the features of the Kurdish language known

* Shahid Beheshti University, Faculty of Literature, History Group Member of the Scientific Board of the Encyclopedia of Islamic World, Tehran, IRAN. ORCID: 0000-0002-3940-0832.

as Hawrami dialect, and what are the distinct characteristics? Also, how can we categorize this dialect, and how to define it? What are the available documents and records about this dialect, and what are the levels of the works done on these documents? In light of these questions and their answers, this research will conduct an analysis of the manuscripts written in Hewrami-Gorani dialect so that this dialect can be introduced and assessed in a more comprehensive evaluation.

Key Words: Kurdish language, Hewrami, Gorani, manuscript, history of language.

۱. پێشەکی

من پێ پێشەکی ئی گۆتارەیە باسێوو بدایة اللغة و چن سەرنجێو جەبارەو تاریخوو زوانی کوردی و پەیوەندیش چەنی هەورامان و گورانیم ئاوەردەن .بدایة الغة، فەرهەنگێوی کوردی بەفارسیا، میرزا عەلی ئەکبەری وەقایعنگاری کوردستانی، جە ساڵەو ۱۲۸۶کۆچی مانگی۱۸۶۹ / زایینی یەنە، نویستەن .میرزا عەلی ئەکبەر کە فرەتەر بۆنەو کتێبێوتەریش بە نامێ »حدیقە ناصریە «یۆ ئەژناسیان، جە تیرەو »قادری«یاو شاروو سنەی و مامۆزاو ماە شەرەف خاتوون مەستووریێ ئەردەڵانێ، بیەن.

کتێبوو بدایة الغة ی جە دوێ بەشە جیاوازا فەراهەم ئامان .یەکەم مۆقەدەمێوی ۲۸ لاپەڕەیی بە قەڵەموو میرزا عەلی ئەکبەری وەقایعنگاری جە بارەو ئەسڵ و ڕیشوەو کوردا و و زوانی کوردیۆ، کە چەنی کورت بیەیش، ئەهەمیەتێوی فراوانش هەن و متاومێ واچمێ کەمتەر کتێبێوی تاریخیەنە پا ئەننازە زانیارێ ورد و ئێژەیما جە بارە جۆغرافیای تاریخی زوانی کوردیۆ دەس گنا .بەشی دووەم و ئەسڵی کتیبەکەیچ کە سەرجەم دەورووی ۲۰۰ لاپەڕان، بە شێوازوو فەرهەنگناما، واچێ کوردیێ و وەرانوەرشاوە مانا فارسیەکێشا، ئامەینە.

وەڵێ ئانەیە بلمێ سەروو ئەسڵوو باسەکەی، پەنەوازا دوبارە تەئکید سەروو ئانەیە کەرمێوە کە کتیبوو بدایة اللغة ی پارادایموو سۆننەتیەنە نویسیان و نویسەرەکەش نەک ڕۆشنویرێوی غەربگەرا، بەڵکوو میرزاییێوی سوننەتی شاروو سنەی بیەن کە کتێبەکێش جە درێژەو سوننەتوو تاریخنویستەو دەورە ئەردەڵانەکانە نویسیەینێ .چانیشا کتێبوو »حدیقة الناصریە «ی کە بە نامێو ناسرئەڵددین شای قاجاریۆ نامێ نریان و کتێبوو بدایە الغة ی کە کەمێو دمای وڕاو حوکمڕانی ئەردەڵانەکا، بە سفارشوو شازادەی قاجار، فەرهاد میرزا معتمد الدولە، مامۆو ناسرئەددین شا و حاکمی تازەو کوردستانی، نویستەنش و حەر پادیچی پێشکەشش کەردەن.

وەقایعنگار چیروو کاریگەری گوتاروو ناسیۆنالیزم و نەتەوەسازیەنە نەبیەن تا واچمێ زانیارەکێش جە بارەو زوانی کوردیۆ، بە مەرامی سیاسی و کۆمەڵایەتی دەسکاری کریەینێ. حەرپاسە حەرگیز نەمەتامێ واچمێ کە وەقایعنگار و باقی تاریخنویسە سۆننەتیەکێ، چیروو کاریگەری ویروو ناسیۆنالیزمی کوردیەنە، ئی زانیاریێشا دەینێ .چوون ئەوەڵین ڕۆشنویرە

ناسیۆنالیستە کوردەکێ دەورووو نیم قەرن دماو نویسیاو کتێبوو بداية الغةی، نەک شاروو سنەیەنە، بەڵکوو ئیستانبوولەنە پێدا بیێ و گوتاری ناسیۆنالیسمی کوردی فرە دێرتەریچ یاوا کوردستانوو ئێرانی و ئەوەڵین ڕۆشنویرە کوردەکێ کە هۆرگیرێ ئی گوتاریە بێنێ، دەورووو هەشتا ساڵێ دماتەر شاروو مەهابادیەنە سەرەشا هۆردا و ڕۆشنویرەکێو شاروو سنەی فرە دێرتەریچ کۆتێ چیروو کاریگەی ئی گوتاریە .پەوکی جە دیدی تاریخیەنە،زانیاریەکاو میرزاعەلی ئەکبەری وەقاییعنگاری جە بارەو جوغرافیاو زوانی کوردی و ئا زوانێ کە بە کوردی ئەژناسیەینێ، متاومێ بە دڵنیاییێوی فرەوە یاگێ باوەڕی بزانمێ.

وەقایعنگار «کورد»ی بە چەمکێوی قەومی /نەتەوەیی مزانۆ و حەر پاسە ئەژناسەو قەوم و نەتەوەیەنە ئامان، پاسەش منیۆرە کە ڕەگ و ڕیشەو گردوو کوردا ئەسڵەنە گێڵۆوە پەی یۆی کە وەقایعنگار بە تاتەو کوردی نامێش بەرۆ و ئی تاتە زارۆڵێ و نەوێ فریش چنە کەوتێنێوە و هەر تاقمێوشا لایێو جە وەڵاتێوی کە بە نامێشاوە بە کوردستان مژناسیۆ, وەڵای بیێنێوە .بە زوانوو خەڵکوو کوردی جە دیدوو وەقایعنگاریەنە ماچا کوردی، بەڵام بۆنەو ئانەیە کە کوردستان وەڵاتێوی کویسانیا و بە واتەو وەقاییعنگاری بە ویردەو ساڵا، هەر تیرە و تاقمێو جە کوردا زوانێوی کوردی تایبەت بە وێشا پەیدا کەردەن کە چنی یەکتری فەرقشا هان، تا یاگێو کە فرەو جارا کوردەکێ نمەیاوانە زوانوو یەکتری .بەڵام ئی زوانێ نزیکایەتی فرەشا جە یۆترینی هەن و گردشا بە کوردی مژناسیا.

وەڵتەر، شەرفخانی بدلیسچ ئەژناسێوی نزیک چینەیشە جە کوردی دان دەسۆ و بە تاقم و تیرێ خەڵکی بە زوان جیاواز، نامێش بەردێنێ کە گرد چیروو چەمکوو کوردیەنە مژناسیا و وێچشا حەر پاسە وێشا ئەژناسە کەرا .بەڵام وەقایعنگار تەنانەت چەمکوو لغات کُردی یا زوانە کوردیەکایچش بە کاربەردەن و ڕەنگا یەکەم کەس بۆ کە چی تەعبیریە ئیستفادەش کەردەبۆ .ئی زوانێ لاو وەقایینگاریۆ گرد بە کوردی و قسەکەرەکێشا بە کورد ئەژناسیەینێ.

تاقم و تایێفە کوردەکێ کە هەریۆ زوانی کوردی تایبەت بە وێشا هەن، جە بەشکەردەکەو وەقایعنگاریەنە ئینێنێ:
گۆران، لۆڕ، ئەردەڵان، کرماج، لۆلۆ، مافی و نانکلی، لەک، زەند.

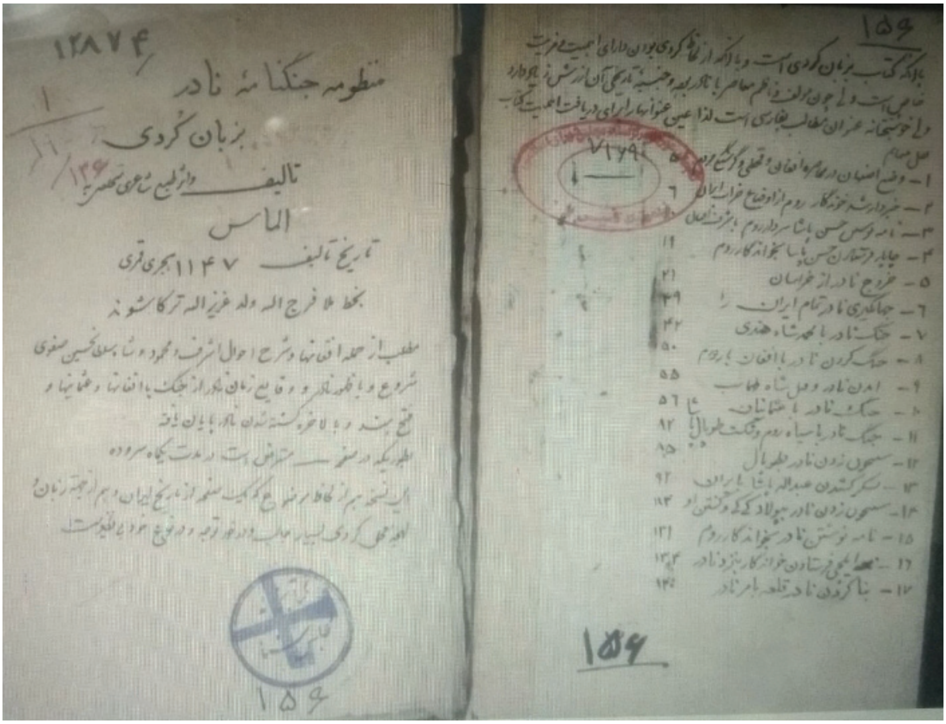
وەقایع نگار زوانوو خەڵکوو هەورامان و ژاوەرۆیش چێروو تیتروو »گۆرانی «یەنە ئاوردەن و بە “کوردی گۆرانی” نامێش بەردەن .کوردی گۆرانی یا زوانوو خەڵکوو هەورامانی بە واتەو وەقایعنگاری ئەوەڵین و کۆنتەرین زوانێوا کە تاتەو کوردا ئاردەنەنە و فەسێحتەرین و وەشتەرین زوانی کوردیا .تانەت وەقایعنگار ئی زوانشە یانێ زوانی کوردی خەڵکوو هەورامانی کەردەن بە تەرازوو و میعیار پەی هۆرسەنگناو ئەو زوانە کوردیەکا. پەی نموونەی جەبارەو لۆڕاوە ماچۆ کە زوانشا چنی زوانی کوردی گۆرانی فەرقش فرەن

و ئا فەساحەتە کە زوانی گۆرانی هەنش، ئێد نیاش .یا زوانوو ئەردەڵانەکاش دماو گۆرانی بە فەسیحتەرین زوانی کوردی نیانەرە، یان وەختێو باس جە زوانی کرمانجی کەرۆ، دیسان کوردی گۆرانی یا هۆرامی بە ئەسڵوو زوانی کوردی منیۆرە و ماچۆ کورمانجی وارین جیاوازیێوی فرەش چنی گۆرانی، ئەردەڵانی و باقی زاراوە کوردیەکا هەن.

جە ئەنجاموو باسەکەیەنە پێما بەر گنۆ کە وەقایعنگار بە سەراحەتێوی فرە تەرۆ، خەڵکوو هۆرامانیش بە کورد و زوانەکەشا کە بە کوردی گۆرانی نامێ بریان بە کۆنتەرین و فەسێح تەرین زوانی کوردی نامێ بەردەن و تەنانەت زوانی هەورامیش بە معیاروو کوردبیەی نیانەرە و ئەو زوانە کوردیەکێش بە پاو نزیکی یا دور بیەی جە زوانی هەورامیۆ ، هۆر سەنگنەینێ.

٢. دەسنویسە کێو ئە ژناسنای گوران و هە ورامانی پێسە کوردی

٢,١. جەنگنامەو نادرشای



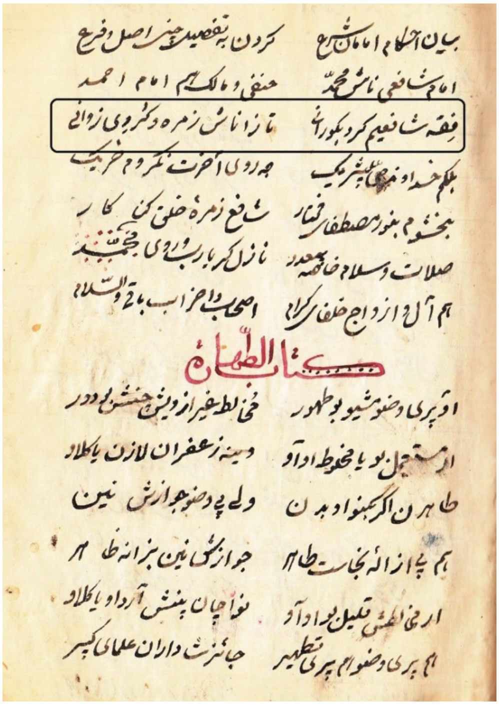
ئینە دەسنویسێوی ئێژا و پڕبەها، جە کتیبوو جەنگنامەو نادرشای، کە مەڵلا فەرەجۆڵلا کوڕوو عەزیزڵلای ترکاشوەندی جە سەدەی سێنزەی کۆچی /نۆزدەهەمی زایینی, ڕوونویسی کەردەن. پاسە کە ئەژناسەو نوسخەکەیەنە ئامان، کتێبوو جەنگنامەو نادری،

جە ساڵەو١١٤٧ مانگی ١٧٣٤/زایینی ، ئەڵماس خانی کەنووڵەیی <u>بە زوانی کوردی</u> نویستەن.

زوانووو کوردی ئی نوسخا لا زوان ئەژناساوا بە گۆرانی مژناسیۆ و ئۆسا بەرجە هۆرامانیەنە ڕایج بیەن ، وەلێم جە یۆشیەی چنی هۆرامیچ ئینا ڕادیۆەنە کە ئارۆ تەنیا هۆرامی زوانەکێ میاواشەنە . تەنانەت مەبەست جە کوردی چا جۆغرافیەنە، تەنیا ئی زوانە نزیک جە هۆرامیە ن

باوەڕما ئانەنە کە ئاوردەی ئیستێڵاحوو هۆرامی بە تەنیا، پەی عنوانوو ئی کتیبیە هەڵەن و بەسەرنجدای پانەیە کە بەینوو زوانوو ئی کتیبانەو زوانوو خەڵکووو هۆرامانی، جە یۆشیێوی تەمام هەن، پەی ئەژناساناو لەهجەو کتیبەکەی و دیاری کەردەیش جە ئەو کوردیەکا، ئیستێڵاحوو » کوردی هۆرامی «دروست تەرینا .یۆکی بە شێوازی قەراردادی متاومێ ئی عنوانوو چیریە پەی کتێبوو جەنگنامەو نادری بە کار بەرمێ.

٢,٢. صحيفة المنوَّر من الشريعة الانور



فێقهی شافیعیم کەرد بە گۆرانی

تا زاناش زومرەو کوردی زوانی

لاپەڕێو جە دەسنووسوو صحیفة المنوَّر من الشریعة الانورنویستۆ سید عبدالله بلبری (فەوت: ١٣٥٦ هجری قمری)چی بەڵگەنە هەورامی بە زوانی کوردی گورانی نامێ بریان. چێگەنە نویسکار بە ئاشکرا ماچۆ کە فێقهی شافێعیش بۆنۆ ئانەیە کەردەن بە گورانی کە کورد زوانەکێ پتاوا بە زوانوو وێشا ئی فێقهەیە بۆانا. ئی بەڵگە هەر بە سەراحەت زوانوو گورانەکا بە کوردی منیۆرە و ئانەیچە ڕۆشن کەرۆوە کە گەرەکشا کورد دەسوو عەرەبیۆ نەجاتش بۆ و بە زوانوو وێش فێقە بوانۆوە. ئی کاروو سێ عەبدۆڵڵا بڵبەری هەر ئا کارەنە کە چن قەڕنێ چاوەڵتەر ئەحمەدی خانی بە نویسەی نۆبەهاروو بچووکا کەردێش و خەڵکش هانی دا کە بە کوردی کورمانجی شەریعەت و دین بوانا.

بڵبەر یۆ جە دێهاتەکا هەورامانیا کە ئیسە بەشێوا جە ئۆستانۆ کوردستانی.

٣,٢. خلاصه الاثر فی اعیان القرن الحادی العشر.

(١١٠)

بمضرف قال   یا سید السادات * لك بالكرم عادات

أنا ابن أبی نشطه * تعیش أبی قدمات

فأعجب الخلیفة من هذا الاختصار فأحضره وخلع علیه وجعل له ضعف ما كان لابیه والقوما والكان وكان لا یعرفهما سوی أهل العراق وربما تكلف غیرهم فنظمهما وكل بیت من القوما قائم بنفسه وأما أخبره فلعدم اعرابه انتهی وقد أطلنا المقال لكن ما خلونا من فائدة تناسب فی هذا المجال وكانت وفاة العمری فی أواخر جمادی الاخرة سنة ثمان وأربعین وألف وقد درج القسمین وقال عمر بن الصغیر شیخ الادب بعده فی تاریخ وفاته

یا شیخ دمشق بالنظام الزاهی * بشراك بجنة سناها باهی

الهاتف من ألهمنی تاریخا * لی قال أبو بكر عتیق الله

والعمری نسبة الی العقیبی الحموی الذی ورد الی دمشق خلیفة من جهة العارف بالله تعالی الشیخ علوان وكان مسكنه بمحلة العقیبة خارج دمشق بالقرب من جامع التوبة وكان العقیبی المذكور أمیا غیر انه كان ماهرا فی الكلام علی الخواطر وله مكاشفات وكرامات شتی ذكره النجم فی الكواكب السائرة وأطال فی ترجمته وكان منصور والد صاحب الترجمة من جماعته الملازمین له فنسب الیه كذا ذكره البورینی فی ترجمته والله تعالی أعلم

ابن الكورانی

(السید أبو بكر) بن السید هدایة الله الحسینی الكورانی الكردی المشهور بالمصنف ذكره الاستاذ الكبیر العالم العلم ابراهیم بن حسن الكردی نزیل المدینة المنورة فی كتابه الامم لایقاظ الهمم فی ترجمة المشایخ الذین روی عنهم فقال امام علامة له مؤلفات كثیرة منها شرح المحرر فی الفقه فی ثلاث مجلدات انتفع به أهل تلك البلاد وله كتابان بالفارسیة أحدهما سراج الطریق یشتمل علی خمسین بابا والآخر ریاض الخلود یشتمل علی ثمانیة أبواب وكان من أولیاء الله تعالی كثیر الاجتماع بالخضر علی نبینا وعلیه السلام وممن أخذ عنه وعلیه تخرج ولده الملا عبد الكریم شیخ الملا ابراهیم المذكور وكانت وفاته فی سنة أربع عشرة بعد الالف رحمه الله تعالی

الكردی العمادی

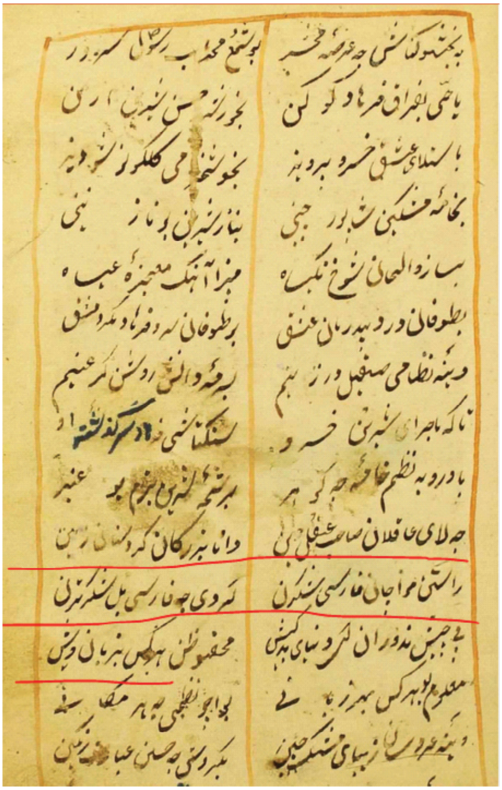
(أبو بكر) الكردی العمادی الشافعی نزیل دمشق ذكره النجم فی الذیل وقال فی ترجمته كان فاضلا بارعا قانعا عفیفا وله مع ذلك بشاشة وحسن فهم واستماع حریصا علی الفائدة وربما علق وحشی الا أن خطه كان سقیما وذكر مبدأه انه ورد

دمشق

یۆ جە ئەوەڵین سەرچەما کە نامێو مەڵلا ئەبووبەکری مۆسسەنیفی چۆڕی)وەفات ١٠١٤ کۆچی مانگی (ش چنە ئامەینە ، **خلاصە الاثر فی اعیان القرن الحادی العشر**، نویستەو محمد بن فضل الله محبی) وەفات ١١١١کۆچی مانگی (یا .ئی سەرچەمە کە هەر پاسە جە نامەکێشەنە گنۆ بەر، کتێبێوی تایبەت بە باسکەردەو نامداراو سەدەی یانزەی کۆچی یا، پیسە نامێش دان :السید ابوبکر بن السید هدایە الله الحسینی **الگورانی الکردی** المشهور بمصنف

ئاوایی چۆڕی دلێ سنووروو هەورامانیەنە نیەنە و ئیسە ئینا مەریوانەنە و ئەڵبەت خەڵکەکەیچش هەورامی نیا و بە سۆرانی قسێ کەرا. ئینە ئانەیە بە ئێمە مرمانۆ کە نامێ گورانی تەنیا پێ هەورامیەکا بە کار نەلوێنە وبڕێو وەختێ بە کوردە سورانیەکایچ گورانشا واتەن. هەر ئیسە جە ناوچۆ گورانانە کە ئینا جە داڵاهۆ کرماشانیەنە فرۆ گورانەکا بە کەڵهۆڕی یا کوردی وارین قسێ کەرا و تەنانەت هۆزوو گورانی کە جە هەزار ساڵێ چێوەڵ پا نامێ ئەژناسیێنێ زوانشا هەورامی نیا و وێچشا بە کوردی گوران مژناسا. ئینە ئانەیە وزۆ بەر کە گوران تەنیا هەورامی نیا و کریۆ کابرا گوران بۆ و هەورامیچ نەبۆ. چی سوورەتیچەنە ئا گورانە غەیرە هەورامیێچە وێشا بە کورد ئەژناسنان.

٢,٤. خەسرەو و شیرین



جەلای عاقڵان ساحێب عەقڵ و دین
دانا و بوزرگان کوردستان زەمین

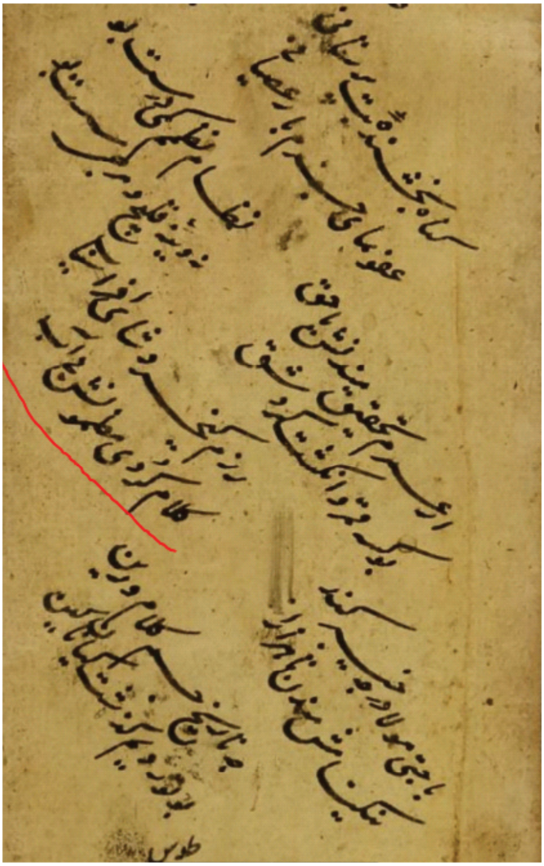
ڕاستەن مەواچان فارسی شەکەرەن
کوردی جە فارسی بەڵ شیرین تەرەن

دەسنویسێوتەر جە خەسرەو و شیرینوو خانای قوبادی کەساڵەو ١٢٧٥ کۆچی مانگی ڕوونویسی کریان و کتێبخانەی نەتەوەیی ئێران (کتابخانه ملی ایران) یەنە پارێزیۆ.

بە دڵنیاییێوی فرەو متامێ پێسە بەڵگێوی فرە هێقمی پەی سەلەمناو شوناسی کوردی خەڵکوو هەورامان و ئەژناسەی کوردی زوانی هەورامی، پەشتیش پەنە بینمێ.

ئی بەیتە شیعرێ بە ڕۆشنی پەیما وزۆ بەر کە خانا وێش بە کورد زانان و ئا زوانە کە شێعرێش پنە واتەن سەردەموو ئادینە بە «کوردی» ئەژناسە کریان .چیگەنە خانای قوبادی تەنیا «ئۆبژێوی» تاریخیا و تەمام .یۆن پێسە هەزاران خەڵکی هەورامی زوانوو سەردەموو وێش کە ئەگەر دەنگ و ویر و ڕاو ئادیشایچ جە بارەو بابەتەکەیۆ یاوایا لاو ئێمە، ئەهەمییەتش جە شیعرەکێو خانای کەمتەر نەبێ .بەڵام ئادێ دەنگشا نەیاوان لاو ئێمە و بەینوو گردیشانە خانای قوبادی بیەن کە بۆنەو -بە تەعبیروو فێردەسی توسی- ئا کاخە بەرزێوە کە جە «نەزم»ی وەشش کەردێنە، مانا بیەن و ئیسە ئێمە ڕوەو ئەوەڵین بەیتەکاو مەنزوومەو «خەسرەو شیرین» شەرە لانی کەم ئانەیە مزانمێ کە «کوردی» نامێوە ئەسیل و ڕێخەدارەنە پەی ئی زوانوو ئێمەن کە ئارۆ بە هەورامی مژناسیۆ.

٥,٢. ڕۆستەم و زەنوون



ڕەزم کەیخوسرەو شای ئەفراسیاب

کەلام کوردی مەزموونش بێ ئاب

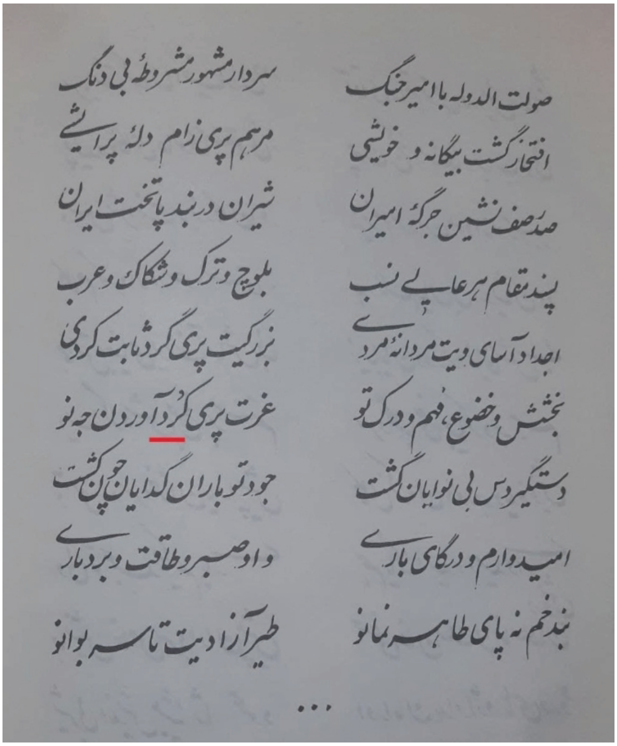
جە تاریخ جم، کلام وَرین
بَو تور دیم گذشت کیانان کین

رزم کیخسرو و شای افراسیاب
کلام کردی، مظمونش بیآب

نظام نظمم کمی درست بو
نە وینەی قلیچ وە مرکب سست بو

لاپەڕێو جە دەسنووسوو ڕۆستەم و زەنوونی کە شاعێر شێعرەکا وێش کە بە شێوازی گۆرانی/ هەورامی واچیێنێ بە کەلامی کوردی نامێ بەرۆ. چێگەیچەنە پێسە ئۆ دەسنووسەکا حیچ باسێو جە جیایی ئی زوانیە چەنی کوردی نیا. باعزێو وەختی نویسەر ئێننە بە ئاشکرا و بە تێکرار باسوو کوردی بیۆ زوانەکەیش کەرۆ کە وانەر ئەرەجیۆش ئی زوانە ئەسڵ و بنەچۆ زوانی کوردیا. چا زەمانەنە ئینە کە ئا زوانە جیا جە کوردی بۆ و نامێوە تەرەش غەیروو کوردی بۆ هەر نامان مەژگوو کەسیەرە.

٦،٢. میرزا مه حموود مسته وفی



صولت الدوله با امیر جنگ / سردار مشهور مشروطه بی دنگ

افتخار گشت بیگانه و خویشی / مرهم پری زام دلهٔ پرایشی

صد صف نشین جرگهٔ امیران / شیران در بند پایتخت ایران

پیند مقام هر عالی نسب / بلوچ و ترک و شکاک و عرب

اجداد آسای ویت مردانه مردی / بزرگیت پری گرد ثابت کردی

بخشش و خضوع، فهم و درک تو / عزت پری کرد آوردن جه نو

دستگیر دس بی نوایان گشت / جود تو باران گدایان چمن کشت

امیدوارم و درگای باری / واو صبر و طاقت و برد باری

بند خم نه پای طاهر نمانو / طیر آزادیت تا سر بوانو

...

نژادەی ئەسیل ئۆمەرای گۆران

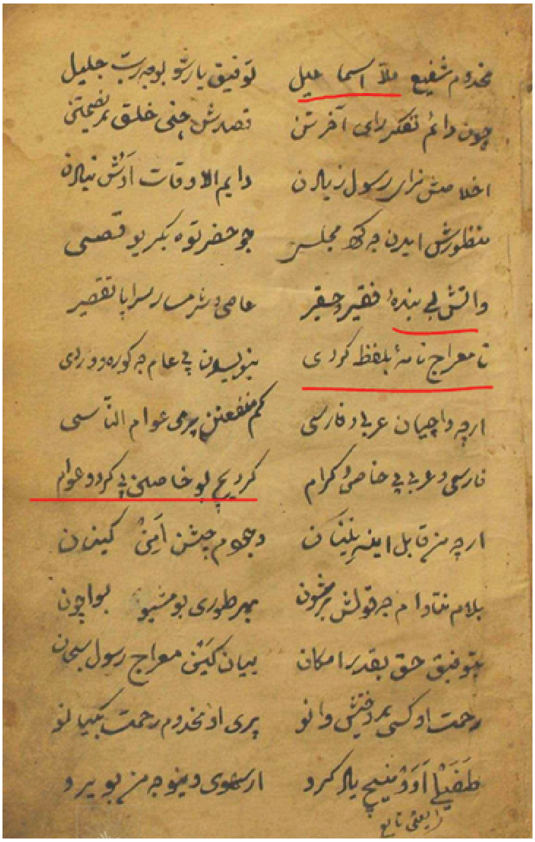
جە دامان پاک بانووی ئەردەڵان

بەخشش و خزوع فەهم و دەرک تۆ

عززەت پەرێ کورد ئاوردەن جە نۆ

شێعرێوە جە میرزا محمود مستوفی شاعێری پاوە یی کە نزیکۆ قەڕنێو چێوەڵی جە پاوەنە ژیوان و جە مەدحوو محەممەد طاهر بەگی سوڵتانی منویسۆش. سۆڵتانی هەرچن وێش گوران بیەن وەلێم مستەوفی بەکورد مژناسنۆش و مایۆ عێززەتوو کوردی مزانۆش. چێگەنە ...عال دیارا کە ئی شاعێرە هەرامیۆخەڵکوو پاوەی هەم وێش بە کورد مزانۆ و هەم سۆڵتانی کە گورانا بە کورد حەساب کەرۆ. ئی شێعرە فرە فرە ڕۆشن تێکەڵی هەورامان وکورد و گورانیش نیشان دان.

٢٧.. مێعراجنامەو ڕەسوڵی



تا مێعراجنامە بە لەفز کوردی

بنویسوون پەی عام جە گەورە و وردی

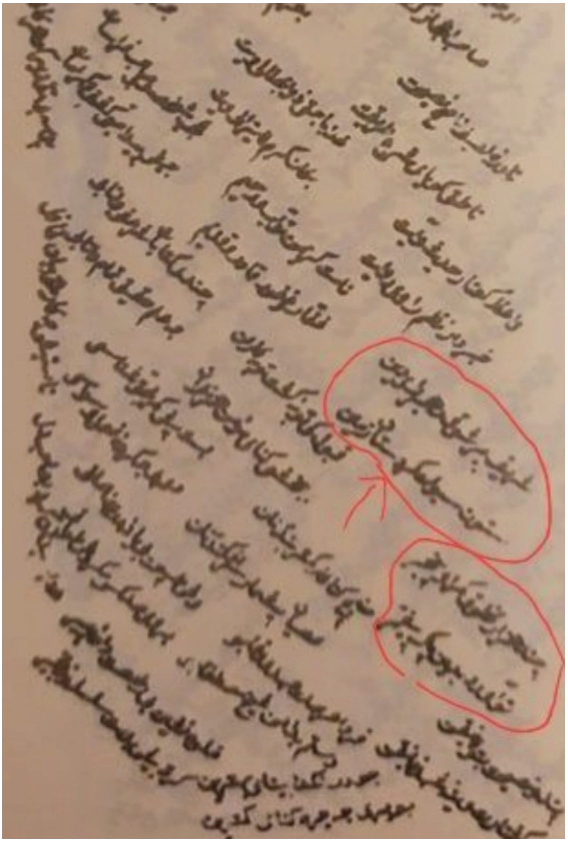
ئەرچە واچیان عەرەبی و فارسی

کەم مەنفەعەتەن پەرێ عەوامۆنناسی

فارسی و عەرەبی پەی خاس و کەرام
<u>کوردیچ</u> بۆ خاسەن پەی کورد و عەوام

نویسەروو مێعراجنامەی دیار نیا کێن .ڕەنگا خەڵکوو ژاوەرۆی بۆ و ساڵەو ١٢٢٨ ک، سەردەموو فەتحعەلیشایەنە نویستەبۆش .ساڵەو ١٣١٧ ک کەسێو بە نامێو سەیدْ محەمەدْی چشمیدْەری ڕوونویسی کەردەن. شاعێر زوانوو مێعراجنامەکەیش کە هەورامیانێوی پاک و ڕەوانا، بە کوردی ئەژناسە کەردەن .کوردی نامێ و ئەژناسەی تاریخی ئی زوانیەنە . چا سەردەمەنە لانی کەم جە دلێڕاسەی و پانیشتوو کوردەواریەنە، دیارتەرین مەدلولوو دالوو کوردی ، هەورامی بیەن، پەوکی وەختێو شاعێرەکێما جە خانایۆ گێرە تا فەقێ قادر و نویسەروو ئی مێعراجنامەیە، بە زوانوو شێعرەکاشا واتەنشا کوردی، ئیتر وەردەنگ زانانش مەنزوور جە کوردی، هەر هەورامیا.

٨٫٢. کەشکۆڵوو شێخ عەبدۆلمۆئمین مەردۆخی



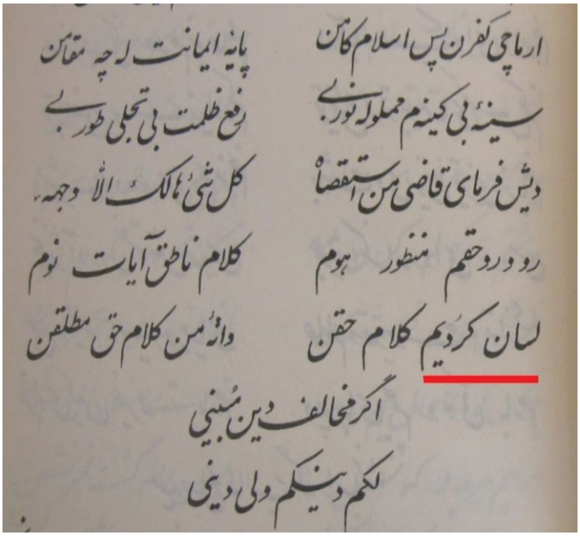
شەریف پڕ شەوق ڕەهبەر ڕای دین

ستوون سەیوان کوردستان زەمین

وێنەو سەری جە کەشکۆڵوو شێخ عەبدۆلمۆئمین مەردۆخی گیریان .شاعێروو ئا شیعرێ سۆفی عەلی کێونانی هامچەرخوو شێخ مستەفاو تەختە خوائەژناسی گەورەی بیەن .شێخ مستەفا جە ٩٥١ ک یانێ ٤٩١ ساڵێ چێوەڵ ئامان دنیا و جە ١٠٤٧ ک یانێ ٣٩٥ ساڵێ چێوەڵ وەفاتش کەردەن .پی جۆرە شیعرەکێ لانی کەم ٤٠٠ ساڵێ چێوەڵ واچیەینە .شاعێر جە ستایشوو شێخ مستەفاو تەختەیەنە بە «ستوونەو کوردستان زەمینی نامێش بەرۆ».

فراوانی نامێ «کوردستان»ی و بە تایبەت شێوە ستایش ئامێزەکەش «کوردستان زەمین »، جە بەرهەموو شاعێرە هەورامی زوانەکانە _ هەر جە ئی سۆفی عەلیۆ تا خانای قوبادی و مەلا خەدروو ڕواری و ڕەنجووری _ جە چالێشە گەورەکاو تیۆری گۆرانیسمیا. گۆرانیسم کە ماچۆ فرەتەروو خەڵکوو ئی مەنتەقا تا دوەسەدْ ساڵێ چێوەڵ «گۆرانێ» بیێنێ، جوابێوش پەی ئی پەرسێ نیا کە چی ٤٠٠ ساڵێ چێوەڵتەر جە شێعرەی هەورامیەنە جیاتی «گۆرانستان» یا چێوێوی پاسنەیە، پی جوغرافیایە واچیان «کوردستان زەمین».

٢،٩. سەی ساڵحی مێژەشتی



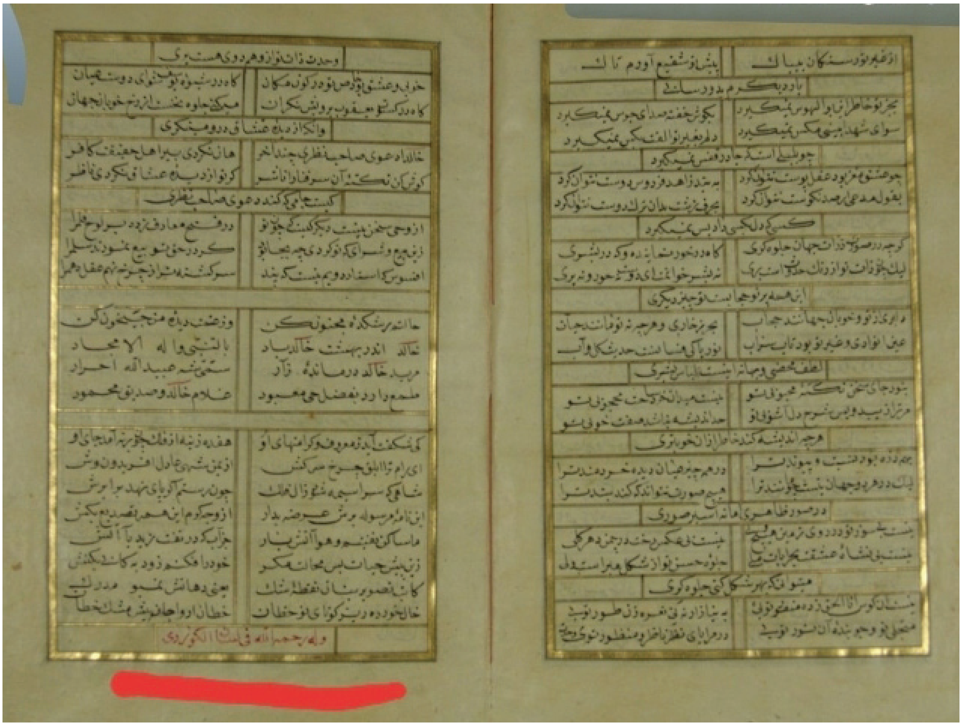
ارماچی کفرن پس اسلام کامن — پایه ایمانت له چه مقامن
سینه‌ئ بی کینه‌م مملو له نور بی — رفع ظلمت بی تجلی طور بی
دیش فرمای قاضی من استقصا — کل شئ هالک الا وجهه
رو و رو حقم منظور هوم — کلام ناطق آیات نوم
لسان کردیم کلام حقن — وانه من کلام حق مطلقن
اگر مخالف دین مبینی
لکم دینکم ولی دینی

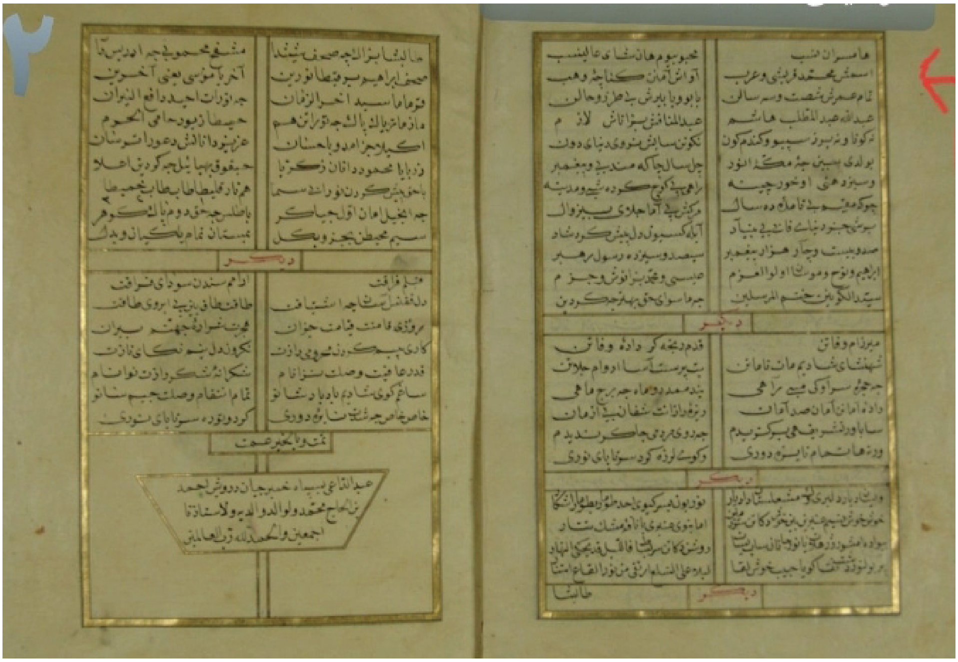
لێسان کوردیم کەلام حەقەن

واتەی من کەلام حەق مۆتڵەقەن

ئی شێعرێ هینۆ سەی ساڵحی مێژەشتی خەڵکوو لاو کرماشانیا کە دوسەڎ ساڵا چێوەڵتەر ژیوان. سەی ساڵحی مێژەشتی بە زوانێو منویسۆ کە ئیسە هەورامیەکێ پەنەش قسێ کەرا وەڵێم ئاڎ بە ئاشکرا ئەپێ زوانیە ماچۆ زوانی کوردی. ئەڵبەت مشێۆ ئاماژە پێ خاڵێ کەرمێ کە خەڵکوو مێهەشتۆ کرماشانی هەورامی زوانێ نەبیێنێ و شاعێر ڕەنگا هەر نەزانابۆش بە زوانوو دەگەیەکا هەورامانی قسێ کەرۆ وەڵێم ئی زوانشە پێسە زوانوو نویسۆئا سەردەمەیە بە کار بەردەن. **زوانوو کوردی هەورامی زوانوو ئەدەبی جوغرافیاییوی فراوانی جە کەرکووکۆ تا نزیکوولۆڕستان و هەمەڎانی بیەن.و تەمامو شاعێرەکا ئا یاگا هەر وەخت گەرەکشا بیەن بە کوردی شێعرێ بنویسا ئی زوانشا بە کار بەردەن. ئی زوانە جە سراسەروو ئا جوغرافیایەنە جە کەرکووکۆ تا هەمەڎان، بە کوردی ئەژناسیان و کوردیش پنە واچیان...**

۲,۱۰و۱۱. مەولانا خالید نە قشبە ندی





شیعرێوەی کوردیەو مەولانا خالیدی:

هامسەران نەسەب هامسەران نەسەب
مەحبووبێوم هەن شای عالی نەسەب

ئیسمش مۆحەممەد قۆرەیشی و عەرەب
ئەڎاش ئامینەن کناچەی وەهەب

ئا تیترۆو **رحمەاللە فی لسان الکردی** پەی ئی شیعرەو هەورامیەو مەولانا خالیدیە، جە کتێبوو عەقیدەو مەولانا خالیدیەنە ئامەینە کە ١٢٣٨ کۆچی نویسیان، . وێنەکە جە نوسخێڤوو ئی کتێبیە گیریان کە ساڵەو ١٢٦٨ کۆچی، یانێ زیاتەر جە ١٧٥ ساڵا چێوەڵتەر گلێر و روونویسی کریان .چاگە بەرهەمەکێو مەولانا خالیدی چیروو تیترەجیاوازانە رێک وزیەینێ .چیروو تیترۆو »و **لە رحمەاللە فی لسان الکردی** «یەنە، شێعرە هەورامیەکێو مەولانا خالیدی ئامەینێ .کاتبوو نوسخەکەی ڕۆشنویرێوی ناسیۆنالیستی کورد نەبیەن تا ئی کارشە جە چوارچۆ ویروو نەتەوە و شوناس سازنایەنە کەردەبۆ .دەروێشێوی نەقشبەندی بیەن کە سەردەموو ژیوای ئاڎیەنە ناسیۆنالیسم نەک حەر کوردستان و دلێ کوردانە، بەڵکوو تاران و ئەسەمبوڵیچەنە وەڵا نەبیەبێوە.

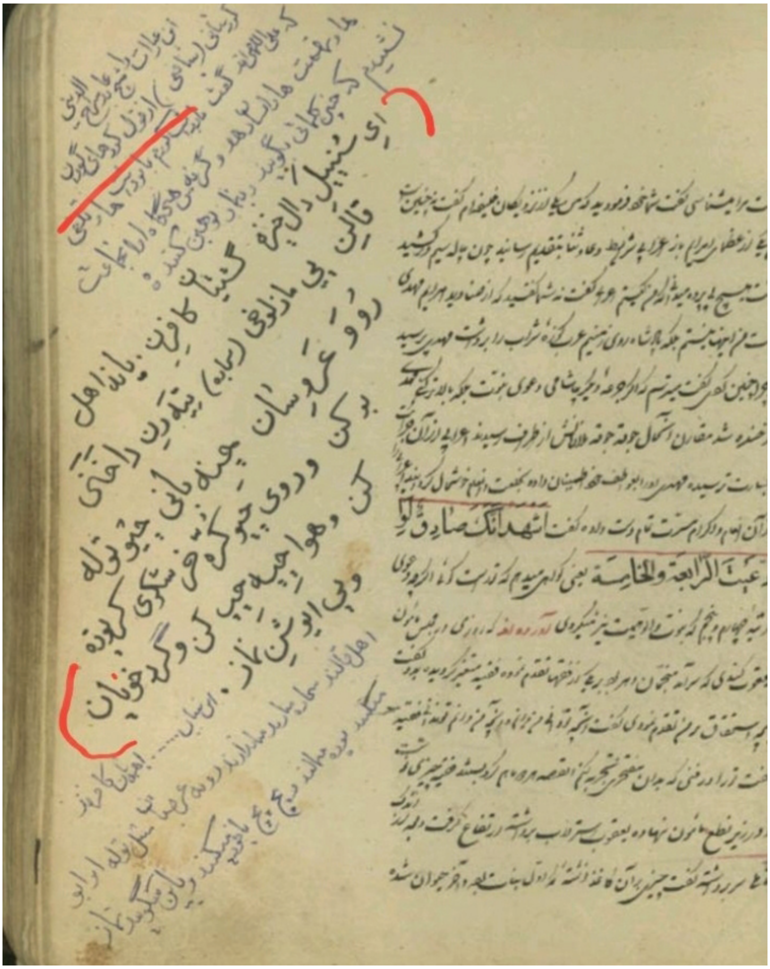
١٢,٢. خاورنامە

بەندە نە تورک نە عەرەب لەفزم
کورد کەم کەماڵ حافز حەفزم

ئاخروو مەنزوومۆ خاورنامەی بە کُردی هورامی کە جە ساڵۆ ١٢٩٢ هجری قمری جە دێهاتوو هُوانلۆ سنەی بە دەسوو ملا محمد کریم نامی نویسیان ..ئی بەیتێ ئەوەڵ جار جە دیوانوو مڵا پەریشانیەنە ئامێنە و بە نامێ ئاڎی مژناسیۆ. هەر پاسە کە دیارا ئی نویسەرە وێش بە کورد زانان و بە زوانێو نویسەنش کە ئیسە فرەتەر بە هەورامی نزیکتەرا. ئەڵبەتە مسیۆ ئاماژە پی خاڵێ کەرمێ کە جە زوانوو نویسەیەنە بێجگە هەورامی، کەلیمێ سۆرانی،لەکی، کەڵهۆڕی و تەنانەت کورمانجیچ بە کار لوان و ڕەنگا پتاومێ واچمێ ئی

زوانە،زوانێوی ستاندارد بیەن کە غەیرە هەورامیەکایچ پنە نویسەن. ئەڵبەت چەنی فارسیچ تێکەڵ بیەن و لۆغەتێ فارسیێ فرێش ئینێ چنە.

۱۳,۲. کشکول

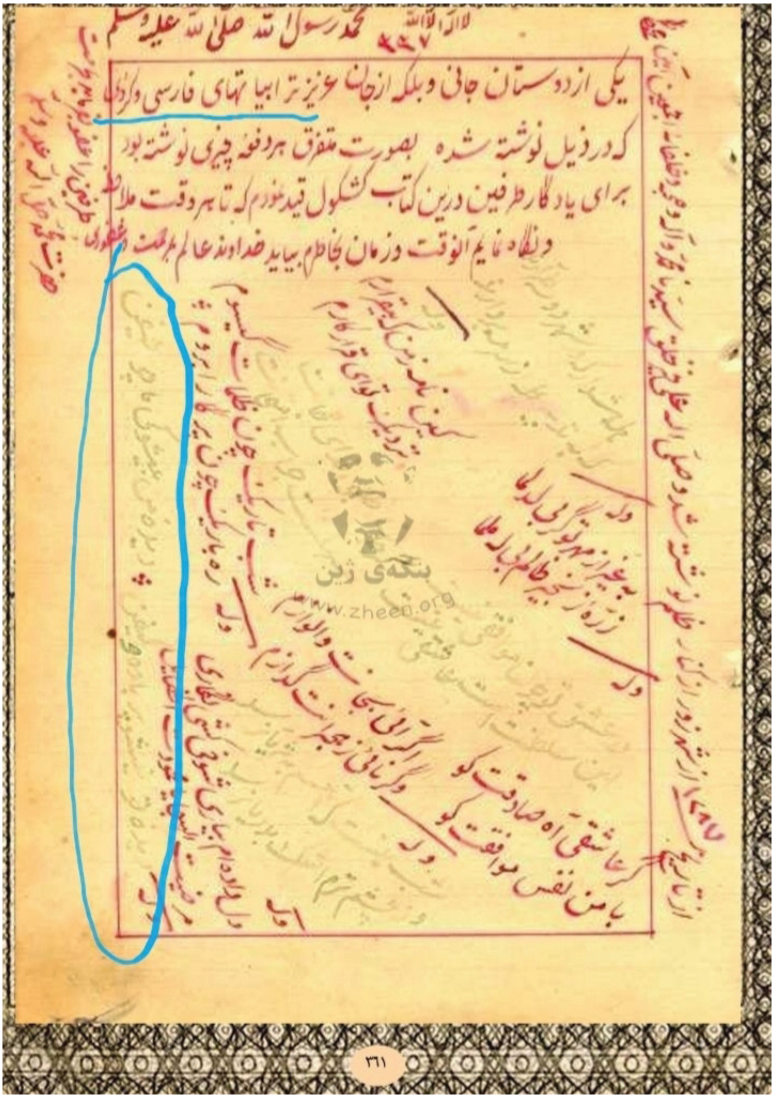


پەراوێزوو ئی نوسخەیەنە سوکایەتی بە ئەهلوو سۆننەتی و شێوازوو نماکەردەیشا دریان پاڵوو باوەڕمەنداو ئاینوو یارسانی کە نویسەروو پەراوێزەکەی بە » کوردە گۆرانەکێ « و »عەلیۆڵلاهی« نامێش بەردێنێ .ئەڵبەت پەراوێزنویسەکە هەر چاگە واتەنش کە ئاذ تەنیا نەقڵەکەی گێڵنۆوە، ئەننا وێش تا ئیسە نەژنیەنش کە ئی تاقمە (کوردە گۆرانەکێ)لاقەتیێ کەرا بە نماوانای.

ئانە کە پێوەندیش باسەکاو ئێمە جە بارەو چەمکوو گۆرانیۆ بۆ ئانەنە کە چا مەتنەنە،

یۆ :گۆران پێسه بەشێو جه کوردی، دوێ: پێسه چەمکێوی مەزهەبی پەی ئیشاره به باوەڕمەنداو ئایینوو یارسانی ئامان .هەرپاسه چاگەنه مێسداقوو چەمکوو گۆرانی، ئاشکرا هەورامی زوانێ نیەنێ، چوون ئا قسێ که جه زوانی » کورده گۆران« مکاوه گێڵیەینۆ، زاراوەکەش کوردی وارین یا ئانەنه که برێو ماچاش کەلهۆڕی

١٤،٢. کەشکۆڵوو محمود پاشای جافی


لا اله الا الله محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم
یکی از دوستان جانی و بلکه از جان عزیزتر ابیاتهای فارسی و کردی
که در ذیل نوشته شده بصورت متفرق هر دفعه چیزی نوشته بود
برای یادگار طرفین درین کتاب کشکول قید نمودم که تا هر وقت ملاحظه
و نگاه نمایم آنوقت و زمان بخاطرم بیاید خداوند عالم مرحمت و غفران
٣٦١

محمود بگ

دیڎەی تۆ نەیشۆ پەڕ بادە و کەیفەن
دیڎەی من بیشۆ کێ ماچۆ حەیفەن

بەرگێو جە کەشکۆڵوو محمود پاشای جافی کە شێعرە هەورامیەکێ بێسارانیش بە کوردی نامێ بەردێنە:

"یکی از دوستان جانی و بلکه عزیزتر از جان ابیاتهای فارسی و کُردی که در ذیل نوشته شده، به صورت متفرق هردفعه ای چیزی نوشته بود .برای یادگار طرفین در این کتاب کشکول قید نمودم ، که هروقت ملاحظه و نگاه نمایم آن وقت و زمان به خاطرم بیاید .خداوند عالم به رحمت و غفوری طرفین را عفو بفرماید به حرمت حضرت محمد صلی‌الله علیه وسلم. از تاریخ ۱۲۸۷ از شهرزور از کنار ظَلم نوشته شد وصلی علی خیر خلقنا سیّدنا محمد و آله و صحبه و خلفائه اجمعین ، آمین"

ئی کەشکۆڵە کە کاک عەبدوڵڵای حەبیبی چاپ کەردەن سەرچەمێوی گەورەن پێ زوان و ئەدەبووکوردی گورانی و ئی خاڵە گرینگێ نیشانە مڎۆ کە کوردە سۆرانەکێ و چێگەنە پاشاکێ جافی ئی زوانوو و ئەدەبشا بە مڵکوو کوردی زانان و ئەسڵەن بە چێوێوی جیاشا نەزانان. پۆکەی مەحموودپاشای جاف ئامان و کەشکۆڵی پاسنەشەنە نیانەرە و پەڕش کەردەن جەشێعرە هەورامیا و گورانا. ئەڵبەت چی کەشکۆڵەنە و یاگاتەریچ جارجار گورانی هەر بە مانا ستران و شێوازوو شێعرێ جە وەراوەروو پەخشانێو بە کار لوان. دیارا گورانی ئە پی ماناوە جە سەراسەروو کوردستانیەنە بە کار ملۆ و ئینەیچە بەڵگێوی هێقمی تەرا پێ تێکەڵی هەورامی و کورد و گورانی.

٣. ئەنجام

چی بابەتەنە سەروو تێکەڵی هەورامان و گورانی چەنی کوردی باسما کەرد. پێما بەرکەوت کە جە حیچ کام جە دەسنووسەکانە گوران شۆناسێوی جیا جە کوردیش نیا و هەر پاسە ئا دەسنووسێ کە بڕێو کەسێ بە نامێ دەسنووسێ گورانەکا مژناساشا بە زوانێو نویسیێنێ کە ئارۆ هەرامیەکێ فرەتەر جە گردکەسی متاوا بواناشاوە. هەر پاسە بڕێو جە خەڵکوو هەورامانیچ کە بە نامێ گورانی ئەژناسیێنێ هەر وێشا بە کورد مزانا و بە هیچ کۆلوەجێو گوران و هەورامی وەراوەروو کوردی نمەنیارە. ئی باسە کە گوران و هەورامی جیا جە کوردی مزانوو باسێوی فرە تازەن جە هەورامانەنە و فرەتەر ئا کەسانێ

پاڵپشتش گێرا کە جە باسەکا مەنزی و مینۆرسکی و چن کەسا تەری تەئسیرشا گێرتەن.

چێوێو کە دلێ دەسنووسەکانە دیارا ئانەنە کە هەورامان وگوران پێسە ناوچە ویاگەنامێ بەشێو جە کوردستانی ئەژناسیێنێ و فرەجارا نام نویسکارەکا پێسە ''... گورانی کوردی'' یا ''ئەورامی کوردستانی'' ئامێنە و ئینەیچە ئانەیە وزۆ بەر کە نە تەنیا زوانوو خەڵکوو هەورامانی لەقێو جە کوردی بیەن بەڵکوو ناوچۆ گورانی و هەورامی نشینیچ بەشێو جە کوردستانی بیەن. خەڵکوو هەورامانی بێجگە کەمێو جیاوازی زوانی چەنی ماباقی زاراواە کوردیەکا کە ئاڎێچ ئاساییا و بەینوو ئۆ زاراوەکایچەنە هەن هیچ جیاوازیێوی کولتووری و فەرهەنگیش چەنی ئۆ بەشەکا کوردستانی نیا. جل و بەرگوو هەورامی، جەژنە و زەماوێننە و تازیە و هەمتەر بەشە کەلتووریەکێ هەورامانی هەر ئانێنێ کە چۆ بەشەکا کوردستانیچەنە هەنێ و ئی یۆبیەیە ئینەیە وزۆ بەر کە گوران و هەورامی تێکەڵێ کوردیەنێ و پێوەرە و چەنی سوران و کرمانج و ئۆ بەشەکا خەڵکوو کوردستانی جەتەوۆ کوردیشا وەش کەردەن

٤. سه رچه مێ /ده سنویسه کێ

سه رچه مێ قۆبادی (١٢٧٥ کۆچی مانگی)، خەسرەو و شیرین

ڕۆستەم و زەنوون

سەی ساڵحی مێڎەشتی

عەبدۆلمۆئمین مەردۆخی، کەشکۆڵ

فەرەجۆڵڵا ترکاشوەند(١١٤٧مانگی ١٧٣٤/زایینی)، جەنگنامەو نادرشای

عەبدۆڵڵا بڵبە ری(فەوت: ١٣٥٦ مانگی) صحیفة المنوَّر من الشریعة الانوار

عەلی ئەکبەری وەقایعنگاری کوردستانی، بدایة اللغة، فەرهەنگی کوردی بە فارسی

محمد بن فضل الله محبی (فەوت: ١١١١مانگی) ، خلاصە الاثر فی اعیان القرن الحادی العشر

ملا محمد کریم نامی(١٢٩٢ مانگی)، خاور نامە

محمود پاشای جاف(١٢٨٧ مانگی)، کەشکۆڵ

مەولانا خالید نە قشبە ندی(١٢٣٨ مانگی)

مێعراجنامەو ڕەسوڵی(١٢٢٨ مانگی)

میرزا مە حموود مستە وفی، حدیقە سلطانی

4. Serçawe

Qubadî. (1275 H.). *Khosrew u Shirin*.

_______ ( ). *Rustem û Zenon*.

_______ ( ). Sê Salhê Mêzeştî.

Ebdu'l-Mu'în Merdoxî. (). *Kashkol*.

Ferecullah Bilberî. (fewt: 1356). *Sahifatu'l-Munewwer mine'l-Shari'atu'l-Anwar*.

'Elî Ekber Weqaî'nigarî Kurdistanî. (). *Bediyetu'l-luxat: Ferhengê Kurdî-Farsî*.

Muhemmed bin Fazlullah Muhibbi. (1292 H.). *Khawer-nameh*.

Muhemmed Paşayê Caf. (1287 H.). *Keşkol*.

Mewlana Xalid Neqşebendî. (1238 H.).

Mî'rac-nâmeyê Resûl. (1228 H.).

Mîrza Mehmûd Mustewfî. ( ). *Hedîqeyî Sultanî*.

Extended Abstract:

One of the most important problems of the research about the relation between Guran, Hawraman and Kurd is the distortions of orientalists on the one hand and the entry of a range of non-experts and people unfamiliar with the literature and the scientific method of historical research on this subject, who interpret the words of orientalists in an ideological way and they repeat unhealthy. The two main features of orientalists' studies about Guran, which are subjected to major criticisms, are the de-Kurdification of the concept of Guran and its generalization to all Machu/ Hawrami speakers.

Guran is a complex concept, multifaceted and with different applications, which of course, in most of its applications in the sources, is designed under the ethnic and more general concept of Kurds. Also, people's sources and traditions do not support the generalization of the concept of Guran to macho speakers. The word "Guran" has not been used either in the historical sources or in the traditions of these people, in relation to many macho speakers, including the Hawraman, Zanganeh, Bajlan, Abdul Maleki, etc.

Orientalism, in addition to de-Kurdizing the concept of Guran and generalizing it to all Machu speakers, also puts forward a self-made and legendary duality of the self-identity of what is called Guran in contrast to the nomadic and tribal Kurds, which of course has no basis, because many Machoz speaking groups such as Zanganeh, Bajlan, Hamavand and Abdul Maleki have had tribal organization.

Research on Guran in the last hundred years, for various reasons, including the pioneering of orientalists in this field, has been under the scope of oriental studies.

Even Kurdish researchers and intellectuals did not make a serious effort to criticize the ideas of orientalists about Guran. Among the leading Kurdish researchers, people like Amin Zaki Bey have basically accepted the ideas of Orientalists about Guran without criticism And those like Tawfiq Wahbi made only a few adjustments in it. Even today, in the eyes of the majority of Kurdish researchers, especially those who are far from the Hawraman area, the two terms Guran and Gurani are wrongly accepted as anthropological and linguistic concepts to refer to all Hawraman speaking people.

Orientalism and its followers, after de-Kurdizing the Guran concept and especially generalizing it to all Machu speakers, go to historical sources with Guran brand glasses. In the sense that wherever they come across the word Guran or something similar, while ignoring their identity link with the concept of Kurds, which is probably also mentioned in the same source, they think of them as "macho language."

In most of its applications in Arabic and Persian sources and the works of Western travelers, Guran is presented under the Kurdish concept. In the verses that are written in the Kurdish language of Macho/Hoorami and according to the interpretation of Gurani orientalists, the authors called their language Kurdish.

In this research, referring to the Gurani/Hawrami manuscripts and their margins and annotations, it is shown that the authors of these works used expressions such as "Kurdish language", "Lensan al-Kurdi", "Lensan al-Akrad", "Langu" to identify the language of the work. Al-Kurdi" and "Al-Akrad language" have been used, and identifiers such as "Gurani language", have not been common. For example, in a copy of Rostam and Sohrab's war book written in Hawrami/Ghorani dialect by Mohammad Amin Zangene, a name was written in Kirkuk. The scribe has introduced the language of the work in this way:

تمت كتابة هذه المجموعه الاشعار الكردى

The term «Gurani» in Hawrami>s poetic works does not refer to a linguistic identifier, but refers to the literary tradition in the Kurdish Hawrami language or the poetic and literary form of this language. For example, in the following verses, which are taken from Noor Ali Vermziari>s epistle, which was written in 1240 A.H. in the village of Vermziyar in Badra, Kurdistan, and on the borders of the current Ilam province in Iran, the poet refers to the linguistic identifier of his work under the name «Kurdish». which represents the name and title by which this language and literature that emerged based.

حکایەت فارسی فراوان واتەن

ئەکسەر ژە کوردان ژە مەعناش ماتەن

من مەبۆ کوردی بواچوون کەلام
حاڵی بۆ لێشان ژە خاس و ژە عام

It is not an exaggeration to conclude that in the past, the main signifier of the sign «Kurdish», especially in the geography of the center and south of Kurdistan, was the Hawrami language, and basically, whenever «Kurdish» is mentioned in this geography, especially in its official and written form, it means The language was Hawrami. In fact, Kurdish «Noun» and «Mesmi» were what we call «Hawrami» today. In other words, Kurdish is an authentic name for the language of the Hawraman people and especially the rich literary heritage that has emerged in this language. Calling this heritage Kurdish is not only considered a confiscation, but any attempt to de-Kurdify it is a clear distortion of the history and identity of Hawraman and the language of Hawraman, because it is against what it was known in.

پیوست: متن فارسی بدایع اللغه

<u>مبدأ اول در بیان معرفت نسب اکراد که به که منتهی می شود</u>

مخفی نماناد که در باب نسب اکراد مؤرخین را اختلاف زیاد است. چنانچه بعضی را عقیده اینست که اکراد از نسل کردنامی است که پدر او در عهد ضحاک تازی چنانچه مشهور است... (ص ۱۵)

مبدأ دوم در بیان معرفت حدود کردستانات که از کجا تا به کجاست بررای دانشمندان پوشیده نماناد، که کردستان مملکتی است پهن و دراز...طول آن از کوهستانات لرستان بزرگ و مبادی فارس است الی آخریات جزیره و بوت که از آنجا تا قسطنطنیه (اسلامبول) بیست مرحله از مراحل قوافل بیش نیست... بردانشمندان انجمن عرفان واضح و آشکار باد بعد از اینکه «**پدرِ کُرد**» به قرار تفصیلی که در مبدا اول بیان شد، در عهد ضحاک تازی فرار کرد و در کوهستانات و جبال کردستان از نسل او به مرور دهور این طوایف اکراد ایجاد شد: اول گروه گوران، دوم جماعت لر، سیم طایفه اردلان، چهارم فرقه کرماج، پنجم لولو، ششم مافی و نانکلی، هفتم لک، هشتم زند. و از هریک از این طایفه و گروه چند فرقه منشعب شده و هریک ازین شعبه ها زبان و لغتی و دین و آیینی اختیار نموده... (ص ۱۹ و ۲۰)

<u>شروع در بیان معرفت حال کُردِ گوران</u>

بدان که به اعتقاد این حقیر و جمعی از مورخین، **اول زبانی که »پدرِ کُرد و اکراد« مخترع کرده اند و تکلم بدان نموده اند، کُردی گورانی است** ...و **افصح زبانهای کُردی این زبان است** که مرکب از لغت عربی و فرس قدیم است و از نواده و نسل این طایفه گوران، چند طایفه سوی گشته که زبان آنها گورانی است و دخل به هفت طایفه دیگر ندارد .یکی از آنها مشایخ مردوخی است که حال در سنندج و صفحات سنندج متوقفند و سکونت دارند...و **طایفه دیگر که از کُردِ گوران است طایفه ی اورامانی و ژاوه رودی است** که هریک محلی است از محلات کردستان و مشتمل برجبالهای سخت و تلالهای پردرخت میباشند. اهل ژاوه رود تسنن و پیرو امام شافعی و مذهب اورامان در قدیم اثنی عشری و پیرو حضرا صادق علیه السلام بوده اند .و از این طایفه گوران شعبهای زیاد پیدا شده، ولیکن چون معروف و مشهور نبودند، محتاج به بیان تعداد آنها نیست .از کسبه ی شهر سنندج دوسه طایفه هستند آنها نیز از گورانند که آنها به **طایفه »چیش کَرو** «شهرت دارند .به هر صورت عمده ی گوران، مشایخ مردوخی و اهالی ژاوه رود و اورامانند. (ص ۲۱ و ۲۲)

<u>شروع در بیان معرفت احول جماعت لر و مذهب ایشان و..</u>

جماعت لر جماعتی هستند که اغلب به زغال کشی و مزدوری مشغولند ...زبان و لغا این طایفه لر جمیعا جلف میباشد و **فصاحتی در زبان آنهان نیست، که به کلی با زبان گورانی تفاوت دارد** ۲۳(و)۲۴

<u>در بیان معرفت احول طایفه کُرد اردلان و...</u>

اردلان و طایفه او نسبت به اردشیر بابکان میرسند و اردشیر بابکان نیز به یازده پشت به کُرد میرسد...به هرصورت اغلب این طایفه مذهب اثنی عشری و قلیلی پی رو امام شافعی هستند و زبان و لغت عموم اهل این کردستان به زبان و لغت ایشان است و **بعد از زبان گورانی این لغت و زبان اردلانی افصح سایر زبانهاست** .... **بنای این کتاب را بر لغت کردستان سنندج قرار دادم** و بعضی از زبان کردستانات دیگر که به اعتبار لغات کمتر تفاوتی دارند، به اقتضای مقام داخل آن نموده است. (ص ۲۵ و ۲۶)

<u>دربیان معرفت فرقه کرماج</u>

بدان که کرماج فرقه ای هستند شجیع و دلیر و در میان طوایف اکراد شهیرند .محل و موطن آنها کرکوک و سلیمانیه و رواندز و کوی و حریر و بانه و ساوجبلاغ و مکری و آن صفحات میباشد .همگی اهل سنت و جماعتند ...زبان و لغت ایشان تفاوت کلی با زبان و لغت اهل سنندج دارد .چنانکه لفظ »بیا «که در عربی »تعال «است، به زبان گورانی »بو« میگویند، یعنی بیا و زبان لری »بَو «و به کردی اردلان »بی «میگویند که همه این لفظهابه هم قربتی و نزدیکی دارند، ولی در لغت کرماج »وَره «میگویند، یعنی بیا .که هیچ مناسبت به فارسی و سایر لغات کُردی ندارد و عموما نمیتوانند تکلم به زبان فارسی بکنند .و بعد از کسب زیاد نیز نمیتوانند تکلم بنمایند(.)٢٧

<u>در بیانِ معرفت احول کردِ زند ..</u>

کُردِ زند طایفه ای هستند خیلی شجیع و دلیر ...کریمخان که سلطنت ایران را کَرد از این طایفه بود ...**زبان و لغت آنها خالی از فصاحت نیست .مناسبت تامی با زبان گورانی دارد**. مذهب آنها غالبا اثنی عشری است و بعضی از ایشان که درِ سنندج سکونت دارند، مذهبشان تسنن است و پیرو امام شافعی هستند و الله اَعلمُ بِحقیقةِ اَحوالِ الاَکراد (ص)٣٣

نقد و بررسی برخی پژوهشهای زبانی نیم سدۀ اخیر درباره زبان کردی با تأکید بر گورانی/هورامی

Rexneya hin Lêkolînên Zimannasî yên di Nîvê Sedsala Dawîn de li Ser Zimanê Kurdî bi Taybetî li Ser Goranî/Hewramî

Criticism of Some Linguistic Researches of the Last Half Century About the Kurdish Language with an Emphasis on Gurani/Horami

Zohreh MOHAMMADI*

MOHAMMADI, Zohreh, (2022), "Naqd û Barrasî-ye Barxî Pejûheşhâ-ye Zabânî-ye Nîm Sada-e Axîr Darbâra-î Zabân-e Kurdî ba Ta'kîd Bar Goranî/Havrâmî", Nûbihar Akademî, no. 18, p.199-228, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.1207843

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/Hatin: 21/11/2022

Published/Weşandin: 31/11/2022

ORCID: 0000-0001-7122-4018

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

چکیده:

در طول قرن گدشته برخی زبان شناسان غربی مانند مکنزی زبان بخشهایی از مردم کردستان مانند کندولهای در شمال غربی کرمانشاه، باجلانی در اطراف سرپلزهاب ، ماچو درقصرشیرین و گرمیان، گویش شبک، صارلی و باجوران در موصل، زازا در برخی استانهای جنوب شرق ترکیه و هورامانی در استانهای کرمانشاه و کردستان را به نام گورانی و مستقل از زبان کردی معرفی کردند. مسأله اصلی این پژوهش آن است که دیدگاه مکنزی و زبان شناسان غربی پیرو او تا جه اندازه بر نویسندگان و زبان شناسان متخصص کرد تأثیر گذاشته است. آیا زبان شناسان کرد همانند بیشتر زبان شناسان غربی و ایرانی دیدگاه او را پذیرفته اند یا به نقد آنها پرداخته اند؟ کدام یک از دیدگاههای مکنزی بیشتر از بقیه دیدگاههای او مورد انتقاد زبان شناسان کرد قرار گرفته است؟ افزون بر این رویکرد زباشناسان هورامی و ساکن هورامان در برابر دیدگاههای مکنزی چه بوده است؟ . در این پژوهش با مرور برخی پژوهشهای غربی و فارسی مرتبط با

* Al-Zahra University, Faculty of Literature, Department of Linguistics (Master of Linguistics and Researcher of the Center of great Islamic Encyclopaedia), Tehran, IRAN. mohammadizohreh047@gmail.com ORCID: 0000-0001-7122-4018.

تصریف در هورامی نشان داده شده است که زبان مردم هورامان تفاوت چندانی با دیگر شاخه های کردی ندارد و باورمندان به نظریه مکنزی در میان زبانشناسان کرد اندک بوده و بیشتر آنها گورانی/هورامی را جزوی از خانوادۀ زبانهای کردی دانسته اند. یافته های این پژوهش نشان می دهد که تقریبا همه زبان شناسان کرد غیر هورامی دیدگاه مکنزی درباره مستقل بودن زبان هورامی، ردەبندی آن ذیل گورانی و عدم تعلق آن به زبان کردی را نقد کرده اند. همچنین به استثنای چند نفر اکثریت قریب به اتفاق پژوهشگران زبان شناس هورامان هم نظریه مکنزی مبنی بر غیر کردی بودن هورامی را نقد کرده و با استناد به داده های زبانی و بررسی تطبیقی آنها با دیگر گویشهای کردی نشان داده اند که شباهتهای هورامی به آنها از میزان تفاوتها بیشتر است.

واژگان کلیدی: زبان، کردی ، گورانی، هورامی، مکنزی، پژوهش، نقد.

PUXTE:

Di pêvajoya sedsala borî de hin zimanzanên rojavayî yên mîna Mac Kenzie, zimanê hin beşên gelê Kurdistanê wek Kendoleyî li bakurê rojavayê Kirmaşanê; Bacelanî li derdora Serpol-Zohab; Maço li Qesraşirîn û Germiyan; devokên Şebek, Sarlî û Bacoran li Mûsilê, Zaza li hin parêzgehên başûrê rojhilata Tirkiyê û Hewramanî li parêzgehên Kirmaşan û Kurdistanê (Sinê) wek Goranî û ji zimanê Kurdî cuda û zimanên serbixwe dane destnîşankirin. Mijara sereke ya vê lêkolînê ew e ku derxe holê ka nêrînên Mackenzie û zimanzanên rojavayî yên ku li pey wî hatine, heta çi radeyê bandor li nivîskar û zimanzanên pisporên kurd kiriye. Gelo zimanzanên kurd jî wek piraniya zimanzanên rojavayî û îranî dîtinên wî qebûl kirine yan jî rexne kirine? Kîjan dîtinên Mackenzie ji aliyê zimanzanên kurd ve hatiye rexnekirin? Ji bilî vê yekê, sekn û nêzîkbûna zimanzanên Hewramî û nictecihên Hewramanê li hember nêrînên Mackenzie çawa bûye? Di vê gotarê dê de, bi vekolîna hin xebatên berê yên rojavayî û farisan yên têkildarî şîrovekirina li ser Hewramiyê, derketiye holê ku zimanê Hewramî ji şaxên din ên kurdî ne zêde cuda ye û di nav zimanzanên kurd de kêm bawermendên teoriya Mackenzie hene. Piraniya wan, goranî/hewramî ji malbata zimanên kurdî dizanin. Encamên vê lêkolînê nîşan didin ku hema bêje hemû zimanzanên kurdên ne Hewramî, nêrîna Mackenzie ya li ser cudabûn û musteqîlbûna zimanê hewramî û tesnîfkirina wê di bin Goranî de û nebûna têkilîya wê ji zimanê kurdî rexne kirine. Herwiha ji bilî çend kesan, piranîya lêkolînerên zimanzan ên Hewraman jî teoriya Mackenzie ya ku Hewrami nekurdî ye rexne kirine û bi danasîna daneyên zimannasîyê û berawirdkirina wan bi zaravayên din ên Kurdî re nîşan dane ku wekhevîyên Hewramî bi zaravayên kurdî yên din ji cudahîyên wan zêdetir in.

Peyvên Sereke: ziman, kurdî, goranî, hewramî, Mackenzie, lêkolîn, rexne.

ABSTRACT:

During the past century, some western linguists such as Mackenzie marked the languages of some people of Kurdistan as not Kurdish language and independent languages such as Kandoleh in the northwest of Kermanshah, Bajlani around Sarpol-Zohab, Macho in Qasr-Shirin and Garmian; Shebak, Sarli and Bajoran dialects in Mosul, Zaza in some the southeastern provinces of Turkey and Horamani in the provinces of Kermanshah and Kurdistan (Sine) were introduced as Gurani and. The main issue of this research is to find out to what extent Mackenzie's point of view and the Western linguists following him have influenced Kurdish writers and expert linguists. Have Kurdish linguists, like most western and Iranian linguists, accepted his views or criticized them? Which of Mackenzie's views has been criticized by Kurdish linguists more than his other views? In addition to this, what has been the approach of Horami linguists and Horaman resident towards Mackenzie's views? In this research, by reviewing some Western and Persian researches related to interpretation in Horami, it has been shown that the language of the Horami people is not much different from other Kurdish branches, and there are few believers in Mackenzie's theory among Kurdish linguists, and most of them consider Gorani/Horami to be partial. They accept it of the family of Kurdish languages. The findings of this research show that almost all non-Horami Kurdish linguists have criticized Mackenzie's view on the independence of the Horami language, its classification under Gurani and its non-belonging to the Kurdish language. Also, with the exception of a few people, the vast majority of Horaman linguist researchers have also criticized Mackenzie's theory that Horami is non-Kurdish and by citing linguistic data and comparing them with other Kurdish dialects, they have shown that Horami has more similarities to other dialects of Kurdish than differences from them.

Keywords: Language, Kurdish, Gurani, Horami, Mackenzie, research, criticism.

1. مقدمه

امروز مهم ترین حوزهٔ تمرکز زبان کردی هورامی/گورانی در منطقه هورامان است. هورامان محدوده جغرافیایی تقریبا مشخصی است که به سبب تجانس نسبی و وجود ویژگیهای مشابه طبیعی و انسانی می توان آن را ناحیه نامید.این ناحیه در شمال غربی استان کرمانشاه ، جنوب غربی استان کردستان در ایران و شرق استان حلبچه در اقلیم کردستان عراق واقع شده و از جهت طبیعی در نقطه آغازین سلسله جبال زاگرس قرار گرفته است. هورامان از شمال به شهرستان مریوان ، در جنوب به شهرستان جوانرود ، در شرق به شهرستانهای کامیاران و روانسر و در غرب به حلبچه محدود می گردد. هورامان از جهت طبیعی در محدوده ای کوهستانی و در امتداد کوههای هورامان ،شاهو ،دالانی ،آتشگاه ،کوسالان شرام، شنروی و ... قرار دارد و دشتهای شهرزور ، روانسر

و چند دشت کوچک دیگر هم اطراف آن را فرا گرفته اند. بنابراین نسبت به مناطق اطرافش مرتفع و مسلط می باشد(مرادی، 1387 :143-142). به نوشته رزم آرا اورامان کوهستان ممتد و یکپارچه ای است که از هر طرف و هر نقطه آن جز کوههای مرتفع و قله های بلند چیز دیگری مشهود نیست (رزم آرا، 1387: 52). از سوی دیگر می توان هورامان را ناحیه ای میان کوههای شاهو، رود سیروان و کوههای اورامان تخت دانست. کوهستان شاهو با طول 55 کیلومتر و عرض 15 کیلومتر به وسیله رود و دره عمیق سیروان به طول 13900 کیلومتر از کوههای اورامان تخت جدا می شود .(معاذی نژاد و احمدی، 1382: 39و22) این وضعیت کوه و رود-دره از منتهی الیه اورامان لهون در غرب تا ژاوه رود در شرق را شامل می شودوکوههای سر به فلک کشیده و رودخانه سیروان مرزهای طبیعی هورامان با نواحی پیرامونی مریوان ،سنندج ،روانسر و شهرزور را که عمدتا دشت می باشند، شکل می دهند. در این ناحیه مردمانی زندگی می کنند که خود را هورامی / کرد می نامند و از نظر فرهنگ، پوشاک، آداب و رسوم و همه مختصات زندگی شبیه مردمان کرد در اطراف خود هستند؛ اما زبان آنان تا حدود زیادی برای دیگر مردمان کرد متفاوت است. این تفاوتها سبب شده است که برخی زبان شناسان غربی که از بیرون به این جامعه نگاه کرده اند آنان را متفاوت ازکرد بدانند و زبانشان را گورانی بخوانند. در این پژوهش با مروری بر برخی کتابها ، پایان نامه ها و مقالاتی که درباره ویژگیهای صرفی هورامی به زبانهای انگلیسی و فارسی درطول یک سدۀ گذشته نوشته شده اند، نشان داده شده است که همۀ آنانی که هورامی/گوران را مستقل از کرد پنداشته اند پژوهشگران غیر کرد بوده اند و اکثریت قریب به اتفاق پژوهشگران کرد و هورامان هورامی ها را کرد و زبانشان را جزو خانواده زبانی کردی دانسته اند. البته در سالهای اخیربرخی زبان شناسان هورامی هم تحت تأثیر تحقیقات زبان شناسان غربی و ایرانی ایدۀ جدایی هورامی از کردی را مطرح کرده اند. با وجود این شمار آنان کم است و چنانچه در این پژوهش مشخص شد بیشتر زبان شناسان دانشگاهی کرد و هورامان در تحقیقات خود بر شباهتهای هورامی با دیگر گویشهای کردی متمرکز شده و نتایج تحقیقاتشان حداقل در موضوع تصریف که موضوع مورد مطالعۀ نگارنده بوده است، تأیید کنندۀکثرت تشابهات به نسبت تفاوتهاست.

2. پژوهشهای پژوهشگران غربی درباره گورانی /هورامی

مکنزی[1] (1966)

در 5 فصل به توصیف و بررسی گویش هورامی (گونهی نوسود) میپردازد. وی پس از مقدمهای در مورد چگونگی نگارش کتاب و همچنین جغرافیای منطقهی هورامان لهون، بخش دوم را به توصیف واجشناختی این گویش اختصاص میدهد. در بخش سوم که مفصلترین بخش کتاب است، مکنزی به توصیف و بررسی نظام صرف در این گویش میپردازد و مباحثی چون تصریف اسم، معرفگی، ساخت اضافه، روابط بخشی و منادا را مطرح میکند. سپس ویژگیهای صفات، عدد، پسوندها و ضمایر را بیان میکند . در بخش فعل نیز به رابطهی بین زمانها، دستهبندی ستاکها، پیشوندهای فعلی، پیشوندهای وجه و نفی، وجه وصفی مجهول، افعال سببی و مجهول و افعال مرکب و کمکی را بررسی میکند. وی پس از توصیف قید در این گویش نکاتی را در بارهی نحو این گویش مطرح میکند. مکنزی معتقد به جدایی هورامی از کردی و تعلق آن به خانوادهٔ زبانی مستقلی است که او آن را گورانی می نامد.

هولمبرگ[2] و اودن[3] (a2004)

در پژوهش خود به بررسی ساخت کنایی و ویژگیهای مرتبط با آن در گویش هورامی (گونهی پاوه) میپردازند. در این مقاله پس از بررسی ویژگیهای نحوی زبان هورامی در زمان حال و آینده، ویژگی ساختهای غیرارگتیو و ارگتیو در زمان گذشته بررسی میشوند. هولمبرگ و اودن فعلهای داشتن و خواستن در زمان حال را نیز دارای ساخت ارگتیو میدانند. در پایان، پس از بررسی ساخت آیندهی مجهول، ساختهای دومفعولی مجهول را نیز بررسی کرده و ساخت مجهول با مفعول غیرمستقیم را دارای ویژگی کنایی می داند. این پژوهشگران هم از نظر فکری دنباله رو تفکر مکنزی و قائل به جدایی هورامی از کردی هستند.

هولمبرگ و اودن (b2004: 77-93)

به بررسی تکواژ اضافه در گویش هورامی (گونهی پاوه) و مقولههای نقشی مانند معرفگی، شمار، مالکیت و ضمایر اشاره و گروههای اسمی دارای حالت، از دیدگاه کمینهگرا میپردازند. آنان اشاره میکنند که اضافه، تکواژ تصریفی خاص زبانهای ایرانی است که اسمها و گروههای اسمی را که توسط صفات و گروه حرف تعریف توصیف

1 D.N.MacKenzie
2 A.Holmberg
3 D.Odden

میشوند، نشاندار میکند. نقش این تکواژ مشخصسازی هسته از میان مقولههای تلفیق شده، با شکستن تقارن بین آنها است. این مشخصهی تکواژ اضافه، با تکواژهای رابط[4] دیگر مشترک است. بنابراین دو تکواژ اضافه در گویش هورامی وجود دارد که یکی از آنها تکواژ رابط صرف است که بر روی صفات، اسمها و گروههای اسمی که توسط صفت توصیف میشوند، ظاهر میشود.

هولمبرگ و اودن (2008: 129-151)

مقولههای کاربردی و ساختاری گروه اسمی در زبان هورامی را با توجه خاص به مطابقهی درونی گروه اسمی یا گروه حرف تعریف در گونهی پاوهای مورد بررسی قرار میدهند. از نظر هولمبرگ و اودن، اضافه در هورامی موضوع مطابقه با شمار، معرفگی و مالکیت است و از سوی دیگر، نوع اضافه روابط ساختاری میان بسیاری از مقولههای نقشی و واژگانی موجود در گروه اسمی یا گروه حرف تعریف را مشخص میکند. هولمبرگ در مقدمه تأکید میکند که گونهای از هورامی که در این مقاله مورد بررسی قرار میگیرد، با گونهی هورامان لهون خصوصاً از نظر وند های مطابقه، متفاوت است.

3.پژوهشهای پژوهشگران غربی درباره دیگر گونه های زبان کردی

نخستین دستور زبان کردی، «دستور زبان و لغات زبان کردی[5]» است که توسط راهبی ایتالیایی با نام ماوریزیوگارزونی[6] به منظور تسهیل امکان ارتباط مبلغان مسیحی با کرمانجیزبانان شهر موصل در سال1787میلادی نوشته شد (مک.کاروس 1958: 3). از آن زمان تا کنون پژوهشهای بسیاری در مورد زبان کردی توسط غربی ها صورت گرفتهاست. البته به نظر میرسد که پژوهش مستقلی تحت عنوان تصریف، مشخصه-های تصریفی و حتی صرف زبان کردی صورت نگرفتهاست. آنچه در این بخش به آن پرداختهمیشود، پیشینهای است از پژوهشهای مربوط به نیمهی دوم قرن بیستم به بعد که در زمینهی مطالعات صرفی- نحوی زبان کردی، دارای اهمیت بیشتری است و منبع مطالعاتی بیشتر پژوهشگران مربوط به حوزهی زبان کردی است. همچنین پژوهشهای پراکندهی دیگری که در حوزهی مورد بررسی این پژوهش صورت گرفته، در این بخش به اختصار ذکر میشود.

4 linker
5 Grammatica e vocabolario della lingua Kurda
6 P.Maurizio Garzoni

مکنزی[7] (1954: 528-541)

در پژوهش خود با اشاره به اینکه تمایز جنس دستوری در زبان کردی از طرف پژوهشگران اروپایی، هنوز کاملاً پذیرفته نشده، با مقایسهی نمونههایی از کردی شمالی (کرمانجی) با کردی مرکزی مُکری (سورانی) به بررسی چگونگی تظاهر مشخصهی جنس در زبان کردی میپردازد. وی نشان میدهد که تمایز دو گونه نشانگر حالت فاعلی در این گویش که به سایر گویشهای شمالی نیز شباهت دارد، نشانهی تمایز جنس دستوری است.

مک.کاروس[8] (1958)

در پنج فصل مقدمه، واجشناسی، صرف، ساختواژه و نحو، به بررسی و توصیف دستور زبان کردی سلیمانیه میپردازد. وی در پژوهش خود، به ترتیب پنج طبقهی اسم، صفت، فعل، ضمیر و حرف را برای صورتها[9] تعریف کرده و ویژگیهای تصریفی آنها را مورد بررسی قرار میدهد. سپس در بخش تصریف صفت، ویژگیهای تصریفی شمار، معرفگی و درجه را برای صفت بر میشمارد. از نگاه مک.کاروس، ویژگیهای تصریفی ضمیر، شخص و شمار و ویژگیهای تصریفی فعل، شخص و شمار، نمود، گذرایی، زمان، وجه، جهت و نفی هستند.

مکنزی (1961)

پایهی بررسی مکنزی(1961) دو گویش کردی سلیمانیه و آکری است .وی بر اساس نزدیکی جغرافیایی گروههای دیگری از گویشهای کردی عراق به سلیمانیه و آکره، دو گروه گویش را دستهبندی کرده و علاوه بر توصیف آنها به بررسی تفاوتهایشان با دو گویش مذکور، پرداختهاست.گروه اول عبارتند ازگویشهای سلیمانیه، وارماوا، بینگرد، پشدر، مکری، اربیل، رواندز و خوشناو.گروه دوم نیز عبارتند از آکری، آمدی، باروارى ژور، گلی و زاخو. مکنزی بخش اول را به توصیف سیستم واجی گروه اول و سپس گروه دوم اختصاص داده است. در بخش دوم نیز به سیستم صرفی گروه اول و در بخش سوم هم به سیستم صرفی گروه دوم میپردازد. بخش پایانی نیز به تفاوتهای تاریخی واجی و در نتیجه تمایزات صرفی میان این گروهها میپردازد که سبب گروهبندی آنها درگروههای متمایز شده است

تاد[10] (1985م)

7 D.N. Mackenzie
8 E.N.MacCarus
9 forms
10 Todd

دستور زبان دیمیلی(زازا) را مورد بررسی قرار داده است. کتاب او دارای 3 فصل است: در فصل اول به واجشناسی زازا پرداخته است. فصل دوم به تصریف و ساختار واژه در زبان دیملی(زازا) اختصاص دارد. در فصل سوم هم ساختار نحوی این زبان بررسی شده است. مطالب پایانی هم شامل چند متن زازا به همراه با ترجمهٔ انگلیسی آنها و واژه‌نامهٔ دیمیلی-انگلیسی است. پس از او پژوهشگران دیگری مانند پاول(1998م)، ویندفور(2009م) و ورنر(2012م) وجوه مختلف صرفی، نحوی و گاه زبان شناسی اجتماعی زازاکی را بررسی کرده اند. این پژوهشگران و به ویژه پاول که کارهای او درباره زازاکی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است این زبان را مستقل از زبان کردی و جزو زبانهای ایرانی شمال غربی معرفی کرده اند.

ویندفور[11] (1990: 25-37)

شکلها و استفادههای نظامهای حالت مختلف را در زبانها و گویشهای ایرانی مورد بررسی قرار می دهد. وی دو نظام حالت را که در برخی از گویشهای ایرانی شمال غربی دیده میشود ، فاعلی و غیرفاعلی میداند. حالت فاعلی در گویشهایی مانند کردی شمالی، سنگسری ، بلوچی از یک سو، و دیلمی، سمنانی ،گورانی و تاتی از سوی دیگر دارای بازنمودهای متفاوتی است. وی همچنین حالت غیرفاعلی را خاص گویشهایی مانند تاتی، تالشی، سمنانی، دیلمی، گورانی و کردی شمالی میداند. از جمله موارد دیگری که در مورد گویشهای کردی در این پژوهش، آورده شدهاست میتوان به نشانههای حالت مفعول مستقیم و غیر مستقیم، ساخت ارگتیو، ساخت مالکیت و اضافه، حالات دیگر مانند حالت مکانی، پسوندهای ضمیری، و نقش پساضافه در اعطای حالت است.

بلو[12] و باراک[13] (1999)

به تو صیف و بررسی دستور زبان کردی کرمانجی میپردازند. آنها ابتدا نظام واجی این گویش را بررسی میکنند و سپس به بررسی ویژگیهای اسم، ضمیر، صفت و فعل و اضافه و همینطور ساخت کنایی در زمان گذشته، زمان افعال، اشاره، عدد، گروه حرف اضافهای، صورت شرطی، نحوهی سوالیکردن، صورت التزامی، نحو و واژهسازی و در نهایت به ارائهی فهرستی از متداولترین افعال ساده و کلمات پرکاربرد، و چند نمونه متن همراه با ترجمهی کرمانجی میپردازد. از جمله ویژگیهایی که برای اسم برشمردهشده عبارتند از جنس، معرفگی، شمار و حالت ندایی. پژوهشگران در بخشی جداگانه حالت-

11 G.L.Windfuhr
12 J.Blau
13 V.Barak

های فاعلی و غیرفاعلی اسم را در این گویش بررسی میکنند. در مورد فعل نیز، انواع ریشه، پسوندها و پیشوندها و انواع زمان فعل بررسی میشود.

هیگ (2004)

در هشت فصل به بررسی روند تغییرات ویژگیهای صوری جمله در زبان کردی می-پردازد. وی در فصل اول به مقدماتی در مورد تقسیمبندی زبانهای کردی و منشأ این زبان میپردازد. فصل بعد اختصاص به مقدمات نظری دارد. در بخش سوم به برخی مفاهیم نحوی درزمانی، و فصل چهارم به معرفی گروه شمالی زبانهای کردی میپردازد. این فصل، نگاهی اجمالی دارد به سیستم صرفی- نحوی این زبانها از جمله مقولات تصریفی اسم مانند معرفگی، جنس، شمار و حالت و مقولات تصریفی فعل مانند نمود و زمان. همچنین این فصل، ساختهای کنایی کانونی، حالت و ساختهای دارای دو حالت غیرفاعلی و مطابقه را مورد بررسی قرار میدهد. بخش پنجم به توصیف فارسی باستان و ویژگیهای صرفی و نحوی آن و فصل ششم به معرفی ویژگیهای شاخص گویش بادینانی که متمایز از سایر گویشهای شمالی است، اختصاص دارد. در بخش هفتم، گروه مرکزی زبانهای کردی توصیف میشوند و در نهایت نظریات مختلفی که به دنبال یک نگاه منسجم به چگونگی تحول در زمانی ساختهای گذرای گذشته در زبان کردی هستند، مورد بررسی قرار میگیرند.

4. پژوهشهای پژوهشگران کرد به زبان فارسی درباره هورامی

این پژوهشها یا به طور مستقل توسط پژوهشگران کرد صورت گرفته اند و یا توسط آنان و در همکاری با استادانشان که برخی از آنها کرد نیستند، انجام گرفته اند. از انجا که در شکل دوم هم گردآوری داده ها و کار اصلی توسط پژوهشگر کرد صورت گرفته است همه این پژوهشها در ذیل پژوهشهای پژوهشگران کرد تقسیم بندی شدند

نقشبندی (1382: 94-112)

به توصیف برخی ویژگیهای واجی، صرفی و نحوی در زبان کردی هورامی می-پردازد. وی اسم در این زبان را دارای دو جنس دستوری مذکر و مؤنث معرفی میکند و تمایز دو جنس را منوط به کلمهی وابسته میداند. وی همچنین به معرفی تکواژ نکره و معرفهساز در این زبان میپردازد و در بحث فعل، ساختار ارگتیو و مجهول را معرفی کرده و یکی از ویژگیهای هورامی را مطابقهی فعل متعدی در زمان گذشته با مفعول و افزودهشدن شناسهی فاعلی به فعل میداند.

رحیمی(1386)

در کتاب خود ،دستور زبان کردی هورامی را توصیف می کند.او در پنج فصل به بررسی سیستم صرفی(کلمه و انواع آن) اعم از فعل،اسم،ضمیر ،صفت،قید،صوت،حرف، و انواع آنها می پردازد و در نهایت نحو و نقش کلمات در جمله را بررسی می کند. این پژوهشگر از جمله پیشگامان توصیف دستور زبان هورامی است.اما پژوهش وی فاقد چهارچوب نظری و هر گونه ارجاع به منابع معتبر نحوی و دستوری است.دراین پژوهش گونه ی هورامی مشخصی مورد بررسی واقع نشده و نویسنده در مقدمه اظهار می کند که به دلیل وجود نداشتن رویه ای همسان در مناطق مختلف هورامان در صرف افعال و سایر قسمت های دستوری اختلافاتی وجود دارد.

زاهدی(1386)

در پژوهش خود(مضاعف سازی/تکرار در گویش هورامی)، هورامی را گویشی از زبان کردی می داند. او به بررسی فرایند ساختواژی مضاعفسازی(تکرار) [14] در گویش اورامی(هورامی) میپردازد و میکوشد به توصیف چگونگی کاربرد، انواع و مفاهیم این ساخت بپردازد. به عقیدهی وی در کلیه افعال زمانهای ناقص و حال اخباری، مضاعف-سازی به صورت تکرار کامل فعل همراه با پیشوندهای نفیam- و حال اخباری Im-(که به ستاک حال برخی افعال اضافه میشود) و جایگزین کردن شناسه با تکواژ ya- و سپس قرار دادن کلمهی حاصل قبل از فعل اصلی انجام میگیرد. در نتیجهی این فرایند یکی از دو مفهوم استمرار و بیان عادت یا تاکید به فعل اضافه میشود.در حالت اخیر، فعل به صورت منفی به کار میرود. از نظر زاهدی ضمیر متصل مفعولی در صورت حضور در جمله، در جایگاه بعد از تکواژ ya- قرار میگیرد.

دانش پژوه(1389)

در پژوهش خود به بررسی و توصیف انگارههای حالت نمایی و مطابقه در زبان کردی بر اساس نظریهی حاکمیت و مرجع گزینی میپردازد. وی بررسیهای خود را برروی سه گویش کرمانجی(بادینی)، سورانی و هورامی انجام داده است. دانش پژوه ابتدا به توصیف زبان کردی و گویشها و گونههای مختلف آن، به توضیح ساخت ارگتیو [15] و انواع آن می پردازد(صص22-28) . وی سپس مقولههای صرفی اسم، حالت و فعل را در گویشهای منتخب خود مورد بررسی قرار میدهد. در مبحث اسم، از مقولههای صرفی مورد بررسی میتوان از نشانهی معرفه و نکره، نشانهی جمع، نشانهی اضافه، نشانهی

14 Reduplication

15 Ergative

ندایی و جنس دستوری نام برد(صص31-50) دانش پژوه پس از توصیف حالت، به بررسی فعل و جایگاه آن در گویشهای مورد نظر، تعدی، زمانهای فعل و عناصر تشکیل دهندهی آن میپردازد. بخش بعد، به بررسی ساختار ارگتیو در گویشهای کردی اختصاص دارد که رابطهی میان ضمایر و ساخت ارگتیو بر اساس حالت و مطابقه، رابطهی میان فعل و موضوع های آن از لحاظ حالت و مطابقه، و حالت نمایی افتراقی در زبان کردی را بررسی کرده است. دانش پژوه در پایان به این نتیجه میرسد که رد پای ارگتیو در تمامی گویشهای مورد بررسی دیده میشود اما با رویکردی تقابلی تحولات ساختاری به لحاظ حالت و مطابقه در این گویشها به چشم میخورد. مثلا نظام ارگتیو در کردی سورانی هم به لحاظ حالت و هم به لحاظ مطابقه دستخوش تغییر شدهاست (ص133). از دیگر نتایج این پژوهش این است که گویشهای مورد نظر از نوع ارگتیو ساختواژی[16] هستند نه نحوی.

این حالت ساختواژی دو نوع است. حالت غیر مستقیم در گویش بادینی مشهود است ولی در گویشهای هورامی و سورانی در حال از بین رفتن است. در زمان گذشته گویش بادینی/کرمانجی به لحاظ حالت ساختواژی منطبق بر ویژگیهای زبانهای ارگتیو است اما در گویشهای سورانی و هورامی حالت نمایی افتراقی[17] وجود دارد(صص135-137). گونه هورامی مورد بررسی در این پژوهش ، گونه پاوهای است. البته مثالهای داده شده از این گونه، در برخی موارد ، از دقت و صحت کافی برخوردار نیست.

نقشبندی(1390)

زانیار نقشبندی در پایان نامه کارشناسی ارشد خود هورامی را گویشی از زبان کردی می داند. او در این پژوهش به بررسی ساخت های کنایی در گویش هورامی می پردازد. گویش هورامی همچون سایر گویش های کردی تنها در ساخت های زمان گذشته ساده از الگوی حالت کنایی گسسته بهره می گیرد.این گویش علاوه بر استفاده از سازو کار مضاعف سازی واژه بست برای نشان دادن حالت کنایی از سازو کار دیگری نیز بهره می گیرد که منحصر به این گویش است و در سایر گویش های کردی مشاهده نمی شود. در ساخت های برآمده از سازو کار دوم بیان الگوی کنایی که در این رساله ساخت کنایی نشاندار خوانده می شود ،سازه های فاعل و مفعول مستقیم به ترتیب دستخوش فرایندهای تاکید و مبتدا سازی می شوند.به این ترتیب این ساخت ها نسبت به ساخت هایی که از سازو کار مضاعف سازی واژه بست بهره می گیرند واجد خوانش معنایی نشاندار هستند. این پژوهش ضمن توصیف ویژگی های ساخت های کنایی ، با بهره گیری از مفاهیم نظری برنامه کمینه گرا نظیر فرضیه گروه متمم ساز گسسته و فرافکن های بیشینه تاکید

16 Morphological Ergativity

17 Differential Case Marking

و مبتدا،تبیینی صوری از فرایند اشتقاق ساخت های کنایی نشاندار و نیز ترتیب سازه ای الزاما ثابت این ساخت ها به دست دهد.در رویکرد پیشنهادی حرکت گروه های اسمی فاعل و مفعول به جایگاه مشخص گر گروه های تاکید و مبتدا موجب بازبینی و حذف مشخصه های قوی و تغییر ناپذیر حاضر بر روی هسته ی این فرافکن های بیشینه و تبیین ترتیب سازه ای الزاما ثابت در این ساخت ها شود.

نقشبندی، کریمیدوستان(1390)

نقشبندی و کریمی دوستان(1390: 73-100)در پژوهش خود به بررسی ساختهای کنایی در گویش هورامی میپردازند. از نظر ایشان گویش هورامی همچون سایر گویش-های کردی تنها در ساختهای زمان گذشتهی ساده از الگوی حالت کنایی گسسته بهره میگیرد. این گویش علاوه بر استفاده از سازو کار مضاعف سازی واژه بست برای نشان دادن حالت کنایی از سازو کار دیگری نیز بهره میگیرد که منحصر به این گویش است و در سایر گویشهای کردی مشاهده نمیشود. در ساخت های برآمده از سازوکار دوم بیان الگوی کنایی که در این رساله ساخت کنایی نشاندار خوانده میشود ، سازه های فاعل و مفعول مستقیم به ترتیب دستخوش فرایندهای تاکید و مبتدا سازی می شوند. به این ترتیب این ساختها نسبت به ساختهایی که از سازوکار مضاعفسازی واژه بست[18]بهره میگیرند واجد خوانش معنایی نشاندار هستند. این پژوهش ضمن توصیف ویژگیهای ساختهای کنایی، با بهرهگیری از مفاهیم نظری برنامه کمینه گرا[19] نظیر فرضیه گروه متمم ساز گسسته[20] و فرافکنهای بیشینهی تاکید و مبتدا، تبیینی صوری از فرایند اشتقاق ساخت های کنایی نشاندار و نیز ترتیب سازهای الزاماً ثابت این ساختها به دست میدهد. در رویکرد پیشنهادی، حرکت گروه های اسمی فاعل و مفعول به جایگاه مشخصگر گروههای تاکید و مبتدا، موجب بازبینی و حذف مشخصههای قوی و تغییر ناپذیر حاضر بر روی هستهی این فرافکن های بیشینه و تبیین ترتیب سازهای الزاماً ثابت در این ساختها میشود

کریمی و نقشبندی (1390: 83-100)

یادگار کریمی و زانیار نقشبندی از استادان کنونی رشتۀ زبان شناسی در دانشگاه کردستان در این پژوهش(ساختهای فعلی استمراری- تأکیدی در گویش هورامی) ، هورامی را «به مثابۀ گونه ای از زبان کردی» در نظرگرفته اند(84). آنان به توصیف و معرفی ساخت فعلی خاصی در گویش هورامی(پاوه ای) میپردازند که از پیوند نحوی افعال مضارع اخباری، ماضی ساده و ماضی استمراری با مصدر ساده این افعال تشکیل میشود. این

18 Clitic Doubling

19 Minimalist Program

20 Split CP Hypothesis

ساخت که به هنگام کاربرد با افعال مضارع اخباری و ماضی استمراری برای بیان نمود استمراری و هنگام کاربرد با افعل ماضی ساده برای تاکید بر عمل به کار می روند، ساخت استمراری- تاکیدی نامیده میشود. کارکرد بیان نمود استمراری برای این ساخت بی نشان-تر است. در این پژوهش، ضمن معرفی دادههای مربوط به این ساختها، برخی ویژگیهای عمدهی آنها به لحاظ نحوی و اطلاعاتی مورد بررسی قرار می گیرد. سپس داده های زبانی ارائه و ویژگیهای ساخت مورد نظر توصیف میشود. پیامد نحوی تشکیل این ساختها یعنی عدم امکان حضور گروه اسمی مفعولی با استفاده از نظریهی صافی حالت[21] تببین میشود. سپس نظام واژه بستی به کار رفته در ساخت های مذکور بررسی میشود. بخش بعد به فرایند شکل گیری این ساختها از منظر ساختار اطلاعاتی[22] لمبرکت[23] (1994) میپرازد و در نهایت تفاوت میان کارکردهای دوگانهی این ساخت، با توجه به تمایز میان کانونهای تقابلی و کانونهای اطلاعاتی از دیدگاه گیون[24] (2000) تببین میشود. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته از گویش هورامی (گونهی نوسودی) یعنی گونهی مورد بررسی این نگارنده از نظر نوع وندهای فعلی و زمان کاربرد این ساخت، تا حدودی متفاوت است.

باقری خوزانی(1390)

در پایان نامهی کارشناسی ارشد خود به بررسی تطبیقی ساخت اضافه در زبان فارسی ، گیلکی، بلوچی و گویش کردی هورامی میپردازد. ازنگاه خوزانی، اضافه بر حسب دو نوع کارکردی که در زبانهای ایرانی دارد، به دو بخش اضافه ملکی و اسنادی تقسیم شدهاست . اضافهی اسنادی در گویش هوامی با برخی مقولات نقشی در گروه اسمی از جمله نشانه جمع ،نشانه معرفه،کلمات اشاره و اضافه ملکی مطابقت میکند. براساس برنامهی کمینهگرا نحوهی مطابقت اضافهی اسنادی با سایر مقولات نقشی در گروه اسمی هورامی، به شیوهی جستجوگر-هدف می باشد که پایه و اساس مطابقه در این شیوه مفهوم تسلط سازهای عناصر بر یکدیگر است. پژوهشگر به کمک این شیوه، رابطهی سلسله مراتبی مقولات گروه اسمی در هورامی را بررسی کرده و سپس با گروه اسمی فارسی،گیلکی و بلوچی، مقایسه نمودهاست .

صفیعی (1391)

در پایاننامهی کارشناسی ارشد خود به بررسی و توصیف نظام حالت در هورامی با استفاده از نظریهی حاکمیت و مرجعگزینی[25] میپردازد. او در فصل سوم به تقسیم بندیهای

21 Casefilter Theory
22 Information Structure
23 K. Lambrecht
24 Gion
25 government and binding theory

زبان هورامی میپردازد. وی سپس ویژگیهای آوایی، دستوری، تکواژشناختی و نحوی زبان هورامی (گویش پاوهای) و در فصل چهارم ویژگیهای نظام حالت در این گویش را مطرح مینماید. صفیعی به عنوان گویشور بومی این زبان نشان می دهد که گروه-های اسمی در زبان هورامی در جایگاه فاعل فاقد تظاهر ساختواژی خاصی که نشان دهندهی جایگاه فاعلی آنها باشد هستند. در حالت مفعولی هم اسمها و هم ضمایر دارای تظاهر ساختواژی معینی هستند که آنها را از همان اسم ها و ضمایر هنگامی که در جایگاه غیر از مفعول هستند جدا میسازد. اسمها در حالت مفعول غیر مستقیم دارای تظاهر ساختواژی هستند که این تظاهر ساختواژی تحت تاثیر عواملی چون مفرد و جمع بودن یا مذکر و مونث بودن نیست. در مورد حالت اضافی وضعیت پیچیدهتر میباشد. به گونهای که تظاهر ساختواژی اسمها و ضمایر در دو نوع ترکیب اضافی موجود در این زبان، متفاوت و گاهی متضاد است. بطور کلی نتایج بدست آمده نشان میدهند که نظریهی حاکمیّت و مرجعگزینی به خوبی از پس توصیف نظام حالت در زبان هورامی برآمده است.

سلگی(1391)

سلگی (1391) در پایاننامهی کارشناسی ارشد خود دستگاه فعلی گویش هورامی (گونهی هورامان لهون) را به صورت همزمانی و درزمانی-تطبیقی توصیف کردهاست. فصل دوم و سوم به فرایند صرف و نحو مقولهی فعل در هورامی اختصاص دارد. در فصل چهارم نیز فهرست مادههای بسیط فعلی هورامی همراه با دادههای ریشه شناختی بررسی شده و صورت ایرانی آغازین این مادهها بازسازی شدهاست .

نقشبندی (1391: 848-857)

زانیار نقشبندی در این پژوهش نیز همانند دیگر پژوهشهایش هورامی را گویشی از کردی نامیده و پس از توصیف نظامهای حالت مفعولی،کنایی بینشان و کنایی نشاندار درگویش هورامی(گونهی پاوهای) و تبیین شرایط بروز تکواژ حالتنمای غیرفاعلی بر روی گروههای اسمی، به بررسی سیرگسترش نقش تکواژ حالتنمای غیر فاعلی میپردازد تا الگوی تلفیق مشخصهی حالت در این گویش را با توجه به طبقه بندی بائرمن[26] (2009) مشخص نماید.

26 M.Baerman

راسخ مهند و نقشبندی(a1392)

راسخ مهند و نقش بندی (1392: 1-20) ضمن معرفی و توصیف موراد فاعل نمایی[27] و مفعول نمایی افتراقی[28] در گویش هورامی به عنوان یکی از گونه های کردی/گورانی، شرایط ظهور این پدیده را در ساختهای کنایی و مفعولی این گویش تبیین میکنند. در این راستا پس از معرفی اجمالی گویش هورامی(گونهی پاوهای) و نگاهی گذرا به نظام حالت در این گویش، به بررسی ساختهای مفعولی و کنایی و نیز تعیین میزان حالت نمایی افتراقی در این گویش میپردازند. سپس با تکیه بر مفهوم قدرت موضوعات فعلی و نحوهی محاسبهی آن در ساختهای مفعولی وکنایی نشان میدهند که تفاوت در میزان قدرت موضوعات فعلی موجب پدید آمدن حالت نمایی افتراقی در این گویش میشود. بدین معنا که تنها موضوعات فعلی قوی و برجسته، میزبان پایانهی صرفی حالتنما هستند.

راسخ مهند و نقشبندی (b 1392)

آنچه راسخ مهند و نقشبندی (1392: 87-110) در این مقاله مورد بررسی قرار می-دهند، میزان تاثیرپذیری نظام حالت از ملاحظات کاربردشناختی است. بدین منظور ابتدا رفتار برخی از گرایشهای کلامی نظیر ساخت موضوعی ارجح[29] ،جانداری مبتدا[30]، و پیوستگی مبتدا[31] در ساختهای فاعلی مفعولی[32] و ارگتیو مطلق[33] گویش هورامی، به طور جداگانه مطالعه و نحوهی تاثیر این گرایشهای کلامی بر تعیین نظام حالت در ساختهای ارگتیو و مفعولی بررسی میشود.پس از معرفی نظام حالت در گویش هورامی، به بررسی دیدگاههای دوبوا[34] (1978،2003) در مورد نقش گرایشهای کلامی در تعیین الگوی حالت پرداخته میشود. سپس به بررسی روایتهای کلامی برگرفته از فیلم گلابی در گویش هورامی پرداخته و نشان میدهد که گرایش کلامی ساخت موضوعی ارجح را با تفاوتی اندک ولی تعیین کننده، هم در ساختهای ارگتیو هم مفعولی میتوان دید. سپس رفتار سایر گرایشهای کلامی در روایتهای کلامی گویش هورامی سنجیده میشود و در پایان نشان می-دهد که گرایش کلامی ساخت موضوعی ارجح، عامل اصلی در تعیین نظام حالت ارگتیو در ساختهای گذشتهی ساده در گویش هورامی است و الگوی جانداری مبتدا عامل کلامی تعیین کنندهی نظام حالت مفعولی در ساختهای غیر ارگتیو به شمار میرود.

27 Differential Subject Marking
28 Differential Object Marking
29 Preferred Argument Structure
30 Animacy of Topic
31 Nominative accusative
32 Ergative Absolutive
33 Topic Continuity
34 Du Bois

دبیر مقدم (1392)

به معرفی و تحلیل تعدادی از زبانهای ایرانی از منظر ردهشناختی میپردازد. زبان اورامی گویش پاوهای در فصل نهم این پژوهش با استناد به داده های برخی گویشوران پاوه ای از جمله شهرام نقشبندی و محمدعادل ضیایی مورد بررسی قرار گرفتهاست.(ص794) در این فصل، پس از مقدمهای کوتاه دربارهی زبان اورامی، در دو زیر بخش مولفههای ردهشناختی ترتیب واژهها و وضعیت ردهشناختی گونه مزبور با اتکا به مولفههای ترتیب واژهها ، به ردهشناسی ترتیب واژهها پرداختهشدهاست. از جمله مولفههای ردهشناختی گونه مزبور عبارتند از وجود پساضافه و هم پیشاضافه میشود، توالی هستهی اسمی و بند موصولی، توالی مضاف و مضافالیه، قرارگرفتن صفت هم پیش و هم پس از مبنای مقایسه، قرارگرفتن گروه حرف اضافهای پیش و پس از فعل، قرارگرفتن همیشگی قید حالت قبل از فعل، قرارگرفتن گزاره پیش از فعل اسنادی، قرارگرفتن فعل خواستن قبل از فعل بند پیرو، قرارگرفتن موصوف قبل از صفت، قرارگرفتن صفت اشاره پیش از اسم ، قرارگرفتن قید مقدار قبل از صفت، توالی فعل اصلی و فعل کمکی زمان-نمود، اختیاری بودن ادات استفهام، قرار گرفتن پیرو نمای بند قیدی قبل از بند، واقع شدن حروف تعریف معرفه و نکره پس از اسم، قرارگیری فاعل پیش از فعل، قرار گرفتن عدد پیش از اسم، واقع شدن دو وند زمان - نمود در صورتبندی زمان گذشتهی ساده، واقع شدن تکواژ آزاد ملکی پس از اسم، قرارگرفتن فعل کمکی در معنی توانستن پیش از فعل اصلی، عدم وجود متمم نمای معادل«که»در زبان فارسی، قرارگیری پرسشواژه در جای اصلی خود، واقع شدن مفعول صریح گروهی قبل از فعل و مفعول بندی بعد از فعل، و سرانجام تجلی وند منفی ساز به صورت پیشوند(صص795-830). در بخش بعد نظام مطابقه در زبان اورامی با بررسی ساز و کار مطابقه با فاعل در فعلهای متعدی ساخته شده با ستاک گذشته و همین طور سازو کار مطابقه با فاعل در فعلهای لازم و فعلهای متعدی ساخته شده با ستاک حال و در نهایت با بررسی الگوهای نظام مطابقه در این زبان، نشان داده میشود. سپس نظام حالت در زبان اورامی بررسی و در نهایت با توجه به توصیفات مکنزی (1966) ازگویش هورامان لهون به برخی تفاوت ها میان این گویش و گویش پاوه ای پرداخته می شود. دبیر مقدم به تبعیت از مکنزی هورامی را کونه ای از زبان مستقل گورانی و جدای از کردی می داند.

یوسفی راد و عباسی(1393)

در مقالهی خود به بررسی سه تکواژ مقید پربسامد«-ænæ-»،«-æræ-» و«-æwæ-»در زبان هورامی(گویش پاوه) میپردازند که به انتهای گروه اسمی ملحق شده و معنایی تقریبا مکانی به معنای گروه می افزایند. پژوهشگران برای پاسخ به این سوال که آیا این تکواژها حرف اضافهی مستقل هستند یا بخشی از حروف اضافهی مرکب یا تکواژ نشان دهندهی حالت، ابتدا

به توصیف و طبقهبندی حروف اضافه هورامی میپردازند. آنها 52 حرف اضافه را استخراج و طبقهبندی میکنند.از آنجا که معمولاً حروف اضافه به گره اسمی پس از خود حالت غیرصریح میدهند، حالت غیرصریح و نشانههای آن را معرفی میکنند. پژوهشگران سه فرضیه را مطرح میکنند که براساس آنها این سه تکواژ یا پس اضافه، یا اجزای تشکیل دهندهی حروف اضافه و یا تکواژ های حالت نما هستند.طرح فرضیه اول به دلیل وقوع این تکواژها به تنهایی و بدون همراهی حروف اضافه است. از سوی دیگر تعدادی از این تکواژها با حروف اضافه ترکیب میشوند و حروف اضافهی مرکب میسازند، و از سویی میتوان این سه تکواز را بقایای حالتهای دری، ازی، و بهای نظام حالت ایرانی باستان دانست. سه فرضیهی مذکور با جهانیهای مطرح شدهی مرتبط نیز محک زده شدند. در نهایت نتایجی که بتوان یک فرضیه را با قطعیت پذیرفت به دست نیامد. اظهارنظر پایانی نگارندهها این است که احتمالاً این تکواژها بقایایی از یک نظام پس اضافه یا حالت هستند که در گذشتهی این زبان حاکم بوده است.

سجادی(1394)

در پایان نامه کارشناسی ارشد خود به بررسی و توصیف مقوله جنس دستوری در زبان هورامی (گویش هورامان تخت) می پردازد.شیوه بازنمایی جنس دستوری،نوع مقوله آن،صورت بی نشان آن،تعداد جنس های دستوری و رابطه جنس دستوری و طبیعی ، مواردی هستند که در این پژوهش توصیفی-تحلیلی به آنها پرداخته شده است.بررسی داده ها نشان می دهد که مقوله جنس دستوری در این گویش، از طریق آوای پایانی اسم و جایگاه تکیه آن قابل تشخیص است.لذا نظام جنس دستوری در این گویش صوری ، یعنی واجی و آشکار است.جنس دستوری مقوله ای اسمی-ضمیری ،صفتی،حرف تعریفی،فعلی و دو شقی یعنی مذکر و مونث است و صورت بی نشان آن مذکر می باشد. در مواقعی که جنس طبیعی وجود داشته باشد جنس دستوری با آن مطابقت می کند. سجادی این پایان نامه را در سال 1394 به صورت کتاب چاپ کرده است.

امیری (1394)

در پایان نامهی کارشناسی ارشد خود به بررسی مشخصههای صرفی-نحوی فعل و اسم در گویش کندولهای از گویشهای زبان گورانی میپردازد. وی دادههای خود را در دو بخش مشخصههای صرفی- نحوی فعل و مشخصههای صرفی- نحوی اسم مورد بررسی و تحلیل قرار میدهد. وی مشخصههای ذاتی فعل اعم از زمان، وجه، نمود و نفی، مشخصهی مطابقهای مطابقهی شخص و شمار و مشخصهی رابطهای جهت مجهول را برای این گویش برمیشمارد که همگی با تکواژهای تصریفی بازنمایی میشوند. از جمله مشخصههای صرفی- نحوی اسم نیز که در این گویش بررسی میشوند، مشخصههای شمار، معرفگی و حالت میباشند.

-سنندجی(1394)

در پژوهش خود هورامی را از زبانهای باستانی کردی خوانده و در شش فصل به توصیف زبان هورامی (گونه نودشه) پرداختهاست. فصول اول به مقدمه و واجشناسی این گویش اختصاص دارد. سنندجی در فصل چهارم به ساختواژه و ساخت اسم، جنس دستوری، حالت و شمار و معرفه و نکره، صفت و ضمیر و قید و انواع آنها می پردازد. سنندجی چهارده نوع و بیست ساخت زمان را برای افعال این گویش تعریف میکند. البته این پژوهش چهارچوب نظری خاصی ندارد و به نظر میرسد دستهبندیها کاملاً سلیقهای است

نجفیان و عباسی (1395: 72-91)

در پژوهش خود به معرفی و توصیف نظام زمان-وجه-نمود در زبان هورامی(گویش پاوه ای) پرداخته اند.این دو در مقدمه ای کوتاه به تعریف زمان-وجه- نمود و موقعیت زبان هورامی و همچنین برخی ویژگی های صرفی و نحوی زبان هورامی مانند جنس دستوری و نظام حالت می پردازند.پس از توصیف پیشینه پژوهش ، در بخش بعد، پس از طرح مبانی نظری زمان ،وجه و نمود به تحلیل داده های پژوهش می پردازند.قبل از پرداختن به بحث اصلی، فعل jajb (بودن) را به دلیل مشارکت به صورت واژه بست در مضارع ساده،مضارع التزامی،ماضی ساده،ماضی نقلی،ماضی التزامی ساخت برخی زمان های زبان هورامی، در ده زمان مختلف صرف می کند. تجزیه و تحلیل داده ها در پایان نشان می دهد که نظام زمان-وجه-نمود در هورامی(گونه پاوه) دارای دو زمان حال و گذشته، پنج نمود تام، ناقص استمراری، ناقص غیر استمراری، کامل و ناکامل و پنج وجه اخباری، اخباری/تاکیدی ، التزامی، امری و شرطی/آرزویی است که با هم هفده مقوله مختلف می سازند. از هفده برش نظام زمان-وجه-نمود زبان هورامی، چهار مورد در زمان حال و سیزده مورد در زمان گذشته هستند.همچنین یازده زمان گذشته، دارای ساخت کنایی، و دو زمان گذشته و چهار زمان حال دارای ساخت فاعلی-مفعولی هستند

5. پژوهشهای فارسی مربوط به مشخصههای صرفی-نحوی در سایر گویشهای کردی

کریمی دوستان و ویسی(1387)

در مقاله خود نشان می دهند که ماده مجهول ساز ay- که در ساخت های مجهولی ساختواژی در زبانهای ایرانی باستان به ریشه فعل افزوده می شود و ماده مجهول تشکیل می دهد، به صورت های āy- و ay- در گویش های کردی سورانی، اردلانی،کلهری، ایلامی و هورامی باقی مانده است .

سهرابی (1388)

در پژوهش خود به استخراج و توصیف وندهای تصریفی در زبان کردی سنندجی میپردازد. وی مشخصههای تصریفی اسم، فعل و صفت را در این گویش معرفی کرده و تصریفی بودن آنها را با توجه به معیارهای دوازدهگانهی هسپلمت (2002) به اثبات میرساند. سهرابی مقولههای تصریفی فعل را شخص، زمان ،گذر ، جهت، وجه و مطابقه و مشخصههای تصریفی اسم را مطابق تقسیمبندی قطره (1387)، شمار، معرفگی و جانداری، و مشخصهی تصریفی صفت را درجه میداند. سهرابی از رویکرد طیفی پیروی کرده و معیارهای تعیین تصریفی و اشتقاقی بودن وندها را نسبی میداند. وی همچنین نظام مطابقهی کردی سنندجی را با فارسی مقایسه کرده و بسامد وقوع وندهای تصریفی را در داستانی کردی بررسی کردهاست.

کریمی(1388)

در پژوهش خود به بررسی ساخت کنایی بر پایه شواهدی از زبان کردی(سورانی و پاوه ای)می پردازد. وی ابتدا نظام ضمیری، الگوی فاعلی مفعولی و ساخت کنایی- مطلق در زبان کردی را مورد تحلیل قرار می دهد. سپس با بررسی در زمانی نظام اسمی، حالت، ترتیب کلمات، وجه، جهت، زمان و نمود به واکاوی ریشه های ساخت کنایی در زبان فارسی باستان و میانه می پردازد . وی نتیجه می گیرد که ساخت متعدی گذشته(کنایی) کنونی، از ساختی مشابه ساخت صفت مفعولی در فارسی باستان مشتق شده.وی با استناد به شواهدی شبه کنایی گزاره فعل های داشتن و خواستن و مجهول افعال دو مفعولی و شواهدی دیگر از زبان هورامی، استدلال می کند که ساخت کنایی خود را در ساخت هایی نمایان می کند که فعل متعدی، قابلیت اعطای حالت مفعولی به مفعول را نداشته باشد و فاعل توسط یک هسته الحاقی با گروه فعلی ادغام شود.در این تحلیل، گروه اسمی مفعول در حضور فعل متعدی غیر مفعولی، با هسته گروه زمان وارد مطابقه می شود و حالت فاعلی می گیرد. گروه اسمی فاعل نیز در جایگاه مشخصگر گروه الحاقی، حالت له ای دریافت می کند.

رخزادی(1390)

پس از مقدمه ای درباره شاخه های مختلف زبان کردی از جمله هورامی در چهار بخش کلی به بررسی و توصیف ویژگیهای آوایی و دستوری زبان سورانی میپردازد. بخش سوم این کتاب مربوط به ویژگیهای مقولههای دستوری اسم و فعل و صفت و قید و ضمیر و همینطور انواع وند در این گویش میباشد.

مرادی (1391: 99-116)

در پژوهش خود موضوع عدم با همآیی پیشوند التزامی با پیشوند نفی در گویش کردی سورانی را مورد بررسی قرار میدهد. مبنای نظری این مقاله رویکرد صرف توزیعی[35] است. وی ابتدا دو اثری را که به بررسی نفی و وجه در فارسی پرداخته اند، معرفی می-کند. سپس به طرح دلایلی صرفی، معنایی و نحوی میپردازد که طبق آنها تکواژ æ- نقش نمای نمودی است نه نشانه وجه اخباری. علت اهمیت ارائهی این دلایل، نقشی است که این پیشوند در تعامل با نفی، در مقابل -eb التزامی ایفا میکند.

مردوخی (1391)

در پژوهش خود به بررسی وندهای دخیل در ساختهای فعلی کردی سورانی میپردازد. وی ابتدا شناسههای نشانگر شخص و شمار در زبان کردی و سپس مقولهی نمود را به منظور تعیین ترتیب قرار گرفتن وندهای فعلی بررسی میکند و اشاره میکند که در کردی سورانی نمود مستمر در دو ساخت فعل گذشتهی استمراری و حال استمراری به چشم می-خورد. وی سپس چگونگی ساخت افعال را در قالب افعال ساده، مرکب و پیشوندی، و به طور اخص ساخت افعال ساده در زمانهای متفاوت را بررسی میکند و نتیجه میگیرد که ساخت زمان حال،گذشته افعال لازم،گذشته افعال متعدی بهجز ساخت گذشتهی استمراری، با الگوی مطابقهی فعل سازگاری دارد و در ساختهای زمان گذشته، دارای ویژگیهای زبانهای ارگتیو است و در عین حال در زمان حال از ویژگیهای زبانهای فاعلی مفعولی تبعیت میکند.

تفکری رضایی و چوبساز (1392: 55-68)

بر پایهی تعریف انک[36] (1991) و کریمی (1999-2003) از مشخصبودگی[37]، تکواژ «aga» را در انتهای برخی اسمهای موجود در جایگاههای مختلف نحوی بهعنوان علامت صرفی مشخصبودگی در کردی کرمانشاهی بررسی میکنند و با استفاده از شواهد و داده-هایی مانند حضور اجباری تکواژ مذکور، نهتنها در برخی از گروههای اسمی معرفه، بلکه در بعضی از گروههای اسمی نکره، نشان میدهند که برخلاف نظر ادموندز[38] (1955)، مکنزی (1961)، یارمرادی (1384) و بهادر (1390) این تکواژ در کردی کرمانشاهی نشانگر مشخصبودگی است، نه معرفگی. در پایان، کردی کرمانشاهی را در تقسیمبندی لاینز از زبانها (1999)، از نظر داشتن علامتهای معرفگی و نکرگی، جزو زبانهایی قرار میدهند که تنها نشانهی نکره دارند.

35 distributed morphology

36 M. Enç

37 specificity

38 J.Edmonds

بدخشان و دیگران (1393: 1-28)

به بررسی نظام حالت و مطابقه در دو گونه از کردی سورانی، یعنی بانهای و سنندجی، میپردازند. در این راستا پس از مقدمهای در مورد نظام حالت و رویکردهای عمدهی حالت بخشی، به معرفی و شرح این دو رویکرد عمده میپردازند. سپس کلیات توصیفی در مورد نظام حالت و مطابقه در دوگونه کردی سنندجی و بانهای را ارائه می-کنند. نگارندگان در این پژوهش نشان میدهند که رویکرد صرفی به خوبی از عهده تبیین نظام حالتدهی گونهی بانهای بر میآید اما نظام حالتدهی در گونهی سنندجی، صرفا در چارچوب یک منظر ساختاری به حالتنمایی قابل توجیه است.

بامشادی، و بامشادی (1393: 101-120)

در پژوهش خود با تحلیل ساخت تصریفی بیش از 200 فعل ساده و پرکاربرد کردی گورانی ، به بررسی پسوندها و پیشوندهای تصریفی فعل در این گویش از زبان کردی و مقایسهی آن با فارسی معیار پرداختهاند. این پژوهشگران یافتههای خود را در دو دستهی پسوندها و پیشوندهای فعلی دستهبندی کردهاند. پسوندها خود چهار دسته هستند و عبارتند از شناسهها، پسوندهای فعلی ستاکساز، پسوندهای فعلی نمودساز و پسوند التزامی. در دستهبندی ریزتر، پسوندهای ستاکساز شامل پسوندهای ستاک گذشته، مجهول و سببی هستند. پسوندهای نمودساز هم خود به پسوندهای گذشته کامل، گذشته استمراری، گذشته استمراری دور، گذشته استمراری نقلی و حال کامل و پیشوندهای فعلی هم به چهار دستهی پیشوندهای امر، نهی، نفی و التزامی تقسیم میشوند.

راسخ مهند و محمدی راد (1394: 85-118)

به بررسی موارد نشانداری در تصریف اسم و ضمیر در زبانهای ایرانی نو شمال غربی میپردازند. از میان گویشهای مورد بررسی، سورانی،کرمانجی، هورامی و زازاکی، جزو خانوادهی زبانی کردی هستند. همچنین صرف اسم و ضمیر در زبان-های اوستایی، فارسی باستان، فارسی میانه و پارتی نیز بررسی شدهاست. مبنای این تحقیق، اصل کاستن صورتهای هاوکینز[39] (2004) و پیشبینی فهرست صرفی و پیشبینی تمایزهای کاهنده[40]، میباشد. بررسی پیشبینی فهرست صرفی در مقولهی ضمیر و اسم زبانها نشان میدهد که تغییرات الگوی شمار، حالت و جنس، منطبق بر تغییرات مجاز در پیشبینی فهرست صرفی بودهاست. بررسی پیشبینی تمایزهای کاهنده در صرف ضمیر سوم شخص زبانهای مذکور نشان میدهد، در همهی زبانهای مورد بررسی، شمار مفرد

39 J.A.Hawkins

40 Declining Destinction Principle

بینشانتر است. تمایزهای صرفی در همه زبانها بجز فارسی باستان و بلوچی و کرمانجی، درحالت فاعلی، بیشتر از حالت مفعولی و برایی است. در سلسله مراتب جنس نیز جنس مذکر بینشان تراست. همچنین در بررسی پیشبینی تمایزهای کاهنده در صرف اسم در زبانهای مذکور، در همهی زبانها جز ایرانی میانهی غربی تمایزهای صرفی در شمار مفرد یا بیشتر یا برابر با شمارجمع است

ویسیحصار(1394: 101-124)

در پژوهش خود به توصیف نظام زمان دستوری و تبیین ارتباط آن با نمود درکردی موکریانی میپردازد. وی نشان میدهد که کردی موکریانی دارای یک نظام زمانی دوشقی (گذشته و غیرگذشته) است که در ترکیب با مفاهیم وجهنما و نمودنما میتواند ترکیبات زمانی متفاوتی را بسازد. ترکیب این نظام با مفاهیم وجهی، صورتهای متفاوتی از جمله ساختارهای آیندهنما و پسایندی را به وجود میآورد. علاوه بر این در ترکیب نمود و زمان ساختارهای کاملی از جمله کامل نتیجهای، تجربی و متأخر پدید میآیند. وی همچنین نشان میدهد که زمان حال حاوی نمود ناقص و زمان گذشته، بینشانترین زمان برای نمود کامل است.

ویسی حصار(1396)

ویسی حصار(1396: 135-158) در پژوهش خود(نمود درکردی؛ از هستی شناسی تا دستور) به ارائه تحلیلی از نظام نمود در زبان کردی(گویش موکریانی)می پردازد. وی بر پایه نظریه دو بخشی اسمیت(1997) و رویکرد منطقی بازنمود گفتمانی(1993 ,Reyle and Kamp)، برای واکاوی انواع نمود های موقعیتی در گویش مورد نظر پیکره وسیعی از افعال ساده و مرکب را بررسی کرده است. ویسی حصار پنج گونه از نمود های موقعیتی را در این گویش بررسی کرده که هم نشانگر رخداد های بیرونی و هم تابع محاسبات نحوی هستند. نوع ساختار موضوعی و قید های متفاوت زمانی و مکانی، بر ماهیت ترکیبی نمود در جمله تاثیر بسیار دارند.

6. نتیجه گیری

در این پژوهش با مروری بر کتابها،پایان نامه ها و مقالات نوشته شده درباره تصریف در گونه های مختلف زبان کردی، به ویژه هورامی/گورانی مشخص شد که بیشتر پژوهشگران غربی بر تمایز میان هورامی/گورانی از زبان کردی تأکید دارند و آن را زبانی مستقل می دانند. در مقابل، تقریباً اکثریت قریب به اتفاق زبان شناسان کرد و حتی کردهای هورامی به استثنای چندنفر هورامی/گورانی را در ردۀ خانوادۀ زبانی کردی

قرار می دهند. نفس این موضوع که به رغم مرجعیت آکادمیک زبان شناسان غربی ، پژوهشگران کرد و هورامان که از درون به موضوع زبان نگاه می کنند با پژوهشهای خود به نتایج متفاوتی رسیده اند برای نتیجۀ این پژوهش جالب توجه است.

بررسی تطبیقی ویژگیهای صرفی هورامی/گورانی با دیگر گویشهای کردی نشان می دهد که با وجود برخی تفاوتها، شباهتهای بسیار زیادی میان آنها وجود دارد و در سطحی وسیع تر حجم شباهتها بسیار بیشتر از تفاوتهاست. به نظر می رسد زبان شناسان غربی بیشتر بر تفاوتها تمرکز کرده اند و پژوهشهای خود را نیز بیشتر حول همین تفاوتها سوق داده اند. پیشنهاد نگارنده انجام پژوهشهای تطبیقی بیشتر به ویژه توسط زبان شناسانی است که از نزدیک با گویشهای مختلف کردی آشنایی دارند و به انها تکلم می کنند.

7. فهرست منابع

ابراهیم پور، محمدتقی و همکاران(1370). دستور زبان کردی (شمالی-هورامی)،

امیری، سحر(1394). بررسی مشخصههای صرفی- نحوی فعل و اسم در گویش کندولهای از زبان گورانی، ،پایان نامهی کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا.

ارانسکی، یوسف میخائیلویچ (1358). مقدمه فقه اللغه ایرانی، تهران: پیام.

باقری خوزانی، راضیه(1390)، بررسی تطبیقی ساخت اضافه در زبان فارسی ، گیلکی، بلوچی و هورامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان

بامشادی، پارسا و بامشادی، جواد (1393). مقایسهی پسوندها و پیشوندهای تصریفی فعل در کردی گورانی و فارسی معاصر، زبان و زبانشناسی، ش19، صص 122- 101.

بدخشان، ابراهیم و کریمی، یادگار و رنجبر، رزیتا (1393). زبانشناسی و گویشهای خراسان، ش 11، صص 1-23.

بلو، ژویس و باراک، ویسی(1999). دستور زبان کردی کرمانجی، ترجمهی علی بلخکانلو (1387)

بهمن سلطانی، مظفر(1386). تاریخ هورامان، تصحیح نادر کریمیان، تهران: احسان.

تفکری رضایی، شجاع و چوب ساز، یاسمن(1392). مشخص بودگی در کردی کرمانشاهی، جستارهای زبانی، دورهی4، شمارهی4، پیاپی 16، صص 56-68.

حمه خورشید فواد (1382). پراکندگی جغرافیایی لهجههای زبان کردی، فصلنامه

فرهنگ کردستان، سال5، شماره 16 و 17.

دانشپژوه، فاطمه (1389 چاپ اول). ارگتیو در زبان کردی (کرمانجی (بادینی)، سورانی و هورامی)، تهران: نشر داستان.

دبیرمقدم، محمد (1392)، ردهشناسی زبانهای ایرانی، تهران: سمت.

راسخ مهند، محمد و محمدیراد، مسعود (1394). بررسی سلسلهمراتب نشانداری در صرف اسم و ضمیر زبانهای ایرانی نو شمال غربی، مجلهی زبانشناخت، سال6، ش1، صص118- 85.

راسخ مهند، محمد؛ نقشبندی، زانیار(1392)، تأثیر قدرت موضوعات فعلی بر حالت نمایی افتراقی،شواهدی از گویش هورامی، مطالعات زبان و گویشهای غرب ایران، دوره 1،شماره 1،صص 20-1

راسخ مهند، محمد؛ نقشبندی، زانیار(1392)،تأثیر عوامل کلامی بر تعیین نوع الگوی حالت در گویش هورامی، جستارهای زبانی، دوره4، شماره 4، صص 109-87

رحیمی،فاتح(1386)، دستور زبان کردی(هورامی)، سنندج: مولف

رخزادی ،علی (1390 چاپ دوم). آواشناسی و دستور زبان کردی، سنندج: کردستان.

رزم آرا، حاجعلی(1387)، عملیات اورامان، تهران: شیرازه

رضایی باغ بیدی، حسن(1388). تاریخ زبانهای ایرانی، تهران: دائرهالمعارف بزرگ اسلامی.

زاهدی، محمد صدیق(1386)،مضاعف سازی(تکرار) در گویش هورامی،مجلۀ زبان شناسی، سال 22، شماره اول،

سجادی، سید مهدی (1394 چاپ اول). جنس دستوری در زبان هورامی، نشر ئهوین: مریوان.

سلگی، حسین(1391)، دستگاه فعلی گویش هورامی (گونهی هورامان لهون)، پایان-نامهی کارشناسی ارشد، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.

سنندجی، مهدی(1394)، توصیف اجمالی زبان باستانی هورامی(از زبانهای کردی)، مریوان: ئه وین

سهرابی، سارا (1388). بررسی تصریف در گویش سنندجی، پایاننامهی کارشناسی

ارشد، دانشگاه پیام نورکردستان.

شیدا، قاضی عبدالله (1383)، تاریخ سلاطین هورامان، سنندج: پرتو بیان.

صفیعی، پیمان (1391). بررسی نظام حالت در زبان هورامی بر اساس نظریهی حاکمیت و مرجع گزینی، پایان نامهی کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی.

عباسی، بیستون و نجفیان، آرزو (1395). نظام زمان-وجه-نمود در گویش هورامی پاوه، فصلنامهی زبانشناسی اجتماعی، سال 1،ش1، صص72-91.

فرهنگ جغرافیایی آبادیهای استان کردستان شهرستان سنندج جلد 1تهران 1385.

فرهنگ جغرافیایی آبادیهای استان کردستان شهرستانهای بانه کامیاران وسروآباد تهران 1385.

کریمی، یادگار (1388). ساخت کنایی (منشأ و ماهیت آن)، رسالهی دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی.

کریمی، یادگار و نقشبندی، زانیار(1390). ساختهای استمراری- تأکیدی در گویش هورامی، پژوهشهای زبانی، سال 2، ش1، صص83-100.

کریمیدوستان، غلامحسین؛ کریمی، یادگار؛ میرانی، جبار(1397)، ساختار موضوعی اسامی محمولی متناظر با افعال دومفعولی در کردی هورامی، جستارهای زبانی، ش 44.

کریمی دوستان،غلامحسین؛ ویسی، رحمان(1387)، حفظ یک ماده ساز باستانی در ساخت مجهول در زبان کردی، جستارهای نوین ادبی، شماره 160، 148-137

مرادی، روناک (1391) . تعامل پیشوند التزامی با پیشوند نفی در کردی سورانی، پژوهشهای زبانی، دورهی3 ، ش1، صص116- 99.

مرادی، صباح (1387). اهمیت موقع و ویژگیهای جغرافیایی در شکلگیری هورامان، مجموعه مقالات همایش گسترهی فرهنگ هورامان، کرمانشاه: طاق بستان.

مردوخی، هدی (1391). وندها و جایگاهشان در ساختهای واژگانی کردی سورانی، پایاننامهی کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان.

معاذینژاد، محمدغریب و کیهان احمدی(1382)، جغرافیای هورامان، تهران: احسان.

نقشبندی، زانیار و کریمیدوستان، غلامحسین (1390). ساختهای کنایی در گویش هورامی، جستارهای زبانی، ش6 ، صص100-73.

نقشبندی، زانیار(1390)، ساختهای کنایی در گویش هورامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان

نقشبندی ،زانیار (1391)، تلفیق مشخصهی حالت در گویش هورامی، مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، ش281، صص 848- 857.

نقشبندی، شهرام (1382) ، برخی ویژگیهای واجی، ساخت واژهای و نحوی گویش هورامی، مجلهی زبانشناسی، سال 18، شمارهی 2، صص 112- 94.

نقشبندی، شهرام (1375). نظام آوایی گویش هورامی(گونهی شهر پاوه) از دیدگاه واجشناسی زایشی و واجشناسی جزء مستقل، پایان نامهی کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.

نقشبندی، شهرام (1389)، ساخت هجا و محدودیتهای واج آرایی در هورامی و فارسی معیار(در واج شناسی زایشی/ پسا زایشی و نظریهٔ بهینگی)، رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی.

وقایعنگار کردستانی، میرزا علیاکبر. حدیقهی ناصری ، به اهتمام محمدرئوف توکلی، تهران: توکلی

ویسیحصار، رحمان (1394)، زمان و نمود در کردی موکریانی، مجلهی مطالعات زبانها و گویشهای غرب ایران، دورهی 2، شمارهی 8، صص 101-124

ویسیحصار، رحمان (1396)، نمود درکردی؛ از هستی شناسی تا دستور،جستارهای زبانی، سال 8، ش 158-135،3

یوسفی راد، فاطمه، عباسی، بیستون(1393)، سه تکواژ مقید پربسامد«-ænæ-»،«-æræ-» و«-æwæ-»در زبان هورامی(گویش پاوه)، مجلهی مطالعات زبانها و گویشهای غرب ایران، دورهی 2، شمارهی 7، 135-115

7. Referance

Ebrahimpour, Mohammad Taghi (1370). Dasture Zabane Kurdi (Shomali-Hawrami)

Amiri, Sahar (2014). Barresi e Moshakhase haye Sarfi-Nahvi e Fe'l va Esm dar Guyeshe Kandule ye Zabane Gurani, Payan name ye Foghe Lisans, Daneshgah e Al-Zahra.

Oransky, Yousef Mikhailovich (1358). Moghaddame ye Feghh al Loghah e Irani, Tehran: Payam.

Bagheri Khuzani, Razieh (2018), Barresi e tatbighi ye Sakhte Ezafe dar Farsi, Gilaki, Balucgi va Hawrami, Payan Nameh ye Foghe Lisans, Daneshgah e Kordestan

Bamshadi, Parsa and Bamshadi, Javad (2014). Moghayese ye Pishvand ha va Pasvand ha ye Tasrifi e Fe'l dar Kurdi e Gorani va Farsi e Mo'aser ,Zaban va Zabanshenasi, vol. 19, pp. 101-122."

Badakhshan, Ebrahim and Karimi, Yadgar and Ranjbar, Rosita (2014).Halat Nama'i dar Kurdi ye Sorani(Sanandaji va Bane'i), Zaban ha va Guyesh ha ye Khorasan, Vol. 11, pp. 1-23.

Blau, Joyce and Barak, Veysi (1999). Dasture Zabane Kurmanji, translated by Ali Balkhkanlu (1387)

Bahman Soltani, Muzaffar (1386). Tarikhe Hawraman, Virayesh e Nader Karimian, Tehran: Ehsan

Tafakkori Reza'i, Shoja and Chubsaz, Yasman (2012). Moshakhas Budegi dar Kordi ye Kermanshahi, Motale'at e Zabani, Volume 4, Number 4, Series 16, pp. 56-68.

Hame Khorshid, Fo'ad (1382). Parakandegi ye Joghrafia'i e Lahje haye Zaban e Kordi, Faslname ye Farhang e Kordestan , year 5, No 16 and 17.

Danesh Pajuh, Fatemeh (1389 first edition). Ergative dar Zabane Kurdi (Kormanji (Badini), Sorani and Hawrami), Tehran: Nashr e Dastan.

Debirmoghadam, Mohammad (2012), Rade Shenasi ye Zaban ha ye Irani, Tehran: Samt.

Rasakh Mahand, Mohammad and Mohammadi-Rad, Mas'ud (2014). Barresi e selseleh Marateb e Neshandari dar Sarf e Esm va Zamir e Zaban haye Irani e Nov e Shomal e Gharbi, Majale ye Zabanshenakht, Year 6, Vol. 1, pp. 85-118.

Rashekh Mahand, Mohammad; Naghshbandi, Zaniar (2012), Ta'sir e Ghodrate Mozu'ate Fe'li bar Halat Nama'i e Efteraghi, Shavahedi az Zaban e Hawrami, Motale'at e Zaban va Guyesh ha ye Gharb e Iran, Volume 1, Number 1, pp. 1-20 .

Rashekh Mahand, Mohammad; Naghshbandi, Zaniar (2013), Ta'sir e Avamel e Kalami bar Ta'in e No'e Olgu ye Halat dar Guyesh e Hawrami, Jastar ha ye Zabani, Volume 4, Number 4, pp. 109-87.

Rahimi, Fatih (1386), Dastur e Zaban e Kurdi(Hawrami), Sanandaj: Mo'allef.

Rukhzadi, Ali (2nd edition, 2010). Avashenasi va Dastur e Zaban e Kurdi, Sanandaj: Kurdistan.

Razm Ara, Haj Ali (1387), Amaliat e Hawraman, Tehran: Shiraz

Reza'i Bagh Bidi, Hassan (2008). Tarikh e Zaban ha ye Irani, Tehran: Da'erat al Ma'aref Bozorg e Eslami.

Zahedi, Mohammad Sedigh (1386), Moza'af Sazi(Tekrar) dar Guyesh e Hawrami, Majalle ye Zaban Shenasi, Year 22, No1.

Sajjadi, Seyyed Mehdi (1394 Virayesh e Aval). Jens e Dasturi dar Zaban e Hawrami, published by Avin: Marivan.

Salagi, Hossein (2013), Dastgah e Fe'li e Zaban e Hawrami(Gune ye Hawraman e Lohon), Payan nameh ye Karshenasi Arshad, Daneshgah e Bu'ali Sina, Hamedan.

Sanandji, Mehdi (2014), Tosif e Ejmali ye Zaban e Bastani ye Hawrami (Az zaban ha ye Kurdi), Marivan: Avin.

Sohrabi, Sara (2008). Barressi e Tasrif dar Guyesh e Sanandaji, Payan Nameh Karshenasi Arshad, Daneshgah e Payam e Nur .

Shida, Ghazi Abdullah (2013), Tarikh e Salatin e Hawraman, Sanandaj: Parto e Bayan.

Safi'i, Peyman (2011). Barresi e Nazam e Halat dar Zaban e Hawrami bar Asas e Nazariye ye Hakemiiat va Marja' Gozini, Payan Nameh Karshenasi ye arshad, Daneshgah e Razi.

Abbasi, Bistun and Najafian, Arezu (2015). Nezam e Zaman- Vajh- Nemud dar Zaban e Hawrami e Pave , Faslname ye Zabanshenasi e Ejtema'i, Year 1, No 1, pp. 91-72.

Farhang e Joghrafia'i e Abadi ha ye Ostan e Kordestan, Shahrestan e Sanandaj, volume 1, Tehran, 2015.

Farhang e Joghrafia'i e Abadi haye Ostan e Kordestan,Shahrestan ha ye Bane, Kamiyaran va Sarvabad ,Tehran 1385.

Karimi, Yadgar (1388). Sakht e Kona'i(Mansha' va Mahiat e An), Resaleh ye Doctora, Allameh Tabataba'i University.

Karimi, Yadgar and Naghshbandi, Zaniar (1390). Sakht ha ye Estemrari-Ta'kidi dar Zaban e Hawrami, Pajuhesh ha ye Zabani, Year 2, Vol. 1, pp. 83-100.

Karimi Dustan, Gholamhosein; Karimi, Yadgar; Mirani, Jabar (2017), Sakhtar e Mozu'i e Asami e Mahmuli e Motanazer ba Af'al e do maf'uli dar Kordi e Hawrami, Jastar ha ye Zabani, vol. 44.

Karimi Dustan, Gholamhosein; weisi, Rahman (2007), Hefz e Yek Made Saz e Bastani dar Sakhte Majhul dar Zaban e Kordi, Jastar ha ye Novin e Adabi, No. 160, 137-148.

Moradi, Ronak (1391). TheTa'amol e Pishvand e Eltezami ba Pishvand e Nafy dar Zaban e Kurdi e Sorani, Pajuhesh ha ye Zabani, Vol 3, Vol 1, pp. 99-116.

Moradi, Sabah (1387). Ahamiyat e Moghe' va Vijegi ha ye Joghrafia'i dar Sheklgiri ye Horaman, Majmu'e Maghalat e Hamayesh e Gostareye Farhang e Hawraman, Kermanshah: Tagh Bostan.

Mardukhi, Hoda (2013). Vand ha va Jaygaheshan dar Sakht ha ye Vajegani e Kurdi e Sorani, Daneshgah e Kurdistan.

Mo'azi-Nejad, Mohammad-Gharib and Kayhan Ahmadi (1382), Joghrafia ye Hawraman, Tehran: Ehsan.

Naghshbandi, Zaniar and Karimi Dustan, Gholamhossein (2018). Sakht ha ye Kona'i dar Guyesh e Hawrami, Jastar ha ye Zabani, vol. 6, pp. 73-100.

Naghshbandi, Zaniar (1390), Sakht ha ye Kona'i dar Guyesh e Hawrami, Payan Nameh Karshenasi Arshad, Daneshgah e Kurdistan.

Naghshbandi, Zaniar (1391), Talfigh e Moshakhase ye Halat dar Guyesh e Hawrami, Majmu'e Maghalat e Daneshgah e Allameh Tabataba'i , Vol. 281, pp. 848-857.

Naghshbandi, Shahram (1382). Barkhi az Vijegi ha ye Vaji, Sakht Vajeh'i va Nahvi e Guyesh e Hawrami, Majalle ye Zabanshenasi, year 18, No 2, pp. 94-112.

Naghshbandi, Shahram (1375). Nezam e Ava'i e Guyesh e Hawrami(Gune ye Shahr e Paveh) az Didgah e Vajshenasi e Zayeshi va Vajshenasi ye Joz' e Mostaghel , payan name ye Karshenasi Arshad, Daneshgah e Allameh Tabataba'i .

Naghshbandi, Shahram (1389). Sakht e Heja va Mahdudiat ha ye Vaj Ara'i dar Hawrami va Farsi e Me'yar(dar Vajshenasi e Zayeshi, Pasazayeshi va Nazariye ye Behinegi), Resale ye Doctora, Daneshgah e Allameh Tabataba'i .

Vaghaye' Negar e Kordestani, Mirza Ali Akbar. Hadiqeh ye Naseri, Be Ehtemam e Mohammad Ra'uf e Tavakkoli, Tehran: Tavakkoli.

Weisi-Hesar, Rahman (2014), Zaman va Nemud dar Kurdi e Mukriani, Majalle ye Motale'at e Zaban ha va Guyesh ha ye Gharb e Iran, Vol 2, No 8, pp. 101-124.

Weisi-Hesar, Rahman (2016), Nemud dar Kurdi, Az Hasti Shenasi ta Dastur, Jastar ha ye Zabani, year 8, No 3, pp.135-158.

Yousefi Rad, Fatemeh, Abbasi, Bistun (2013), Se Takvaj e Moghayyad e Porbasamad e "-ænæ-", "-æræ-" and "-æwæ-" dar Zaban e Hawrami(Guyesh e Pave), Majalle ye Motale'at e Zaban ha va Guyesh ha ye Gharb e Iran, Vol 2, No 7, 115-135.

Blau, J. & Barak, v. (1999), Manuel de kurde Kurmanji, Paris: l'Harmattan.

Encyclopædia Iranica: www.iranicaonline.org/articles/dimli http://www.kurdishacademy.org/sites/default/files/holmberg-odden.pdf

Haig, G. (2004), Alignment in Kurdish: A diachronic perspective. Unpublished, Habilitationsschrift. Universitäl Kiel.

Holmberg, A & David Odden. (2004a), 'Ergativity and Role-Marking in Hawrami'. Handout from Syntax of the World's Languages 1. Leipzig. Germany. August 5-8.2004.

Holmberg, A. & Odden, D. (2004b). 'The Izafe and NP structure in Hawrami'. Durham Working Papers in Linguistics, 10,pp.77-94.

Holmberg,A. & D.Odden. (2008), 'The noun phrase in Hawrami '. In S.Karimi.

MacCarus , E.N.(1958), A Kurdish Grammar :Descriptive Analysis of The Kurdish of Sulaimanya,Iraq. New York: American Council of Learned Societies.

McCarus, E. N. (2009). 'Kurdish'. In G.Windfuhr(ed.) The Iranian Languages. pp.587-633.

MacKenzie, D.N. (1954), 'Gender in Kurdish'. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 16: 528-541.

Mackenzie,D.N.(1966).The Dialect of awroman(Hɑwrāmān-i Luhōn): Grammatical Scetch, Texsts,and Vocabulary. København. Kommissionær: Ejnar Munksgaard.

Vol. XI, Fasc. 4, pp. 401-40 ,'Gurani', Iranica, Mackenzie. D.N.(2002).

Mahootian, Sh. (1997), Persian Grammar. London: Taylor & Francis Routledge.

Matthews, P. H. (1991), Morphology. Cambridge,UK : Cambridge University Press. Moseley. Ch. & Nicolas. A.(2010), Atlas of the World's Languages in Danger, Paris : Unesco.

Paul, Ludwig)1995(, «The Position Of Zazaki Among West Iranian Languages», in Sims-Williams, N.(ed.), Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part I, Old and Middle Iranian Studies, Wiesbaden: L. Reichert, pp. 163-177 .

Todd, Terry Lynn)1985(A Grammar of Dimili (also known as Zaza), University of Michigan.

Taleghani.A.H.(2008), Modality, Aspect and Negation in Persian, Amsterdam: John Benjamins.

Windfuhr,G.L. (1990). 'Cases, forms, and uses in Iranian Languages and Dialects'. In E.Yarshater(ed.), Encyclopedia Iranica, Mazda Publishers ,Vol.5. (pp. 25-37).

Woolford. E.(2006), Lexical Case, Inherent Case, and Argument Structure. Linguistic Inquiry, Volume 3, Number 1, 2006, 111–130

Wateya Peyvên “Kurd” û “Goran” di Metnên Dînî yên Yarsan da

The Meaning of the Words “Kurd”& “Goran” in the Religious Texts of Yarsan

Shahab VALİ*

VALI, Shahab, (2022), “Wateya Peyvên Kurd û Goran di Metnên Dînî yên Yarsan da, Nûbihar Akademî, no. 18, p.229-245, DOI: 10.55253/2022.nubihar.1208445

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/ Hatin: 22/11/2022

Accepted/ Pejirandin: 22/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0003-0580-1598

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

PUXTE:

Baweriya Kurdên yarsan an kakeyî ku bi piranî li rojhilat û başûrê Kurdistanê niştecih in, ji ber siruşta xwe ya girtî/veşartî kêm tê nasîn. Edebiyata dînî ya Kurdên Yarsan beşeke zengîn a edebiyata Kurdî ye. Ji ber vê jî lêkolîn û analîza metnên Yarsanî bêguman xebateke girîng û lazim e ji bo eşkerekirina aliyekî kêm-nasrav ê çand, bawerî û bi giştî tarîxa Kurdan. Di heman demê de, lêkolînên li ser van metnan ku ji aliyê Goranan û bi zaraveya Goranî hatine nivîsandin, dikare ji bo zelalkirina koka nijad û zimanê Goranan û kurdbûn an ne-kurdbûna wan jî sûdmend be. Zîra, beriya her tiştî xebateke wisa dikare nêrîna Yarsanên Goran ya li ser nijad û zimanê xwe û wateya peyvên “Kurd” û “Goran” yên di binhişê wan de eşkere bike. Armanca sereke ya vê xebatê vekolandina wateya peyvên “Kurd” û “Goran” ya di metnên Yarsan de û analîza şêwaza bikaranîna wan e.

Peyvên Sereke: Kurd, Goran, Yarsan, kelam, metnên dînî.

ABSTRACT:

The religious literature of Yarsan Kurds is a rich part of Kurdish literature. Therefore, the study and analysis of Yarsan texts is definitely an important and necessary work to reveal an under-reported aspect of Kurdish culture, beliefs

* **Dr., Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Turkiye /** Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Living Languages Institute, Kurdish Language and Culture Departmant, Mardin, Turkey. e-mail: vali.shahab@gmail.com

and history in general. At the same time, the reserch on these texts written by the Gorans and in the Gorani dialect can be useful for clarifying the origin of the race and language of Gorans also their Kurdishness or non-Kurdishness. Above all, reserch on Yarsan texts can reveal the opinion of the Gorans about their race and language and the meaning of the words "Kurd" and "Goran" in their context. The main purpose of this work is defining and analyzing the concept of words "Kurd" and "Goran" in the texts of the Yarsans.

Key Words: Kurd, Goran, Yarsan, kelam, religious texts.

1. DESTPÊK

Yek ji mijarên sereke ku di proseya tarîxî ya xebat û lêkolînên derbarê Kurdan de her tim bala lêkolîner û tarîxnivîsan kêşandiye, bêguman koka nijada Kurdan û şaxeyên wê yên li gor herêmên coxrafiyayî, eşîr, zarave, û baweriyê bûye.

Behsa kurdbûn an ne-kurdbûna Goranan jî perçeke ji van mijaran e. Lêkolînên li ser çavkaniyên tarîxî bi zelalî nişan didin ku di piraniya berhemên tarîxî yên berdest de Goran wekî Kurd hatine pênase û qebûlkirin. Çawa ku Sultanî ji İbn Fezlê 'Umerî (m. ss. 8/14) neql dike: Li çiyayên Hemedan û Şehrizorê mirov bi cemaeteke Kurd ku bi navê Goran nasrav in, rû bir rû dibe ku gelekî bihêz û şervan in û ji şervan û cotkaran pêk tên (Sultanî, 138, r. 40).

Tespîta li jorê ku di gelek berhemên tarîxî yên serdema Îslamî de dubare bûye, di pirtûkên tarîxî de ku ji aliyê nivîskarên Kurd yên wekî Şerefxanê Bidlîsî hatine nivîsandin jî hatiye tomarkirin. Li gorî wî, Goran ligel Kurmanc, Lor û Kelhûr wekî şaxekê ji Kurdan hatine qebûlkirin (Bidlîsî, b.d., r. 23-24). Ev senifandina Şerefxan ya di sedsala 16em de hatiye kirin yek ji qedîmtirîn senifandinan e li ser vê mijarê. Ev mesele di hemû berhemên ku ji aliyê muverrixên Kurd ve hatine nivîsandin, dubare bûye û hatiye erêkirin û her tim Goran, ligel Baban-Kurmanc, Kelhûr wekî taîfeyeke Kurd hatiye qebûlkirin (Qadî, 2019, r. 57). Herwiha zimanê Goranan jî wekî zarekî Kurdî wekî Kurmancî, Soranî, Lorî, Kelhûrî û Zazakî kategorîze bûye. (Amêdî, 2012, r. 25).

Yanî bi kurtasî dikare bê gotin ku çavkaniyên tarîxî Goranan wekî Kurd û zimanê wan jî wekî zaraveyeka Kurdî destnîşan dikin. Di heman demê de, wekî belgeyên tarîxî isbat dikin, saheya bikaranîna zaraveya Goranî nisbet bi îro gelek berbelavtir bûye (Blau, 2010, r. 7). Tê zanîn ku di serdema Mîrektiya Erdelanê, Goranî zimanê edebî yê Mîrektiya Erdelanê bû (Gunter, 2004, r. 57-58) û bi piştevaniya mîrên Erdelanê edebiyata Goranî-Hewramî xurttir dibe û ev zarave li başûrê Kurdistanê û damenên rojhilat yên Çiyayên Zagrosê di nava xanedanên Soran û Baban de dibe şêwezimanê edebî yê hevpar (Blau, 2010, r. 7). Ew rewş, heta 1867an, yanî serdema ku Mîrektiya Erdelanê hildiweşe jî berdewam bûye (Ardalan, 2007, r. 33).

Divê bê gotin ku baweriya yarsan pişta xwe dide metnên xwe yên îlahî ku wek wehiyên rast tên qebûlkirin. Metnên pîroz yên Yarsanan kulliyatek edebî/ îrfanî ye ku li gor kevneşopiya wan ji aliyê kesayetên pîroz ên Yarsan ve, ji bo îfadekirina raman, fikr, bawerî, ayîn, merasîm û hwd. di serdemên cuda da, ji sedsala 2 heta 11a hicrî, hatiye avakirin.

Edebiyata dînî ya Kurdên Yarsan jî îdîaya li jorê ya li ser “Goran û Goranîyê” êrê dikin û hebûna zaraveyên cuda yên Kurdî di nava Kurdîaxêvan de -mîna hemû zimanên din- heta sala 1918ê nabe arîşeyek (Hassanpour, 2005, r. 147) û Kurdan, hertim Goran û Hewramî wekî xelkê Kurd dîtine û hesibandine û bi heman awayî Goranan jî xwe wekî Kurd pênase kirine.

Di edebiyata Yarsanî de tê dîtin ku peyva “Goranî“ bi wateya zaraveyek wekî soranî hatiye bikaranîn. Yanî dikare bê gotin ku Kurdên Yarsan jî di metnên xwe de Goranî ne wekî zimanekî, belku wekî zaraveyekê pênase dikin. Her wekî Îl Begî Caf, yek ji kesayetên pîroz ên yarsan di sedsala 9-10a hicrî, di kelameke xwe de dibêje:

“Kî ve qewlê min dika
Min ve qewlê Goran dikim
Kî ve qewlê Île dikî
Min ve qewlê Goran dikim
Pir me’nî le Soran dikim
Îtaêtê dewram dikim
Her wa bûwe her wa diwê” (Îl Begî Caf, 1379, r. 2).

Goran tenê xwe wekî Kurd pênase nakin, herwiha li hember Kurdên Kurmanc û Lor, xwe mezintir dibînîn û wekî Kurdên eslî nîşan didin û ji bo zimanê xwe jî peyva “Kurdî” bi kar tînin. Lê digel nêrîna Goran li ser Kurdbûna xwe, tê dîtin ku rojhilatnasên sedsala XXê yên wekî V. Minorsky û E.B. Soane nijada Goran ji ya Kurd cuda dikin û zimanê wan jî, ne wek zaraveyeke Kurdî lê zaraveyeke Farisî pênase dikin (Ardalan, 2007, r. 31). Nîqaşên derbarê kurdbûn yan ne-kurdbûna Goranan û zaraveya Goranî zêdetir ne di nava Kurdan bi xwe, lê di nava rojavayiyan da hatine kirin, û derbarê vê meseleyê de çend nêrînên cuda hene (Kurd Ze’feranlou & Secadî, 1394, r. 58-59).

Lêkolînerên rojavayî li ser Goranan û zaraveya Goranî/Hewramî, bi awayekî oryantalîst meseleyê nîqaş dikin. Di destpêka sedsala 19em de, vekolînên fîlolojiya berawirdî yên oryantalîstan yên derbarê zimanên Îranî de dibin bingeha van nîqaşan. Wekî Hassanpour jî dibêje, ji sedsala 19em û vir ve fîlologên rojavayî ew zaraveyên ji aliyê Kurdan bi xwe wekî Kurdî tên pênasekirin, bi israr îddia dikin ku ne aîdê yek zimanî ne û nemaze îddia dikin ku Dimilî, Hewramî an jî Goranî zimanên cuda ne û ligel hebûna çavkaniyên bingehîn –yên mîna *Şerefname*yê- ev oryantalist, Kurdbûna Goranan, mîna ya Loran înkar dikin (Hassanpour, 2005, r. 147).

Helbet ev ne nêrîna hemû rojhilatnas e, û hin rojhilatnas jî di berhem û sefernameyên xwe de behsa Kurdbûna Goranan dikin. Bo nimûne, Claudius James Rich wextê di sala 1820an da li Silêmaniyê dibe mêhvanê Mehmûd Paşayê Baban, dibêje ku ew her du derbarê Goranan de diaxivin û Mehmûd Paşa ji bo wan dibêje; ew bi şikl û şemal û diyalekta xwe ya Kurdî tên ferqkirin (Rich, 1836: 81). F.R. Maunsell, li nêzîkî Sinê, li gundê "Shahkala-Şahqele" dema behsa niştecihên gundî dike dibêje ku ew reayayên eşîra Goran ya Kurdan in (Maunsell, 1890, r. 229).

Li gorî beyana C.J. Edmonds, her çiqas Ewropî bi israr û bi nêrîneke giştî Goran-Hewramiyan wekî Kurd pênase nekin û zimanê wan jî wekî Kurdî qebûl nekin jî wan her daîm xwe wekî Kurd dîtine û wisa hîs kirine (Edmonds, 1957, r. 10). Bi gotina Amir Hassanpour çavkaniyên nivîskî li rexekî, ne axêverên Hewramî ne jî axêverên Kurdiya navîn (Soranî) û jêrîn derbarê nasnameya Kurdî ya Goran/Hewramiyan, zaraveya wan û kultura wan gumanbar nebûne. Gelek ji axêverên Soranî di esasê xwe de Goranî/Hewramî wekî şêweyekî zelal û kevn yê Kurdî dihesibînin. Girêdayî vê esasê tenê axêverên Hewramî dikarin ji bo biryara ka zimanê wan zimanekî serbixwe yan Kurdî ye, xwedî nezereka bingehîn bin (Hassanpour, 1998, r. 35-49). Ev gotinên Hassanpour dê bi çend mînakên ji metnên Yarsanî piştrast bibin û em ê bibînin ku ka endamên vê baweriyê xwe çawa pênase dikin.

2. BIKARANÎNA PEYVA KURD DI METNÊN YARSAN DE

Dînê Yarsanan, wekî hemû dînên din, pişta xwe dide metnên pîroz ku ji bo bawermendên Yarsan, ev metn ne tenê wekî wehiyên rastî, di heman demê de wekî gotinên hebûnên teofanîk jî tên dîtin. Di vê rewşê de, ev metn li gorî kevneşopiya Yarsanan di kategoriya metnên pîroz de cih digirin û wek çavkaniyên herî girîng û bingehîn ên baweriya wan in.

Ev metnên dînî yên Yarsanan tev ji helbestê pêk tên û bi gelemperî bi zaravayê Goranî hatiye vegêran, lêbelê di edebiyata Yarsanan de, kelamên Soranî û Farisî jî hene. Her wiha di metnên pîroz ên Yarsanan de fikir, bawerî, ayîn û merasîma Yarsan ji aliyê kesayetên pîroz ve hatine beyan û şîrovekirin. Di kevneşopîya Yarsanan de her helbest wek *kelam* tê binavkirin. Yanî Kelam tê wateya helbesta pîroz. *Kelam* di *Defter*an de têne tomarkirin û her *defter*ek aîdê kesekî pîroz e an jî aîdê tevahiya serdemeke diyar e (Vali, 2012, r. 57-65).

Weku hat beyankirin, Goranan hertim nasnameya xwe di nava Kurdayetiyê da nîşan dane, xwe wekî "Kurd" û zimanê xwe jî wekî "Kurdî" pênase kirine. Ev mesele bi zelalî di nava metnên yarsanan de jî hatiye nişandan.

Lêkolînên li ser metnan Yarsanî rêyekî nû ji bo nasîna nêrîna wan a li ser têgeha "Kurd" vedike ku ji bo diyarkirina nasnameya Goranan, ku bi piranî Yarsan in, gelekî

girîng e. Zîra, weku hat diyarkirin, naveroka metnên Yarsanî, ji bo bawermendên vî dînî, rastiya mutleq e. Dema behsa pêşewayên dînî tê kirin, kurdbûna wan ji aliyê kelambêjan bi xwe, an kesekî dî, tê destnîşankirin. Em ê li vir nimûneyên kelamên pîroz ên Yarsan ku tê de behsa peyva "Kurd" û wateya bikaranîna wê bidin.

Tê zanîn ku dînê Yarsan li ser baweriya "Dûnadûn" yanî reankarnasyon û tecelliya hebûnên pîroz di serdemên cuda de ava bûye. Kesayetên pîroz di kelamên Yarsanan de behsa tecelliyên xwe yên di serdemên borî de, yanî behsa afirandin an paşerojê dikin.

Di kelama Salih de, ku yek ji kesayetên pîroz ên Yarsan e, gava ku behsa afirandina xwe dike, dibêje ku; ew li ser çiyayê Serendîlê, wekî zarokê însan hat afirandin, û Kurd e:

"Afirîd ev emr ça ya nû dermîn
Bêman afirîd ça Kûyê Serendîl
Bîman ve ferzend bulbeşer dîl
Ez namim Kurd bî ve Kurdan serxêyl" (Huseynî, 1382, r. 93)

Di kelameke Pîr Mûsî de, ku ji aliyê yarsanan wekî yek ji ferîşteyên sereke û wezîr û nivîsevanê Sultan Sehak (sedsala 7-8 h.), kesayeta herî giring di baweriya yarsanan, tê qebûl kirin û wesfê wî *«Qelem Zer»* an jî *«Qelem Zen»* e, ew ne tenê kurdbûna xwe beyan dike di heman demê de dibêje ku bi lefzê (ziman) Kurdî diaxive:

"Ev qelem kêşam neqş û ev meyat
Hem bîm ve ferzend beşerî abat
Namim biya Kurd lefzê Kurdîm wat
Dûn ve dûn amayim ve rû dikat" (Huseynî, 1382, r. 305).

Di kelama Mîr Xusrew, yek ji mezinên yarsanan di serdema Sultan Sehakê de, gava ku wî behsa Xwedê dike, Wî wekî xaliq û afirînerê Kurdan pênase dike:

"Hanayîst be tu ey Xaliqê Kurdan
Ey Sultanê Heqîqet, vey Şahê merdan" (Huseynî, 1382, r. 438)

Di heman deme de Mîr Xusrew dibêje ku Mewlayê Terîqet, yanî Xwedê, di nav Kurdan de ye û wan li gorî asta zanînê kom kiriye:

"Der helqey Kurdan est mewlayê terîqet
Cem' kerde xulaman ba rutbey me'rîfet" (Huseynî, 1382, r. 441).

Metnên Yarsanî di heman demê de behsa dînê Kurdan jî dikin. Bo numûne li gorî baweriya Yarsanan Baba Serhengê Dowdanî, yê ku di sedsala 3ya Hicrî da jiyaye, di

çarîneyeka xwe de piştî xwe dide nasîn, diyar dike ku ew ligel esbabê xwe hertim li çiyayan geriyaye û wî hewl daye ku zimanê Kurdî ihya bike:

“Serhengê Dewdan Serhengê Dewdan
Ez ku namê min Serhengê Dewdan
Çenî îrmanan megêlim her dan
Mekûşim perî ayînê Kurdan” (Huseynî, 1382, r. 722)

Sultan Sehak, kesayetê navendî yê dînê Yarsanî ku wekî tecelliya Xwedê an jî “Mirovê bi sûretê Xwedê” (Epiphanie) tê qebûlkirin û serdema wî wekî serdema herî girîng a Yarsanan, yan “Serdema Heqîqetê” tê hesibandin, di kelamekê de dibêje ku “eslê min Kurd e û ez Kurd im”:

“Eslê min çe Kurd, eslê min çe Kurd
Kurd yûn an eslê min çe Kurd
Ne jêr kul sazam zatan heft nerd
xulaman çî heft hergiz newan serd” ” (Huseynî, 1382, r. 459).

Sultan Sehak ne tenê bi xwe behsa kurdbûna xwe dike, di heman demê de ji aliye kesên din jî wekî Kurd tê binavkirin. Wekî mînak Pîr Musî di kelamekê de derheqê wî de dibêje:

“Henit gurûy mewaçan Kurd î
Ew Kurdewe wird megirdî” (Yar Murad Xalîfeyê Goran, 1337, r. 66)

Sultan Sehak di kelameke dî de, gava ku behsa murîdê xwe Abdîn dike, wî wekî “Kurd“ pênase dike:

“Şerîfe ev Kurde be min mîr fîn e mîr wîn e
Min ev Kurdim xweş dewê navî Abidîn e
Ewe xwom dawime le cergînîşî cemalim
Der çûge le nav ew Kurdî lext xwîn e” (Huseynî, 1382, r. 560)

Lêkolînên li ser metnên Yarsanî nişan didin ku di gelek kelamên din de jî peyva “Kurd” wekî nijad û nasnameyekê ji aliyê kesayetên pîroz ên Yarsan ve hatiye bikaranîn û kelambêj her tim xwe wekî “Kurd” pênase dike. Ji ber ku bawermendên Yarsan kelaman wekî gotinên pîroz û rastiya mutleq qebûl dikin, ji bo wan, “kurdbûn”a kesayetên pîroz jî wekî rastiya mutleq e û di heman demê de, têgeha “kurdbûn”ê wekî bûyereke pîroz tê hesibandin. Li vir em ê çend nimûneyên din ji bo bikarnanîna peyva “Kurd” di kelamên pîroz ên Yarsan de bibînin:

Abidînê Caf di kelamekî de dibêje:

"Kurdî kotahî, Kurdî kotahî
Azîz ez niyim lem Kurdî kotahî
Ez lew Kurde niyim mêrdî destgahî
Emin ew Kurde etû ew Şah î" (Huseynî, 1382, r. 584)

"Ez ne Kurd im ziyad xenîm
Bo ye le Cem zor pesen îm
Gulbaxçe bax nav çemen îm
Her dem rêge geşt weten îm" (Huseynî, 1382, r. 530)

"Niyaz ve duayê dawetê Kurdan
Duayê tifil taze mirdan
Em tu bezm ragey şertan
bem rezmî Heq ez destur dan
Heq wa le nav helqey Kurdan
Mest in le bûy luqmey zerdan" (Huseynî, 1382, r. 519)

"Dile tu Kurd î
Dile tu meylan mehelley Kurd î
Der meydanê yar girûy birdî
Piyale ne zehrê helahil xwerdî" (Derwêş Newroz, 1314, r. 158)

"Yaran ne dest in
Yek ders yek sef şahîm ne dest in
Herû ve sipay sirrê kes nezanewe
Zarîn ne semtê Kurd ve mekanewe" (Derwîş Kerîm Gehwareyî, 1363, r. 16-17)

Di kelamên Xanê Elmas de jî tê dîtin ku peyva "Kurd" ji aliye kelambêjî ve ji bo diyarkirina "nasname"yek diyar, li hember "yên din", ku di kelamê de wek "Tirk" hatine pênasekirin, bi kar hatiye:

"Zengî zengiyan Tatar û Heweş
Ekradê etraf, Tirkanê serkeş" (Xanê Elmas, 1378, r. 34)
"Tirkanê serîn û Kurdanê daman
Ne pay Sehen Kûh sanê xulaman" (Xanê Elmas, Kakî Ezîz, r. 36)

Divê bê gotin ku di metnên dînî yên Yarsan de, ji xeynî peyva "Kurd" ku wekî nijadeke diyarkirî hatiye bikaranîn, peyva "Kurdistan" jî wekî herêmeke coxrafiyayî derbas dibe, ku welatê xelkê "Kurd" e, "Kurd" tê de dijîn û serdest in.

Di baweriya Yarsanan de nebûna têgeha nubuwet û îmamiyetê bi ferîştenasiyeke xurt hatiye telafîkirin ku bingeheke navendî ye di wê baweriyeê de. Di baweriya Yarsanan de, endamên hiyerarşiya gerdûnî li ser têla ferîşteyê sereke ne ku xwe dubare dike û bi rêya vê têlê xwe li ser erdê nîşan didin. Ev civakeke manewî ye ku bi hiyerarşiyekê pêk hatiye. Li gorî kevneşopiyê ev kom ku ji heft ferîşteyên sereke pêk hatiye, ji serdema avabûna cîhanê ve heye, ango di her serdema tecelliyê de zuhûr dikin, yanî heft dewranê tecelliya îlahî pêk hatiye li cem Yarsanan (Minorsky, 1964, r. 251).

Li gorî vê doktrînê, her ferîşte ji aliyê Xwedê ve hatiye wezîfedarkirin di dinyaya maddî û manewî de. Ev Heft ferîşte ku (an jî ferîşteyên sereke) sistema "ferîşteînsanî" (angéophanique) ya Yarsan pêk tînin, bi kesayetên dîrokî re enkarne dibin, lê belê ji xwezaya însanan cudatir in (During, 2005, r. 131) û karên vê dinyayê digirin ser milên xwe.

Yek ji wan ferîşteyên sereke, Baba Yadigar e ku wekî xelefê Sultan Sehak tê hesibandin di kevneşopiya Yarsanan de. Kesayeta Baba Yadigar wekî kesayeteke veşartî, îrfanî û batinî tê nîşandan û wesfê wî jî *Yadigarê Yar* yanî Sultan Sehak e.

Jidayikbûna Baba Yadigar bi mîtekê hatiye vegotin. Li gorî Yarsaniyê keçeke bakire bi navê Dade Sarî bi xwarina daneyek hinarê ku li Cemxaneyê peyda dike, ducanî dibe. Gava ku zarok tê dinyayê, ji bo îsbata masûm û paqijbûna zarokî, wî tînîn nav agirê tendûrê. Piştî sê rojan, gava ku derê tendûrê vedikin, zarok radibe û silavê dide Sultan Sehak. Sultan jî cilê Yadigarî û gişt Kurd û Kurdistanî xelatî wî dike. Ew çîrok di kelameke Pîr Binyamîn de hatiye vegotin:

"Yadigarê Yar, Yadigarê Yar
Wusa bîş menzûr Yadigarê Yar
Sultanê 'ezîm Dawidê nazar
Yadigarişan bir ev gireyê nar
Perî zimayiş Beya û Besê şert
Emrê Sultan bî Yadigar quyl kird
Niyaş ve tenûr ne şerarey nar
Ferma ve Dawid ser tenûr binar
Ve emre Sultan xwacay xulaman
Dawid ser tenûr guzaştiş ev ban
Ne dilî tenûr Yadigarê Yar
Sê roz sûriş kird Dawidê nazar
Meyliş bî ni ew dem redayê Kosuwar
Kirdiş ve tenûr perî Yadigar
Dawid endîşiş yava ve xater

Niyaziş vergird ama ev nezer
Medira ve pa derre pişte ser
Weniş eyan bî Padişayê Pirdîwer
Şah ferma Dawid ne’leyn baver
Çenî xulaman mediran pişte ser
Wêş ama ve ser Padişahê Pirdîwer
Ferma ve Dawid ser tenûr lawer
Perî Yar Dawid Şah fermaniş da
Dawid ser tenûr verdaştiş ev la
Yadigar çe tenûr verîza ev pa
Ve lefzê şîrîn selam da ve Şa
Bergê xwedrengî Yadigar pûşa
Xulaman dîşan Şah peniş bexşa
Elemê qudret nacî bî ve pa
Bergê xwedrengî Yadigar pûşa
Xulaman dîşan ve mu’cizatiş
Bergê xwedrengî bî ve xelatiş
Temam Kurdistan da ve beratiş
Pêy ‘ilm û qudret pêy mu’cizatiş
Yekser kirdewe Kurd û Kurdistan
Hem ve mu’cizat hem ve sifre û xan” (Derwîşî, 1347, r. 172-173)

3. BIKARANÎNA PEYVA GORAN DI METNÊN YARSAN DE

Di destpêka nivîsê de, bi kurtî nêrîn û şîroveyên cuda li ser Kurdên Goran hatin dayîn. Divê bê gotin ku peyva “Goran“ nêzî hezar sal berê di berhemên cuda de hatiye bikaranîn û wekî Minorsky jî diyar dike, dibe ku bikaranîna wê pir kevntir jî be (Minorsky, 1943, r. 77).

Li gor agahiyên berdest dikare bê gotin ku peyva Goran di pêvajoya tarîxê de ji bo pênasekirina hin tiştên cuda hatiye bikaranîn: Navê etnîtîseyekê, navê herêmeke coxrafiyayî, navê zaraveyeke Kurdî, navê çend eşîr û navê bawerîyeke taybet (Dehkhoda, 1998, r. 19357).

Firdewsî di *Şahname*ya xwe de, di şerê mezin ê Key Xusrew yê li hemberî Efrasiyabê Turanî de, gava ku behsa beşên cuda yên artêşa Key Xusrewê padişahê Îranê û serdarên wî dike, dibêje:

"Di aliyekî de Tûsê bi cih kir
(di aliyekî din de jî) Menûşanê pîroznezer
Ku şahê welatê Xuziyan bû
(ligel) gelek şewqezêrîn
Du kes jî hebûn, şervan
Wekî Goranşah ev lehengê ku artêşan dişewitîne" (Firdewsî, 1380, r. 88).

Li ser kesayeta "Goranşah" ku Firdewsî di beytên jorê de bikar aniye, tê gotin ku padişahê herêma Goran bû ku eskerên xwe dişîne ba Key Xusrew da ku alîkariya wî li hember Esrasiyabê Tûranî bikin (Restgar Fesayî, 1379, r. 93). Bikaranîna heman îfadeya Firdewsî, yanî Goranşah di kelamên Yarsan de jî tê dîtin. Derwêş Cewze di kelameke xwe de gava ku behsa Sultan Sehak dike, wî wekî "Padişahê Goran" wesif dike:

"Ya Dawid necat tu bidî dewran
Qesd bikim qisas Padişayê Goran
Zordar zumuxt zatdarê ewel
Şîrîn şevketan mekenîm kewel" (Derwêş Cewze, 1366, r. 38)

Di metnên Yarsanî de jî peyva Goran di gelek kelamên serdemên cuda de hatiye bikaranîn. Di kelamên ku behsa Goran dikin, tê dîtin ku ev peyv bi piranî wekî pênaseya baweriyê Yarsanî hatiye bikaranîn û gava ku kelambêj behsa Goran dike, di eslê xwe de behsa Yarsanîtiyê dike.

Di kelamekê de Ehmed behsa cemê Goranî, yanî ayîna dînî ya Yarsanan dike û dibêje:

"Ev Kûy Şenderûy Ev Kûy Şenderûy
Bargay Şam westin ev Kûy Şenderûy
Westin ev Cemê Goranî dûy
Nî par ave aviş mecûy" (Huseynî, 1382, r. 223)

Di kelameke din de, dîsa ji Abidînê Caf ku li gor baweriya Yarsan, Kurdekî Sunnî bû û paşê dibe Yarsan, dibêje ku "tu ev Kurdî (misilman) ku niha bûyî Goran (Yarsan):

"Abidîne belê tu lem gelî Goran
Ame nale şêrî dibihîsi germe boran
Tu ev Kurdî le Kurda, îsa bûy be Goran
Tîrî bihavêj le keman şûnî bicûran" (Huseynî, 1382, r. 552-553)

Bi heman awayî Abidîn jî di kelamekê de behsa xwe wekî "Kurdekî" ku paşê bûye "Goran" dike. Yanî "Goran" wekî baweriyekê tê destnîşankirin:

"Le wêm dozîwe
Celay cî karan le wêm dozîwe
Ve şertê Binyam pîr amûzîwe
Ve remze Ehmed yarê Pîrozîwe
Min ew Kurd im tu ew Goran
Meke ve de'wayê saturan
Eslê tu Kurd û eslê min Goran
Min tîrî minurî ve kêş wen wêran" (Derwîşî, 1347, r. 69-70)

Bikaranîna peyva "Goran" wekî baweriyekê di kelamên jêr de jî tê behskirin:
"Yek misqal 'ereq nûrê gornaî
me'cûn şud bi xakê beşere fanî
seqam gird suret neqş muhtewa
Baba Adem nêr şod made ber Hevva" (Derwêş Newroz, 1314, r. 158)

"Reqemê rehmet revacê yarî
xelatê mexles ray riyabarî
te'lîqey bulûk piley Bilûran
Hevaley hacet huccetê Goran" (Derwêş Newroz, 1314, r. 200)

Teymûrê Baniyaranî:
"Îmşev dîm ve xwaw denge hat hat bî
Murxim ber ama ne vay zulematî
Bidîm ne şaxê nefîr ve Şayê Bilûran
Zulfiqar pêkû şekakê Goran" (Teymûrê Baniyaranî, b.t., r. 31)

"Yaran hejaran
'Eyn pak û dil pak yaran hejaran
Esrîn ne dîde çûn seyl waran
Tîrê tanekêş ve desê xaran
Ser xweşê badey camê nigaran
Kûyê şert butûyn cay vefadaran
Şert û peyman ve eşqê mişmaran
Meskenê şehbaz ser mer kûyê yaran
Goran şalpoş ser ve ne ragey Cem
Qîqey sermestan çûyn perwane û şem" (Şêx Emîr,1379, r. 78)
"Wêş bî ve saqî meclise dewran
Heyder binûşe tu carçî Goran" (Derwîş Heyder Kûçekbelî, 1363, r. 2).

Li vir divê bê diyarkirin ku bikaranîna peyva “Goran“ wekî baweriyekê, ne tenê bi metnên Yarsanî ve sînordar e. Di metnên edebî yên ku bi zaraveya Goranî, ji aliyê nivîskarên misilman ve hatine nivîsandin jî peyva Goran ji bo dînekî taybet, yê derveyê Îslamê hatiye bikaranîn. Ev nimûne di “Cengnameyê Xalid Bin Welîd” de dikare bê dîtin. Di vê berhemê de, şair, ku navê wî ne diyar e, lê ji uslûba wî tê zanîn ku misilman e, bi zaraveya Goranî behsa Goranan û dînê wan dike. Şair, ji dînê Goran wekî bêdînî, gewr/gawirbûn û ji Goranan jî bi navderên wekî: mirdar (mirî yê nepak), pelîd (nexweş, nebaş), merdûd, bêpîr, napak û yên ku gotinên wan batil in, behs dike:

“Çîşiş kird çenî Goranê mirdar

Waweylay sext west ne ehlê kuffar” (wereq: 15)

“Şeb û rô nekird ev gewrê mirdar

Ta axir yava ve Medîne şar” (wereq: 16)

“Seher hewrêza Seyfullahê reşîd

Rû kird ve nav şarê Goranê pelîd” (wereq: 19)

“Xoday asiman berheq mezana

Înê goraniş batil mewana” (wereq: 20)

“du sal temam in min awerdim îman

Ce dînê Goran wêm kird peşîman” (wereq: 21)

“Ne’reteş pêka çûn hewrê wehar

Watiş ey Goran merdûd û mirdar” (wereq: 22)

“Îd wat der dem dest da bi şemşîr

Rû kird ve sipay Goranê bê pîr” (wereq: 23)

“Watiş aferin Xalidê Welîd

Bimanî pey qetlê Goranê pelîd” (wereq: 25)

“Ce dûr diyen biç em Goranê napak

Pişt beştin bi zatê Heq Tenyayê Tak” (wereq: 25)

“dest kirdin feryad Goranê bê dîn

Her kam pey dilêşan yekser firar bîn” (wereq: 27)

“Îse yek sal in min bîm misilman

Bêzar im emin ce dînê Goran” (Xalidname, Nusxeya xetî, Kitêbxane yê Meclis, IR 10-27535

wereq: 15-27).

Xaleke din a girîng, bikaranîna peyva Goran ya di berhemên tesewufî de ye. Tê zanîn ku bawerî û navên kesayetên dînî yên Yarsan, di tezkire û menaqibnameyen te-

sewufi de nehatiye qeydkirin û nebûna navên kesayetên Yarsanî di metnen tesewufî de mijareke balkêş e. Di nav wan berheman de ku li ser mutesewuf û ewliyayên misilman hatine nivîsin, em li ser kesayetên Yarsanan tu agahiyan nabînin. Ji aliyê din ve, her kesê bi irfana herêma Zagrosê re tekildar hatiye dîtin, ji aliye sofiyên misilman ve hatine sûcdarkirin û redkirin. Bi mînaka Baba Tahirê Hemedanî (sedsala 11emin) ku kesayetekî mezin ê irfan û tesewufê ye, em dibînin ku heta sedsala 9emîn a Hicrî ew hatiye inkarkirin (Zerrînkûb, 1376, r. 187-192).

Lê di nav berhemên tesewufî de em rastî metnekê tên ku bi awayekî istîsnayî behsa baweriya Goranan dike. Di tefsîra Keşf'ul-Esrar we 'Uddet'ul-Ebrarê de, ku bi Xwace Ebdullahê Ensarî tê mensûbkirin, Ebulfelzl Reşîduddînê Meybudî behsa baweriya Goran dike.

Ayeta 106 a Sûreyê Yûsuf dibêje: "Piraniya wan, bes bi awayê ku ji Xwedê re hevpişkan çekin, baweriyê pê tînin".

(و ما يومن اكثرهم بالله و هم مشركون)

Li ser ayeta li jorê tê gotin ku, bi rastî di nav gelê Erebistanê de baweriya tewhîdê ya yekxwedayiyê hebû, lêbelê bi awayên cur bi cur ji Xwedê re hin tişt dikirin hevpişk û heval. Wekî nimûne; gelê Mekkeyê digotin: "Firişte keçên Xwedê ne". Hin muşrikan jî digot: "Em perestina pûtan dikin da ku me nêzî Xwedê bikin". Herçî ku Fileh bûn, wan digot: Îsa, kurê Xwedê ye, Cihûyan jî digot: Uzeyir kurê Xwedê ye. Her wiha piraniya mirovan ji Xwedê re hevpişkan çêdikirin. Vêca ayet jî van destnişan dike (Qur'an, 2009, r. 249).

Lê Meybudî di tefsîra ayeta li jorê de dibêje: Tê gotin ku li vir, mebest ji "piraniya wan", Senevî ne ku baweriyê bi (du hêzan) ronahî û tariyê dikin û Goran ku dibêjin: "Başî ji Xwedê û xerabî ji Şeytanî ye" (الخيرمن الله والشرّ من ابليس) (Meybudî, 1382, r. 147-148).

Li vir divê bê gotin ku "senevî" (dualîst) navekî giştî ye ji bo hemû mezhebên ku bi du Xwedê; yek Xwedayê ronahî û başiyê û yê din jî Xwedayê tarî û xirabiyê bawer dikin. Ev mezheb derdora du hezar sal Berî Zayînê, di herêma Îran û derdora wê de derketine holê (Celalî Naînî, 1384, r. 26). Yanî baweriya bi dualîzmê, ku ronahî û tariyê tîne ber hev, bi qasî monoteîzmê kevn e (Duchesne-Guillemin, 1953, r. 26). Şehristanî li ser "Seneviyye" dibêje "yaranê du ganeyên ezelî ku wekî ronahî û tarî tên binavkirin ku bi ihtimal ehlê kitêb in (Şehristanî, 1361: 22). Li gor van, ronahî û tarî her du ezelî û qedîm in (Şehristanî, 1361, r. 409). Li gorî Şehristanî, Mezdekî yanî eshabê Mezdekê jî Senevî bûn (Şehristanî, 1361, r. 421) û navendeke wan jî Şehrizor bû. (Şehristanî, 1361, r. 428).

Li gor çavkaniyên tarîxî, Mezdek kurê Bamdadan, serokê tevgereke dînî ya şoreşgerî bû di Îrana serdema Sasaniyan de, di bin padişahiya Qubad de (ji 498-9 heta 531). Pişti şoreşê, Mezdek bi hezaran aligirên xwe re hat idamkirin, di sala 528an de, di destpeka 529an de û di 531e de, di bin serweriya Xusrewê kurê Qubad de,

êrişeke duyemîn hatiye ser Mezdekiyan; tevger hatiye astengkirin û pirtûkên wan hatine şewitandin (Guidi, 1991, r. 951). Tevgera Mezdek bandor li ser hemû tevgeren civakî-dînî yên Îranî kiriye, bi taybeti piştî êrişa Ereban a li ser Îranê. Li gor belgeyen tarîxî, piştî istilaya Ereban jî, heta dawiya serdema Emewiyan (ss. 8), misyonerên Mezdekî di exlebê coxrafyaya Îranê de bi belavkirina raman û doktrînên xwe mijûl bûn ku ji aliyê tarixnivîsên Îslamî ve wekî Mezdeki û Xurremdînî, hatine binavkirin (Sedîqî, 1372, r. 141-142). Madelung jî balê dikêşîne ser meseleya dewam û bandora tevgera Mezdek. Li gorî wî, her çiqas çavkaniyên demên ewil ên Îslamê cih nedabin tevgera Mezdekî jî, ev civat di nav heremên Îranê de belav bûne û civata herî xurt jî li el-Cibalê, ango li çiyayên Zagrosê cihê xwe girtiye (Madelung, 1986, r. 63).

Li gorî agahiyên li jorê dikare bê gotin ku mebest ji Goranên ku Meybudî wekî Senevî (dualîst) û çavkaniyên din wekî Mezdekî bi nav dikin, heman Yarsan in ku di coxrafiyaya Cibal/Zagrosê de niştecih in û baweriya xwe jî wekî Goran pênase dikin.

4. ENCAM

Metnên Yarsanî dikarin wekî çavkaniyeke girîng ji bo behsa li ser nijad û zimanê Goranan bên hesibandin. Kûrbûn û analîza li ser wateya peyva “Kurd“ û “Goran“ di metnên Yarsanan û tehlîla şêwaza bikaranîna van her du peyvan dikare ji çend aliyên cuda ve bê nirxandin. Berî her tiştî, di kelamên Yarsan de, peyva “Kurd” ji bo diyarkirina etnîkî û nijadî tê bikaranîn. Di heman demê de metnên Yarsan ji bo diyarkirina welat û axa ku Kurd tê de niştecih in û tê de dijîn, peyva “Kurdistan“ bi kar tînin.

Dîsa em dibînin ku peyva “Goran“ di metnên Yarsanî de hatiye bikaranîn. Şêwaza bikaranîn û watenasiya vê peyvê jî bi awayekî eşkere nişan dide ku peyva “Goran“ di metnên Yarsanî de bi du wateyên cuda hatiye bikaranîn. Yekem wateya peyva “Goran“ di metnên Yarsan de, behsa baweriyekê ye. Her wekî di hin metnên Îslamî de bi heman wateyê derbas bûye. Wateya duyem jî zaraveyek e.

Yanî dikare bê gotin ku di metnên Yarsanan de peyva “Goran“ ne bi wateya nijad an zimanekî serbixwe, belku wekî baweriyek û zaravekê derbas bûye. Ev jî nişan dide ku çawa ku Kurdan, hertim Goran û Hewram wekî xelkê Kurd dîtin û hesibandine, bi heman awayî Yarsanên Goran jî xwe wekî Kurd, zimanê xwe jî wekî Kurdî dîtine û xwe wisa hîs û pênase kirine.

5. ÇAVKANÎ

Amêdî, S. B. (2012). *Rêzimana Kurdî* (Kurmanciya Jorî û Jêrî ya Hevberkirî), Dîwan, Stenbol: Dîwan.

Ardalan, Sh. (2007). *Erdelan Kürtleri*, fransızcadan çeviren: Heval Bucak, İstanbul: Avesta.

Benedictsen, Age Meyer, *Les Dialectes D'awroman Et De Pawa*, Revus Et Publies Avec Des Notes Et Une Esquisse De Grammaire par Arthur Christensen, Kobenhavn hovedkommissionær: Andr. fred. host & son, kgl. hof-boghandel, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1921

Bidlîsî, Ş. (b.d.). *Şerefname*, Naşir: F. Zekî el-Kurdî, Misir: El-Ezher.

Blau, J. (2010). Written Kurdish Literature, in *Oral Literature of Iranian Languages, Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, Edited by Philip G. Kreyenbroek & Ulrich Marzolph, New York: I.B. Tauris & Co Ltd.

Celalî Naînî, S.M.R. (1384). *Seneviyan Der Ehdê Bastan*, Tehran: Tehûrî.

de Morgan, Jacques. (1904). *Mission Scientifique en Perse, Tome V. [Première partie], Études linguistiques. Dialectes Kurdes, langues et dialectes du nord de la Perse*, Avant-propos de Cl. Huart, Paris: Imprimerie Nationale.

Dehkhoda, A. (1998). Goran. *Loghatnâme*, vol 12, Chief Editors: M.Mo'in & J. Shahidi, Tehran: Tehran University Publications.

Derwêş Cewze (b.t.). *Defter*, Nusxeya Xetî yê Me'arif Emîrî.

Derwêş Heyder Kûçekbelî. (1363). *Defter*, Nusxeya Xetî.

Derwêş Heyder Kûçekbelî. (1363). *Defter* (Kelam), Nusxeya Xetî ya Me'arif Emîrî.

Derwêş Kerîm Gehwareyî. (1363). *Defter* (Kelam), Nusxeya Xetî ya Me'arif Emîrî.

Derwêş Newrozê Soranî. (1314). *Defter*, Nusxeya Xetî.

Derwêş Teymûr Banyaranî, *Defter*, Nusxeya Xetî. Seyîd Mehrdad Moşe'şe'î û Seyîd Deriyûş Mîrabeygî.

Derwîşî, E. (1347). Defterê *Perdîwerî*. Nusxeya Xetî.

Dîneweri, E. H. (1364). *Exbar el-Tival*, wer. M. Mehdevi Damixani. Tehran: Neşre

Duchesne-Guillemin, J. (1953). *Ormazd et Ahriman: L'Aventure Dualiste dans l'Antiquité*, Paris: Presses Universitaires de France.

During, J. (2005). Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq, di nav *Syncrétisme et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIIe Siècles)* de, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Sous la direction de Gilles Venstein, Leuven: Peeters.

Edmonds, C. J. (1957). *Kurds, Turks and Arabs*. London: Oxford University Press.

Ehmadî, C., Werzende, O. (1395). *Zeban ve Edebiyatê Kurdî*, Merkezê Tehqîqatê Kurdistanşinasî, Danişgahê Azad, Vahidê Senendec.

Firdewsî, A. (1380). *Şahname*, M.T.Bahar & A.Mîransarî (amd.). Tehran: Aştad.

Gunter, M. M. (2004). *Historical Dictionary Of The Kurds*, Lanham, Maryland & Oxford: Scarecrpw Press Inc.

Hassanpour, A. (1998). The Identity of Hewrami Speakers: Reflections on the theory and ideology of comparative philology, in *Anthology of Gorani Kurdish Poetry*, ed. by A. Soltani, London: Soan.

Hassanpour, A. (2005). Kürt Kimliğinin İnşası: Yirminci Yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebi Kaynaklar, di nav *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Vali, Abbas (ed.), çev. F. Adsay, Ü. Aydoğmuş, S. Kılıç, İstanbul: Avesta.

Huseynî, S.M. (ed.) (1382). *Dîwane Gewre*, Kermanşah: Enteşarate Baqe Ney.

Îl Begî Caf (1379). *Defter* (Kelam), Nusxeya Xetî yê Kakî Ezîz Penahî.

Kurd Ze'feranlou, K. &, Secadî, A. (1394). Saxtê Hica der Zebanê Hewramî (Gûyişê Hewramanê Text), *Feslname Mutaliat Zebanha ve Gûyeşhayê Xerbê İran*, Daneşkede Edebiyat ve Ulûmê İnsanî, Daneşgah Razî Kirmanşah, sal 2, şomare 9, Tabestan.

Madelung, W. (1986). Khurramiyya. *EI2*, vol. V., rr. 63-65.

Maunsell, F.R. (1890). *Mesopotamia, Kurdistan, North-West Persia, and Luristan, From april to october 1888*, Simala: Goverment central printing Office.

Meybudî, E. R. (1382). *Keşf'ul-Esrar ve 'Uddet'ul-Ebrar*, Me'rûf be Tefsîrê Xace Ebdullahê Ensarî, bi se'y û ihtimamê A.A.Hikmet, cild 5, Tefsîrê Sûreyê Yûsuf ila Axirê Sûreyê el-Kehf, Tehran: İntişaratê Emîr Kebîr.

Minorsky, V. (1943). The Gūrān. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 11, No. 1. pp. 75-103.

Minorsky, V. (1964). The Sect of the Ahl-i Hakk, in *Iranica, Twenty Articles*, Publication of the University of Tehran, vol. 775.

Qadî, M.Ş. (2019). *Tarih-i Kurd*, (Erdelan Tarih Okulu Üzerine Bir İnceleme), werger û nirxandin; Cafer Açar, Istanbul: Avesta.

Qur'ana Pîroz. (2008). *Wergera Qur'ana Pîroz bi Zimanê Kurdî*, M. Husyn Êsî, M. Se'îd Girdarî, M. Muhammed Bêrkevanî, , çapa 2, İstanbul: Ravza Yayıncılık.

Reîsnia, R. (1358). *Ez Mezdek ta Be'd*. Tehran: Enteşarate Peyam.

Restgar Fesayî, M. (1379). *Ferhengê Namhayê Şahname*, cild 2, Tehran: Pejûhişgahê Ulûmê Însanî ve Mutaliatê Ferhengî.

Rich, C. J. (1836). *Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of Ancient Nineveh*, vol. I, London: James Duncan, Paternoster Row.

rr. 129-153.

Sedîqî, G. (1372). *Conbeşhayê Dînî yê Îranî der Qernhayê Dovvom ve Devvomê Hicrî*. Tehran: Pajeng.

Şehristanî, E. (1361). *Tevzîh'ul-Milel, Tercume-yi Kitab-i el-Milel ve'l-Nihel*, çapa 3, M.X. Haşimî, S.M.Celalî Naînî, Tehran: Şirket-i Ofset.

Şêx Emîr. (1379). *Defter* (Kelam), Nusxeya Xetî ya Kakî Ezîz Penahî.

Sourdel, D. (1986). Babak, *EI2*, vol. I., r. 844.

Sultanî, M.A. (1376). *Qiyam ve Nehzetê 'Eleviyanê Zagros der Hemedan, Kermanşahan, Kurdistan, Xuzisan ve Azerbeycan, ya Tarîxê Tehlîli Ehl-ê Heqq*. cild 1., Kirmanşah: Moessesehê Ferhengî Neşrî Suha, Kermanşah.

Sultanî, M.A. (1381). *Coxrafiyayê Tarîxî ve Tarîxê Mufesselê Kirmanşaha*, cild 1, Tehran: Neşrê Suha.

Tarîxê Sîstan. (1381). ed. M.T. Bahar. Tehran: Enteşarate Moin.

Vali, Sh. (2012). La litterature Religieuse des Kurdes Yarsan. di nav *Etudes Kurdes, no XI: La Litterature Kurde*, Paris: Editions Harmattan, rr. 57-65.

Xalidname, Nusxeya xetî, Kitêbxane yê Meclis, IR 10-27535.

Xan Elmas. (1379). *Defter* (Kelam), Nusxeya Xetî ya Kakî Ezîz Penahî.

Yar Murad Xalîfeyê Goran (1337). *Defterê Perdîwerî*, Nusxeya Xetî.

Zerrînkûb, E. (1376). Custûcû der Tesewifê Îran, Çapa 5emin, Tehran, Moesseseyê Enteşaratê Emîr Kebîr.

Extended Abstract:

Historically, the existence of different dialects in the Kurdish language, as in all languages, was not seen as a problem among Kurdish speakers until the twentieth century, and anyone who speaks one of the four main dialects of Kurdish sees the speakers of the other dialect as a Kurd and considers the dialect they speak as a dialect of the Kurdish language.

However, since the twentieth century, in the researches and works written by some western researchers on Kurds, the aforementioned researchers, following an orientalist style, claimed that some Kurds were not actually "Kurd" and their dialect was not Kurdish.

It is possible to mention the Gorans at the head of the groups that these western researchers claim are not ethnically Kurdish and that the language they speak is not Kurdish. Although this claim is not in question among Kurds who speak different dialects of Kurdish today, it has led to different debates, especially in the western academy.

The dialect spoken by the Goran Kurds, who live in the geography called the "Goran" region today and speak the Gorani dialect of Kurdish, has been very important for Kurdish literature throughout history and has also been the literary dialect of some Kurdish mirliks.

The majority of Gorrans, who adhere to different belief systems, also adhere to the Yarsan belief. The intellectual/ritual basis of the Yarsan belief, which has all the features of an original religion, is the religious texts written in the dialect of Gorani and accepted as sacred by the Yarsans.

These texts have an important place in the discussion of whether the Gorans are ethnically Kurdish and whether their language is also a dialect of Kurdish.

Because Yarsan texts are the most important source of how the Yarsans see themselves and how they introduce themselves as an ethnic identity.

Because these texts were written in the gorani dialect by the gorans themselves, and more importantly, since these texts are considered the words of theophanic persons themselves, they are accepted as revelation and considered sacred words.

Therefore, the ethnic identity mentioned in a word also takes a sacred dimension and the origin and ethnicity mentioned are also sanctified.

The main purpose of this article is to examine the aforementioned religious texts and to examine the meaning of the words Kurd and Goran in these texts by the yarsans.

NÛBIHAR AKADEMÎ

بازخوانی و بررسی اسناد و مدارک تاریخی مرتبط با طایفه عبدالملکی از شاخه های گوران (٦-١٣ق/١٢-١٩م)

Xwendin û Nirxandina Belge û Çavkanîyên Dîrokî yên Derbarê Ebdulmelikîyên Şaxeke Goran da (12-19Z)

Reading and Reviewing Historical Documents and Sources About Abdolmalekids, One of the Guran Clans (12-19AC)

Reza Ghanbari ABDOLMALEKI*

چکیده:

بعد از توضیح در خصوص وجه تسمیهٔ در پژوهش حاضر طایفهٔ عبدالملکی و تبارشناسی این طایفه، دیدگاه نویسندگانی که عبدالملکیها را افشار یا قشقایی و بر همین مبنا، ترکزبان قلمداد کردهاند؛ معرفی و نقد شده است. در بخش دوم، سیر کوچنشینی طایفهٔ عبدالملکی و پراکندگی جغرافیایی آن بررسی شده است. مقالهٔ حاضر نشان داده است که طایفهٔ عبدالملکی از شاخه های گوران محسوب می شوند که در گذشته از طوایف اصلی کرد بوده و از قرن ۶ تا ۱۳ق/۱۲-۱۹م در بیشتر وقایع مهم تاریخ کردستان و ایران نقش داشته اند. روش پژوهش حاضر، توصیفی- تحلیلی است و دادههای مقاله اغلب با مراجعه به منابع کتابخانهای گردآوری شدهاند.

واژگان کلیدی: زندیه، قاجار، کرد، گوران، هورامی، عبدالملکی.

KURTE:

Di vê lêkolînê da piştî şiroveya li ser sedema navlêkirina tayfeya Evdilmelikî û regeznasîya wan, me nêrînên

ABDOLMALEKI, Reza Ghanbari, (2022), “Bâzxwânî va Barrasî-ye Asnâd va Madârek-e Târîkhî Marbût ba Tâîfa-ye Abdolmalekî az Shâkhaha-ye Gorân (VI-XIII H./XII-XIX M.)”, Nûbihar Akademî, no. 18, p.247-279, DOI: 10.55253/2022.nubihar.1192795

Cenre/Cure: ResearchArticle/ Gotara Lêkolînî

Received/Hatin: 21/10/2022

Published/Weşandin: 24/12/2022

ORCID: 0000-0002-5308-0775

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

* Assistant Professor of Persian Language and Literature at Damghan University, Damghan, IRAN. rg.abdolmaleki@gmail.com ORCID: 0000-0002-5308-0775

nivîskarên ku Evdilmelikî wekî tirk-efşar jimartine û li ser vê esasê, ew tirkî-axêv hesab kirine, dane nasandin û rexne kiriye. Di beşa duyem da, pêvajoya koçkirina tayfeya Evdilmelikî û berbelavîya wan ya ji rexê erdnîgariye ve hatiye dahûrandin. Ev gotar nîşan dide ku tayfeya Evdilmelikî yek ji şaxeyên Goranan in û ji sedsala 6-13 h/12-19 z ve di bûyerên giring yên dîroka Kurdistan û Îranê da rola wan hebûye. Şêwaza vê lêkolînê, wesfî-şiroveyî ye û datayên gotarê bi rêya serdana li jêderên pirtûkxaneyî hatine berhevkirin.

Peyvên Sereke: Zendîye, Qacar, Kurd, Goran, Hewramî, Evdilmelikî.

ABSTRACT:
In the present research, after explaining about the name of the Abdulmaleki clan and the genealogy of this clan, the views of the authors who considered the Abdulmaleki to be Afshar or Qashqai and on this basis, Turkic-speaking; It has been introduced and criticized. In the second part, the migration process of Abdulmaleki clan and its geographical distribution have been investigated. The present article has shown that the clan of Abdulmaleki is one of the Guran branches, which were one of the main Kurdish clans in the past and played a role in most of the important events in the history of Kurdistan and Iran from the 6th to the 13th century. The present research method is descriptive-analytical and the data of the article are often collected by referring to library sources.
Key Words: Zand dynasty, Qajar, Kurd, Guran, Hawrami, the Abdulmaleki.

1. مقدمه

طایفۀ گوران عبدالملکی که تاریخی کوتاه و مختصر از سیر کوچنشینیاش تا اوایل عهد ناصری در این جستار آمده است؛ سابقاً بخش قابلملاحظهای از جمعیت عشایر کرد در ایران را تشکیل میداد. زبان مردم این طایفه، هورامی است و به گفتۀ مکنزی (۱۹۶۶: ۴) «کهنترین و محافظهکارترین گویش گورانی است» که از شاخه های زبان کردی محسوب می شود. اتحاد عبدالملکیها با طایفۀ زند و طوایف موسوم به وند، زمینهساز حوادث متعدد سیاسی- نظامی در تاریخ ایران شد که تا آنجا که ممکن است در این مقاله به آن پرداخته می شود.

رویکرد پژوهش پیشِرو، توصیفی- تحلیلی است و هرچند نگارنده عموماً از روش کتابخانهای برای گرد آوردن دادههای این مطالعه بهره برده اما در مواردی که ضرورت داشت و سندی مکتوب در آن باره موجود نبود، به مطالعۀ میدانی و مصاحبههای شفاهی نیز روی آورده است. پرسش بنیادی این مقاله، آن است که طایفۀ عبدالملکی از نیمۀ دوم قرن ششم تا میانۀ قرن سیزدهم هـ.ق، چه مسیری را در تاریخ ایران پیموده و در چه حوادث مهم سیاسی- نظامی، نقش ایفا کرده است؟

در ارتباط با پیشینهٔ این پژوهش، گفتنی است تاکنون مطالعاتی چند دربارهٔ تاریخ طایفهٔ عبدالملکی که مهم ترین سکونتگاه کنونی آنها شهر زاغهمرز در استان مازندران است، به نگارش درآمدهاند اما در میان آنها کمتر نمونهای را میتوان یافت که بر پایهٔ مستندات معتبر تاریخی، تحلیلی دقیق از پیشینهٔ عبدالملکیها ارائه کرده باشد. در این میان، پیش از همه باید به اثر حسن سلیمی عبدالملکی (۱۳۸۱) اشاره کرد که نخستین کتاب در خصوص تاریخ طایفهٔ عبدالملکی است و با اینکه خالی از نقص نیست اما چون متکی به تحقیقات پیشین در این زمینه نبوده، بسیار ارزشمند است. بعد از اثر مذکور، جمشید عبدالملکی (۱۳۸۸) و رضا قنبری عبدالملکی (۱۳۸۸) همزمان کتابهایی دربارهٔ تاریخ طایفهٔ عبدالملکی منتشر کردند. مرحوم جمشید عبدالملکی در اثر خود، بیشتر پیشینهٔ عبدالملکیهای قلعهٔ شهرستان قروه را مورد توجه و اهتمام قرار داده است. نامبرده ضمن اظهار نظر در باب مباحث غامض تاریخ عبدالملکی، نظرات حسن سلیمی عبدالملکی پیرامون آنها را به چالش کشیده است. شایستهٔ یادآوری است که بعد از انتشار این آثار (۱۳۸۱ و ۱۳۸۸)، تاکنون پژوهشی علمی و مبتنی بر تحلیل درخصوص تاریخ طایفهٔ عبدالملکی منتشر نگردیده است.

2. تبارشناسی

1.2. . وجه تسیمهٔ عبدالملکی / اوملکی

بنا بر گزارش معینالدین نطنزی، مورخ سدههای هشتم و نهم هـ.ق، طایفهٔ عبدالملکی به نام پدر خود یعنی «عبدالملک» موسوم میباشند (نطنزی، ۱۳۳۶: ۵۳). گفتنی است واژهٔ «عبدالملکی[1]» در گویشهای کردی با تبدیل هجای /ab/ به /aw/ و حذف همخوان /d/ به صورت «اوملکی[2]» تلفظ میشود و از این جهت، منظور از عشایر اوملکی در گزارش مستوفی (۱۳۸۷: ۵۴۱)، طایفهٔ عبدالملکی است. لازم به یادآوری است که این کلمه در نسخههای «م» و «ر» که اولی متعلق به کتابخانهٔ ملی تهران و دومی از آنِ مرحوم رمضانی مدیر کتابخانهٔ ابنسینا بود، به صورت «اوملکی» ضبط شده اما مرحوم دکتر نوایی در تصحیح تاریخ گزیده، انتخابش را برمبنای نسخهٔ «ق» گذارده که کلمه را به صورت «ارملکی» ضبط کرده است (رک: همان: ۵۴۱). برای درک بهتر این موضوع، باید به بررسی نسخه بدلهای مرحوم نوایی پرداخت که مقایسهٔ آنها با یکدیگر، پرده از روی واقعیت برمیدارد. از شش نسخهٔ مورد استفادهٔ مشارالیه، پنج نسخهٔ «ب»،

1 abdolmaleki
2 awmaleki

«ف»، «ر»، «م» و «ش»، همگی بر خلاف نسخهٔ «ق» که اساس قرار گرفته است، دومین حرف کلمهٔ مورد بحث را «و» ضبط کرده و بنابراین جملگی در ضبط دومین حرف این کلمه هیچ اختلافی با هم ندارند. نکتهٔ بسیار مهم در اینجاست که نسخهٔ «م» که به گفتهٔ استاد نوایی، نسخهای منقّح و خوشخط است، کلمه را به صورت «اوملکی» ضبط کرده است. بدین لحاظ باید چنین پنداشت که کاتب نسخهٔ «ق» بنا بر رسمالخطی که داشته، «و» را به صورت «ر» کتابت کرده است.

از «عبدالملک» به عنوان سرسلسلهٔ طایفهٔ عبدالملکی/ اوملکی، آگاهیِ چندانی در دست نیست اما با توجه به اطلاعات ارائهشده توسط مستوفی وی خیلی پیشتر از قرن ششم هـ.ق میزیسته و حتی ممکن است در جبلالسماق[3] متولد شده باشد (رکـ: مستوفی، ۱۳۸۷: ۵۴۱).

2.2. تبار و زبان طایفهٔ عبدالملکی

شاید در میان عشایر ایران، کمتر طایفهای وجود داشته باشد که به اندازهٔ طایفهٔ عبدالملکی راجع به هویت و زبان مادریاش نظرات متفاوت ابراز شده باشد. با وجود تمام این نظرات، امروزه تردید نداریم که عبدالملکیها از تبار کُردهای گوران هستند و زبان-شان ویژگیهای زبان هورامی را داراست؛ چراکه یافتههای مسلّم تاریخی و زبانشناختی، هورامی بودن گویش عبدالملکیها را به اثبات رساندهاند (قنبری و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۰۷ - ۳۳۰). اما با اینحال، شاهد میباشیم که بعضی از نویسندگان ایرانی و فرنگی، عبدالملکیها را ترکزبان معرفی کردهاند. برخی نیز راجع به تبار عبدالملکیها نظراتی عجیب مطرح کرده و آنان را قشقایی، افشار و حتی زند پنداشتهاند که برای روشن شدن موضوع، ضرورتاً به ارائهٔ پارهای از آنها خواهیم پرداخت.

3.2. منابعی که عبدالملکیها را قشقایی و افشار انگاشتهاند

درحالیکه بر طبق شواهد مسلّم تاریخی، زبانشناختی و اقوال سیاحان ایرانی و فرنگی (رکـ: مکنزی، ۱۳۵۹: ۷۱)، عبدالملکیها کردنژاد و هورامیزبان هستند؛ اما برخی از محققان (رکـ: کیهان، ۱۳۱۱: ۲۸۴ و فیلد، ۱۳۴۳: ۲۰۰)، آنها را قشقایی و ترکزبان معرفی کردهاند. از این جهت، افشار سیستانی هنگام نقل گفتههای رابینو، شگفتی خود را از عقیدهٔ کیهان مبنی بر ترکزبان پنداشتن عبدالملکیها بدینگون اظهار کرده است: «گفتهٔ رابینو مبنی بر اینکه عبدالملکیها به کردی سخن میگفتند، با گفتهٔ دکتر مسعود کیهان که

3 کردستان سوریه

آنان را قشقایی و ترکزبان دانسته، مغایرت دارد» (افشار سیستانی، ۱۳۶۶: ۱۰۸۰). رابینو که در این گزارش به وی اشاره شد، در هفتم دسامبر ۱۹۰۹ میلادی در جریان سفر خود به زاغهمرز، یک شب میهمان قاسمخان هژبرخاقان رئیس عبدالملکی بود و با مهربانی بسیار مورد پذیرایی قرار گرفت (رابینو، ۱۳۶۵: ۱۰۱- ۱۰۲). از آنجا که رابینو خود مدعی است شانزده سال دربارهٔ مازندران به جمعآوری اطلاعات صرف اوقات نموده است (همان،۱۳۶۵ : ۱۵)؛ بعید به نظر میرسد که گزارشش در خصوص کردی سخن گفتن عبدالملکیها، دقیق و قابل اعتماد نباشد.

لازم به یادآوری است که در زمان سقوط دولت زندیه و برآمدن دولت قاجار، طوایفی از اکراد فارس که متحدان زند بودند، برای در امان ماندن از آزار و اذیت آغامحمدخان قاجار، به ایلاتی نظیر بختیاری و قشقایی پیوستند. در همین خصوص، شواهدی در دست است که نشان میدهد جمعیتی از عبدالملکیهای فارس در میان قشقاییها مسکن و مأوا گزیدند و از آن زمان، جزو این ایل محسوب شدند. احتمالاً اینکه هنری فیلد گفته است «اصلاً عبدالملکیها یکی از قبائل قشقایی بودند» (فیلد، ۱۳۴۳: ۲۰۰)، از این جهت بوده است.

در خصوص افشار پنداشتن طایفهٔ عبدالملکی، مهمترین منبعی که در اختیار ماست، کتاب «تاریخ افشار» تألیف «عبدالرشید افشار محمودلو» ملقب به ادیبالشعرا از مورخان عهد ناصری است. نامبرده از جمله مورخان متقدّم است که عبدالملکیها را از طایفهٔ افشار قلمداد کرده و از این جهت، «عسگرخان افشار ارومی» را در موارد متعدد «عسگرخان عبدالملکی» نامیده است (رک: ادیبالشعرا، ۱۳۴۶: ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۸ و ...).

بعید نیست مورخان متاخرتر نظیر بامداد (۱۳۶۲: ۶۴) و میرنیا (بیتا: ۳۷) هم که عبدالملکیها را از طایفهٔ افشار پنداشتهاند؛ نظرشان برخاسته از همین گفتههای ادیبالشعرا بوده باشد. فارغ از این موضوع، گفتنی است که در دورهٔ قاجار، عبدالملکیها عموماً جزو افشار بودهاند. بهطور مثال، در دورهٔ جنگهای ایران و روس در عهد فتحعلیشاه قاجار، سواران عبدالملکی و خواجهوند ابوابجمعی فرجاللهخان افشار محسوب میشدند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۵۹). حتی بعد از فرجاللهخان، پسرش اماناللهخان افشار نیز سرتیپ سوار خواجهوند و عبدالملکی در همان دوره بود (همان، ۱۳۸۰: ۳۸۰). در عهد محمدشاه قاجار هم سلیمانخان افشار ریاست و سرکردگی هزار نفر سوار خواجهوند و عبدالملکی را بر عهده داشت (گلزاری، ۱۳۵۷: ۸۶). این سلیمانخان افشار همان کسی که در دورهٔ صدرات میرزا آقاخان نوری، از طرف ناصرالدینشاه مأمور کوچاندن طایفهٔ عبدالملکی از نور و کجور به زاغهمرز بود (رک: رودگر، ۱۳۸۱: ۷۱).

4.2. منابعی که عبدالملکیها را زند انگاشتهاند.

گرهخوردگی و پیوند دیرین عبدالملکیها با طایفهٔ زند، موجب گردید تا برخی از نویسندگان و مورخان عصر قاجار از جمله میرزا غلامحسینخان افضلالملک (۱۳۷۳: ۹۴) آنها را جزو زندیه قلمداد کنند. در همین رابطه، بعضی از گزارشهای رسمی در دورهٔ ناصرالدینشاه (رکـ: مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۴: ۸۴)، تیرهای از عبدالملکیهای قم را تحت عنوان «زندِ شهری» معرفی کردهاند اما بعضی دیگر (رکـ: نوروزی، ۱۳۷۶: ۴۵)، بالعکس تیرهٔ عبدالملکی را زیرمجموعهٔ ایل زند قلمداد کردهاند. جالب است بدانیم هماکنون خاندانهایی با نام خانوادگی «زندِ عبدالملکی» در شهر قم به سر میبرند که بر طبق گزارش محمدی (۱۳۸۶: ۳۲۶) از تیرههای وابسته به ایل زند میباشند.

3. سیرکوچ

1.3 . طایفهٔ عبدالملکی در زاگرس مرکزی

اتابک هزاراسپ (حکـ: ۵۵۵ تا ۶۵۵ هـ.ق)، دومین حاکم لر بزرگ[4]، فرمانروایی عاقل و عادل بود که در زمان او لرستان بسیار ترقی کرد و آبادان و ثروتمند شد. بنا بر قول حمدالله مستوفی، در زمان این حاکم، عشایر بسیار که در میانشان طایفهٔ عبدالملکی (اوملکی) هم بود، از جبلا [5] به لرستان کوچ نمودند. این عشایر مهاجر، بعضی عرب و بعضی کُرد بودند که اسامی آنها به قرار ذیل در گزارش مستوفی آمده است: استرکی، مماکویه، بختیاری، جوانکی بیدانیان، زاهدیان، علائی، کوتوند، بتوند، بوازکی، شوند، زاکی، جاکی، هارونی، آشکی، کوی لیراوی، ممویی، یحفومی، کمانکشی، مماسنی، اوملکی، توانی، کسدانی، مدیحه، اکورد، کولارد، گروه عقیلی (عرب)، گروه هاشمی (عرب) و «دیگر قبائل که انساب ایشان معلوم نیست» (مستوفی، ۱۳۸۷: ۵۴۰- ۵۴۱).

دادههای ما حکایت از آن دارند که از دورهٔ دولت اتابک هزاراسپ تا اوایل قرن دوازدهم هـ.ق، پهنهای وسیع از خاک لرستان بزرگ، مسکن و مأوای طایفهٔ عبدالملکی بوده است. از آنجاکه زندگی کوچنشینی از مهمترین شیوههای معیشت ساکنان زاگرس مرکزی (ارتفاعات بین دو دشت کرمانشاه و شیراز) بوده است، بعید نیست عبدالملکیها در پی چراگاههای طبیعی سالانه، دائماً از محلی به محل دیگر کوچ میکردهاند. گفته-

4 در تاریخ آمده است که این حکومت قدرتمند، کُرد بوده است (زکیبیگ، ۱۳۸۱: ۲۰۰).

5 کردستان سوریهٔ کنونی

های برخی از مورخان عهد قاجار که عبدالملکیها را از ایلات کرمانشاهان و لرستان دانستهاند، این نظر را تأیید میکند (رک: فسایی، ۱۳۷۸: ۹۷۶). از تعداد جمعیت دقیق عبدالملکیها در مناطق زاگرس، اطلاعی در دست نیست اما برخی از منابع حکایت از آن دارند که شمار این طایفه بیش از ۴۰۰۰ خانوار بوده است (رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴).

2.3 . طایفۀ عبدالملکی در درگزِ خراسان

آنطورکه از شواهد تاریخی برمیآید، عبدالملکیها در قرن دوازدهم هـ.ق در زاگرس مرکزی و دشتهای همدان (قلمرو علیشُکر) به روش دامداری زندگی میکرده و مرکز استقرارشان در ولایت ثلاث (تویسرکان، نهاوند و ملایر) و همچنین بلوک اسفندآباد (قروۀ فعلی[6]) بوده است. به گفتۀ حامد عبدالملکی[7]، در روایات عبدالملکیهای تویسرکان هیچ نَقلی مبنی بر اینکه آنها از جایی مثل هورامان به زاغه کوچیده باشند، وجود ندارد بلکه همگی بر این عقیدهاند که عبدالملکیهای ولایت ثلاث از آغازِ تاریخ خود در قلمرو علیشُکر بودهاند.

با روی کار آمدن نادرشاه افشار، وی عبدالملکیهای ولایت ثلاث را همراه با طایفۀ زند در سال ۱۱۴۵ هـ.ق به نقطۀ دورافتاده و گمنامی در خراسان به اسم درگز (درهجز) کوچاند (رابینو، ۱۳۵۲: ۳۷). این طوایف در محل مزبور هیچگاه روی آسایش و امنیت ندیدند چراکه دائماً با قبایل غارتگر ترکمن و مهاجمان مرزهای شرقی ایران در زد و خورد بودند. در اثر حملات و شبیخونهای دائمی ترکمنها، عدۀ زیادی از افراد قبایل زند و عبدالملکی نابود و بقایای آنها برای حفظ جان خود، به مرور به کوههای اطراف پراکنده شدند. بر طبق گزارشهای متقن تاریخی، «قتل و غارت دائمی ترکمنها طوری در نابود کردن قبیلۀ زند موثر واقع شد که هنگام قتل نادر، بیش از سی تا چهل خانواده باقی نبود» (گلستانه، ۲۵۳۶: ۱۴۶- ۱۴۷؛ هدایتی، ۱۳۳۴: ۱۱۳).

ما از اینکه ریاست طایفۀ عبدالملکی را در این مقطع از تاریخ چه کسی بر عهده داشت، کاملاً بیاطلاع هستیم؛ اما اگر گزارش محمدهاشم آصف (رستمالحکما) را مورد

---

6 محدودۀ کنونی شهرستان قروه از قرن نهم هجری قمری به بعد، جزو جغرافیایِ بزرگی بود که «قلمرو علیشکر» نامیده میشد. بدیهی است که این نام از «علیشُکر بیگ»، بزرگترین سردار ایل بهارلو در دورۀ قراقویونلو، اخذ شده است. بلوک اسفندآباد شهرستان قروۀ کنونی در دورۀ حکومت قراقویونلوها به همدان تعلق داشت. مستندات تاریخی نشانگر آن است که حتی تا دورۀ قاجار، قروه به عنوان یک شهر مطرح نبود بلکه روستای قصلان در بلوک اسفندآباد، مرکز جمعیتیِ مهم این منطقه بود. تا سال ۱۳۳۷ هجریشمسی، قروه همچنان به همدان (قلمرو علیشُکر) تعلق داشت تا اینکه بعد از این سال، در تقسیمات کشوری به استان کردستان ملحق گردید.

7 این گفتوگو بین ایشان و راقم این سطور در اواخر شهریور ۱۴۰۱ انجام شد.

توجه قرار دهیم، خواهیم دانست که در نابسامانی اواخر عصر صفوی که بعدها قدرت-یابی نادرشاه را در پی داشت، بهرامعلی عبدالملکی از جمله سرداران شاه سلطان حسین صفوی بود که «ارکان دولتِ او را حمایت و اعانت مینمود» و از چنان قدرتی برخوردار بود که حتی سلطان از وی حساب میبرد (آصف، ۲۵۳۷: ۱۰۵- ۱۰۶). اگرچه هیچ منبع دیگر غیر از گزارش رستمالحکما دربارۀ بهرامعلی عبدالملکی در دست نیست اما همین سند منحصربهفرد نشان میدهد که نامبرده در کنار «توشمال کریمخان زند بکله»، «علیمردان آقای بختیاری چهارلنگ»، «سلطانعلیبیگ زند هزاره» و «سبحانویردیبیک اردلانی» از سرداران بزرگ اواخر عهد صفوی و اوایل عهد افشار بوده است.

۳.3 . پراکندگی جغرافیاییِ طایفۀ عبدالملکی در ولایت ثلاث و کرمانشاهان و لرستان

- شهرستان ملایر، بخش سامن، دهستان حرمرود سفلی، روستای «ده نواورزمان» که یک سوم جمعیت آن در حال حاضر عبدالملکیاند.
- شهرستان ملایر، بخش جوکار، دهستان المهدی، روستاهای «حسنآباد قوشبلاغ»، «زمانآباد محمدآباد»، «دم شاطر (دهشاکر)»
- شهرستان نهاوند، بخش خزل، دهستان خزل، روستاهای «دهنو عبدالملکی»، «ده موسی» و «عبدالملکی». جمعیت روستای دهنو عبدالملکی را هنوز هم بهطور کامل عبدالملکیها تشکیل میدهند. در قریۀ ده موسی نیز نود درصدِ اهالی، عبدالملکیتبار هستند.
- شهرستان تویسرکان، بخش قلقرود، دهستان کمالرود، روستاهای «حَمیلاَ
مرکز بخش قلقرود است. گزارش حامد عبدالملکی که درنتیجۀ بررسی-های میدانی او تنظیم شده است، نشان میدهد که در گذشته، جمعیت روستای فرسفج کاملاً متشکل از طایفۀ عبدالملکی بود و امروزه هم بیشترِ جمعیت آن از تبار عبدالملکیاند. گفتنی است بخش بزرگی از خود تویسرکان، حتی پیش از کوچ اهالی زاغه به محلۀ تیمورآباد این شهر، از قدیمالایام مسکن عبدالملکیها بوده است.
- شهرستان تویسرکان، بخش قلقرود، دهستان میانرود، روستاهای «باقرآباد» و «قصبستان». در گزارش حامد عبدالملکی که هنگام بازدید از بخش قدیمی گورستان روستای باقرآباد تنظیم شده

است، گفته شده که برخی از قبور نام ندارند اما مابقی، مسمّی به نام‌های عبدالملکی و ملکی هستند. این گزارش میافزاید در بخش جدید این گورستان، نامهای سلیمانی، جلیلوند، تشکینی، ملکی و عبدالملکی به چشم میخورد که نشان میدهد بعد از عبدالملکیها، طوایف دیگر نیز به روستای باقرآباد وارد شدهاند.

- شهرستان تویسرکان، بخش قلقرود، دهستان قلقرود، روستاهای «منجان» و «جِرا» (گِرا).

- شهرستان تویسرکان، بخش مرکزی، دهستان حیقوق نبی، روستاهای «دارانی سفلی»، «دوقلعه» (جعفریهٔ کنونی)، «رودآور»، «فریازان»، «قلعهٔ آقابیک (عینآباد)»، «قلعه قاضی» و «نُقده». روستای فریازان که پس از فرسفج، بزرگترین روستای منطقه بود؛ غالب جمعیت آن هنوز هم از تبار عبدالملکی میباشند. روستای دوقلعه مرکز دهستان حیقوق نبی است و با آنکه معدودی از طوایف دیگر در دهههای اخیر به آنجا کوچیدهاند اما هنوز هم غالب جمعیتش را عبدالملکیها تشکیل میدهند. هماکنون بسیاری از اهالی روستاهای دارانی و نُقده در شمال زاغه نیز اصالت عبدالملکی دارند. بهطورکلی تا حدود سیصد سال پیش، در قلمرو تویسرکان، به ندرت مردمی غیر از عبدالملکی وجود داشت.

- شهرستان تویسرکان، بخش مرکزی، دهستان کُرزان رود، روستای «کُرزان».

- شهرستان تویسرکان، بخش مرکزی، دهستان خرمرود، روستای «وردآورد».

- شهرستان کنگاور، بخش مرکزی، شهر «گودین».

- شهرستان کرمانشاه، بخش مرکزی، دهستان رازآور، روستای «عبدالملکی».

- شهرستان کرمانشاه، بخش مرکزی، دهستان قرهسو، روستای «انگز». بر سنگ قبرهای گورستان روستای «انگز»، نام عبدالملکی درج شده است و یکی از آنها نشان میدهد که عبدالملکیها دستکم از

اوایل قرن دوزادهم هـ.ق در آنجا سکونت داشته‌اند. عبارت روی سنگ این است: «هذا قبر مرحوم علیحاصل ولد شاهعلی من طایفهٔ عبدالملکی در سنهٔ ۱۱۲۰ ق».

- شهرهای سرپل ذهاب، قصر شیرین و اسلام‌آباد غرب سکونتگاه عبدالملکیهایی است که اکنون به طوایف جاف و گوران وابسته هستند (محمدی، ۱۳۸۶: ۳۵۶).
- شهرستان الیگودرز، بخش جاپلق، ازنا

گفتنی است در دورهٔ زندیه که عبدالملکیهای ولایت ثلاث به فارس کوچانده شده و محلهای زندگیشان خالی از سکنه گردید، عشایر لک و لُر جای آنها را گرفتند. گودین در حوالی کنگاور از آن جمله است.

4.3 . طایفهٔ عبدالملکی در کامجرد (قلعهٔ فعلی[8]) بلوک اسفندآباد

همزمان با سکونت عبدالملکیها در ولایت ثلاث، جمعیتی از این طایفه در روستاهای کامجرد (قلعهٔ فعلی) و دیوزند در بلوک اسفندآباد که امروزه قروه نامیده میشود، سکنا داشتند. بنا بر برخی روایات شفاهی، عبدالملکیهای ساکن در روستای قلعه، از تویسرکان به آنجا مهاجرت کردند. برخی دیگر از روایات بیانگر آنند که عبدالملکیها از قریهٔ «دَربَند گَلیم» در سروآباد و حوالی دزلی (هورامان ژاورود) به قلعهٔ قروه کوچیده‌اند. هرچند از زمان دقیق این کوچ اطلاعی در دست نیست اما بنا بر بعضی شواهد باید این رویداد در دورهٔ صفوی و یا حتی پیش از آن، اتفاق افتاده باشد (رک: عبدالملکی، ۱۳۸۸: ۲۷۰). مهمترین منبعی که این گفته را تأیید میکند، گزارش محمدی (۱۳۸۶: ۳۵۶) است که نشان میدهد در گورستانهای قدیمی روستای قلعه، سنگ قبرهایی مربوط به قرن یازدهم هـ.ق کشف شده‌اند.

در اواخر دورهٔ افشاریه، عبدالرضاخان عبدالملکی، فرزند احدخان، ریاست عبدالملکی-های بلوک اسفندآباد را بر عهده داشت. نامبرده در واقعهٔ حملهٔ کریمخان زند به قلعهٔ کامجرد به قتل رسید. گزارش شده است که پس از مرگ نادرشاه افشار، حسنعلیخان اردلان در سال ۱۱۶۳ هـ.ق/ ۱۷۵۰ م موفق شد دوباره به حکومت کردستان دست یابد.

8 این روستا از جنوب به روستای ویهج، از شرق به روستای سنگین‌آباد، از شمال به روستای دیوزند، و از جنوب به رشته‌کوههای سهدره و بدر محدود میشود.

این دوره از حیات حکومت او، در تاریخ حکومت کردستان اردلان دورهای پرحادثه است (ثواقب و مظفری، ۱۳۹۸: ۷۹). حسنعلیخان در نخستین رقابتهای سیاسی کریمخان زند با رقبای خود، به دشمنی با زندیه و اتحاد با دشمنانش برخاست. در روزهایی که او هنوز از زیر بار شکست سنگین بابانها قد راست نکرده بود، خبر حملۀ کریمخان زند به سوی کردستان منتشر شد. نه وساطت سلیمانپاشا بابان و نه دیگر فرستادگان حسنعلیخان اردلان بر رأی خان زند تأثیری نگذاشت و او به تقاص اتحاد و دوستی حسنعلیخان با دشمنانش و در پی تحریکات ابراهیمبیگ وکیل، از آشفتگی اوضاع کردستان اردلان بهره برد و به سنندج حمله کرد (قاضی، ۱۳۸۷: ۵۷؛ ثواقب و مظفری، ۱۳۹۸: ۸۱). در این تهاجم که در سال ۱۱۶۴ هـ.ق/ ۱۷۵۱م به وقوع پیوست، کردستان با خاک یکسان شد. (گلستانه، ۱۳۴۴: ۱۷۹؛ سنندجی، ۱۳۷۵: ۱۴۵). حسنعلیخان پس از خروج نیروهای کریمخان زند، از ترس جان خود و به منظور جلب حمایت آزادخان افغان، به آذربایجان رفت و به او اظهار اطاعت کرد (اردلان، ۲۰۰۵: ۱۲۴؛ پری۱۳۸۲، ۲۶۸).

سپاهیان زند هنگام بازگشت به اصفهان، تمام آبادیهای مسیر سنندج به همدان را به آتش کشیدند. با ورود آنها به منطقۀ علیشکر و بلوک اسفندآباد، عبدالملکیهای کامجرد به دستور عبدالرضاخان عبدالملکی وارد قلعۀ نظامی شدند تا از صدمه و آسیب در امان بمانند. از آنجاکه در هنگام عبور نیروهای کریمخان از بلوک اسفندآباد به طرف سنندج، عبدالملکیهای کامجرد از کمک به شیخعلیخان زند و تهیه غذا و علوفه برای اسبهای لشکریانش خودداری کرده بودند، مورد خشم و انتقام کریمخان قرار گرفتند. بعد از آنکه قلعۀ نظامی کامجرد مورد محاصرۀ نیروهای زند قرار گرفت، دیوارهای آن در اثر ضربات گلولههای توپ ویران شد و سپس کلّ آن در آتش سوخت. در نتیجۀ این حادثه، عبدالرضاخان عبدالملکی فرمانده نظامی قلعۀ کامجرد، ابتدا به اسارت درآمد و سپس کشته شد[9](عبدالملکی، ۱۳۸۸: ۱۵۸ و ۲۶۸).

3. 5. طایفۀ عبدالملکی در ولایت ثلاث (ملایر، نهاوند و تویسرکان)

طوایف عبدالملکی و زند بعد از حدود بیست سال سکونت در محل درگز، از فرصت پیشآمدۀ پس از مرگ نادر استفاده نمودند و در سال ۱۱۶۰ هـ.ق، به رهبری کریمخان و برادرش صادقخان، به قصد بازگشت به جایگاه نخستین خود یعنی ملایر، نهاوند و تویسرکان از درگز خارج شدند. گفتنی است در اثنای این کوچ، تعداد کمی از عبدالملکی-

9 بنا بر گفتۀ پیران عبدالملکی قلعۀ قروه، عبدالرضاخان در راه «چفتهجوی» به قتل رسید (عبدالملکی، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

ها در منطقهٔ بادخیز و کویری «روداب» اقامت نمودند که هماکنون بازماندگانشان در روستای عبدالملکی[10] از توابع بخش روداب شهرستان سبزوار ساکنند.

در ماجرای فتح قلعهٔ کرمانشاهان که در حوادث پس از مرگ نادر به پایگاه مخالفان زند تبدیل شده بود، عبدالملکیها به سرکردگی عبدالرزاقخان عبدالملکی، حاضر در اردوی کریمخان بودند. بنا بر گزارش ابوالحسن گلستانه، شیخعلیخان بنا به دستور کریمخان با سپاهیان خود وارد بیستون شد و از آنجا رهسپار طاقبستان گردید تا هم اردویش را در آن محل برپا نماید و هم با محمدخان در باب یورش به قلعهٔ کرمانشاهان مشورت کند. آن دو به سبب کثرت توپخانه، و همچنین بیپروایی و دلیری اهل قلعه، صلاح در یورش ندیده و بنابراین حملهٔ خود را تا رسیدن فرستادههای کریمخان متوقف کردند. از آن طرف، کریمخان وارد همدان شد و به تقویت قوا پرداخت. سپس با ۴۲۰۰۰ سوار و پیاده و «جزایرچی»، همدان را به مقصد کرمانشاهان ترک کرد. کریمخان بعد از ورود به منزل بیستون، عبدالرزاقخان عبدالملکی، ترابخان نهاوندی و دو فرستادهٔ دیگر را روانهٔ قلعهٔ کرمانشاهان کرد تا از ساکنان قلعه بخواهند که تسلیم شوند. محصورین قلعه پذیرای فرستادگان کریمخان شدند. آنان حقیقت ورود کریمخان به بیستون را توضیح دادند و ضمن رسانیدن پیغام، محصورین را نصحیت کردندتا دست از مقاومت بردارند. آنان هم نزد کریمخان رسیدند (گلستانه، ۱۳۵۶: ۲۶۲- ۲۶۴) و بعد از سوگند کریمخان و اعلام عفو او، دوباره با عبدالرزاقخان عبدالملکی و همراهانش به قلعهٔ کرمانشاه برگشتند. سرانجام علیمردانخان زند حسبالامر کریمخان به حکومت کرمانشاهان منصوب شد و اختیار قلعه و توپخانه را نیز به علاوهٔ حکومت به او تفویض کردند (گلستانه، ۱۳۵۶: ۲۶۶).

6.3 . طایفهٔ عبدالملکی در شیراز

بعد از انقراض افشاریه، هستهٔ مرکزیِ طایفهٔ عبدالملکی که در تشکیل حکومت زند به یاری کریمخان شتافته بود؛ همراه وی به شیراز رفت[11] و تا پیش از اخراج از این شهر (سال ۱۲۰۶ هـ.ق)، در آنجا سکونت داشت. بدین ترتیب، جمعیتی بزرگ از عبدالملکی-ها[12]بعد از حدود ۶۰۰ سال زندگی در قلمرو علیشُکر، از این منطقهٔ پهناور خارج شده و در شیراز مسکن گزیدند. گزارشهای تاریخی حاکی از آنند که عبدالملکیها بعد از ورود به شیراز، به امر کریمخان در گذر «موردستان» که متصل به ارگ دیوانی و جزء محلهٔ «درب شاهزاده» بود، سکنا داده شدند (فسایی، ۱۳۷۸: ۹۷۶).

---

10 در سرشماری سال ۱۳۹۵ جمعیت این روستا ۲۴ نفر بود.

11 از تاریخ دقیق ورود عبدالملکیها به شیراز عهد کریمخان، اطلاع دقیق در دست نیست.

12 ما از تعداد این جمعیت، اطلاع دقیق نداریم.

لازم به ذکر است که طایفهٔ عبدالملکی در عهدکریمخان به اوج قدرت و اعتبار خود دست یافت و در مقاطع مختلف، نقشهایی بسیار مهم ایفا کرد. از این جهت، سه طایفه از طوایف وند به این قدرت نوظهور عشایر ایران پیوستند و بدین ترتیب، کنفدراسیون یا اتحادیهٔ ایل عبدالملکی، متشکل از طایفههای عبدالملکی، زینیوند، شیخاوند و کولیوند در شیراز به وجود آمد.بعد از مرگ کریمخان (۱۱۹۳ هـ.ق)، در زمانیکه بازماندگان وی بر سر به دست گرفتن قدرت، به جان هم افتاده بودند؛ بعضی از طوایف «اتحادیهٔ ایلی کُرد»[13]، هرکدام جانب یکی از آنها را گرفتند. در این میان، در مصافی که در سال ۱۱۹۵ هـ.ق بین علیمرادخان و صادقخان زند در پشت دروازههای شیراز رخ داد، سواران طایفهٔ عبدالملکی به سرکردگی صادقخان عبدالملکی در اردوی علیمرادخان حضور داشتند. علاوه بر آنها، «طوایف جلیلوند، مافیوند، نانکلیوند، خدابندهلو و باجلان نیز در سپاه علی-مرادخان بودند.» (محمدی، ۱۳۸۶: ۳۱۸؛ غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۶۰۴). اگرچه برخی از سران طوایف کُرد متحد زند که بیشترین قدرت این طایفه متکی به آنها بود، در اثنای جنگهای داخلی این خاندان، کمکم نسبت به همکاری با آنها دلسرد شده و دولت زندیه را ترک کرده بودند؛ اما طایفهٔ عبدالملکی همچنان به پیمان خود با کریمخان و ائتلاف «زند و وند» وفادار ماند. برای نمونه ابدالخان عبدالملکی تا پایان کار لطفعلیخان، هیچگاه وی را در جنگهایش با آقامحمدخان قاجار و دیگر مخالفان تنها نگذاشت و در همین راه جان خویش را از دست داد (نامی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۴۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۴۱۵؛ هدایت، ۱۳۳۹: ۲۳۸؛ ساروی۱۳۷۱: ۱۹۸- ۱۹۹). ابدالخان عبدالملکی (۱۱۷۷ – ۱۲۰۵ هـ.ق) که در این زمان، ۲۸ سال از عمرش میگذشت (ساروی، ۱۳۷۱: ۳۵۰)، بنا به گفتهٔ معمرّین زاغهٔ تویسرکان، پدرانش از اهالی زاغه بودهاند. در این واقعه، پس از مرگ ابدالخان، لطفعلیخان هم تاب مقاومت نیاورد و راه گریز پیش گرفت اما دست از کار نکشیده، گاهگاه از طرفی و راهی روی به شیراز میآورد.طبق گزارش قاسمخان هژبرالدولهٔ عبدالملکی، جماعتی از عبدالملکیهای فارس در «آباده» نیز سکونت داشتند (رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴). بعید نیست در دورهای که لطفعلیخان با سپاهیان قاجار در محدودهٔ شهر آباده میجگنید، تعدادی از عبدالملکیهایی که جزو سپاه زند بودند، به دلایلی که بر ما معلوم نیست، در حوالی این شهر سکونت اختیار کرده باشند.

13 مرکب از زند، کلهر، وندها، زنگنه، باجلان، گائینی و عبدالملکی (محمدی، ۱۳۸۶: ۳۱۴).

7.3 . طایفۀ عبدالملکی در کهکیلویه و بویراحمد

در زمان کریمخان، قریب چهل هزار خانوار از ایلات مختلف کُرد و لر برای پاسداری از مرزهای جنوب و حفاظت مرکز شیراز، به کهکیلویه و بعضی از نقاط فارس کوچانده شدند (محمدی، ۱۳۸۶: ۳۱۹). بعید نیست عبدالملکیهایی که امروزه در روستای «سرآب ننیز» از توابع بخش مرکزی شهرستان گچساران ساکنند، در نتیجۀ این جابهجایی از شیراز به آن محل منتقل شده باشند. از آنجاکه جمعیت این شعبه از عبدالملکیها زیاد نبود، به تدریج با طایفههای یوسفی، قایدگیوی بساقی، نارک و گناوه متحد شدند و با یکدیگر تیرۀ عالیشاهی را تشکیل دادند که امروزه یکی از تیرههای ایل بابوئی است (افشار سیستانی، ۱۳۶۶: ۵۸۹).

8.3 . طایفۀ عبدالملکی در شهریار تهران

بعد از ورود آغامحمدخان به شیراز در سال ۱۲۰۶ هـ.ق، حاج ابراهیمخان عبدالملکی-ها را از شهر اخراج کرد (فسایی، ۱۳۷۸: ۹۷۶). از آنجا که ابدالخان عبدالملکی یک سال قبل از این تاریخ کشته شده بود؛ احتمالاً در این زمان، سهرابخان عبدالملکی ریاست ایل را بر عهده داشت. بعد از اخراج عبدالملکیها از محلۀ موردستان، بنا بر گزارش فسایی، «موردستان ویرانه گردید» تااینکه بعدها در سال ۱۲۱۵ هـ.ق نوریهایی که از نور مازندران به شیراز آمده و از بنیاعمام نصراللهخان نوری بودند؛ به جای عبدالملکیها در این محله ساکن شدند (فسایی، ۱۳۷۸: ۹۷۶).

طوایف ایل عبدالملکی بعد از خروج از شیراز، به دستور آغامحمدخان به شهریار کنونی در حوالی تهران تبعید شدند (رابینو، ۱۳۵۲: ۳۶ و فیلد، ۱۳۴۳: ۲۰۰). احتمالاً آغامحمدخان تا پیش از آنکه به کار لطفعلیخان پایان دهد، مصمم شد عبدالملکیها را در نزدیک پایتخت نگاه دارد تا اگر آنها خواستند اقدامی علیه حکومت انجام دهند، ازآنجا که شهریار به تهران یعنی مرکز قدرت نزدیک بود، در اسرع وقت سرکوب شوند.

از زمان ورود عبدالملکیها به شهریار که در سال ۱۲۰۶ هـ.ق اتفاق افتاد، تا زمان خروج آنها از این محل یعنی سال ۱۲۰۹ هـ.ق، ایل عبدالملکی مجموعاً کمتر از ۳ سال در این محل سکونت داشت. شاید به همین خاطر است که برخی از نویسندگان عصر قاجار از «شهریار» به عنوان سکونتگاه عبدالملکیها پیش از ورود به مازندران اطلاع نداشتهاند (رک: بُهلر، ۱۳۵۷: ۷۷). گفتنی است برخی دیگر از مورخان، از جمله هدایت (۱۳۷۳: ۳۱۵) و اعتمادالسلطنه (۱۳۶۷: ۱۴۱۸)، نه تنها از شهریار نام نبردهاند، بلکه اشتباهاً تصور کردهاند که عبدالملکیها همراه با زن و فرزند لطفعلیخان، و دوازده هزار خانوار از کلهر و مافی و خواجهوند، از شیراز مستقیماً به استراباد کوچانده شدند.

9.3 . طایفۀ عبدالملکی در قم

آغامحمدخان قاجار به منظور کنترل بیشتر بر عبدالملکیها و جلوگیری از اتحاد و شکلگیری قدرت دوبارۀ آنها، پس از اخراجشان از شیراز، آنها را به چند شعبه تقسیم کرد. شعبۀ بزرگتر از شیراز به شهریار کوچانده شد و شعبۀ کوچکتر در همان زمان از پایتخت زندیه رهسپار قم گردید. در این موقع علاوه بر طایفۀ عبدالملکی و بخشی از طایفۀ زند،گروههایی دیگر از طوایف متحد زندیه از شیراز به قم کوچانده شدند که عبارتند از: گائینی، سعدوند، کلهر، کرزهبر و لشنی (افضلالملک، ۱۳۹۶ق: ۹۴). «این طوایف، بخشی از طوایف و تیرههایی هستند که در زمان به قدرت رسیدن کریمخان زند از مناطق کرمانشاه، ایلام و لرستان به همراه او به شیراز رفتند» (محمدی، ۱۳۸۶: ۳۰۲). افضلا ۱۳۹۶ق: ۸۵) در معرفی این طوایف، علاوه بر توصیف ظاهر آنها، بدین شکل به توصیف روحیات آنها نیز پرداخته است: «همه شجاع پر دل و دلاور با قدهای کشیده و شانههای پهن و ابروان و چشمان درشت که بر حسب ترکیب و صورت و هیئت و هیبت از اکثر جوانان اهل ایران، امتیاز مخصوص دارند... اینها هنوز سبک ایلیت را از دست ندادهاند و کلیه شجاع و پر دل و سوار هستند با همان قباهای دراز و تفنگهای قدیم کهنۀ فتیلهای و دنگی که بند آنها از قاتمه است. چنان چابکی و زبردستی دارند که هریک از آنها میتوانند خود را از میان پنجاه نفر سوار و غلام شهری که اصل نظامند به سلامت به در برند و این هنر در همین اعصار از پیران و جوانان آنها دیده شده است».

در کتابچۀ «طوایف و ایلات دارالایمان قم» و همچنین در گزارشی با عنوان «تفصیل حالات و املاک و مستغلات و قنوات و بلوک دارالایمان قم» که هر دو در حوالی سال ۱۲۹۶ هـ.ق به دستور میرزا مهدیخان اعتضادالدوله حکمران قم و کاشان تألیف شدهاند، اطلاعات ذیقیمتی از جمعیت عبدالملکیهای قم، شغل آنها و همچنین موقعیت مراتعشان در عهد ناصری به دست آمده است. ما اکنون با در دست داشتن این منابع میدانیم که عبدالملکیهای قم سکنۀ شهر بوده و ضیاعی برای کشاورزی نداشتند؛ حشم مختصری داشتند که اکثر آنها شتر بود؛ شغل آنها اغلب فراشی حکومت و چارواداری (شتربانی) بود؛ مرتع آنها در «هموار» و «نارج» بود که در جنوب شهر واقع میشد؛ نظام اجتماعی آنها از دو تیره با نامهای «عبدالملکی» و «زند شهری[14]» تشکیل میگردید؛ جمعیت آنها ۳۵ نفر مرد و ۵۰ نفر زن (مجموعاً ۸۵ نفر) بود؛ و بالاخره اینکه ۵۵ تومان مالیات و

14 با توجه به این منبع میتوان گفت مردمانی از قم که نام خانوادگی «زند شهری» دارند، از طایفۀ عبدالملکی هستند.

۱۰ تومان حقالمرتع (جمعاً ۶۵ تومان) به دولت وقت مالیات میدادند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۴: ۸۴، ۱۱۹- ۱۲۰). ظاهراً لمبتون (۱۳۶۲: ۲۷۰) در گزارش خود راجع به عبدالملکیهای قم از همین کتابچهها که در آرشیوهای کتابخانۀ وزارت دارائی وجود داشت، استفاده کرده است.

گفتنی است برخی از منابع، در معرفی طوایف اطراف قم، تمام آنها را زیرمجوعۀ ایل زند دانستهاند؛ درحالیکه عبدالملکی، گائینی، سعدوند و غیره هرکدام سازمان ایلیِ مستقل برای خود داشتهاند. در همین خصوص، نوذری (۱۳۷۶: ۴۵) خاطرنشان کرده است که از ایل زند در حوزۀ استان مرکزی (اطراف قم) فقط هفت تیرۀ مستقل باقی مانده است که عبارتند از: ۱. تیرۀ مرشوند، ۲. تیرۀ زکی و صفی، ۳. تیرۀ عبدالملکی، ۴. تیرۀ آروند، ۵. تیرۀ امامقلیوند، ۶. تیرۀ سعادتمند، و ۷. تیرۀ گائینی

بنا بر گزارش محمدی (۱۳۸۶: ۳۵۷)، امروزه مردمان طایفۀ عبدالملکی در قم نسبت به بقیۀ طوایف کُرد ساکن در این شهر، جمعیت کمتری دارند که به دلیل مهاجرت آنها به نقاط مختلف از جمله تهران بوده است.

۱۰.3 . طایفۀ عبدالملکی در نور و کجور و کلارستاق

آغامحمدخان قاجار بعد از پایان دادن به کار لطفعلیخان زند در سال ۱۲۰۹ هـ.ق، ایل عبدالملکی را در همان سال از شهریار به نور و کجور در مازندران کوچاند تا آنها به کمک خواجهوندها، تهران یعنی پایتخت را از هر گونه شورش و اغتشاش اهالی آن حدود- که در آن موقع به شورشطلبی مشهور بودند- محافظت کنند (رابینو، ۱۳۵۲: ۳۷). با توجه به این که اراضی نور و کجور مقرّ اصلی طوایف مازندرانی بود؛ بعد از ورود عبدالملکیها به آنجا زدوخوردهای خونین بین این دو گروه پیش آمد که در جهت خواستۀ حکومت وقت بود. زیرا سیاست اسکان دادن اکراد در نور و کجور، رو در رو قرار دادن آن در مقابل بومیان (خصوصاً طوایف میار و رودگر) به لحاظ مقابله با شورشهای احتمالی آنان علیه حکومت مرکزی بود.

پیش از استقرار و اسکان اکراد در محال ثلاث، حدود اراضیای که حکومت به عنوان تیول به آنها بخشید، مشخص بود اما چنین به نظر میرسد که گاهی اوقات، بعضی از طوایف مهاجر با تجاوز به اراضی بومیان با آنان درگیر می شدند. گاه شدت درگیری تا آنجا پیش میرفت که حکومت مرکزی برای حل و فصل اختلافات و پیشگیری از بلوا و شورش، پای به میان میگذارد و با اخذ التزامنامههایی از طرفین، آنها را به رعایت مفاد آنها ملزم میکرد.

با آغاز جنگهای طولانی ایران و روس در زمان فتحعلیشاه، سواران طایفۀ عبدالملکی و خواجهوند از مناطق کجور و کلارستاق عازم جبهههای جنگ شدند. این دسته حکم پیشمرگهای سپاه ایران را در جبهههای جنگ قفقاز به عهده داشتند (کیا، ۱۳۸۱: ۷۰). منابع مستند مویّد این است که در سال ۱۲۱۹ هـ.ق چند فوج از سواران طایفۀ عبدالملکی و خواجهوند در خط مقدم جبهۀ اچمیازین مستقر شده و شکست سختی به سپاه سیسانوف سردار روس وارد کردند (دنبلی، ۱۳۸۹: ۱۸۵). طبق اقوال، از یک دستۀ چند صد نفرۀ عبدالملکی و خواجهوند تنها تعداد انگشتشماری از آنها به محل سکونت خود برگشتند (کیا، ۱۳۸۱: ۷۰). گفتنی است که ریاست سواران عبدالملکی در طول این جنگها بر عهدۀ جعفرخان عبدالملکی بود. علاوه بر جنگ با روسهای تزاری، عبدالملکیها در سرحدات خراسان، از مرو و هرات نیز همه وقت مشغول خدمت به دولت بودند.

11.3 . پراکندگی جغرافیایی طایفۀ عبدالملکی در محال ثلاث

اگرچه فریزر (۱۳۶۴: ۵۶۲) در سفرنامۀ خود اشاره کرده است که عبدالملکیها در کوهستانها [کجور] زندگی میکرده و بعضی اوقات در گروههای مختلف از کوه فرود می‌آمدند؛ اما بررسیها نشان میدهد که این طایفه علاوه بر کوهستانها و اراضی ییلاقی کجور، در مناطق جلگهای و قشلاقی غرب مازندران (از تنکابن تا نور) نیز سکونت داشتهاند که برخی ازآنها به قرار ذیل است:

- شهرستان تنکابن، بخش مرکزی، دهستان گلیجان، روستای کشکو.
- شهرستان تنکابن، بخش خرم اباد، روستای میان ناحیه.
- شهرستان عباسآباد، بخش مرکزی، دهستان لنگارود، روستای سیدمحله.
- شهرستان عباسآباد، شهر کلاراباد.
- شهرستان کلاردشت، بخش مرکزی، دهستان کلاردشت غربی، روستای بازارسر.
- شهرستان نوشهر، بخش کجور، دهستان زانوسرستاق، روستاهای میرکلا، کندلوس (میخساز) و اتاقسرا
- شهرستان نوشهر، بخش کجور، دهستان توابع کجور، روستای کدیر. بنا به گزارش ناصرالدینشاه (مورخ ۳ ذیالقعده ۱۳۰۳ هـ.ق)،

بعد از کوچ عبدالملکیها از کُدیر، اهالی ولایت مازندران در آن ساکن شدند.

- شهرستان نوشهر، بخش مرکزی، دهستان خیرودکنار، روستاهای موسیآباد و علیآباد میر.
- شهرستان نوشهر، بخش مرکزی، دهستان بلده کجور، روستاهای صلاحالدینکلا و پیکلا.
- شهرستان نوشهر، بخش مرکزی، دهستان کالج، روستاهای نارنجبن، پاشاکلا، علویکلا و حسنآباد. روستا نارنجبن قشلاق اهل کُدیر بود. در بررسی میدانی که در سال ۱۳۹۹ شمسی از این روستا انجام دادیم، مشخص شد که بعد از کوچ عبدالملکیها از نارنجبن، اعضای طایفه درویش در این محل ساکن شدند. در خصوص روستای پاشاکلا باید گفت که امروزه یکی از طوایف ایل عبدالملکی، «پاشاکلایی» نام دارد که احتمالاً اعضای آن قبلاً در این روستا سکونت داشتهاند. مشاهدهٔ میدانی ما از این روستا نشان داد که اکنون بهجای باشندگان عبدالملکی، اهل ولایت در آن سکونت دارند.
- شهرستان نور، بخش بلده، دهستان شیخفضلالله نوری، روستای ورازان.
- شهرستان نور، بخش مرکزی، دهستان ناتلکنار علیا، روستای عباسا.

12.3 . طایفهٔ عبدالملکی در زاغهمرز پایین

در سال ۱۲۷۲ هـ.ق/ ۱۸۵۵ م، همزمان با صدارت میرزا آقاخان نوری، تصمیمات جدی برای کوچاندن طوایف کُرد از نور و کجور و کلارستاق پیش آمد. در همین رابطه، حبیباللهخان ساعدالدوله «نتوانست مبلغی را که برای کوچ دادن خواجهوندها از ناحیهٔ کجور و کلارستاق لازم بود بپردازد» (رابینو، ۱۳۶۵: ۵۲)؛ اما میرزا آقاخان نوری که موفق به انجام این کار شد، توانست با پرداخت مبلغ معتنابهی رشوه به ناصرالدینشاه، موافقت وی را برای کوچاندن عبدالملکیها جلب نماید (یوسفینیا، ۱۳۷۱: ۳۵۶). گفتنی است تعلل حبیباللهخان در کوچاندن طوایف خواجهوند، بیتردید برای کسب قدرت و ایجاد تفرقه میان طوایف بومی با مهاجرین بود؛ چراکه با خروج طایفهٔ عبدالملکی که متحد

نیرومندِ طایفۀ خواجهوند و رقیبی خطرناک برای حاکم محال ثلاث بود؛ دست ساعدالدوله برای دخالت بیشتر در امور باز شد. وی بدون حضور عبدالملکیها در محال ثلاث، به طور مداوم بین طوایف بومی و اکراد مهاجر تفرقه میافکند و برای این کار چه کسی بهتر از سرکردگان جوان طایفۀ خواجهوند (رودگر، ۱۳۸۱: ۷۱).

مرحوم قاسمخان عبدالملکی در خصوص دلایل اصرار میرزا آقاخان صدراعظم بر خروج عبدالملکیها از نور و کجور، معتقد بود چون میرزا آقاخان قصد توسعه در املاکِ نور خود داشت، توقف ایل عبدالملکی در آن ناحیه را مانع این توسعه میدید. دیگر آنکه در آن وقت بین فرحآباد و اشرف[15]در گوشۀ غربی خلیج گرگان، خالی از سکنه، غیرمزروع و جنگل و بیشه بود. از اینرو محل تاخت و تاز ترکمنها بود و صدراعظم برای اینکه در مقابل آنها سدّ انسانی تشکیل دهد، کلیۀ ایل عبدالملکی را در منطقۀ مزبور سکنا داد (رک: رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴).

به هر حال، طایفۀ عبدلملکی بعد از شصت و سه سال اقامت در نور و کجور و کلارستاق، در سال ۱۲۷۲ هـ.ق به زاغهمرز کوچانده شد ولی طوایف خواجهوند همچنان در محال سکونت خود باقی ماندند. از آنجا که سواران عبدالملکی ابوابجمعی سلیمانخان افشار بودند، نامبرده از طرف حکومت، مأمور کوچاندن ایل عبدالملکی به زاغهمرز شد (رودگر، ۱۳۸۱: ۷۱؛ گلزاری، ۱۳۵۷: ۸۶).

در زمان کوچ عبدالملکیها به زاغهمرز، بسطامخان عبدالملکی ریاست آنها را بر عهده داشت (مکنزی، ۱۳۵۹: ۷۱). بنا بر گزارشی مهم از ناصرالدینشاه که در سوم ذیالقعده ۱۳۰۳ هـ.ق نگاشته شد؛ منزل ییلاقی بسطامخان در دهکدۀ کُدیر بود و نامبرده زمستانها در نارنجبُن سکونت داشت که قشلاق اهل کُدیر به شمار میآمد (ناصرالدینشاه، ۱۳۷۸: ۹۵). بسطامخان عبدالملکی در فاصلۀ سالهای ۱۲۷۳ تا ۱۲۷۵ هـ.ق در نتیجۀ توطئۀ میرزا آقاخان صدراعظم به قتل رسید (رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴).

هرچند که ما از علت رفتار غیردوستانۀ بسطامخان با آبوت که در گزارش مکنزی اشاره شده است، اطلاع نداریم اما از لحن تنفّرآمیز مکنزی دربارۀ عبدالملکیها که آنها را «دزد»، «خشن»، «بیتمدن» و «شیطان» خطاب کرده (رک: مکنزی، ۱۳۷۱: ۷۱، ۱۱۹ و ۱۳۳)؛ و همچنین از توصیف تحقیرآمیز عبدالملکیها توسط فریزر (۱۳۶۴: ۵۶۲) که از آنها به عنوان «دزدان معروف و مدعی» یاد کرده است، میفهمیم که مأموران سیاسی بریتانیا در دوران قاجار، از رؤساء و رجال عبدالملکی چندان راضی و خشنود نبودهاند.

---

15 بهشهر کنونی

از آنجاکه بعد از مرگ بسطامخان، برادرش شکراللهخان جانشین وی گردید؛ شاید بتوان چنین پنداشت که بسطامخان فرزند ذکور نداشت و حتی میتوان این احتمال را پذیرفت که پسر یا پسران بسطامخان پیش از مرگ پدر، چشم از جهان فروبستند. البته این امر هم دور از انتظار نیست که شکراللهخان با وجود پسر یا پسران بسطامخان، صرفاً به خواست و ارادۀ دولت، سرپرست و رئیس ایل عبدالملکی شده باشد. به هرحال آنچه مسلم است، این است که بلافاصله بعد از مرگ بسطامخان، شکراللهخان برادرش جانشین وی شد که دورۀ ریاستش بسیار کوتاه بود و حتی به بیش از یک سال هم نرسید.

بنا بر گزارش روزنامۀ وقایع اتفاقیه[16]، قبل از ورود شاهزاده لطفالله میرزا به مازندران، میرزا اسدالله پیشکار در جمادیالاول سال ۱۲۷۲ هـ.ق برای ساختن برجها و قلعهجات زاغهمرز و ناصرآباد[17] به جهت سکنای طایفۀ عبدالملکی، به اتفاق علیخان قاجار مهندس به فرحآباد رفت. نامبردگان شش روز در آن محل توقف نموده؛ مکان برج-ها و بدنه و غیرۀ آنجا را به خوبی بررسی کردند. سپس معمار و بنّا و عمله و مصالح کار را در همان جا مهیا نموده و به جهت حفر خندق و نهر زاغهمرز، اصلاح خندق حسینآباد و حفر خندق کنار قلعۀ ناصرآباد، به سمت ناصرآباد رفتند. قریب پانصد نفر عمله به دستورالعمل علیخان مهندس به کار حفر نهر و خندق پرداختند. خود علیخان دو شب هم در آنجا توقف کرد و بعد از سر و سامان دادن به کارها، به ساری مراجعت نمود. در تاریخ ۲۵ جمادیالاول، علیخان «آدمی فرستاده بود که خندق قلعۀ زاغهمرز به انجام رسیده و مشغول به انجام سایر کارهای محوله میباشند»[18]. در گزارش[19] دیگری که در همین خصوص میباشد، گفته شده است وجه نقد بابت مخارج ساختن بروج و قلعهجات عبدالملکی بهوسیلۀ محمدحسنخان پیشکار به علیخان مهندس پرداخت شد.

رابینو در خلال گزارش خود دربارۀ برجهای فرحآباد، به برج زاغهمرز هم اشاره کرده است. به گفتۀ او، در حدود سال ۱۸۵۷ میلادی دو برج بلند هشت ظلعی که از یکدیگر چندان دور نبودند در مغرب رودخانۀ فرحآباد ساخته شد تا مانع پیاده شدن ترکمن-ها از سمت دریا بشود. طبق این گزارش، دو ساختمان مشابه دیگر در سر راه نوذرآباد

---

16 وقایع اتفاقیه، شمارۀ ۲۶۶، مورخه پنجشنبه ۲۸ جمادیالثانی ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۷

17 امیرآباد کنونی. گفتنی است در گزارش روزنامۀ وقایع اتفاقیه در تاریخ ۵ ذیالحجه ۱۲۷۲ هـ.ق، به جای ناصرآباد، امیراباد نوشته شده است. بنابراین احتمال دارد در حدود همین تاریخ، نام ناصراباد به امیراباد تغییر یافته باشد. این فرض را هم میتوان در نظر گرفت که در آن وقت، هر دو نامِ «ناصراباد» و «امیراباد» بهطور همزمان در اشاره به این محل به کار میرفته است!

18 وقایع اتفاقیه، شمارۀ ۲۶۶، مورخه پنجشنبه ۲۸ جمادیالثانی ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۷

19 وقایع اتفاقیه، شمارۀ ۳۵۳، پنجشنبه ۱۷ ربیعالاول ۱۲۷۴ هـ.ق، ص ۵

و زاغهمرز وجود داشته است. اسامی این چهار برج که بین رودخانۀ تجن و میانکاله قرار داشتهاند، در نقشۀ دمورگان[20]، «برج علینقی»، «برج زردی»، «برج نکا» و «برج گوهربران» ثبت شده است (رابینو، ۱۳۶۵: ۸۵- ۸۶).

همانطور که در گزارش وقایع اتفاقیه مشاهده شد، قلعههایی که مقرّر گردید به جهت سکنای ایل عبدالملکی احداث شوند، عبارت بودند از قلعۀ زاغهمرز، قلعۀ حسینآباد و قلعۀ ناصرآباد. بدیهی است برای سکونت طایفۀ زینیوند و خانوارهای فیوج که همراهشان بود (رک: رودگر، ۱۳۸۱: ۱۲)، قلعهای جداگانه احداث نگردید و از این رو، در «زاغهمرز بالا» اسکان داده شدند.

وقایع اتفاقیه در گزارش بعدی[21] خود در ماه شعبان ۱۲۷۲ هـ.ق نوشت «حفر نهر زاغهمرز که به جهت سکنای طایفۀ عبدالملکی و زراعت آنها معین شده بود»، در این اوقات به مراقبت میرزا اسدالله و و حُسن اهتمام علیخان قاجار به اتمام رسید و «به قدر دوازده سنگ آب از رودخانه به نهر مزبور جاری کردهاند و طایفۀ [عبدالملکی] در کار تقسیم کردن زمین به جهت زرع و کشت میباشند». در پایان همین گزارش آمده است عبدالملکیها «نهایت شعف و خرسندی را دارند که زمین و آب آنها بهتر از زمین و آبی است که در یورت سابق داشتند».

در بهار سال ۱۲۳۵ خورشیدی، لطفالله میرزا و میرزا اسدالله پیشکار برای بازدید و سان طایفۀ عبدالملکی و همچنین رساندن مواجب و رسیدگی به قلعهجات عبدالملکی و جاهایی که برای آنها ساخته شده، به آنجا رفتند. نامبردگان بعد از ورود به قلعهجات عبدالملکی، «نظم تمام میان ایل مزبور داده»؛ از سوارانشان سان دیدند[22]؛ مواجبشان را نفر به نفر در حضور دادند و به نهر و آب و قلعهجات و زراعت آنها رسیدگی نمودند؛ همچنین آنچه برای زراعت لازم داشتند، از بذر و عوامل و سایر چیزها برای آنها فراهم شد[23]. در پایان همین گزارش آمده است که اکنون عبدالملکیها «با کمال فراغت و آسودگی مشغول رعیتی و زراعت میباشند». علاوه بر این سرکشی و ملاقات، یک بار دیگر در پائیز ۱۲۳۷ شمسی، لطفالله میرزا به اتفاق محمدحسنخان پیشکار به منظور بازدید از «قلعهجات کنار دریا و محل سکنای طایفۀ عبدالملکی و رسیدگی به حالات خود طایفه»

---

20 Demorgan

21 وقایع اتفاقیه، شمارۀ ۲۷۳، مورخه پنجشنبه ۱۸ شعبان ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۴

22 عبدالملکیها در آن موقع، دویست نفر نوکر سوار به دیوان میدادند (گیلانی، ۲۵۳۵: ۸۸؛ مکنزی، ۱۳۵۹: ۱۱۱)

23 وقایع اتفاقیه، شمارۀ ۲۷۹، مورخه پنجشنبه ۱ شوال ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۳

به آنجا رفتند[24]. گفتنی است تا پیش از کوچاندن طوایف ایل عبدالملکی به «قلعهجات کنار دریا»، از فرحآباد تا اشرف، فقط قریههای نوذرآباد و قرهتپه در کرانهٔ دریا وجود داشت و مسافت بین این دو محل، خالی از سکنه و جنگل و بیشهزار بود. بنابراین اشرار ترکمن همواره از همین محل، شهرها و آبادیهای شرق مازندران را مورد تاخت و تاز قرار میدادند. دولت وقت برای پُر کردن این عرض جغرافیایی، طوایف ایل عبدالملکی را با فواصل معین، در چهار محل سکنا داد که بدین ترتیب قریهٔ زاغهمرز در جنب نوذرآباد و قریهٔ حسینآباد در جنب قرهتپه واقع شد. با اجرای این سیاست، ساحل دریای مازندران در خلال دو محل نوذرآباد و قرهتپه، امنتر گردید.

اگرچه در گزارش وقایع اتفاقیه آمده است که عبدالملکیها در «کمال فراغت و آسودگی» میباشند اما چنانکه پیشتر هم گفته شد، در واقعیت چنین نبود. در یادداشت مهمی که از قاسمخان عبدالملکی بر جای مانده و به تازگی به دست ما رسیده (رک: رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴)، آمده است که در مدت دو سال اولِ توقف عبدالملکیها در زاغهمرز، «به واسطهٔ بدی هوای مردابی ساحل بحر خزر و آبِ شور تابستان، دو سه هزار نفر از مرد و زن تلف شدند!». در گزارشی دیگر، از هنری فیلد که بر اساس روایت خود عبدالملکیها تنظیم شده، اشاره شده است که این ایل در سال ۱۸۵۰ میلادی، ۴۰۰۰ خانوار بودند اما بعد از ورود به قلعهجات عبدالملکی، در اثر آب و هوای مازندران تعداد آنها به ۶۰۰ خانوار تقلیل یافت (فیلد، ۱۳۴۳: ۲۰۰). همچنین در همین گزارش آمده است که افراد قبائل عبدالملکی «در اثر آب و هوای ناسالم دشت مازندران، هیکل و نیروی جسمانی خود را تا حدی از دست دادهاند [درحالیکه] خواجهوندها که در نواحی کوهستانی زندگی میکنند نیرومندترند» (همان: ۲۰۰).

قدیمترین و مهمترین گزارش در خصوص تعداد خانوار عبدالملکیها در حدود سال-های ۱۸۵۵ و ۱۸۵۶ میلادی، گزارش ماری شیل است؛ همسر جستین شیل وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدینشاه. خانم شیل در کتابی که در سال ۱۸۵۶ م در لندن به چاپ رساند، ایل عبدالملکی را متشکل از ۶۰۰ خانوار دانسته است:: (Sheil, 1856: p 396)

در همین خصوص، گزارش میرزا ابراهیم گیلانی نیز در دست است که اهمیتش از گزارش خانم شیل کمتر نیست. میرزا ابراهیم در سفر خود به قلعهجات عبدالملکی که در سال ۱۲۷۵ هـ.ق/ ۱۸۵۸ م انجام شد، در کنار اطلاعات گرانبهایی که در اختیار ما

24 وقایع اتفاقیه، شمارهٔ ۴۰۸، مورخه پنجشنبه هجدهم ربیعالثانی ۱۲۷۵ هـ.ق، ص ۳

میگذارد؛ به این نکته هم اشاره کرده است که جمعیت عبدالملکیها از ۶۵۰ خانوار تشکیل شده است. واقعیت دردناکی که از مقایسهٔ گزارشهای هنری فیلد، ماری شیل و میرزا ابراهیم فهمیده میشود، این است که از تاریخ ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۸ میلادی، در طول کمتر از ۱۰ سال، بیش از ۳۳۰۰ خانوار از جمعیت عبدالملکیها از بین رفته است!

به دلیل مرگ و میرهای وحشتناک، بسطامخان و عموم عبدالملکیها به کرّات برای بازگشت به نور و کجور، به ناصرالدینشاه متظلم شدند و میرزا آقاخان نوری از این کار جلوگیری میکرد. با توجه به این وضعیت، صدراعظم آقاخان نوری تصمیم گرفت بسطامخان عبدالملکی را از میان بردارد. او برای اجرای این هدف، بسطامخان را به اتفاق رحمانقلیخان و .... سلطان عبدالملکی در پیشگاه ناصرالدینشاه مقصر جلوه داد. بعد از این دسیسهکاری، بسطامخان و آن دو شخص را به تهران فراخواندند و مقتول کردند (رک: رجبزاده، ۱۴۰۱: ۳۱۴). پس از این کار، عبدالملکیهای زاغهمرز از قصد معاودت به نور و کجور دست کشیدند.

از گزارشهای تاریخیای که به ما رسیده، چنین استنباط میشود که در هنگام کوچ ایل عبدالملکی از نور و کجور به زاغهمرز، تعدادی از افراد طایفههای شیخاوند و کولیوند، در بلوکات بارفروش و سایر جاها متفرق شدند. بعد از آنکه محل یورت طوایف مزبور در امیرآباد و حسینآباد مشخص شد و قلعهجات و نهر آب و محل زراعت آنها درست و معیّن گردید؛ درحالیکه تعدادی از آنها «به امر زراعت و رعیتی خود» مشغول بودند؛ از طرف لطفالله میرزا مأموری گسیل شد تا برای کوچاندن بقیهٔ اعضای ایل[25] به امیرآباد و حسینآباد، رهسپار بلوکات بارفروش گردد[26].

از مکنزی (۱۳۵۹: ۱۳۳) اولین قنسول انگلیس در شمال ایران، گزارشی مهم در اختیار داریم که در هفتم فوریه ۱۸۵۹ میلادی[27] تنظیم گردیده و در آن به این نکته اشاره شده است که در تاریخ مزبور، در بلوک میاندورود و در فاصلهٔ کمی از دهکدهٔ میانکلا (احتمالاً میانگاله[28])، روستای «شیطان محله» وجود داشت که اهالی آن، همه عبدالملکی بودند. این احتمال وجود دارد که بعدها عبدالملکیهای این دهکده نیز به قلعه-جات عبدالملکی (بلوک قرهطغان) کوچ کرده باشند؛ چراکه اکنون در آن منطقه، روستای عبدالملکینشین وجود ندارد.

25 منظور، طایفههای شیخاوند و کولیوند است.

26 وقایع اتفاقیه، شمارهٔ ۲۸۸، مورخه پنجشنبه ۵ ذیالحجه ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۳

27 مطابق با ۴ رجب ۱۲۷۵ هـ.ق / ۱۸ بهمن ۱۲۳۷ شمسی

28 روستایی است در دهستان مهروان، از توابع بخش مرکزی شهرستان نکا

مکنزی در پایان کتاب خود نوشته است که «میرزا ابراهیم» نامی در استخدام وی بوده، و بدون شک این شخص همان نویسندهٔ «سفرنامهٔ استراباد، مازندران و گیلان» میباشد که اطلاعات ارزشمندی از قلعهجات عبدالملکی در سال ۱۲۷۵ هـ.ق ارائه کرده است. بنابراین سفرنامههای مکنزی و میرزا ابراهیم گیلانی تقریباً در یک زمان نوشته شدهاند. بنا بر گزارش میرزا ابراهیم، قلعهجات عبدالملکی در سال ۱۲۷۵ هـ.ق، ۶۵۰ خانوار جمعیت داشت که شغل همهٔ آنها کشاورزی بود و ۲۰۰ نفر نوکر سوار به دیوان میدادند. بر اساس همین گزارش، در این زمان، سرکردهٔ عبدالملکیها محسنخان سورتیج از خاندان سورتیجی[29] بود (گیلانی، ۱۳۵۳: ۸۸). بنا بر گفتهٔ ریشسفیدان زاغهمرز، پس از قتل بسطامخان عبدالملکی، برادرش شکراللهخان جانشین وی شد اما به علت شکایت اهالی قلعهٔ امیراباد به زعامت غلامخان امیری از نامبرده، اولیای دولت شکراللهخان را خلع و به جای وی، محسنخان سورتیج را به ریاست ایل عبدالملکی برگزیدند. بنا بر گفتهٔ رابینو، املاکی که در تصرف ایل عبدالملکی بود، از نوذرآباد (در مغرب) تا قرهتپه (در مشرق)، و از اترب و لاکتراشان (در جنوب) تا ساحل دریای مازندران (در شمال) وسعت داشت[30] (رابینو، ۱۳۶۵: ۵۲). گفتنی است که عبدالملکیها این زمینها را در مقابل خدمات نظامی در تیول خود داشتند.

4. نتیجهگیری

آنچه در این مقاله از نظر خوانندگان گذشت، نگاهی اجمالی به تاریخ طایفهٔ عبدالملکی از نیمهٔ دوم قرن ششم تا میانهٔ قرن سیزدهم هـ.ق بود. در بخش اول مقاله، بعد از اشاره به تبار کُرد گورانی و زبان کردی هورامیِ عبدالملکیها، دیدگاه نویسندگانی که اشتباهاً این طایفه را ترکزبان و از تبار قشقایی و افشار میپنداشتند، مورد نقد قرار گرفت. در بخش دوم مقاله، سیر کوچنشینی طایفهٔ عبدالملکی از دورهٔ هزاسپیان تا اوایل عهد ناصرالدینشاه قاجار به طور مختصر مطالعه، و مشخص شد که این طایفه در طول مسیر درازی که از زاگرس مرکزی تا زاغهمرز پیموده، فراز و نشیبهای زیادی را از سر گذرانده است. عبدالملکیها در منطقهٔ زاگرس و ناحیهٔ علیشُکُر، بیشتر در حوالی شهرهای تویسرکان، ملایر، نهاوند، کنگاور و کرمانشاه ساکن شدند. اتحاد عبدالملکیها با طایفهٔ زند، موجب هراس نادرشاه افشار گردید و این دو طایفه را در دورهٔ حکومتش به درگز خراسان کوچاند. بعد از مرگ نادر، عبدالملکیها همراه با زندیه رهسپار محل سکونت قبلی خود

29 این خاندان اصالتاً اهل چهاردانگهٔ ساری بودند.

30 این منطقه اکنون دهستان میانکاله نامیده میشود که از توابع بخش مرکزی شهرستان بهشهر است. گفتنی است که زاغهمرز اکنون مرکز دهستان میانکاله است.

یعنی ولایت ثلاث (ملایر، نهاوند و تویسرکان) شدند. بعد از انقراض دولت افشاریه و روی کار آمدن حکومت زند، طایفۀ عبدالملکی همراه با کریمخان روانۀ شیراز شد و در محلۀ موردستان مأوا گزید. به محض اینکه آغامحمدخان قاجار در سال ۱۲۰۶ هـ.ق وارد شیراز شد؛ عبدالملکیها را از آن سامان به طرف شهریار کوچاند. در همین زمان، شعبۀ کوچکی از طایفۀ عبدالملکی به قم کوچانده شد. عبدالملکیهای ساکن در شهریار، بعد از سه سال اقامت در آنجا، بنا بر فرمان آغامحمدخان به نور و کجور در مازندران نقل مکان کردند. در این دوره، طایفۀ عبدالملکی در بنیچه‌بندی نظامی دورۀ قاجار، وظیفۀ تأمین یک واحد نظامی را بر عهده داشت که معمولاً سران موروثی عبدالملکی در رأس آن بودند. جمعیت این ایل بعد از شصت و سه سال اقامت در نور و کجور، در اوایل عهد ناصرالدینشاه و بنا به درخواست میرزا آقاخان نوری صدراعظم، به زاغهمرز در کنار شبهجزیرۀ میانکاله کوچ داده شدند. از آن زمان تاکنون، این شعبه از طایفۀ عبدالملکی در زاغهمرز یکجانشین شدند و زندگی عشایری آنها پایان پذیرفت.

5. کتابنامه

آصف، محمدهاشم (۲۵۳۷)، رستمالتورایخ، تهران: انتشارات امیرکبیر

ادیبالشعرا، میرزا رشید (۱۳۴۶)، تاریخ افشار، به تصحیح و اهتمام محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز: چاپخانۀ شفق

اردلان، ماهشرف خانم مستوره (۱۳۲۵)، تاریخالاکراد، با موخره میرزا علیاکبر وقایع-نگار، ویرایشِ جمال احمدی آیین، اربیل: ئاراس

اعتمادالسلطنه، محمدحسنخان (۱۳۶۷)، تاریخ منتظم ناصری، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران: انتشارات دنیای کتاب

اعتمادالسلطنه، محمدحسنخان (۱۳۴۹)، صدرالتواریخ، تصحیح محمد مشیری، تهران: انتشارات وحید

افشار سیستانی، ایرج (۱۳۶۶)، مقدمهای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران، جلد اول، ناشر: مؤلف

افضلا ۱۳۹۶ق)، تاریخ و جغرافیای قم، تهران: انتشارات وحید

افضلا ۱۳۷۳)، سفرنامۀ مازندران و وقایع مشروطه (رکنالاسفار)،

به کوشش حسین صمدی، قائمشهر: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی قائمشهر

بامداد، مهدی (۱۳۶۲)، شرح حال رجال ایران، تهران: انتشارات زوار

بهلر (۱۳۵۷)، سفرنامه و جغرافیای گیلان و مازندران، به کوشش م. پ. جکتاجی، لاهیجان: انتشارات گیل

پاکروان، امینه (۱۳۷۷)، آغامحمدخان قاجار، ترجمهٔ جهانگیر افکاری، تهران: انتشارات جامی

پری، جان. ر (۱۳۸۲)، کریمخان زند، ترجمهٔ علیمحمد ساکی، تهران: انتشارات آسونه

پناهی سمنانی، احمد (۱۳۷۲)، لطفعلیخان زند، تهران: انتشارات کتاب نمونه

ثواقب، جهانبخش و پرستو مظفری (۱۳۹۸)، تکاپوهای سیاسی نظامی خاندان بابان در کردستان ایران و پیادمدهای آن (۱۱۰۵ تا ۱۱۹۳ ق / ۱۶۹۴ تا ۱۷۷۹ م)، پژوهش-های تاریخی، سال پنجاه و پنجم، دوره جدید، سال یازدهم، شمارهٔ ۴۱، بهار، صص ۶۵- ۹۱

جونز، سر هارفورد (۲۵۳۶)، آخرین روزهای لطفعلیخان، ترجمهٔ هما ناطق و جان گرنی، تهران: انتشارات امیرکبیر

دانش، سیاوش (۱۳۴۷)، ابراهیم کلانتر، تهران: انتشارات وحید

دنبلی، عبدالرزاقبیک (۱۳۸۹)، مآثر سلطانیه (تاریخ جنگهای اول ایران و روس)، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد، تهران: موسسهٔ انتشاراتی روزنامه ایران

رابینو، هـ. ل (۱۳۶۵)، مازندران و استراباد، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

رجبزاده، هاشم (۱۴۰۱)، یادداشتهایی از ژاپن (تاریخچهٔ عبدالملکی به روایت سرکردهٔ این ایل)، مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۱۵۰، خرداد و تیر، صص ۳۰۷ – ۳۲۴

رودگر، ایرج (۱۳۸۱)، محال ثلاث در جنبش مشروطه، تهران: انتشارات کیانا

زکیبیگ، محمدامین (۱۳۸۱)، زبدهٔ تاریخ کرد و کردستان، جلد دوم، ترجمهٔ یدالله روشن اردلان، تهران: انتشارات توس

ساروی، فتحالله بن محمدتقی (۱۳۷۱)، تاریخ محمدی (احسنالتواریخ)، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات امیرکبیر

سلیمی عبدالملکی، حسن (۱۳۸۱)، پیشینهٔ عبدالملکیها در مازندران و کردستان، ساری: شلفین

سنندجی، میرزا شکرالله (۱۳۷۵)، تحفهٔ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، تصحیح حشمتالله طیبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر

شیرازی، میرزا فضلا ۱۳۸۰)، تاریخ ذوالقرنین، تصحیح ناصر افشارلو، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

عبدالملکی، جمشید (۱۳۸۸)، تاریخچهٔ دیرین عبدالملکیها (از اورامانات تا قلعهٔ کامجرد و زاغهمرز و شیراز)، چاپ اول، سنندج: بینا

غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات زرین

فریزر، جیمز بیلی (۱۳۶۴)، سفرنامهٔ فریزر، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: انتشارت توس

فسایی، میرزا حسن (۱۳۷۸)، فارسنامهٔ ناصری، تصحیح و تحشیه از منصور رستگار فسایی، تهران: انتشارات امیرکبیر

فیلد، هنری (۱۳۴۳)، مردمشناسی ایران، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران: انتشارات ابنسینا

قاضی، ملامحمدشریف (۱۳۸۷)، زبدهالتواریخ سنندجی، به کوشش محمدرئوف توکلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توکلی

قنبری عبدالملکی، رضا (۱۳۸۸)، تاریخ ایل عبدالملکی، ساری: شلفین

قنبری عبدالملکی، رضا و همکاران (۱۴۰۰)، مقایسه و بررسی ریشهشناختی واژههای زبان هورامی با ریشهٔ اوستایی، فارسی باستان و میانه از منظر واجشناسی تاریخی- تطبیقی (مطالعهٔ موردی: گویش عبدالملکی)، مجلهٔ زبانشناسی و گویشهای خراسان، سال چهاردهم، شمارهٔ پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان، صص ۳۰۷- ۳۳۰

کیهان، مسعود (۱۳۱۱)، جغرافیای مفصل ایران، جلد دوم، تهران: بینا

گلزاری، مسعود (۱۳۷۵)، کرمانشاهان و کردستان، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی

گلستانه، ابوالحسنبنمحمدامین (۱۳۴۴)، مجملا دوم، تهران: کتابخانه سینا

گیلانی، میرزا ابراهیم (۲۵۳۵)، سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان، به کوشش مسعود گلزاری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

لمبتون، ا.ک.س (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

محمدی، آیت (۱۳۸۶)، سیری در تاریخ سیاسی کُرد، تهران: انتشارات پرسمان

مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۶۴)، قمنامه (مجموعهٔ مقالات و متون دربارهٔ قم)، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله عظمی مرعشی

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷)، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: انتشارات امیرکبیر

مکنزی، چالرز (۱۳۵۹)، سفرنامهٔ شمال، ترجمهٔ منصوره اتحادیه، تهران: انتشارات گستره

میرنیا، سیدعلی (بیتا)، ایلها و طایفههای عشایری کرد ایران، تهران: انتشارات نسل دانش

ناصرالدینشاه قاجار (۱۳۷۸)، یادداشتهای روزانهٔ ناصرالدینشاه (۱۳۰۰- ۱۳۰۳)، به کوشش پرویز بدیعی، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی

نامی اصفهانی، محمدصادق (۱۳۶۳)، تاریخ گیتیگشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال

نطنزی، معینالدین (۱۳۳۶)، منتخبالتواریخ معینی، به تصحیح ژان اوبن، تهران: کتابفروشی خیام

نوذری، عزتالله (۱۳۷۶)، ایلات و کولیهای استان مرکزی، شیراز: انتشارات نوید

وقایع اتفاقیه، شمارهٔ ۲۶۶، مورخه پنجشنبه ۲۸ جمادیالثانی ۱۲۷۲ هـ.ق، ص ۷

هدایت، رضاقلیخان (۱۳۳۹)، روضهالصفای ناصری، جلد نهم، تهران: خیام- پیروز

هدایت، رضاقلیخان (۱۳۷۳)، فهرسالتواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هدایتی، هادی (۱۳۳۴)، تاریخ زندیه، جلد اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

یوسفینیا، علیاصغر (۱۳۷۱)، تاریخ تنکابن (محال ثلاث)، تهران: انتشارات قطره

5. REFERENCES

Abdolmalki, J. (2008). The ancient history of the Abdolmalkis (from Oramanat to the Kamjard...), First edition, Sanandaj: Bina.

Adib al-Shoara, Mirza Rashid. (1967). History of Afshar. Edited by Mahmoud Ramian and Parviz Shahriar Afshar, Tabriz: Shafaq.

Afshar Sistani, Iraj. (1987). An introduction to the knowledge of clans, nomads and nomadic clans of Iran. First volume. publisher: author.

Afzal-ul-Mulk, Gholam-Hossein. (1994). Journey to Mazandaran and Constitutional Events (Rocn Al-Asfar). Edited by Hossein Samadi. Qaimshahr: Qaimshahr Islamic Azad University.

Afzalmulek, Gholam-Hossein. (2016). History and Geography of Qom. Tehran: Vahid

Ardalan, Mah Sharaf Khanum Mastoreh. (1946). History of the Kurds. Edited by Jamal Ahmadi Ayin. Erbil: Aras.

Asif, Mohammad Hashim. (1978). Rostam al-Turaikh. Tehran: Amir Kabir.

Bamdad, Mehdi. (1983). Biography of Iranian Men. Tehran: Zavar.

Buhler. (1978). Travelogue and geography of Gilan and Mazandaran. Edited by M. P. Jaktaji, Lahijan: Gil.

Danesh, Siavash. (1968). Ebrahim Kalanter. Tehran: Vahid.

Denbali, Abdul Razzaq. (2010). Ma'aser Soltanieh (History of the First Iran-Russian Wars). Edited by Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Iran Newspaper Publishing House.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hasan Khan. (1988). Tarikh Naseri. Edited by Mohammad Ismail Rizvani. Tehran: Duniya Kitab.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hasan Khan. (1970). Sadr al-Tavarikh. Edited by Mohammad Moshiri. Tehran: Vahid.

Fasaei, Mirza Hassan. (1999). Farsnameh Naseri. Edited by Mansour Rostgar Fasaei. Tehran: Amir Kabir.

Field, Henry. (1964). Anthropology of Iran. Translated by Abdullah Faryar. Tehran: Ibn Sina.

Fraser, James. (1985). Fraser's travel book. Translated by Manouchehr Amiri. Tehran: Tus.

Ghafari Kashani, Abolhasan. (1990). Golshan Morad. Edited by Gholamreza Tabatabai Majid. Tehran: Zarin.

Ghanbari Abdolmalki, Reza. (2008). History of Abdolmaleki. Sari: Shelfin

Ghanbari Abdolmalki, Reza et al. (2021). Etymological comparison and study of Horami language words with Avestan, Old and Middle Persian roots from the perspective of historical-comparative phonology (case study: Abdul-Malki dialect). Journal of Linguistics and Dialects of Khorasan. 14th year. Serial number 25. Autumn and winter. pp. 307-330.

Ghazi, Mulla Mohammad Sharif. (2008). Zobdat al-Tavarikh Sanandji. Edited by Mohammad Raouf Tawakli. Second edition. Tehran: Tavakoli.

Gilani, Mirza Ebrahim. (2015). The Journey to Strabad, Mazandaran and Gilan. Edited by Masoud Golzari. Tehran: Farhang Iran Foundation Publications.

Golestaneh, Abulhasan. (1965). Majamal al-Tawarikh, by Modares Razavi. Second edition. Tehran: Sina Library.

Golzari, Masoud. (1996). Kermanshahan and Kurdistan. Tehran: Publications of the Association of National Artifacts.

Hedayat, Rezaqoli Khan. (1960). Rouza al-Safai Naseri. Volume 9. Tehran: Khayyam-Pirouz.

Hedayat, Rezaqoli Khan. (1994). Fehres Al-Tawarikh. By Abdol Hossein Navaei and Mirhashem Mohhaddes. Tehran: Publications of Research Center for Humanities and Cultural Studies

Hedayati, Hadi. (1955). History of Zandiyeh. First volume. Tehran: Tehran University Press

Jones, Harford. (1977). The Last Days of Lotf Ali Khan. Translated by Homa Natiq and John Gurney. Tehran: Amir Kabir.

Keyhan, Masoud. (1932). Detailed Geography of Iran. Second volume. Tehran: Bina.

Lambton, A. K. S. (1983). Owner and Farmer in Iran. Translated by Manouchehr Amiri. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Mackenzie, Charles. (1980). Journey to the North. Translated by Mansoureh Laghyan. Tehran: Gostareh.

Mackenzie, D. N. (1966). The Dialect of Awroman (Hawrāmān-ī Luhon): Grammatical sketch, Texts, and Vocabulary, Denmark: København.

Mirnia, Seyyed Ali (-----). Kurdish nomadic clans and clans of Iran. Tehran: Nasl Danesh.

Modaresi Tabatabai, Seyyed Hossein. (1985). Qom Nameh (a collection of articles and texts about Qom). Qom: Ayatollah Azami Marashi Library.

Mohammadi, Ayat. (2007). A Journey in Kurdish Political History. Tehran: Porseman.

Mostofi, Hamdollah. (2008). Selected History. By AbdolHossein Navaei. Tehran: Amir Kabir.

Nami Esfahani, Mohammad Sadeq. (1984). Tarikh Giti Gosha. by Saeed Nafisi, Tehran: Iqbal.

Naser al-Din Shah Qajar. (1999). The daily notes of Naser al-Din Shah (1924-1921). Edited by Parviz Badiei, Tehran: Publications of National Records Organization.

Natanzi, Moin al-Din. (1957). Montakhab al-Tavarikh Moini. Edited by Jean Auben. Tehran: Khayam bookstore.

Nowzari, Ezzatullah. (1997). Eilat and Gypsies of Central Province. Shiraz: Navid.

Pakravan, Amine. (1998). Agha Mohammad Khan Qajar. Translated by Jahangir Afkari. Tehran: Jami.

Panahi Semnani, Ahmed. (1993). Lotfali Khan Zand. Tehran: Kitabe Nemoone.

Perry, John. (2003). Karim Khan Zand. Translated by Ali Mohammad Saki. Tehran: Asone

Rabino, H. (1986). Mazandaran and Strabad. Translated by Gholam Ali Vahid Mazandarani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Rajabzadeh, Hashem. (2022). Notes from Japan (AbdolMaliki's history according to the head of this tribe). Bukhara Magazine. No. 150. Khordad and Tir. pp. 307-324.

Rudgar, Iraj. (2002). Mahale Salas in the Constitutional Movement. Tehran: Kiana.

Salimi Abdolmalki, Hassan. (2011). History of the Abdolmalkis in Mazandaran and Kurdistan, Sari: Shelfin.

Sanandji, Mirza Shokrallah. (1996). Naseri masterpiece in the history and geography of Kurdistan. Edited by Heshmatullah Tayibi. Second edition. Tehran: Amir Kabir

Saravi, Fethullah. (1992). Muhammadi Tarikh (Ahsan al-Tawarikh). Edited by Gholamreza Tabatabai Majd, Tehran: Amir Kabir.

Savaqeb, Jahanbakhsh and Prasto Mozafari. (2018). The political and military struggles of the Baban family in Iranian Kurdistan and its consequences (1694 to 1779 AD). Historical researches. Number 41. Spring. pp. 65 – 91.

Sheil, Lady. (1856). Glimpses of Life and Manners in Persia. London: John Murray, Albemarle Street.

Shirazi, Mirza Fazlullah. (2001). Tarikh Dhul-Qarnain. Edited by Nasser Afsharlou. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Vaghaye Etefaghie. Number 266. Dated Thursday 28 Jumadi al-Thani 1272 AH. page 7.

Yousefi Nia, Ali Asghar. (1992). History of Tankabon. Tehran: Qatreh.

Zaki Beyk, Mohammad Amin. (2002). The Book of Kurdish History and Kurdistan. Volume II. Translated by Yadullah Roshan Ardalan. Tehran: Tus.

Extended Abstract

In the current research, historical documents and sources regarding the Abdolmaleki clan, from the sixth century to the middle of the thirteenth century A.H., have been studied and investigated. In the first part of this essay, explanations are given about the name of Abdolmaleki. Following this discussion, explanations have been given about the genealogy of the Abdul Maliki clan and the views of the authors who considered the Abdolmalekis to be Afshar or Qashqai and Turkic speaking have been analyzed. In the second part, the nomadic course of the Abdolmaleki clan from the Hazaraspian period to the beginning of the Nasrid period was briefly examined. It is obvious that during this historical path, the core of the Abdolmaleki clan went through many political and military events, but we tried to address some of them that were more important. Based on this issue, the main question of the present article is that the clan of Abdolmaleki was influential in what events of Iranian history from the second half of the 6th century to the middle of the 13th century A.H.?

The clan of Abdolmaleki, whose nomadic history is given in this essay, was a significant part of the nomadic population of Iran. The language of the people of this clan is Horami, which according to Mackenzie (1966: 4) is the oldest and most conservative dialect of Gurani. The union of the Abdolmaleki clan with the Zand clan and the so-called Vand clans became the basis for numerous political-military events in the history of Iran. Although this article is based on brevity, the author has discussed these events as much as possible. The approach of the present research is descriptive-analytical and the author has generally used the library method to collect the data of this study. Of course, in cases where it was necessary and there was no written document about it, the writer has also resorted to field study and oral interviews. In the meantime, first of all, we should mention the work of Hasan Salimi Abdolmaleki (1381), which is the first book on the history of the Abdolmaleki clan, and although it is not without flaws, it is very valuable because it did not rely on previous research in this field. After the mentioned work, Jamshid Abdolmaleki (1388) and Reza Ghanbari Abdolmaleki (1388) simultaneously published books about the history of the family of Abdolmaleki. In his work, Jamshid Abdolmaleki has paid attention to the background of the Abdolmaleki clan in the Qala village of Qorwa city. While commenting on the complex issues of Abdolmaleki's history, he has challenged Hassan Salimi Abdolmaleki's opinions about them. It is worth remembering that after the publication of these works (1381 and 1388), no scientific and analysis-based research has been published regarding the history of Abdolmaleki's clan.

Conclusion

What happened in this article was a glimpse of the history of Abdolmaleki clan from the second half of the 6th century to the middle of the 13th century AH. In the first part of the article, after referring to the Kurdish race and Horami language of the Abdolmaleki tribe, the opinion of the writers who mistakenly considered this tribe to be Turkic and of Qashqai and Afshar descent was criticized. In the second part of the article, the history of migration of Abdolmaleki clan from the Hezaspian period to the beginning of Naser al-Din Shah Qajar era was briefly studied. This study showed that this tribe has experienced many incidents during the long journey from central Zagros to Zaghmarz. After migrating from Jabal al-Samaq to Lorestan and central Zagros in the second half of the 6th century A.H., the Abdul Maliki clan began its nomadic life in this region of western Iran. Abdolmaleki's clan settled in the Zagros region and Alishokor district, mostly around the cities of Toisarkan, Malayer, Nahavand, Kangavar and Kermanshah. The union of Abdolmaleki clan with Zand clan caused Nadir Shah Afshar to panic and he moved these two clans to Dargaz Khorasan during his reign. After Nader's death, Abdul Maliki's clan along with Zandiye left for their previous residence, namely Malair, Nahavand and Toisarkan. After the extinction of the Afsharia government and the establishment of the Zand government, Abdolmaleki's family moved to Shiraz together with Karim Khan and settled in Murdestan neighborhood. As soon as Agha Mohammad Khan Qajar entered Shiraz in 1206 AH, he moved the clan of Abdolmaleki from that city to Shahryar. At the same time, a small branch of Abdolmaleki clan moved to Qom. The family of Abdolmaleki, who lived in Shahryar, moved to Noor and Kajur in Mazandaran after staying there for three years, according to the order of Agha Mohammad Khan. During this period, the clan of Abdolmaleki in the military system of the Qajar period was responsible for providing a military unit, which was usually headed by the hereditary leaders of Abdolmaleki. After sixty-three years of living in Noor and Kajur, the population of this tribe was moved to Zaghmarz next to the Miankale Peninsula at the beginning of Naseruddin Shah's reign and at the request of Mirza Agha Khan Nouri, the chancellor. Since then, this branch of Abdolmaleki clan settled in Zaghmarz and their nomadic life ended.

Nêrînek li Ser Hikûmeta Atabegên Loristanê di Sedsalên Navincî de*

An Overview of the Loristan Atabeg Government in the Middle Ages

Abolfazl KHATIBI*

Wergêran ji Farisî bo Kurdî: Cumhur ÖLMEZ**, İbrahim TARDUŞ***

KHATIBI, Abolfazl, ÖLMEZ, (2022). "Nêrînek li Ser Hikûmeta Atabegên Loristanê di Sedsalên Navincî de", trans. Cumhur & TARDUŞ, İbrahim, Nûbihar Akademî, no. 18, p.281-298, **DOI**: 10.55253/2022.nubihar.111637

Cenre/Cure: Translation/ Wergêran

Received/ Hatin: 25/11/2022

Accepted/ Pejirandin: 20/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0002-8292-0921

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

PUXTE:

Atabegên Loristanê ku nijada wan digihije kurdên Şamê, du silsileyên nasrav yên bi navê Lora Mezin û Lora Biçûk in ku ji serdemên dawî yên Selçûqiyan ta 4 sedsal paşê, li herêmên berfireh yên wekî Xûzistan, Loristan û li herêmên li derdora wan desthilat bûne. Axirî, Lora Mezin di serdema Tîmûr de û Lora Biçûk jî di nîvê serdema Safewiyan de ji holê rabûne.

Peyvên Sereke:

Kurd, Atabeg, Lora Biçûk, Lora Mezin.

1. DESTPÊK

Leqebê "Atabeg" bi vê egerê bi hin fermandarên tirk ên Selçûqî hatiye dayîn ku van Siltanan ji bo perwerdekirinê zarokên xwe teslîmî wan kirine, û hin caran ew ji terefê Siltanan ve bûne xwedî desthilatdarî. Bi demê re, di serdema paşdaçûna Selçûqiyan de, ev

* Ev nivîsara Abolfazl Khatibi, ji gotareke ku bi heman navî di Ensîklopedîya Mezin a Îslamî da çap bûye hatiye wergirtin, wergeran û berfirehkirin.

** Endamê Licneya Zanistî ya Akademîya Ziman û Edebîyata Farisî Koma Ferhengnûsîyê / Member of the Academic Staff of the Academy of Persian Language and Literature, Dictionary writing group, Tahran.

*** Xwendekarê Doktorayê, Zaningeha Dicleyê, Enstîtûya Zanistên Civakî, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Diyarbekir, Tirkiye./ PdD Student, Dicle University, Social Sciences Institute, Kurdish Language and Culture Department, Diyarbakir, Turkey, e-mail: cumhurnemir@gmail.com ORCID: 0000-0003-2489-7855

**** Dr. Lêkoler, Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li Tirkiyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Tirkiye./ Dr. Research Assistant, Mardin Artuklu University, Living Languages Institute, Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Turkey, e-mail: ibrahimtardus1@gmail.com ORCID: 0000-0002-8292-0921

leqeb ji bo fermandarên derveyî tirkan jî hat bikaranîn ku daxwaza desthilatdariyê dikirin û şahazadeyên tirk di bin kontrol û perwerdeya wan de hebûn. Her çiqas hikimdarên Loristanê bi eslên xwe kurd bin jî, ji ber serxwebûna wan a di desthilatdariyê de û perwerdekirina hin şahzadeyên Selçûqiyan, bi sifetê “Atabeg” nasrav dibin. Her wekî Ebû Tahir, avakarê Lora Mezin, Loristanê bi dest dixe û ji bin serweriya Atabegên Faris derdikeve û navê “Atabeg” li xwe dike (Hemdullah Mustewfî, 1362, r.540, Mîrxwand, 1339, r. 4/624) û Hezar Esb wekî duyemîn hikimdarê Lora Mezin ji xelîfeyê Ebasî Mensûr Atabegîyê distîne (Hemdullah Mustewfî, Tarîxê Guzîde,1362 , r. 5).

Der bareyê navandina coxrafyaya Lora Mezin û Lora Biçûk de, tê gotin ku di nava salên 300 h./913 m. de du bira hebûn, yek bi navê Bedr, (birayê mezin), dibe hikimdarê qismek ji Loristanê ku bi navê Lora Mezin navdar bû; û yên din Mensûr, (birayê biçûk) hikimdariya qismê din ê vê herêmê bi dest dixe ku bi navê Lora Biçûk navdar dibe (Heman, r. 538, Muntexib’ul-Tewarîx, 1336, r. 37). Ji terefê coxrafyayî ve herêma li rojhilat û başûrê Karûna Jor, wekî welatê Lora Mezin tê binavkirin, ku bi gotina Hemdullah Mustewfî, li kêleka Şûlistanê (Memesenî ya îro), di nava sînorên Faris de bû (Nuzhet’ul-Qulûb, 1362, r. 70) û paytexta wê bi navê Îzec (Mal Emîr an Îze ya îro) bû. (Le Strange, 1337, r. 263). Lora Biçûk jî li bakur, Karûna Jor di nava xwe de dihewîne û navenda wê Xuremabad û yek ji bajarên wê yên sereke Burûcerd (Heman, r. 216) bû. Ji aliyê siyasî ve Atabegên Lora Mezin nisbet bi Lora Biçûk zêdetir xwedî girîngî bûn, zîra li ser herêmên di nava Faris, Iraqa ‘Ereb, Iraqa ‘Ecem û Şûlistanê desthilatdar û ligel Atabegên Faris û Xelîfeyê ‘Ebasî yê Bexdadê pêwendîdar bûn. Dîsa, zêdetirê rêyên îrtîbatê yên başûrê rojavayê Îranê ligel herêmên zêdetir li rojava û Iraqê Ereb, li vê herêmê bûn. Li miqabilî vê, herêmên di bin sîwana Lora Biçûk de dûrtir û rêyên muhim kêmtir ji vê herêmê derbas dibûn (Iqbal, 1341, r. 442-444). Ligel vê çendê, piştî têkçûna Atabegên Lora Mezin, herêmên Lora Biçûk xwedî girîngiyeke xas bû, ku di serdema Safewiyan de di navbera du dewletên reqîb, Îran û Osmaniyan de cih digirt.

1. ATABEGÊN LORÊ MEZIN (1155-1424/550-827h.)

1.1. Avabûna Silsileyê

Ev silsile bi navê yek ji bapîrên xwe, Fezlewiye, Benî Fezlewiye (Bidlîsî, 1343: 43) û bi navê duyemîn hikimdarê vê silsileye, Nusretûd-Dîn Hezar Esb, bi navê Hezar Esbîyan jî navdar in. Bapîrên wan kurdnijad bûne û di nava sînorên Şamê de jiyane (Hemdullah Mustewfî, Tarîxê Guzîde, 1362, r. 539).

Ji nava tarîxzanan tenê Xefarî –ku agahiyên wî ji terefê qisûran ve ne xalî ne û li gorî tarîxzanên beriya xwe nakok in- der bareyê pêşiyên vê komê yên ji kurdan û çawaniya koça wan a ji Şamê bo Loristanê, behs kiriye û nesebê Feth’ul-Dîn Fezlewiye, malbata jê hatî, bi Keyxusrew (diyar e ku padişahê mîtolojîka Îranê ye) girê daye. Bi gotina wî; Îbrahîmê kurê Elî, neviyê Fezlewiye, piştî ku hin kesên wî bi

destê hikimdarê Şamê tên kuştin, ligel qewmê xwe koçî derdora Meyafarqîn kirin. Kurê Îbrahîm yê bi navê Keynûye ji waliyê Şamê tolê hildide, wî dikuje û paşê hemû koçî Azerbaycanê dikin. Li wê derê Keynûye xwe nêzîkî hikimdarê Gîlanê dike û bi xwîşka wî re dizewice. Piştî wî Mekî bîn Ebû Hesen, kurmam û xelefê Keynûye, qewmê xwe ji Azerbaycanê tîne deşta bakurê çiyayê Uşturan li Loristanê (Xefarî, 1343, r. 170-6). Eb'ul- Hesen Fezlewiye di sala 500î h. de û li gorî riwayeteke sala 505î h. ligel 100 malbatên kurd ji Cebel'ul-Simaq, nêzîkî Helebê, ber bi Loristanê ve diçin û kurdên ligel wî –wekî reiya- bo xizmeta neviyên Muhemmed Xurşîd (wezîrê Nesîreddîn Muhemmed bîn Helal ji xelefên Bedir (bîn Hesnewiye) ku di serê sedsala 4î h. de hikimdarê Loristanê bû) tevlî wî dibin. Yek ji neviyên Eb'ul Hesen, bi navê Ebû Tahir bîn Muhemmed -ku ji bo wî avakarê Lora Mezin tê gotin- dikeve bin xizmeta Sunqur Atabegê Faris (Hukim, r. 543-558 H.) û ji ber cesaret û cengaweriya xwe nêzîkî wî dibe, Sunqur di sala 543î h. de wî dişîne şerê li hemberî hukumranê Şebankare. Ebû Tahir, piştî serkeftinê, bi daxwaza xwe ji terefê Sunqur ve bo Loristanê tê şandin ji bo ku wê herêmê bixe bin kontrola Atabegên Faris.

Feqet, piştî ku desthilatdariyê ji Sunqur distîne, xwe wekî atabeg îlan dike û bi awayekî serbixwe wê derê bi rêve dibe û dewleta Atabegên Lora Mezin di heman tarîxê de ava dibe (Hemdullahê Mustewfî, r. 539-540, Muntexub'ul-Tewarîx, r. 38-40, Şebankareyî, 1363, r. 208-206).

1.2. Atabegên Lor, Ji Avabûnê Heta Têkçûna Îlxanan

Ebû Tahir piştî hikûmraniya 34 salan mir û kurê wî yê herî mezin Nusret'ud-Dîn Hezar Esb bû desthilat. Wî Îzec (Îze) kire paytext û ew ava kir. Di vê heyamê de gelek qebîleyên wekî Eqîlî, Haşimî, Isterekî û Bextiyarî ji Cebel'ul-Simaq koçî Loristanê kirin û ji bo pêşvebirina herêmê alîkarî dane Hezar Esp û birayên wî. Piştê vê Atabegên Lor bi demê re bûn xwedî hêz û qeweteke zêde. Hezar Esp şûnmayên dawî yên qewmê Şol ji Şûlistanê derxistin û berê wan dane Farisê. Paşê, temamiya Loristanê heya 4 mîl nêzîkî Isfehanê xist bin kontrola xwe, û ji terefê Faris heta wilayeta Xeşt û Mahûr, pêşve çû û birayên xwe ji bo rêvebirina herêmên cuda cuda peywirdar kirin. Tukleyê Atabegê Faris (571-591 H.) ku ji bo muhafezekirina sînorên xwe keleha bi navê Mancest (Mangeşt an jî Mûngeşt), li başûrê rojhilatê Îzec têkoşîn da, lê ji ber ku hêvîya wî nema wê bi dest bixe, ligel Atabegên Lor selahet kir û keça xwe jî bi wî zewicand (Hemdullah, Heman, r. 540-542, Muntexib'ul-Tewarîx, r. 40-41; Xefarî, r. 170-6). Demên paşê Hezar Esb, kurê xwe Tukle ku neviyê Selxuriyên Faris û hemnavê bapîrê xwe bû, şande Bexdadê û ji el-Nasir li-dîn'ullahê Xelîfeyê Ebasî daxwaza leqebê atabegî kir û xelîfeyî jî leqeba atabegî da wî (Hamdullah Mustewfî: Heman cih, Muntexib'ul-Tewarîx, r. 41). Paşê ku Sultan Muhemmed Xarezmşah ji ber Moxolan reviya Iraqê, Nusret'ud-Dîn Hezar Esb û hinek ji fermandarên wan herêman çûn alîkariya wî, feqet Sultanî guh neda pêşbîniya Hezar Esb a li ser

kêmîna li guzergehên zehmet, ya di navbera Faris û Loristanê de, ji bo muqabeleya li hemberî Moxolan, ew bi menfaetparêziyê û daxwaza stendina tola ji Atabegê Faris sûcdar kir ku xwest leşkerê xwe ber bi wê derê ve bibe. Ji ber vê rewşê Hezar Esb vedigere herêma xwe. Feqet ji ber ku wî keça xwe dabû Xiyasuddîn, kurê Sultan Muhemmed, têkiliya xwe ya dostane ligel Sultanî parast û wextê Sultan Celaleddîn Xarezmşah hat Bexdayê, li Xuzistanê nêzîkî Hezar Esb bû û Atabegê Lor jî bi keyfxweşî ew pêşwazî kir (Cuweynî, 1911, r. 204/2, 154, 114-113, Reşîd'ud-Dîn, 1362, r. 367-366/1;Nesewî, 1344, r. 39).

Hezar Esb di sala 626 h./1299 m. de mir (Xefarî, 170). Çavkaniyên tarîxî der bareyê cihnişînê Hezar Esb de ketine ixtilafê. Bi gotina Xefarî (S. 170-171) piştî wî kurê wî (yan jî birayê wî, bnr. Hemdûllah Mustewfî, Heman, 540) Imadeddîn Pehlewan bû rêveber û di sala 646î h. de mir. Hinek çavkaniyên beriya Xefarî jî wisa beyan dikin ku wî heyamekê serwerî kiriye (Hemdûllah Mustewfî: h.b., r. 540; Xefarî, r. 170-171). El-Mustensir, xelîfeyê Ebasî ji Celadeddîn Xarezimşah xwest ku ew Imadeddîn Pehlewan ne wekî pêyrevî xwe lê, wekî pêyrevî dîwanê û xilafî Ebasî nas bike. Celaleddîn ewil razî bû, lê paşê poşman bû û di nava sala 627î h. de Nesewî yê katibê xwe dişîne Iraqê û Imadeddîn îtaetî Celadeddîn kir. (Nesewî, r. 226-227)

Şebankareyî jî ji wî re "Melikê Lor" gotiye ku keça hikûmdarê Qeraxetayê Kirman jina wî bû (Şebankareyî, r. 197, bnr.: İbn Fûtî, 1965, r. 702/(2) 4), feqet zêdetirê tarîxzanan bêyî ku behsa hikûmeta Imadeddîn Pehlewan bikin, Tukleyê kurê Hezar Esb wekî cihnişînê bavê xwe nîşan dan (bnr: Hemdûllah Mustewfî, h.b., r. 542; Bidlîsî, r. 48). Di wextê xwe de Se'd Bîn Zengî (hukum. 599-623 h.) bi hinceta tola têkçûna şerê Şûlan dest bi çendîn şerên li hemberî Tukle kir, lê ev karê wî negihişt encamekê, Tukle wê demê talan bire ser sînorê Lora Biçûk û hinek ji herêmên wê xistin bin kontrola xwe, û heyamekê paşê du kes ji fermandarên xelîfeyên Ebasî ceza kirin ku li Loristanê xwedî hikim bûn (Hemdûllah Mustewfî, h.b., r. 542-543; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 41-42).

Di sala 655 yan 542yê h. de wextê ku Hulakû Xanê Moxol ji bo bidestxistina Bexdadê, ji sînorê Lora Mezin derbas bû, Tukle tevlî artêşa wî bû, feqet ji ber kuştina musilmanan û qetlê xelîfeyê Ebasî bi destê Moxolan, zêde tesîrdar bû û reviya Loristanê. Hulakû li pey wî artêşekî şan û axirî ew desteser kir û ligel xwe bir Tebrîzê, û di 15î Remezana 656î h./15î îlona 1258î m. li heman cihî ew kuşt (Hemdûllah Mustewfî, h.b., r. 543-544; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 42-43).

Piştî Tukle, birayê wî Şemseddîn Alb Erxûn ku beriya wî bi destê Moxolan esîr bû, bi destê Hulakû ji bo Lora Mezin hat hilbijartin û Moxolan terka Loristanê kirin. Şemseddîn di serdema hikûmeta xwe de hewl da birînên ji ber êrîşa Moxolan yên Loristanê derman bike. Ew bi avakirina sînorên xwe mijûl bû û heta wextekê ji miletî bac nestend (Hemdûllah Mustewfî, Tarîx, r. 544-545; Muntexib'ul-Tewarîx, r.

43-44). Tarîxa mirina wî, bi îxtîlaf, wekî 670 h. (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 44), 671 h. (Hemdûllah Mustewfî, h.b., r. 545), 672 h. (Xefarî, h. cih) tên nîşandan.

Piştî wî kurê wî Yusif Şahê Ewil ku di nava artêşa Ebaqa Xan, Îlxanê Moxol de bû, dibe cihnişînê bavê xwe. Digel vê, ligel nêzîkî 200 leşkerên xwe li heman cihî niştecih dibe û temsîlkarê wî li Lora Mezin berpirsiyariyê digire ser xwe. Wextê ku Ebaqa Xan ligel Buraq şer dike, Yusif Şah bi leşkerên xwe ji Loristanê çû alîkariya wî. Ew di êrîşa Ebaqa Xan li ser Gîlanê jî ligel wî bû, lê ji ber ku di rê de Îlxanê Moxol ji terefê dujminan ve hatibûn dorpêçkirin, Yusif Şah bi cesaret canê wî ji mirinê xilas kir. Xanê Moxol piştî wê leqebê "Bihadir" da wî û mintiqeyên wekî Kuh Kîlûye, Fîrûzan (ku heft mîl ji Îsfehanê dûr) û Curbadiqan (Gulpayigan) li sînorê wî zêde kirin. Yusif Şah, Kuh Kîlûye jî bi şerî bi dest xist. (Hemdûllah Mustewfî, h.cih; Muntexib'ul-Tewarîx: 45; Wessaf'ul-Hezre, r. 249-250).

Di sala 681 h. de Ebaqa Xan mir û Ehmed Tekûdar ji bo cihnişîniyê li hemberî reqîbê xwe Erxûn Xan ji Yûsif Şah alîkarî xwest û Atabegê Lor jî bi du hizar siwaran û deh hizar piyadeyan alîkarî gihand wî, lê ligel têkçûna Ehmed Tekûdar (683 h./1284 m.), Erxûn piştî ku li ser textê Îlxanî rûnişt Yûsif Şah efû kir, ferman da wî ku Xwace Şemsedîn Muhemmed Sahib Dîwan ku reviyabû Loristanê, vegerîne arteşê. Yûsif Şah ferman bi cih anî û keça Xwace Şemsedîn ji xwe re wekî jin anî. Axirî Yûfis Şah maweya ku careke din artêş bire Kuh Kîlûye, li nêzîkî vî bajarî mir (Hemdûllah Mustewfî, h.b.: 545-546, Muntexib'ul-Tewarîx: h. cih.). Hemdûllah Mustewfî tarîxa mirina wî bi xeletî wekî 680 h. (heman: 546) û ji muelifê *Muntexib'ul-Tewarîxê Mu'înî* 685î h. (h.cih) wergirt. Lê tarîxa 684 h. ku çavkaniya herî dawiyê, Bidlîsî jê behs kiriye (Bidlîsî, r. 52), duristtir e.

Piştî Yûsif Şah kurê wî Efrasiyabê Ewil bû desthilat ku wekî bavê xwe yek ji fermandarên Îlxanê Moxol bû. Piştî wî, wî birayê xwe Ehmed şand artêşê, hinek ji tarîxzanên ciwanî, kêm tecrûbe û rênezanbûn û pêwendiya nebaş a Efrasiyab ligel Moxolan wekî sebebê wêranbûna Lora Mezin dizanin. Efrasiyab bi behaneya ku Kuh Kîlûye, berê perçeyek ji hakimiyeta Atabegên Lor bû, bi erêkirina Îlxan Moxol, ew der bi dest xist. Lê Atabegê Faris ku sînorê xwe di xetereyê de dît, ji Erxûn xwest ji bo ku fermanê bide Efrasiyab ji Kuh Kîlûye derbixe. Feqet Efrasiyab guh neda û hakimiyeta wir ji Qizil, kurmamê bavê xwe re hela. Qizil heyamekê paşê serî rakir û Efrasiyab ew têk bir û ligel van hemûyan careke din serweriya Kuh Kîlûye da wî. Di heman demê de Efrasiyab di şandina xeracê bo Îlxanê de sistî kir, û ji ber ku Erxûn Xan mir (690 h.), wî bi eşkereyî îsyan kir. Di wê demê de tiştekî berbelav bû ku piştî mirina vî Îlxanî, padişahekî misilman derkevê meydanê, Efrasiyab jî ji ber ku xwe ji terefê dewlemendî û leşkerî ve li gorî kesên din baştir didît, hewl da ku li şûna Îlxan birûne (Wessaf 250-251, Hemdûllah Mustewfî, h. cih; Xefarî, r. 171). Bi gotina Hemdûllah Mustewfî, wê demê Qizil ku li pey eqrebayên Cemaledîn, wezîrê hatî kuştin, çûbû Isfehanê, bi alîkariya birayê xwe Selxur Şah, fermandarê Moxol

ya Isfehanê qetil kir û xutbe bi navê Efrasiyab xwend (Hamdullah Mustewfî, heman cih). Efrasiyab kesên nêzîkî xwe ji bo fermandariya cihên di bin serweriya xwe de, ji Hemedanê heya Xelîcê Faris careke din peywirdar kirin. Paşê wî hewl da paytexta Îlxanan bi dest bixe. Leşkerê ku wî ji bo şerê ligel Moxolan şandibû Kerehrûd (li eyaleta Cebal), têk çûn û piştî mirina Erxûn hêj kes li şûna wî rûneniştibû. Mîrên Moxol Tolday Îdacî ji bo şerê ligel Efrasiyab şandin û ji fermandarên Lora Biçûk jî alîkarî xwestin. Moxolan ewil li Isfehanê dest bi talanê kirin û ew der şelandin, û padişahê Lor kirin firarî. Axirî, artêia Efrasiyab jî li herêma Cûy Serd têk çû û li wî ku li keleha Mangeştê pena girtibû xwe bi neçarî teslîmî Toldayî kir û fermandarê Moxol jî ew şande li nêzîkî Gîxatû (hukum. 690-694) ku wek îlxanê Moxolan hatibû hilbijartin. Feqet piştî demekê Gîxatû, bi navbênkariya nêzîkên xwe, Efrasiyab azad kir û careke din bi hikumdariya Lora Mezin vegerand. Efrasiyab vê carê zêdetirî mirovên xwe û dewletmendên hikûmetê yên wekî Qizil û Selxur Şah kuştin û bi zordestiyê hikûmet bi rêve bir. Wextê Xazan Xan (hk. 694-703 h.) di heyamên ewil yên hikumraniya xwe de ber bi Bexdadê ve çû, Efrasiyab li nêzîkî Hemedanê ber bi wî ve bezî û Îlxan ew xapand, lê piştê demekê emîr Hûrkûdaq, serwerê Moxolê Faris, Efrasiyab binçav kir û teslîmê Xazan Xan kir, wî jî ew bi sedemê kuştina şandeya Moxolî ya Isfahanê û dagirkirina Fîrûzanê kuşt (Hemdûllah Mustewfî, h.b., r. 547-548; Reşîd'ud-Dîn, r. 2/952; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 46-47).

Piştî kuştina Efrasiyab (Zîqe'de 695) Nusret'ud-Dîn (Pîr) Ehmed ku serdemekî di seraya Moxolan de mabû, çû ser textê hikûmraniyê. Ew, bereksî selefê xwe li ber Moxolan serî tewand û dema hikûmeta wî bi sulh û aramî derbas bû. Hemdûllah Mustewfî ku di heyama hikûmeta Nusret'ud-Dîn de jiyaye, gelek li pesnê wî dide (h.b., r. 548-549). Şebankareyî ji wî ra dibêje "Qurret'ul-Eynê (nûrê çav) Atabegan û Xulaseyê Xanedanê Fezlewiyye" û dîsa tê gotin ku ew ji bo bicihanîna qanûnên şer'î zêde tund bûye (Şebankareyî, r. 208-209).

1.3. Atabegên Lora Mezin ên Dawiyê

Piştî mirina Nusret'ud-Dîn (Pîr) Ehmed, di sala 733 h./1333 m. de kurê wî Rukneddîn Yûsif Şahê Duyem, ji terefê Ebû Se'îd, Îlxanê Moxol yê dawiyê, bû desthilat û rêbaza bavê xwe bi cih anî. Bi bêhêzbûna dewleta Îlxanên Moxol, Yûsif Şah Şûşter, Huweyze û Besre xistin bin kontrola xwe û bi waliyê Isfehanê jî ket nava nakokiyan û ji bo ku wî bêhêvî bike, biryarda ku serekaniya çema Zayenderûdê bigire. Feqet serwerê Isfehanê bi bexşandina bajarê Fîrûzanê ew ji vê biryarê paşve vegêrand. Ew di sala 740 h./133 m. de li Şûşterê mir û cenazeyê wî birin Îzecê, li heman cihî di nava Medreseya Rukn Abadê sipartin axê (Şebankareyî, r.209; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 48).

Piştî Rukneddîn Yûsif Şah, bira yan jî kurê wî Muzefereddîn Efrasiyabê Duyem bû cîgirê wî (Bidlîsî, r. 56). Ibn Betûte ku di heyama serweriya vî padişahî de bi sînorê Lora Mezin sefer kiriye, wekî kesekî daîmen serxweş ku ji xeynî rojên îniyê dernakeve, behsa wî kiriye (Ibnî Betûte: 1/206). Feqet li gorî riwayeteke din, wî bi

edalet serweriyê kiriye û berhemên zêde li pey xwe hiştine. Di serdema serweriya Rukneddîn Yûsif Şah de têkiliyên Atabegên Lora Mezin ligel Îlxanê Moxol bi temamî qut dibin. Ew di nava sala 751î h. de li Îzecê mir (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 48-49; Spuler, 1365, r. 168). Teqwîma serweriya Atabegên Lora Mezin piştî Efrasiyabê Duyem têkilhev û nediyar e. Piştî wî, kurê wî Nûr'ul-Werd bû padişah. Wî serdema xwe bi kêf û eyşê derbas kir hezîneya bapîrên xwe firand. Piştî têkçûna Îlxanên Îranê, di munaqeşeya di navbera Ebû Îshaq Încû û Emîr Mubarezeddîn Muhemed, ji Al-i Muzefferê de, wî terefê Ebû Îshaq girt û gava ku Şah Şuca', kurê Emîr Mubarezeddîn Isfehan dorpêç kir (756 h.), Nûr'ul-Werd ligel leşkerên xwe çû alîkariya Ebû Îshaq û gihişt Isfehanê, feqet Ebû Îshaq ji bo şerî ew hêz di xwe de nedît û reviya Şûşterê û Nûr'ul-Werd jî vegeriya Loristanê (Muntexib'ul-Tewarîx: h.c.; Kutubî, 1335, r. 46). Ji aliyekî ve, Emîr Mubarezeddîn piştî ku Faris bi dest xist, dixwaze Nûr'ul-Werd ji piştgiriya Ebû Îshaq vekêşe û ji ber ku nekarî vê pêk bîne, di dawiya muherema 757î de, bangî Loristanê kir û piştî şerê ligel Keyûmers bîn Tukle û kuştina wî li nêzîkî Bihbehanê, Îzec bi dest xist û hikûmranî de Şemseddîn Pêşeng û ew bi xwe vegeriya Şîrazê. Şemseddîn Pêşeng, Nûr'ul-Werd ku sipartibû Keleha Sûsê (Sûsen), desteser û kor kir (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 50-52; Xefarî, r. 271). Kutubî, nav û nesebê cihnişînê Nûr'ul-Werd, kurmam û zavayê wî wekî "Şemseddîn Peşeng bîn Selxur Şah bîn Ehmed bîn Yûsif Şah" bi lêv dike (Kutubî, r. 52). Xefarî, Peşeng wekî birazî û cihnişînê Nûr'ul-Werd (h.c.), û Bidlîsî wî wekî birazî û cihnişînê Efrasiyabê Duyem nîşan didin (h.c.). Di vê heyamê de Şah Mensûr, biraziyê Şah Şuca' ku li ser Şûşterê hikimdar e, bênavber herêmên Lora Mezin talan û wêran dike, heya ku bi de'weta Peşeng, Şah Şûca' di sala 785î h. de ji bo şerê li hemberî Şah Mensûr hate Şûşterê, lê mesele bi sulhê hel dibe û Peşeng vedigere Îzecê (Kutubî, r. 99-101; Hafiz Ebrû: h. c.). Sikkeyên bi navê Şah Şeca' ji wê demê hatine bidestxistin ku di salên 762î h. û 6764î h. de li Îzecê hatine çêkirin (47/V,11/E). Peşeng piştî hikumraniya 35 salan, di sala 792 h./1390 m. dimire (Xefarî: h. c.).

Piştî Peşeng, kurê wî Ehmed (Pîr Ehmed) bû cihgirê bavê xwe. Tê gotin ku di wextê vî Atabegî de Loristan ber bi wêraniyê ve çû (Xefarî, Bidlîsî, h.c.). Wî di destpêka serweriya xwe de, yek ji biraderên xwe yê bi navê Hûşeng kuşt û biraderên din, Efrasiyab û Mes'ûd Şah û fermandarên hikûmetê ji wî dûr ketine (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 50). Şah Mensûr ji vê firsendê îstîfade kir û bi çargavî berê xwe da Lora Mezin. Atabeg, ji ber ku şiyana berxwedanê nebû, reviya cem Tîmûrê Gurganî, Şah Mensûr jî hikûmeta Lora Mezin da Melik Uweys û vegeriya Şîrazê (Kutubî, r. 119).

Wextê ku Emîr Tîmûr di sala 795î h. de ji axa Loristanê derbas bû, Atabeg Pîr Ehmed serî li ber wî tewand, û bû fermandarê wî. Tîmûr jî serweriya Pîr Ehmed ya li ser Lora Mezin pesend kir û nêzîkî du hizar malbatên Lor, ku Şah Mensûr ew bi Şîrazê şandibûn, bi Loristanê vegerandin (Şerafedîn Elî Yezdî, 1972, r. 489-499). Wî, Efrasiyab û Mes'ûd Şah, biraderên Pîr Ehmed bi hürmet birin Serqemed, feqet piştî

heyamekê Efarsiyab vegerand Loristanê û ew di serweriyê de kire şirîkê birayê wî û nîviyê serweriya Lora Mezin teslîmî wî kir. Piştî demekê di navbera her du birayan de ji bo serweriyê şer derket û Loristan wêran bû. Di vê navberê de, Pîr Muhemmed ku ji terefê bapîrê xwe Tîmûr ve ji bo Isfehanê hatibû wezîfedarkirin, bi piştgiriya Efrasiyab, Ehmed binçav kir û şande cem Emîr Tîmûr, feqet wî careke din Ehmed şand Loristanê. Piştî mirina Tîmûr (808 h./1404 m.) Pîr Muhemmed careke din Ehmed binçav kir û şand zindanê. Di sala 811 h. de Îskender, yek ji neviyên Tîmûr bû hikimdarê Faris, Ehmet serbest berda û ew wekî serwerê Lora Mezin şand. Atabeg Ehmed vê carê jî gelek zordarî û kuştin kirin, heta ku di dawiyê de bi destê komek ji qebîleya Asterkî ve hat kuştin (Muntexib'ul-Tewarîx: 50-52). Piştî kuştina Ehmed, kurê wî Ebû Se'îd ku pismamê xwe Esrafiyab heps kiribû, çû cem Îskender ji bo ku cihnişîniya wî pesend bike. Îskender êk du salan wî dike fermandarê xwe, paşê wî dike serwerê Lora Mezin (Heman, r. 52-53; Xefarî, r. 172).

Ji serdema serwerî û mirina Ebû Se'îd agahî li ber dest nînin. Piştî wî yek ji kurên wî Şah Huseyn serwerî kir û di sala 827î h. de bi destê Xiyaseddîn bîn Kawûs bîn Hûşeng bîn Peşeng tê kuştin. Îbirahîm Sultan, kurê Şahruxê Tîmûrî leşker ji bo şerê ligel Xiyaseddîn dişîne, feqet ew direve û silsileya Lora Mezin bi temamî ji meydanê radibe (Xefarî: h.c.; Bidlîsî: 56-57; Fesîh, 1339, r. 3/267) û serkirdeyên eşîra Bextiyariyan li wê herêmê dibin serwer (48/V, 11E).

2. ATABEGÊN LORA BIÇÛK (580-1006 h./ 1184-1597 m.)

2.1. Derketina Atabegên Lora Biçûk

Ev xanedan, ji ber Xûrşîd ku yek ji bav û kalên wan e, yan Şecaeddîn Xûrşîd ku avakarê wan e, bi navê "Benî Xûrşîd" jî tê nasîn (Mûneccîmbaşî, r. 95; Lane-Poole, 315/2, r. 1370; Von Zambaur, 354, r. 1980). Ji eqrebatiya wan û Muhammed Xûrşîdê, wezîrê Nesîruddîn Muhammed bîn Hîlalê hikimdarê Loran, berî koçkirina bavûkalên Atabegên Lora Mezin, ti agahî li ber dest nînin. Atabegên Lora Biçûk ji taîfeya Lora Cengrewî (Cenkrewî) û ji şaxa "Selbûrî" bûn ku di tarîxeke nediyar de ji bo bidestxistina mêrgan bi hin eşîrên din re ji ciyên xwe yên eslî, ji Manrûdê (Madanrûda niha, navenda Terhana niha a başûrê Kûhdeştê, bnr. Îzedpenah, 310/1: 1363) koçî Çengrîyê kirin (navê çiya û devereke li bakurê rojhilata Kûhdeştê) û navê heman deverê li xwe kirin. Ev eşîr heta sedsala 6 h./12 m. ne xwedî hikûmet bûn û tabiê Xelîfeyên Abbasî û Hakimên Iraqa Acem bûn. (Hamdûllah Mustewfî, Tarîx-î Guzîde, r. 549-551; Muntexib'ul Tewarîx, r. 53-54) Di sala m. 550an de Muhammed û Keramîyê kurê Xûrşîdê ji qewmê Çengrewî, ketine xizmeta Husameddîn Şuhlî (an Şahle, yekî ji tayîfeya Tirkan) yê ku sernavê Selçûqiyan li Loristan û perçeyeke Xûzîstanê bi rê ve dibir. Bi wasiteya wan Şûcaeddîn Xûrşîd (bîn Ebûbekir bîn Muhammed bîn Xûrşîd) nevîyê Muhammed jî bi Husameddîn re têkilî danî û wextek şûnde ji aliyê Hûsameddîn ve li hin bajarên Lora Bîçûk wekî rêvebir hate tayînkirin.

Gava Hûsameddîn Şuhlî wefat kir, Şûcaeddîn Xûrşîd bi awayekî serbîxwe hikimdarî kir û hêdî hêdî deverên di bin hikmê Sorxab bîn Eyyar [Annaz] (ji Xanedana Kurdên benî Annaz) û hin cihên Lora Biçûk zeft kirin û ji bo Surxab tenê axa Manrûdê hişt. Bi vî awayî Şûcaeddîn Xûrşîd di sala 580 h. de li bakur û rojavayê Loristanê hikûmeta xwe ava kir ku ev hikûmet zêdetirê 400 salan jiya (Hamdûllah, h.b., r. 552-551; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 54; Xeffarî: h.c.).

Şûcaeddîn piştî bicihkirina hikûmeta xwe, du kurên xwe yên bi navên Heyder û Bedir şandin ser Çengrewiyan ku bi wan re şer bikin û serweriya xwe li Sehmayê (ya Semsa, yek ji wilayetên Manarûdê. bnr. Hemdullah Mustewfî, Nuzhet'ul-Qulûb: 70) belav bikin. Di vî şerî de Bedir hate kuştin. Şûcaeddîn ji bo tola kurê xwe zêde kes şandin ser vê qebîleyê û seranserê Manrûdê bi dest xist. Desthilatdariya Şûcaedîn, bi El-Nasirê xelîfeyê Abbasiyan giran hat. El-Nasir, Şûcaeddîn û birayê wî Nûreddîn Muhammed vexwendin cem xwe û ji wan xwest ku Keleha Mankreyê (Mangre) radestî wî bikin. Ji ber ku wan ev red kir, Xelîfeyî her du avêtin zindanê. Nureddîn Muhammed li zindanê wefat kir. Şûcaeedîn Xûrşîd digel wesîyeta birayê xwe jî ev keleh radestî xelîfeyî kir. Li hemberî vê yêkê bi razîbûna xelîfe nevçeya Terazeka Xûzîstanê li ser erdên xwe zêde kirin û vegeriya Loristanê (Hemdullah Mustewfî, Tarîxê Guzîde, r. 552; Bidlîsî, r. 59-60). Hin leşkerên Beyatiyan êrîşî hin deverên Loristanê dikirin. Şûcaeddîn demek şûnde ligel Bedir û birazîyê xwe Seyfeddîn Rustem bîn Muhammed, bi hikimdarê Tirk ê Beyatê re şer kir û Beyat jî li ser erdên xwe zêde kir (Beyat nevçeyeke li ser sînorê Loristan, Îran û Îraqê, 40 ferseng/mîl li başûrê rojhilata Bexdayê dikeve) Şûcaeddîn ber bi dawiya emrê xwe ve kurê xwe Bedir, piştî wî jî biraziyê xwe Seyfeddîn Rustem wekî welîehdê xwe hilbijart, lê Seyfeddîn li hemberî Bedir komplo amade kirin, Şûcaeedîn li hemberî Bedir tijî kir ta ku Şûcaeddîn kurê xwe kuşt. Şûcaeddîn ji ber kesera kuştina kurê xwe di 621an de mir ku ew çax emrê wî ji sedî derbas bûbû û Seyfeddîn kete şûna wî. Dibêjin ku Şûcaeddîn desthilatdarekî adil bû, mezela wî bûbû zîyaretgaha Loran (Hemdûlla, hb., r. 553; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 54-55).

2.2. Hîkûmeta Atabegên Lora Biçûk ji Destpêkê Heta Dewra Safewiyan

Seyfeddîn hem adilane rêvebirî kir hem jî ew rêbirên ku hakimên Iraqê ji dûrxistina wan aciz bûn, bi tundî tepisandin. Dawiyê ew kesên ku ji kiryarên wî yên tund bêzar bûbûn, bi birayê wî Şerefeddîn re li hemberî Seyfeddîn bi hev kirin. Şerefeddîn birayê girt û şande ber destê Emîr Alî bîn Bedir û ji bo tola babê xwe Seyfeddîn kuşt, Şerafeddîn Ebûbekir hikûmet bi dest xist (Hemdûlla, hb., r. 553-554; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 55-56).

Şerafeddîn di destpêka hikimraniya xwe de ji komployekê filitî ku jina Bedir û diya Emîr Alî ev komplo ji bo wî amade kiribûn. Birayê wî Izzzeddîn Gerşasp, Emîr Alî kuşt. Di vê navberê de Hûsameddîn Xelîl ku li Bexdayê ligel Xelîfe dijiya, hate Loristanê, wî çawa fehm kir ku Şerafeddîn li pey kuştina wî ye, vegeriya Bexdayê

(Hamdûlla, hb., r. 554-555; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 56-57).

Wextek şûn de Şerafeddîn mir û hikûmeta birayê wî Izzeddîn Gerşasp jî ji ber êrîşa Hûsameddîn Xelîl ku ji Bexdayê ber bi Loristanê ve bû, nedomiya. Piştî şikestina Izzeddîn, Husameddîn bû hikimdar û walîtî da Izzeddîn; lê wextek şûnde ew kuşt. Piştî wê ji bo şerî berê xwe da Silêyman Şahê yek ji hakim û reîsên Tirkmenan, ê ku li ser sînorê Loristan û Kurdistanê bû û birayê Melîke Xatûna jina Izzeddîn Gerşasp bû, ku wî xwedîtî li zarokên Izzeddîn dikir. Piştî çend şeran Husameddîn bi ser ket; lê dawiyê Silêyman Şahê ku ji Xelîfe piştgirî standibû, di sala 640 h. û li gor riwayetê 643 h. de Husammedîn bi dest xist û kuşt û tê gotin ku serê wî bi deriyê Xaneqînê ve daleqînin (Îbn-î Fûtî, 1351, r. 286; Hamdullah Mustewfî, Tarîx, r. 555-556). Abbas Iqbal Hûsameddîn wek berpirsê kelehên eyaleta Cibalê dihesiband. Piştî qetla wî Moxol ji bo tolhildanê rabûn ji Tebrîzê ber bi Bexdayê ve çûn; lêbelê li hemberî artêşa Muste'sim tiştek nekirin (Iqbal, 1341, r. 450).

Bedreddîn Mesûdê bira û cihnîşînê Husameddîn, ji bo ku tola birayê xwe ji Silêyman Şah hilîne çûbû ba Mengû Qaan. Piştî dagirbûna Bexda ji aliye Hûlakû ve di 656 h./1258 m. de û mirina Silêyman Şah, xizmên wî ji Bexdayê birin Loristanê. Bedreddîn Mesûd heta 658 h. wekî rêvebirê Moxolan, Loristan bi rê ve bir û di heman salê de mir (Hamdûlla, Heman cih; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 59; Hammer-Purgstall: I/162). Di vê demê de, di navbera kurên Bedreddîn Mesûd û Taceddînê kurê Hûsameddîn de ji bo hikimdariyê gengeşî derket. Lê Abaqaxanê Moxol kurên Bedreddîn helak kirin û Taceddîn taca hikûmeta Loran bi dest xist (Hamdullah Mustewfî, hb., r. 557-558; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 60).

Piştî Taceddîn du kurên din ên Bedreddîn; Felekeddîn Hesen û Izzeddîn Hûseyîn hikûmeta Lora Biçûk bi rê ve birin. Van exlebê Beyat û Nîhawendê îstîla kirin û axên xwe ji Hemedan heta Şûşter û ji Isfehan heta Iraqê Ereb fireh kirin, û Lora Biçûk abad kirin (Hamdullah Mustewfî, hb., r. 557-558; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 60-61). Dawiyê her du bira di 692 h. de, di zemanê desthilatdariya Gîxatû de wefat kirin (Hamdullah Mustewfî, h.c.), an jî li gorî rîwayetê her du di şerê li hemberî hev de mirin. (Muntexib'ul-Tewarîx: h.c.).

Piştî van du birayan, Cemaleddîn Xizirê kurê Taceddîn Şah bû hikimdar. Desthilatdariya wî ji salekê zêdetir nedomiya. Hûsameddîn Omerê neviyê Bedreddîn bîn Şûcaeddîn Xûrşîd û Şemseddîn Ilyas Elnebkî li hemberî wî muxalefet kirin û dawiyê bi alîkariya Moxolên li wê derê, li nêzîkê Xurremabadê Cemaleddîn têk birin (693 h./1294 m.), û ew û xizmên wî kuştin. Semsameddîn Mehmûd bîn Nûreddîn, Hûsameddîn Omer wekî xesbkarê hikûmetê hesiband û ligel leşkerên bêhejmar ji Xûzîstan berê xwe da Xurremabadê. Hûsameddîn Omer aştî qebûl kir li ser van esasan: Şehabeddîn Ilyas (dibe ku Şemseddîn be) û birayên wî dê ji Loristanê derkevin û ew bixwe jî ji desthilatdariyê vekêşe û here hecê (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 60-61), Semsameddîn Mehmûd di heman salê de desthilatdariya Lora Biçûk bi des xist. Wî piştî çendekê

Şehabeddîn û birayên wî kuştin. Paşê, di 695 h. de ew û Husameddîn Omer ku ji hecê vegeriyabû, bi tawana kuştina Cemaleddîn Xizir û Şehabeddîn Ilyas, bi fermana Qazan Xan çûne artêşê û piştî mehkemeyê hatine kuştin (Hamdûlla, Tarîx-î Gozîde, r. 559-560; Bidlîsî, r. 70-71). Husameddîn Omer gava ji hecê vegeriya bi alîkariya Şehabeddîn Ilyas di şerekî de Semsameddîn Mehmûd û kurê wî yê bîçûk kuştin. Piştî demeke kurt Îlxanê Moxol ferman da ku Husameddîn bikûjin (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 61-62).

Piştî Semsameddîn, Izzeddîn Muhammed bîn Izzeddîn Huseyîn bû desthilatdar. Piştî heyamekê Nureddîn Mesûdê kurê Felekeddîn Hesen muxalefeta wî kir û her du çûne nik Olcaytu. Îlxanê Moxol her du wekî du desthilatdarên du perçeyên cuda yên Lora Biçûk peywirdar kirin. Lêbelê Izzeddin piştî wextekî seranserê Lora Biçûk îstîla kir. Ew di 716 h. de çû ber rehma Xwedê (Hamdullah Mustewfî, heman, r. 560; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 62-63).

Cihnîşînê Izzedddîn, jina wî Dewlet Xatûna keça Bedreddîn Mesûd bîn Felekeddîn, ji ber ku ji her kesî rû digirt, di rêvebirinê de ne serkeftî bû ji ber wê çendê peywirdarên Moxolan karûbar bi rê ve dibirin. Gava Ebû Seîd bû Îlxan, Izzeddîn Hesen li şûna xwîşka xwe Dewlet Xatûn wekî hikimdarê Lora Biçûk hate tayînkirin. Wî li gorî pêşniyazên wezîr Xwoce Muhammed Çaxrî kar û barên xwe bi rê ve birin û 730 h./1330 m. de mir (Hamdullah Mustewfî, h.b., r. 560-561; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 63).

Şûcaeedîn Mehmûd, kur û cihnîşînê wî, ji bo îstîqrar û ewlehiya xelkê hate ser karî, lê ewqas zilm kir, ku her tişt belawela bû û xelk perîşan bû, dawiyê ew bi destê peywirdarên xwe hate kuştin (750 h./1349 m.) (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 64).

Piştî Şûcaeddîn, kurê wî Melîk Izzeddîn, ku herî zêde 12 salî bû, li ser textî rûnişt. Wî bi tevkarî û pêşniyazên wezîrê xwe Xwoce Mehmûd bîn Muhammed Çaxrî hewl da ku pirsgirêkên memleketê xwe çareser bike. Melîk Izzeddîn di dewra desthilatdariya xwe de bi cînarê xwe Siltanên Al-i Muzaffer û Celayirî re têkiliyên dostane danîn û keçeke xwe bi Şah Şûcaeddîn, keça xwe ya din jî bi Sultan Ehmed re zewicandin (Kutubî, r. 101; Muntexib'ul-Tewarîx, r. 64-65).

Di 788 h. de Tîmûrê Gûrkanî bi bahaneya ku Izzeddin êrîşê karwanên heciyan dike, Loristan dagir kir û li Xurremabad û cihên din yên Loristanê xerab kirin û Izzeddîn girt û şande Semerqendê û kurê wî Seydî Ahmed sirgûnê Endekan kir (Muntexib'ul-Tewarîx: Heman cih; Nîzameddîn, 1363, r. 99; Ibnî Erebşah, 1305, r. 41-42). Lê piştî sê salan destûr da ku Izzeddîn û kurê xwe vegerin Loristanê û Izzeddin desthilatdariya wê heremê bistîne (Muntexib'ul-Tewarîx: h.c.). Ligel vê jî, gava Tîmûr dîsa berê xwe da Îranê, kurê wî yê biçûk Omer Şêx kete pey Izzeddîn û Lora Biçûk wêran kir (Şerefeddîn, r. 482-483). Tîmûr di vê seferê de peywira berhevkirina baca Irak, Fars, Azerbaycan û Loristanê da Izzeddîn. Piştî wextekî di navbera peywirdarê Maliyeya Tîmûr û Seydî Ehmedê kurê Izzeddîn de şerek derket, Seydî Ehmed reviya lê Izzeddîn hate girtin (804 h./1402 m.) û diyar e ku li Sultaniye hate kuştin. Seydî Ehmed li çiyayên Loristanê firarî bû, piştî mirina Tîmûr Lora Biçûk bi

dest xist. Ew mirovekî bêşiyan bû û heta mirina xwe ya 815 h. hêza xwe zêde nekir (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 65-67).

Piştî Seydî Ehmed birayê wî Şah Huseyîn hate ser textî. Wî, piştî mirina Tîmûr ji qelsiya dewletê îstîfade kir û gelek caran êrîş bire ser Hemedan, Gulpayigan û Isfahanê. Wî piştî mirina Ebû Seîdê Gûrkanî, Hemedan stand û leşker şande Şehrezorê. Dawiyê ew bi destê serokên eşîreteke Tirk a bi navê Beharlû di 873 h./1468m hate kuştin (Xeffarî, r. 173-174; Bidlîsî, r. 73). Piştî ku Şah Huseyîn hate kuştin, kurê wî Şah Rustem derkete ser textî. Derheqê demên ewilîn ên desthilatdariya wî de agahî kêm in û dawiya desthilatdariya wî rastî avabûna dewleta Safewiyan tê.

2.3. Atabegên Dawîn ê Lora Biçûk

Şah Îsmaîl piştî ku Bexda di 914 h./1508 m. de fetih kir, berê xwe da Xûzîstanê û gava Şah Rustem îtaetî wî nekir, leşker şandine Loristanê. Ew girtin û birine Şûsterê li pêşberî Şah Îsmaîl, lê Şah Îsmaîl dîsa ew wekî desthilatdarê Lora Biçûk peywirdar kir (Xwandemîr, 497/4-499, r. 1362; Îskender Beg, 34/1-35, r. 1350). Desthiltdariya wî ya li ser Kerxe, Harûnabad (Şahabad-Îslamabada îro) û Sîlaxûrê li bakurê Xûrremabadê erê kir (Röhrborn, 123, r. 1357). Di belgeyên Osmanî de nameyek heye ku Sultan Selîmê Osmanî ji bo Şah Rustem şandiye û tê de ji Atabegên Lor tê xwestin ku li hemberî Safewiyan muxalefetê bikin û peywirdarên wan bigirin; lê derheqê bersiva Şah Rustem de tu agahî li ber dest nînin. Diyar e ku ev name piştî serfiraziya Selîm a li Çaldiranê (920 h.) hatiye nivîsîn (Rehîmzade, 202-203, r. 1341).

Ûxûr, kur û cihnîşînê Şah Rustem, di 940 h. de gava Şah Tahmasbê padîşahê Safewiyan û cihnîşînê Şah Îsmaîl êrîş bire ser Abdûllah Xanê Ozbek ligel wî bû. Lê gava ew piştî cengê vegeriya Loristanê, li Nihawendê komeke alîgirên birayî wî Cîhangîr li dorê civiyan û ew kuştin (Xeffarî, r. 174; Ebdî Beg, 143, r. 1369).

Cîhangîr piştî kuştina birayê xwe bû desthilatdar, lê ji ber bêîtaetiya bi Safewiyan, Şah Tahmasb, Abdûllah Xan Ustaclûyê hakimê Hemedanê şande Loristanê, Abdûllah Xan Ustaclû ew kuşt (Îskender Beg, r. 469/1-470; Bidlîsî, r. 74). Derbarê cihnîşînê Cîhangîr de di çavkaniyan de aloziyek heye. Li gorî Xeffarî piştî Cîhangîr, kurê wî Şah Rustemê 2yem derkete ser textî û birayî wî Muhammed ku pê re neaheng bû, ji alî hakimê Hemedanê ve hate girtin û li kelaha Alamûtê hate hepskirin (h.c.). Şah Tahmasb leqeba "Xan"ê da Rustem û lelegî ya Şehrbanû Xanimê, yek ji şahzadeyên Safewî, jî da wî (Ebdî Beg, r. 143-144). Li gor hin çavkaniyên dawîn yên wekî *Alemarayî Abbasî* ku gelek hûrgiliyên rûdanên vê serdemê dihewîne, piştî Cîhangîr kurên wî Şah Rustem û Muhammedî direvine Bexdayê, lê wextek şûnde Şah Tasmasb desthilatdariya Loristanê di navbera wan de par ve dike. Muhammedî guh neda desthilatdariya Safewiyan û ji aliyê hakimê Alamûtê ve hate girtin û bi fermana Şah Tahmasb li keleha Alamûtê hate hepskirin. Lê piştî demekî reviya Loristanê, xwe wekî itaetkar nîşan da û dîsa bû desthilatdar (Îskender Beg, h.c.).

Şah Rustem piştî qetla Cîhangîr Xan ji aliyê lele yê xwe, Ebû Muslim Guderzî, ve

hate birin bo Şah Tasmasb û Şah Tahmasb hema ferman da ku wî li keleha Alamûtê hepis bikin. Lê xelkê Lorê Muhammedîyê temenbiçûk li keleha Çenkeleyê (Çengûleya li piştkûh) veşartin. Hingê yekî derewîn xwe wekî Şah Rustem nîşan da û jina wî jî (jina Şah Rustem) pê re tevgeriya. Eşîrên Lor li dora wî civiyan û desthilatdarî danê. Şah Tahmasb mecbûr ma ku Şah Rustem ji zindanê derxe. Şah Rustem vegeriya Loristanê û Şah Rustemê derewîn kuşt û desthilatdariya xwe stand. Di vê navberê de Muhammedî li hemberî birayê xwe serî hilda, Şah Rustem mecbûr ma ku ji sê paran yekî ji herêma Lora Biçûk bide birayê xwe Muhammedî. Lê wextek şûnde bi tehrîka jina Şah Rustem hate girtin û bi fermana Şah Tahmasb li keleha Alamûtê hate hepiskirin. Muhammedî deh sal di hepsê de ma. Kurên wî di xiyabê wî de dest bi serhildanê kirin û Hemedan, Gulpayigan û Isfahan talan kirin. Şah Rustem û mîrên Qizilbaşên li sînorên Loristanê jî aciz bûn, dawiyê Şah Tahmasb li gorî pêşniyazan ew ji hepsê derxist û şande Loristanê. Ji ber vê yekê Şah Rustem mecbûr çû Qezwînê û heta dawiya emrê xwe li wir ma û Muhammedî careke din li ser Loristanê hikim kir. Wî herçiqas bi Şah Tahmasb û Îsmaîlê Duyem ê Safewî re pêwendiyên dostane hebin jî, piştî mirina Îsmaîlê Duyem, Muhammedî îtaatî Siltan Mûradê (Duyem) Osmanî kir. Siltan Mûrad desthilatdariya Mendelî, Cesan, Badrayî û Tersaqê li rojavayê Piştkûhê jî li Loristanê zêde kir û da Muhammedî. Ligel van, gava xwe ji ber Beglerbegîyê Bexdayê di xetereyê de dît, careke din berê xwe da Safewiyan û îtaetê Muhammed Xudabende (hikim 985-996 h./1577-1588 m.) kir. Wî keça Muhammedî bi kurê xwe yê welîahdê xwe Hemze Mîrza re zewicand (Bidlîsî: 74-81; Mûneccîmbaşî: h.c.).

Muhammed Xudabende pişti mirina Muhammedî, birêvebirina hikûmeta Loristanê da kurê wî Şahverdî. Wî di dema desthilatdariya Şah Abbasê Yekem (996-1038 h.) de li hemberî wî serî hilda (h.c.). Hin zanyarên dawiyê, sedema serhildana Şahverdî wekî kuştina Hamza Mîrzayê Safewî nîşan didin ku Hamza Mîrza mêrê xwişka wî û welîahdê Muhammed Xudabende bû. Şahverdî ji bo hîmayeya Osmanî, îtaetî Beglerbegiyê Bexdayê kir, lê gava ku Şah Abbas bi dewleta Osmanî re aştî saz kir, Şahverdî di serî de xwest ku xwe wekî aligirê her du dewletan nîşan bide. Gava hêviya wî ji dewleta Osmanî qut bû, careke din berê xwe da Şah Abbas û ji bo lêborînê nûnerekî xwe şande ba Şah Abbas (Sakî, 280, r. 1343). Şah Abbas jî bi sedema “Abbasîbûn û derketina şîîtiya ji wê sîlsîleyê” lêborina wî pejirand û yek ji şahzadeya Safewiyan bi wî re zewicand (Îskender Begê Munşî, 443/1-470). Şah Abbas bixwe jî hem bi xwîşka Şahverdî û jina ewilîn a Hamza Mîrza re zewicî (Bidlîsî, r. 81; Afûşteyî, 487, r. 1350). Zêde neborî ku Şahverdî dîsa ji îtaeta Şah Abbas derket. Vê carê jî destûr neda ku reayayên “Qera Ulus” (eşîreke Elîşgîr ku piştî êrîşa Osmanî ya 1000 h. de hatibûne Lora Biçûk) vegerin welatê xwe û îtaetî hakimên qizilbaşan bikin (Îskender Beg: 471/1). Paşî êrîşê Ûxûrlû Begê Beyatê kir ku ji berê ve di navbera wî û Şahverdî de ji ber desthilatdariya Birûcerdê dijminî hebû û desthilatdariya

Hamedanê ji aliyê Şah Abbas ve bo wî hatibû dayîn. Wî gelek kesên Beyatî kuştin û malên wan talan kirin. Şahkulî birayê Ûxûrlû çû Qezwînê û ji Şah Abbas alîkarî xwest û wî bixwe di 1002 h./ 1594 m. de êrîşî Loristanê kir. Şahverdî ji Şah Abbas reviya çû Sedmere (an Semîre, Kerxeyê îro). Şah Abbas piştî standina Xûrremabad desthilatdariya wê derê da Mehdî Lilî Şamlû û bixwe li pey Şahverdî ket. Lê Şahverdî ji wir reviya Bexdayê û xwe sparte Osmaniyan (hemû: 471/1-472). Paşî 200 malên Lor koçî Xwarê (Germsara îro) kirin û ew bixwe jî vegeriya Qezwînê (Afûşteyî, r. 495).

Gava Ferhad Xan û Îtîmaduddewle, peywirdarên Şah Abbas, ji ser Xurremabadê re diçûne Xûzîstanê, Şahverdî gazî wan kir û ji wan xwest ku ew navbeynkariyê bikin da ku Şah desthilatdariya Loristanê lê vegerîne. Herçiqas baweriya Şah Abbas bi Şahverdî nedihat jî dawîyê de qebûl kir (Îskender Begê Munşî, 537/1). Şahverdî piştî Şah Abbas ji Loristanê vegeriya, hin kes li derdora xwe kom kirin û piştî derbaskirina rûbarê Kerxeyê êrîşê Mehdî Qulîyê Şamlû kir, lê li Xurremabadê şikest xwar û dîsa reviya Bexdayê û îtaetî padîşahê Osmanî kir. Piştî haya Şah Abbas ji kiryarên Şahverdî çêbû, careke din çavê xwe li şaşiyên wî girt û desthilatdariya Loristanê da wî (Bidlîsî, r. 82-83). Şah Abbas di 1006 h. de ji bo tepeserkirina Şahverdî û bi hinceta çûyina Isfehanê, careke din leşker şande Loristanê û kete li pey wî. Lêbelê vê carê jî, ji ber ku zanibû leşkerên Safewî nakevine erdê Osmanî, reviya wê derê û li keleha Çengûleyê bi cih bû. Şah Abbass jî Allahverdî Xan û hin serbazên xwe yên din şandin wê derê. Di dawiyê de Allahverdî, Şahverdî û malbata wî desteser kirin û birin hizûra Şah Abbas. Şah Abbas hima fermana kuştina wî û hepskirina du kurên wî li keleha Alamûtê da. Piştî kuştina Şahverdî silsileya atabegên Lor jî qediya. Şah Abbas desthilatdariya Loristanê da Huseyîn Xanê kurê Mensûr Begê Selwîzî, kurxalê Şahverdî. Lêbelê Semîre û derdora Bexdayê ji Loristanê veqetand û desthilatdariya wê da Tahmasb Qulî Xanê Înanlû. Piştî vê Huseyîn Xan li Piştkûhê silsileyek ava kir ku bi navê waliyên Loristanê bi salan dewam kir (Îskender Beg, r. 538/1-541).

3. REWŞA SÎYASÎ Û CÎVAKÎ A ATABEGÊN LORISTANÊ

Hin coxrafyanûs û dîroknûsên dewra Moxolan derbarê rewşa malî û bacên hikûmeta Loristanê de agahiyên kurt dane. Bi gotina muellifê *Muntexib'ul-Tewarîx*ê, di hikûmeta Seyfeddîn Rustem de -ku xelk xweşbext bûn û çandinî geş bû- mehsûl wekî bac ji xelkê dihatin komkirin (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 56). Hemdullah Mustewfî belgeyeke deqîq ji miqdara bacên hikûmeta Îlxanan ên di navbera salên 735-740 h. nişan dide. Li gor gotinên wî di wê dewrê de baca diwanê li Lora Mezin û Lora Biçûk ji her yekî biqasî mîlyonek dînar (100 toman) dihate komkirin. Ji vê meblaxê tenê 91 hezar dînar bo navenda dîwanê dihat şandin, yê mayî di destê îdareyên mehellî de bû (Hemdullah Mustewfî, Nuzhet'ul-Qulûb, r. 70), lê Mazenderanî di *Rîsaleya Felekiyye* de miqdara bacên dîwanî yên sala 750 h./ 1349 m. li Lora Mezin wekî 320 hezar dînar (32 Toman) û li Lora Biçûk wekî 28 hezar dînar (28 Toman) tomar dike

(Mazenderanî, 156-168, r. 1952). Ibnî Betûte jî nîşan daye ku di dewra Nusret'ud-Dîn Ehmed de (li Lora Mezin) ev bac çawa tên xerckirin. Li gorî gotinên wî vî Atabegî ji sê paran yek li artêşê û yên mayî jî li harema xwe û li xûlamên xwe xerc dikir. Ewqas jî wekî diyarî ji Îlxan Moxol re dişand (Ibnî Betûte, r. 205/1).

Rewşa dînî a dewra Atabegên Loristan ewqas ne diyar e. Zêdetirê agahiyên me yên vê mijarê ji geşta Ibnî Betûte ya li Lora Mezin têne bidestxistin. Ew piştî ku digihije Îzecê bi Şêxê vê derê Nûreddîn Kirmanî re diaxive. Li gorî gotina Şêx, ku ew di heman demê de berpirsiyarê tekyayan e, Atabegê Lor (Efrasiyabê Duyem) gelek qedrê wî digire û mezinên dewletê bi şev û roj têne seredana wî. Ibnî Betûte herweha dibêje ku Nusret'ud-Dîn Ehmedê babê Efrasiyab 460 tekya ava kirine ku 44 jê li Îzecê ne (h.c.), ji zêdehiya van tekyeyan û meyla sofîtiya hin Atabegên Lor wisa diyar dike ku sofîtî li erdên Atabegên Lor belav e. Hetta dibêjin ku Hûsameddîn Xelîl, pêncemîn Atabegê Lora Biçûk, xwe wekî mirîdê Îbnê Rufaî dibîne ku Îbnê Rufaî ji navdarên sofiyên sedsala 6 h./12 m. û avakarê terîqeta Rufaîyye tê nasîn. Di heman demê de wî eleqe nîşanî Ibahiyê da û îtaetî Xelîfeyê Abbasî nekir û tevlî Moxolan bû (Îbn-î Fûtî, 286, r. 1351; Reşîddîn, r. 606/1). Herçiqas dibêjin ku Bedreddîn Mesûdê birayê cihnişînê Husameddîn Xelîl, ku li gor rîwayetê 4 hezar meseleyên fiqhî yên mezhebê şafiîtîyê hifz kiribû (Hemdullah Mustewfî, h., r. 557-558), navbera wî û sofiyan nebaş bû (Muntexib'ul-Tewarîx, r. 59-60). Hin desthilatdarên Loristanê yên wekî Yûsûf Şahê Yekem, Atabegê Lora Mezin qedrê edîb û zanyaran dizanî (Wessaf, r. 249). Hindû Şah bîn Sencer pirtûka *Tecarîb'ul- Selef* bi navê Nusret'ud-Dîn Ehmedê kurê Yûsif Şah telîf kir (Hindû Şah, 1-2, r. 1313) û Fezlûllah bîn Ebdûllah *Kitabul Mu'cem fî Asar Mulûk'el-'Ecem* di dewra heman atabegê de nivîsî (Hacî Xelîfe, 1736, r. 1744/2).

4. ÇAVKANÎ

'Ebdî Begê Şîrazî, 'E. (1369 ş.). *Tekmelet'ul-Exbar, Be Kûşeşê 'Ebdulhuseyn Newayî*, Tehran: Ney.

Bidlîsî, Ş. (1343 ş.). *Şerefname*, Be Kûşeşê Muhemmed 'Ebasî, Tehran: Ilmî.

Efûşteyî, M. (1350 ş.). *Niqaret'ul Asar*, Be Kûşeşê Ihsan Eşraqî, Tehran: Bongahê Tercume û Neşrê Kitab.

Eta'ul-Mulkê Cuweynî. (1911 m.). *Tarîxê Cihanguşay*, Be Kûşeşê Muhemmed Qezwînî, Leiden: Kitabxaneyê Sedr.

Fesîh Xewafî, E. (1339 ş.). *Mucmelê Fesîhî*, Be Kûşeşê Mehmûd Ferrux, Meşhed: Bastan.

Hacî Xelîfe. (1967). *Keşf'ul-Zunûn*, Tehran: Îslamîyye.

Hemdullah Mustewfî. (1362 ş.). *Nuzhet'ul-Qulûb*, Be Kuşeşê G. Le Strange, Tehran: Dunyayê Kitab.

Hemdullah Mustewfî. (1362 ş.). *Tarîxê Guzîde*, Be Kûşeşê Ebdulhuseyn Newayî, Tehran: Emîr Kebîr.

Hindûşah Bin Sencer. (1313 ş.). *Tecarşb'ul-Selef*, Be Kûşeşê 'Ebbas Iqbal, Tehran: Me'arif.

Ibnî 'Erebşah, E. (1305 q.). '*Ecaib, El meqdûr,* Qahire: Mutbe'el 'Amire.

Ibnî Betûte, M. (1987 m.). *Rehle*, Be Kûşeşê Muhemmed Ebdulme'nem 'Uryan û Mustefa Qesas, Beyrût: Darul Ihyayul 'Ulum.

Ibnî Fûtî, 'E. (1351 q.). *El-Hewadis'ul-Cami'e*, Bexdad: El-Mekteb'ul 'Erebiyye.

Ibnî Fûtî, 'E. (1965 m.). *Telxîs Meceme'ul-Adab*, Be Kûşeşê Mustefa Cewad, Dimeşq, Wezaretul Seqafe ve ELl-Irşadel Qewmî.

Iqbal, E. (1341 ş.). *Tarîxê Moxol*, Tehran: Emîr Kebîr.

Îskender Begê Munşî. (1350 ş.). *Tarîxê 'Alemarayê 'Ebasî*, Tehran: Emîr Kebîr.

Îzdîpenah, H. (1363 ş.). *Asarê Bastanî ve Tarîxîyê Loristan*, Tehran: Agah.

Kutubî, M. (1335 ş.). *Tarîx El Mezfer*, Be Kûşeşê 'Ebdulhuseyn Newayî, Tehran: Ibnî Sîna.

Lane-Poole, S. (1370 ş.). *Tarîxê Dewlethayê Îslamî ve Xanedanhayê Hikûmetger*, Tercume: Sadiq Secadî, Tehran: Neşrê Tarîxê Îran.

Le Strange, G. (1337 ş.). *Coxrafyayê Tarîxê Serzemînhayê Xelafet Şerqî*, Tercume Muhemmde 'Irfan, Tehran: Bungahê Tercume ve Neşrê Kitab.

Mazenderanî, 'E. (1952 m.). *Rîsalet'ul-Felekiyye*, Be Kûşeşê Walter Hintz, Wiesbaden: Hey'etê Musteşerqîn der Ferhengistanê Mainz.

Mîrxwand, M. (1339 ş.). *Rewzet'ul Sefa*, Tehran: Xeyam.

Muneccimbaşî, E. (Ş. 5019). *Cami'ul-Duwel*, Istanbul: Nusxeyê Xetî Kitabxaneyê Suleymanîye.

Muntexib'ul-Tewarîxê Mu'înî. (1336 ş.). *Mesnûb be Mu'îneddîn Netenzî*, Be Kûşeşê Jean Aubin, Tehran: Xeyam.

Nesewî, M. (1344 ş.). *Sîretê Celaleddîn Munkebrînî*, Be Kûşeşê Mucteba Mînewî, Tehran: Bungahê Tercume ve Neşrê Kitab.

Nîzameddîn Şamî. (1363ş.). *Zefername*, Be Kûşeşê Ehmed Penahî Simnanî, Tehran: Bamdad.

Qezwînî, M. (1911 m.). *Te'lîqat ber Tarîxê Cihanguşay* (bnr. Cuweynî), Tehran: Sedr.

Rehîm ZadeSafewî,'E. E.(1341 ş.). *Şerhê Cengha ve Tarîxê Zindeganîyê Şah Îsmaîlê Safewî*, Be Kûşeşê Yûsûf Poor Safewî, Tehran: Xeyyam.

Reşîddîn Fezlullah. (1362 ş.). *Cami'ul Tewarîx*, Be Kûşeşê Behmen Kerîmî, Tehran: Kitabxaneyê Merkezî.

Röhrborn, K. (1357 ş.). *Nizamê Eyalat der Duwreyê Safewî*, Tercume Keykawus Cihandarî, Tehran: Bungahê Tercume ve Neşrê Kitab.

Sakî, 'E. M.(1343 ş.). *Coxrafyayê Tarîxî ve Tarîxê Loristan*, Xuremabad: Muhemmedî.

Spuler, B. (1365 ş.). *Tarîxul Moxol der Îran*, Tercume Mehmûd Mîraftab, Tehran: 'Ilmê ve Ferhengî.

Şebankareyî, M. (1363 ş.). *Mecme'ul-Ensab*, Be Kûşeşê Haşim Muheddis, Tehran:

Emîr Kebîr.
Şerefuddîn ‘E. Y. (1972 m.). *Zefername*, Be Kûşeşê A. Urunbayev, Taşkent: Fen.
Wessaf'ul-Hezre, ‘E. (1338 ş.). Tarîxê Wessaf, Tehran: Ibnî Sîna.
Xeffarî Qezwînî, E.(1434 ş.). *Tarîxê Cîhanara*, Be Kûşeşê Muhemmed Qezwînî, Tehran: Hafiz.
Xwandemîr, X. (1362 ş.). *Hebîb'ul-Siyer*, Be Kûşeşê Muhemmed Debîr Siyaqî, Tehran: Xeyyam.
Zambaur, Eduard Ritter von. (1980 m.). *Mu'cem'ul-Ensab ve'l-Esret'ul-Hakime*, Tercume: Zekî Muhemmed Huseyn Beg ve Hesen Ehmed Mehmûd, Beyrut: Darul Raendul ‘Erebî.

5. Extended Abstract

The Atabakan of Lorestan was a Kurdish dynasty that appeared in Lorestan at the same time as the Seljuk weakened. Before the establishment of the Seljuk state, the territory of Lorestan was under the control of the Kurd governments of Hasanwayhids and then Annazids, who were established in today's Kermanshah. The Seljuks overthrew these dynasties; But despite this, some of their men were able to join the Seljuk Army and later, by weakening the Seljuk, came to power in areas like Lorestan. As the sources have written, the main core of the Atabakan government of Lorestan was established during the rule of Nasiruddin Muhammad bin Hilal, the grandson of Badr bin Hasnawieh, and Surkhab, who was definitely of Annazids descent, was active in Lorestan at the same time. In this way, there was no independent or semi-independent dynasty centered in the Lorestan region before the establishment of Atabkan of Lorestan the Great, and therefore this dynasty, which was established with the efforts of the Kurds, should be counted among the first dynasties that followed the decline of the Seljuk state. The Atabakan of Lorestan were divided into two branches, Lor Bozorg and Lor Koochek. The capital of Atabakan Lor Bozor was the city of Malmir or present-day Izeh in Khuzestan province of Iran. During several centuries of rule, they were able to capture many areas of their neighboring local powers and extend their territory to the vicinity of Fars and Isfahan in the east and Basra in the west. They were also able to extend their territory to Hamadan and Kermanshah. Although Atabakan had obtained this territory by force; But in order to acquire legitimacy, they contacted the Abbasid caliphs - although they only had spiritual influence.

The Abbasid caliphs sometimes interfered directly in the removal and installation of these Atabakans, but during the Mongol invasion, the initiative was sometimes in the hands of the Atabakans. Like a thousand horses, the great Atabak Lor tried hard to maintain his government in the conflict between Sultan Muhammad Khwarazmshah and Al-Nasser Abbasi Caliphate on the threshold of the Mongol invasion.

In addition, the relations of the small Atabak Lor with the Abbasid Caliphate - which was gradually coming to an end - Even before the invasion of the Mongols, due to the Caliph's support of their powerful rival, Suleiman Shah Ivai became very dark.

A little later, Badraldin Masoud, the 6th Atabak Lor Koochek, joined Hulako's army, and the Mongols killed both the Caliph and Suleiman Shah. It can even be said that if it wasn't for the emerging power of the Mongols, perhaps the basis of the small Lor government would have been endangered at this time. The Atabkans of Lorestan became tributaries to the Ilkhans like other local dynasties of Iran during the Mongol period. However, sometimes they also disagreed with them. For this reason, the Mughal ilkhans kept the brothers or children of these Atabaks as hostages in their camp and trained them in order to ensure their loyalty - who would often reach the government in the future - and on the other hand, if an Atabak head He would revolt or refuse to send tribute, so that they could give these hostages to the government instead of rebels.

There is little information about the relationship between Atabakan Lor the Great and Atabakan Lor the Little. As it appears from the sources, at least once, the Mongols have incited Atabakan Lor Koochek against Lor the Great. For example, after the death of Arghun, the Mongols asked Atabek Lor Koochek to help them with his army against Afrasiab I. There is also a report of selected history, which indicates that Tekle Atabek Lor the Great invaded the areas of Ler Koochek and captured some areas

After the Ilkhans, the Atabakans of Lorestan were involved in the quarrels of the rulers of Al Muzaffar and their rivals, and sometimes they obeyed this family. During the raids of Timur Gurkani to Iran, although the areas of the small Lor were badly destroyed, the Atabkans of the large Lor gradually declined. and finally they were completely extinct during the time of Timurids

During the decline of the Timurid government, the Atabkans of Lor Koochek not only succeeded in maintaining the government, but they were also able to expand their territory and enjoy considerable power in the west of Iran at the threshold of the emergence of the Safavids. In this period, because the area of Lor Koochek was a buffer zone between the Safavid and Ottoman governments, it was given a lot of attention by both governments, and due to the conflict between them, the Atabkans of Lor Koochek claimed more independence in this period, and when their interests required it, They did not hesitate to join the Ottomans. The peak of this independence will happen in the reign of Shahvardi, the last Atabak Lor Koochek, but he did nothing against Shah Abbas Safavi in the beginning of the 11th century/17 AD and during his time the Atabak Lor government was overthrown.

Nirxandinek li Ser Berhema *Rewşa Kurdî ya Sosyolenguîstîk li Tirkîyeyê*

A Review on Book *The Sociolinguistic Situation of Kurdish in Turkey*

Şükran COŞKUN*

COŞKUN, Şükran, (2022), "Nirxandinek li Ser Berhema bi Navê Rewşa Kurdî ya Sosyolenguîstîk li Tirkîyeyê", Nûbihar Akademî, no. 18, p.299-310, DOI: 10.55253/2022.nubihar.111637.

Genre/Cure: Book Review/ Nirxandina Pirtûkan

Received/ Hatin: 08/12/2022

Accepted/ Pejirandin: 24/12/2022

Published/ Weşandin: 31/12/2022

ORCID: 0000-0001-9898-0104

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

1. DESTPÊK

Sosyolenguîstîk, li ser têkilîya ziman û civakê disekine, ew destnîşan dike ka ziman di nav civakê da çawa tê bikaranîn. Ji salên 1960an û bi şûn da teswîra sosyolenguîstîkê ya zimanên kêmar (minority) bûye qada lêkolînên teorîk û sepandî (applied). Ev qad, paşxaneya xwe ji xebatên duzimanîyê digire. Di heman demê da xebatên sosyolenguîstîk ên zimanên kêmar li ser zaravayan jî disekine. Di vî warî da li ser ziman û civakên bindest, li ser koçberî û dîasproyê xebat hatine kirin. Öpengin, di vê xebata xwe da rewşa kurdan a li Tirkîyeyê, ji alîyê sosyolenguîstikê ve vekolaye û faktorên ku li ser bikaranîna ziman tesîr kirine ji perspektîfên cuda ve analîz kirîye û li ser lîteraturê zêde kirîye. Pirtûk ji destpêk û pênc beşan pêk tê. Li pey encamê di pêvekê da pirsîyarname û tabloyên lêkdana daneyan cih girtine. Di dawîyê da ferhengoka têgehan lê hatîye zêdekirin.

Nirxandina pirtûkan di lîteratura akademîk da cihekî giring digire. Armanca vê xebatê ne tenê tespîtkitina aliyên serkeftî yan jî qisûr û kêmasîyên pirtûkê ne. Di heman demê da beşên pirtûkê hatin

* **Xwendekara Doktorayê, Zanîngeha Mêrdîn Artûklûyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî, Mêrdîn, Tirkîye.**/Doctoral Student, Mardin Artuklu University, Living Languages Institute, Kurdish Language and Culture Department, Mardin, Turkey. e-mail:sukran_coskun_@hotmail.com

teswîrkirin da ku xwîner di derheqê teori, rêbaz, şekil û naveroka pirtûkê da agahîder bin. Di vê xebatê da li ser pirtûkê nirxandineke bi giştî hatiye kirin, wesfên erênî û neyînî yên pirtûkê hatine diyarkirin û analîzkirin.

Berhem ji alîyê zimannas, akademisyen û wergêr Ergin Öpengin ve hatîye amadekirin û di sala 2011an da ji weşanên Avestayê derketîye. Öpengin, di sala 2009an da mastera xwe li ser zimannasîya civakî li Fransayê li Zanîngeha Rouenê kirîye ku ev berhem, wergera teza wê mastera wî ye. Li gorî agahîyên ku ew bi xwe dide beşên xebatê nehatine guhertin, lê di beşa duyem da nêzî şeş rûpelên bi sernavê "*Guherîna Zimanî*" jê hatîye derxistin ku ew yek nîqaşeke teorîk û teknîkî bûye. Her wiha ji bo têgihîştinê hinek têbinî jî lê hatine zêdekirin. Ji bo termên nû yên qadê, li bal kurdî îngilîzî yan jî frensîya wan di nav kevanekê da bi awayekî îtalîk hatine dayîn. Dîsa termên soranî bi îtalîk hatine nivîsîn. Di hin cihan da jî term bi zimanê resen hatine bikaranîn, lê deng û morfolojîya kurdî girtine. Ji bilî vê, li dawîya pirtûkê jî ji bo terman ferhengokek hatîye amadekirin. Ergin Öpengin di serî da bi sernavê "*Çend gotin li ser wergera kurdî ya vê berhemê û spasdarî*" cih daye van agahîyan. Digel vê xalê, di vê sernavê da li ser bikaranîna bazinedaçek û rengdêrçêkerê sekinîye û nivîsîna navên ziman, welat û neteweyan jî diyar kirîye. Bi van agahîyan ji alîyê fahmkirinê ve metna lêkolînê hêsan kirîye. Dîsa ji alîyê rastnivîsê ve bi awayekî gelemperî metn hevgirtî be jî xeletîyên biçûk li ber çavan dikevin. Bo mînak; sedsal bi gelemperî bi reqemên romen hatine dayîn (sedeya VIIIan/r.77), lê bikaranîna hejmaran bi latînî jî hatîye nivîsîn (sedsala 15an/r.69). Di hevokên "*...ev **qurs** berdewam nebûn* (r.102), *...dema ku **kûrs** hatine girtin* (r.105)" da wekî ku tê dîtin bikaranîna peyva kursê ne hevgirtî ye.

Destpêka pirtûkê bi bûyera mebûstîya Leyla Zana ya 1991ê dest pê dike ku Leyla Zana di parlementoya Tirkîyeyê da di sonda mebûstîyê da hevokeke kurdî gotibû û ji ber vê yekê bertekên mezin pêk hatibûn. Bi vê bûyerê bala kurdan hatîye kişandin ku zimanê wan ne xwedîyê statuyeke bilind e û di qadên giştî da hatîye astengkirin. Öpengin diyar kiriye ku ji ber kêmasîya xebatên sosyolenguîstîk ên li ser kurdî bere xwe daye xebateke bi vî rengî û lêkolîna xwe li ser "*di axaftina rojane da tercîh û bikaranîna ziman*" ava kirîye. Pirtûk ji alîyê xebatên sosyolenguîstîk ve valahîyeke mezin dagirtîye û ji xebatên nû ra rêya lêkolînê vekirîye. Navê pirtûkê û naveroka wê ji alîyê agahîyên teorîk ve hevgirtî be jî xebat ji alîyê lêkolîna qadê ve hejmara kurdan a li Tirkîyeyê bi giştî temsîl nake. Jixwe di pirtûkê da ev yek tevî sedemên wê hatîye ravekirin. Bi agahîyên di cih da xwîner di derheqê lêkolînê da hatine haydarkirin, xebat di nav hûrgilîyan da nehatîye xeniqandin, lê cih bi cih dubare hatine kirin. Ji ber ku ev dubare ji bo ragihandinê ne, ahenga metnê xera nekirine. Xebat li ser esasê pirsîyarnameyê û sê kontekstên cuda yên herêmên kurdan ên

li Tirkîyeyê hatîye meşandin. Piştre bersivên pirsîyarnameyê hatine teswîrkirin û sinifandin. Ev xebat ji pênc beşan pêk tê. Nivîskar di beşa yekem da problematîk û hîpotezan diyar dike ku ji bo paşxaneya lêkolînê kurte-destpêkek hatîye dayîn. Ji xeynî beşa duyem di serê her beşê da kurte-destpêkek hatîye amadekirin. Di beşa duyem, sêyem û pêncem da bi "venihêrîn"eke dawîya beşê, nirxandina beşê hatîye kirin. Di beşa duyem da di çarçoveya giştî ya konteksta ziman da têgehên bingehîn ên teswîra sosyolenguîstikê hatîne ravekirin. Di beşa sêyem da li ser rewşa kurdan a li Tirkîyeyê hatîye sekinandin û di nav şert û mercên sîyasî-civakî da diyardeyên bi kurdî ra eleqedar hatine şîrovekirin. Di beşa çaran da metodolojîya xebata qadê hatîye dayîn. Di vê beşê da amûrê berhevkirina daneyan û metoda tehlîla daneyan bi hûrgilî hatîye nirxandin. Di beşa pêncem a dawîyê da ji bo têgihiştina rewşa kurdan a li Tirkîyeyê, encamên lêkolînê hatine nîşandan û bi grafîkên frekansê bikaranîna ziman a qadên lêkolînê hatîye tespîtkirin. Bi saya van grafîkan daneyên lêkolînê hatine şênberkirin. Piştra encamên lêkolînê hatine dayîn û di pêvekê da pirsîyarname (tirkî/kurdî) tevî bersivên beşdaran ên konteksta gund, nîv-bajarî û bajarî hatine bicihkirin. Tabloyên lêkdana daneyan jî di pêvekê da cihên xwe girtine. Di dawîyê da ferhengoka têgehan lê hatîye zêdekirin. Li dawîya xebatê lîsteya çavkanîyan hatîye dayîn ku ji bo vê xebatê ji 146 çavkanîyan sûd hatîye wergirtin. Öpengin, di bergê dawî yê pirtûkê da bi dubarekirina armanc, pirs û hîpotezên lêkolînê, problematîka mijarê derxistîye pêşberî xwîneran û bi vî rengî bala xwîneran kişandîye ser mijarê.

2. PIRSYAR Û HÎPOTEZÊN LÊKOLÎNÊ

Zanista Sosyolenguîstîk, di sedsala XXem da dest pê kirîye. Berîya vê serdemê hinek nivîskar, bikaranîna ziman çawa li ser faktorên civakî yên sinif, pisporî, temen, zayend û hwd. tesîr dike yan jî çawa di bin tesîra van hêmanan da dimîne vekolane. Ferdinand de Saussureyî (1875-1913) ku wekî bavê zanista modern tê dîtin, ziman wekî cureyekê helwesta civakî ditîye û ji vî alîyî ve li ser civaknasên frensî yên serdema xwe tesîr kirîye (Hickey, 2007, r. 2). Zimanê kurdî kêm caran bûye mijara lêkolîneke teswîra sosyolenguîstikê. Hin xebat li ser rewşa sîyasî-civakî û li ser kurdên dîasporayê hatine kirin. Lê ev xebat bi tevahî rewşa kurdan diyar nakin. Ji ber vê yekê Öpengin, xwestîye ku rehendên sosyopolîtîk ên rewşa kurdên li Tirkîyeyê teswîr bike û frazên ziman ên axêverên kurd tehlîl bike. Bi gelemperî armanc, hîpotez, sînor, metodolojî û hwd. di destpêkê da bê dayîn jî di vê xebatê da wekî beşa yekem piştî kurte-destpêkekê di heft sernavan da rê û rêbazên lêkolînê hatine ravekirin (bnr. Öpengin, 2011, r. 23-29). Di lêkolînê da rê û rêbazên hatine diyarkirin heta dawîya lêkolînê bi awayekî

serkeftî hatine sepandin. Armanca xebatê ev e ku têgihîştina zanistî ya dînamîkên sosyolenguîstîk ên kurdî li Tirkîyeyê hêsan bike. Dîsa bi vê xebatê hatîye xwestin ku teorîyên ji hev cuda bên ceribandin û nirxandin. Xebat li ser teorîyên Edward (ç.1992) û Fishman (ç.1965, 1967, 1968) ava bûye. Bi teorîya Edward, rewşa kurdî ya Tirkîyeyê ji alîyê faktorên zimanî, sîyasî civakî û hwd. hatîye tehlîlkirin. Ji bo pêşkêşkirina krîterên pirsîyarnameyê û ji bo tehlîlkirina daneyên vekolînê ji teorîya Fishman sûd hatîye wergirtin. Öpengin, di bin sernavê "*Pirs û hîpotezên lêkolînê*" da ji bo analîzkirina xebatê çar pirsên sereke diyar kirine:

"1. Îro, kîjan fakterên zimanî û der-zimanî xwedantesîr in li ser werara rewşa zimanê kurdî li Tirkiyeyê?

2. Gelo sazkarî û pêşhatên van heyamên dawî di warê siyasî û pratîk de li Tirkiyeyê xwedantesîr in li ser ***seh****ên (perception) welatiyên kurd sebaret bi zimanê xwe?*

3. Kîjan fakter diyarker û biryarder in di tercîh û bikaranîna kurdiyê de li gor qadên civakî û rewşên danûstandina zimanî?

4. Rewşa faktayî/objektîf ya kurdiyê hevterîb e, an jî heta çi dereceyê hevterîb e, digel tercîh û bikaranîna zimanî ya di jiyana rojane de?" (Öpengin, 2011, r. 27-29)

Bi van pirsan li ser tesîra faktorên sosyo-polîtîk ên rewşa kurdan hatîye sekinandin û ev yek li ser bikaranîna ziman nîqaşek derxistîye holê ku ji vê yekê gihiştîye rehendên nû. Bi frazên ziman ên axêverên kurd ên li Tirkîyeyê, ev rehend hatine nîşandan. Ji ber ku di jîyana rojane da tercîh û bikaranîna zimanê kurdî têkildarî nifş û kontekstên sosyalîzasyonê ne, varyabl ji komên bajarî, nîv-bajarî û gundewarî hatine hilbijartin.

3. ÇARÇOVEYA TEORÎK

Li Tirkîyeyê zimanên wekî aramî, arnawûdî, çerkezî, erebî, ermenî, gurcî, kurdî, lazî, pomakî, tirkî û hwd. tên axaftin. Li herêmên kurdan dîyalektên kurdî yên zazakî û kurmancî, tirkîya standart û ya herêmî, aramî û erebî tên bikaranîn. Lê her çiqas hejmara zimanan zêde be jî têkilîya kontaktê bi taybetî di navbera kurdî û tirkî da tê dîtin (Öpengin, 2011, r. 32). Öpengin li vir li ser sedemên têkilîya navbera kurdî-tirkî nesekinîye, ji ber ku hejmara kurdan zêde ye têkilîya kurdî-tirkî jî li gorî kêmarên din zêde ye. Peywendîyeke nisbî jî li çend bajarên kurdan di navbera kurdî û erebî da heye. Dîsa li Mêrdînê di navbera kurdî, aramî û erebî da peywendîyek tê dîtin (Öpengin, 2011, r. 32). Ev yek diyar dike ku bi peywendîya zimanan ra duzimanî xwe rê dide. Li gorî Baker, kesekî duzimanî di nav civakeke yekzimanî da nikare bi du zimanan biaxive. Lê di nav civakeke duzimanî da her du zimanan jî di jîyana xwe ya rojane da bi kar

tîne. Carinan kesên duzimanî zimanê xwe yê zikmakî li pêşîya zimanê duyem digirin. Carinan jî zimanê serdest dikeve pêşîya zimanê yekem (Baker, 1993, r. 13). Di çarçoveya kontakta ziman da têgehên wekî kontakta ziman, cemaeta ziman, duzimanî û diglosî, têkilî (interference) û guherîna ziman (language change) hatine tehlîlkirin. Di vê beşê da cihê kurdî yê li Tirkîyeyê hatîye diyarkirin. Ev beş ji heft sernavan pêk tê ku tevî binsernavan ev yek digihê sih sernavî (Öpengin, 2011, r. 31-66).

Piştî pênaseya duzimanîtîyê Öpengin, dema ku behsa rehendên kognîtîf ên duzimanîtîyê dike balê dikşîne ser têkilîya serkeftina akademîk û duzimanîtîyê ku di herêmên kurdan da serkeftina akademîk kêm e: "...*Herwiha, rastiya ku dereceyên herî nizm ên serkeftina akademîk li herêmê têne dîtin, hevterîb e digel îdîayên Cummins yên derheqê pêwendiya pola duzimanîtiyê û serkeftina akademîk de*" (Öpengin, 2011, r. 36). Digel vê, wî rewşa dîglosîyê di kontaka kurdî û tirkî ya li Tirkîyeyê wekî dubendîya zimanî nirxandîye ku hejmara kurdên tenê bi tirkî diaxivin her ku diçe zêdetir dibe. Ji bilî vê ji bo parastina ziman li ser bikaranîna ziman sekinîye ku zindîbûna ziman bi axaftina nifşên wî yên cuda ra têkildar e. Piştî guhertina ziman[1] (language shift) ku di sê nifşan da pêk tê, heke tu axêverên din ên zimanê ku hatîye berdan nemabin mirina ziman derdikeve holê. Digel vê yekê termên betilîn (language attrittion) û windabûna ziman (language loss) jî têkildarî guhertina/zelîna ziman e. Bikaranîna ziman çiqas kêm bibe xerabûn û lewazbûn jî di ziman da ewqas zêde dibe. Ev yek sebebê sereke yê betilîn û guherîna ziman e (Öpengin, 2011, r. 40-45). Bi sernava "*Modelên teswîra sosyolenguîstîk a rewşa zimanan*" li ser teorîyên ziman hatîye sekinandin. Bi van teorîyan ji bo lêkolîna qadên civakî paşxaneyek hatîye amadekirin. Di vê çarçoveyê da hatîye destnîşankirin ku kurdî digel zimanên herêmên bi sedan salan e di nav têkilîyeke kontaktê da bûye û ji ber ku ne xwedîyê statuyeke fermî ye payeya zimanê nizm girtîye û ev yek bûye sedemê qelsbûna ziman. Öpengin gihiştîye vê encamê ku divê ji bo tehlîleke di vî warî da hejmareke mezin a varyablan hebe û tehlîl birreke faktorên din jî di xwe da bihewîne (Öpengin, 2011, r. 65).

4. REHENDÊN CIVAKÎ-SÎYASÎ YÊN REWŞA KURDÎYÊ LI TIRKÎYEYÊ

Ji bo têgihîştina têkilîya di navbera rehendên sosyolojîk ji alîyê frazên ziman ên kurdên li Tirkîyeyê pêdivî bi ravekirina faktorên sosyo-polîtîk hene. Ev faktor rehendên bingehîn ên rewşa sosyolenguîstikê ne (Öpengin, 2011, r. 67). Di çarço-

1 Ergin Öpengin wekî zelîna ziman bi nav kirîye. Zelîna ziman: "Qonaxek e di muam - leya cemaetê ya digel zimanê xwe de, ku di wê qonaxê de, endamên cemaetê qismen an jî bi temamî dev ji zimanê resen berdane û raxbetê li zimanekî din dikin. Îng.language shift; fr.substitution de la langue (r.216)."

veya modela Edwards (ç.1992) da ji alîyê civakî-sîyasî ve rewşa kurdan a kêmarî ya li Tirkîyeyê piştî kurte-destpêkê bi diwazdeh sernavan hatîye nirxandin. Tevî binsernavan sih û sê sernav û du nexşe di vê beşê da cih girtine (Öpengin, 2011, r. 67-114). Di bin van sernavan da rewşa kurdên li Tirkîyeyê ji alîyê demografî, civaknasî, zimannasî, derûnnasî, dîrokî, erdnîgarî, perwerdeyî, aborî, dînî, sîyaset û medyayê ve hatîye destnîşankirin.

Welatê kurdan parçekirî ye, bi halê heyî kurd; di dewletên Îran, Iraq, Tirkîye, Sûrîye û Ermenîstanê da dijîn. Nifûsa wan ji 30 milyonan zêdetir e û berfirehîya welatê kurdan 550.000 km kare ye. (Öpengin, 2011, r. 67-68). Öpengin digel van agahîyan bi nexşeya deverên piranî kurdnişîn jî welatê kurdan diyar kirîye. Di sedsala Xem da çend xanedanîyên kurd ên wekî Şeddadî, Hesenweyhî, Merwanî derketine holê. Agahîyên di derheqê mîrektîyên kurdan wiha hatine îfadekirin: "*Piştî çar sedsalan hakimiyeta Tirkên Selçûqî û Moxolan, Kurd di sedsala 15an de, digel mîrîtiyên kurd, gihiştine serxwebûn an jî nîv-serxwebûna xwe li jêr desthilata raser a Împeretoriya Osmanî. Rûdawa herî girîng di vê pêvajoya nû de hevpeymaniya mîrîtiyên Kurdan û Osmaniyan bû li dijî Îranê*" (Öpengin, 2011, r. 69). Ev agahî ji Hassanpour û Bozarslan hatine girtin lê agahî baş nehatine ravekirin. Mîrektîyên kurdan ên li herêmê ji ber zext û zora Sefewîyan di sedsala XVIem da piştî Şerê Çaldiranê bi Dewleta Osmanîyan ra peymanek îmze kirîye (Adak, 2014, r. 196). Öpengin paşê diyar kirîye ku ji sedsala XVem heta nîvê sedsala XIXem mîrektîyên kurd desthilatdarîya xwe domandine. Bi van agahîyan wî xwestîye destnîşan bike ku kurd berê xwedîyê hêz û desthilatdarîyê bûne. Lê wekî ku me li jor jî got peyman her çiqas mîrektîyên kurdan di dawîya sedsala XVem hêza wan zêde bûbe jî di serê sedsala XVIem da peyman hatîye îmzekirin û piştî vê serdemê mîrektîyên kurd di bin sîya Osmanî da bûne xwedîyê erk û otonomîyê.

Di sernava "*Rewşa kurdan a îro*" da kurdên Iraq, Tirkîye, Îran, Sûrîye û Ermenîstanê bi awayekî berawirdî hatîye ravekirin. Ji ber ku ji xeynî kurdên Iraqê, kurd li tu dewletên din bi fermî nehatine naskirin û rêvebirîyeke wan a sîyasî ava nebûye, Öpengin bal kişandîye ser rewşa kurdan a sîyasî û rewşa kurdên Iraqê ji bo kurdên Tirkîyeyê wekî mînak nîşan daye: "*Kurdî yek ji zimanê resmî ye li Iraqê, herwiha zimanê resmî û zimanê perwerdeyê ye li herêma Kurdistanê. Bi xêra wê hindê kurdî li wî welatî hergav hatiye naskirin û ku ji cerga naskirina otonomiya herêmê ziman di hemû dezgehên dewletî û jiyana civakî de tê pêşxistin, rewşa zimanî nisbeten baş e. Îro digel asayîbûna nisbi ya rewşa siyasî li herêmê, danûstandineke zêde heye di navbera Kurdên Iraq û yên Tirkiyeyê de, ku tê heye ev yek tesîreke erênî û girîng bike li geşepêdana kurdiyê li Tirkiyeyê*" (Öpengin, 2011, r. 70).

Li Tirkîye, Sûrîye û Ermenîstanê alfabeya latînî; li Îran û Iraqê alfabeya kurdî-erebî tê bikaranîn, yanî di bikaranîna alfabeyê da yekîtî tune ye. Zazakî û goranî ji alîyê hin lêkolîneran ve wekî dîyalektên kurdî nayên qebûlkirin. Zazakî dîyalekteke giring a kurdên li Tirkîyeyê ye û axêverên zazakî xwe wekî kurd dibînin. Öpengin li ser vê mijarê neketîye nav nîqaşên ziman û gotîye ku; "*Di vê xebata li ser sosyolojiya zimanî de em dê xwe bispêrine bingeh û motîvasyonên civakî ne yên zimanî.*" Ji bo rewşa Tirkîyeyê wekî dîyalekt behsa zazakî hatibe kirin jî di xebata qadê da zazakî cih negirtîye. Di vî warî da kesên li herêmên kurdnişîn wekî kurmanc û zaza ji hev nehatine qetandin. Di vê rewşê da standardîzasyona ziman jî gelek mijareke aloz e û ji nîqaşan ra vekirîye (Öpengin, 2011, r. 74-79). Piştî Şerê Cîhanê yê Yekem, ji ber ku welatê kurdan parçe bûye û mafên ziman bi dest nexistine, rewşenbîrên kurd mecbûr mane li ser problemên kodkirina dengên zimanê xwe bişuxilin û bi alfabeyên wan welatên ku tê da dijîn mijûl bibin. Pirbûn û belavbûna weşanan di destpêka sesdala XXem da bal kişandine ser problema nivîsandina ziman û ew derxistine pêş (Akın, 2013, r. 22). Digel vê di 1960î û bi şûn da li ser alfabeya yekgirtî nîqaş hatine kirin. Kurdên Iraq û dîasporayê jî li ser vê mijarê sekinîne û nîqaşên li ser alfabeya yekgirtî xistine rojevê (Sheyholislami, 2015, r. 37).

Tradîsyona edebîyata kurdî digihê sedsalên XV-XVIem ku li qesrên mîrektîyan dest pê kirîye. Nesleke şairên ku di konteksta ziman da berhemên xwe bi kurdî dinivîsin derketine holê (Elî Herîrî, Melayê Cizîrî û hwd.). Ehmedê Xanî di Mem û Zînê da bal kişandîye ser qedrê zimanê kurdî. Dîsa tê dîtin ku kurdî li bal erebî di medreseyan da zimanê perwerdeyê bûye. Bi damezrandina Komara Tirkîyeyê kurdî di her qadên jîyanê da hatîye qedexekirin. Piştî 1991ê qedexeyên li ser ziman hatine sistkirin (Öpengin, 2011, r. 78). Dîroka neteweyan wekî hefizaya neteweyan tê dîtin ku bi saya van agahîyan rewşa kurdî ya li Tirkîyeyê hatîye diyarkirin. Ji bo geşedana ziman faktorên giring bi van agahîyan derketine berçav. Ji ber ku demeke dirêj kurdî bi destê amraz û dezgehên dewletê, bi rêya înkarê hatîye bêqîmetkirin, veguhestina ziman jî kêm bûye. Veguhestin di bin tesîra zimanê tirkî da maye. Ev yek li ser bikaranîn û mentiqa ziman jî tesîr dike ku îfadeyên kurdî bi rêya wergerên deynkirî tên dayîn. Ji bilî vê li Tirkîyeyê deverên bajarî bûne kontekstên belavkirina zimanê tirkî ku ev yek li ser kurdî tesîreke neyînî pêk tîne (Öpengin, 2011, r. 89-95).

Li herêmên kurdan partîya sîyasî ya kurdperwer desthilata mehelî bi dest xistîye. Di sala 2009an da hejmara şaredarîyên di destê partîya kurdperwer gihiştîye 99an. Öpengin vê yekê bi terma Edwards a "*rewşeke taybet (special status)*" rave kirîye. Dîsa di pêvajoya Yekîtîya Ewropayê da li Tirkîyeyê, "mafê fêrkarîya taybet a zimanên herêmî" di 2003yan da hatîye qebûlkirin. Li pey vê qanûnê kursên kurdî hatine vekirin. Di 2009an

da zanîngehên Sabancı û Bilgiyê li Stenbolê dest bi dersên kurdî kirine (Kurt, 2020, r. 89-90). Lê dema ku bidin berhev li gorî herêmên din ên li Tirkîyeyê rewşa perwerdeyê li herêmên kurdan kêm e. Bi saya sazîyên kurdî yên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê û TZP Kurdîyê ji bo fêrkarîya kurdî gelek xebat hatine kirin (Öpengin, 2011, r. 102-105).

Rojname û kovarên kurdî ji ber qedexeyan negihiştine armanca xwe. Öpengin ev rewş wiha anîye ziman: "*Nebûna perwerdeya bi kurdî û rêjeya nizm a xwendewariya bi kurdî û herwiha nebûna elaqeyeke berketî, ji bilî elaqeya ji ber endîşeyên nasnameyî, rêyê li pêşketina çapemeniya kurdî teng dikin.*" Ji alîyê din ve medyaya kurdî li ser înternetê meydaneke çalak e ku kurd înternetê pir bi kar tînin (Öpengin, 2011, r. 112-114). Li ser bikaranîna medyayê xebatên dîasporayê cihekî giring digirin ku dîaspora ji bo xebatên kurdî bûye navenda çand û hunerê. Weşanên ewil ên vedor, stasyona TVyê, sîteya webê û bloga kurdî ya ewil li dîasporayê pêk hatine (Sheyholislami, 2015, r. 46).

5. METODOLOJÎ Û DANE-BERHEVKIRIN

Ji bo lêkolîneke sosyolenguîstîk a civaka kurd a li Tirkîyeyê pêdîvî bi nimûneyên heterojen hene. Li Dîyarbekirê ji alîyê civakî-dîrokî û sîyasî ve li gorî herêmên rojhilatê jiyana bajarî li pêş e, lê mesela li Hekarîyê bajarîbûn ewqas ne di asteke bilind da ye û temaseke mekanî ya ewqas xurt jî di navbera duzimanan da nayê dîtin. Ji bo pirsîyarname cudahî û guherînên ziman diyar bike ji kontekstên gundewar, nîv-bajarî û bajarî pêk hatîye. Di konteksta gundewar da sê gundên Şemzînana Hekarîyê hatine hilbijartin ku nêzîkî sînorê Îran û Iraqê ne. Ev sê gundên lêkolînê li gorî mesafeya wan a digel navenda bajarî hatine hilbijartin. Qezaya Şemzînan wekî konteksta nîv-bajarî hatîye destnîşankirin ku li ser sînorên Tirkîyeyê yên Îran û Iraqê ye. Di bîst-sih salên dawî da ji gundan koç girtîye ku wan kesan têkilîya xwe ji gundên xwe nebirîne. Lewma Şemzînan di konteksta nîv-bajarî da ji bo vê xebatê hatîye girtin. Ji bo berhevkirina daneyan di konteksteke bajarî da Dîyarbekir hatîye hilbijartin ku bajarê herî mezin ê herêmê ye (Öpengin, 2011, r. 115-118). Berîya analîza daneyan pêwîstî bi ravekirina daneyên pirsîyarnameyê hatîye dîtin û daneyên pirsîyarnameyê yên qada xebatê hatine teswîrkirin. Bi vî awayî çarçoveya lêkolînê derketîye holê. Ev beş ji kurte-destpêkek û pênc sernavan pêk tê ku tevî bin-sernavan ev yek dibe neh sernav (Öpengin, 2011, r. 115-123).

Her çiqas lêkolîn li ser rewşa sosyolenguîstik a kurdî ya li Tirkîyeyê be jî ji ber ku kurd ji % 40 li derveyî herêma kurdan dijîn ev xebat tevahîya kurdên li Tirkîyeyê nagire nav xwe. Öpengin di vî warî da dibêje ku pêdivî bi lêkolîneke li ser rewşa kurdî ya li bajarên mezin ên rojavayî heye. Ew diyar dike ku xebata wî bi vekolîna rewşa

ziman a li herêma kurdî bisînor e. Öpengin bi vî awayî sînorên xebata xwe zelal kirîye û xwestîye bide zanîn ku xebata wî tevahîya kurdên li Tirkîyeyê temsîl nake. Her konteksta koma vekolînê ji şeş malbatan pêk hatîye. Di konteksta gundewar da ji her gundekî du malbat hatine hilbijartin ku li gorî şert û mercên jîyanê ji hev cuda ne. Di wê kontekstê da bi tevahî bi 27 axêveran ra pirsîyarname hatine dagirtin. Di konteksta nîv-bajarî da jî malbatên xwedîyê rewşên sosyo-ekonomîk ên cuda hatine hilbijartin. Ji kontekstta nîv-bajarî bi 25 axêveran ra pirsîyarname hatîye dagirtin. Di kontekstta bajarî da li Dîyarbekirê malbatên ku tevlî lêkolînê bûne ji 24 axêveran pêk tên (Öpengin, 2011, r. 119-120).

Pirsîyarnameyê li ser hîpotezên lêkolînê hewl daye ku giranîya zimanê kurdî û tirkî diyar bike. Pirsîyarnameyeke ji 79 pirsên di 8 beşan da sinifandî pêk hatîye. Ji ber ku li Tirkîyeyê tirkî zimanê perwerde û nivîsê ye di xebatê da tenê pirsîyarnameyên nivîskî yên bi tirkî hatine bikaranîn. Lê agahîderên tevlî lêkolînê bûne bi gelemperî bersivên xwe bi kurdî dane. Tenê 21 agahîderê lêkolînê bersivên xwe bi tirkî dane. Daneyên vekolînê bi bernameya Microsoft Office Excel 2007an hatîye tehlîlkirin (Öpengin, 2011, r. 120-123). Öpengin di vê beşê da ji beşdaran bigirin heta amadekirina pirsîyarnameyê û rêbaza tehlîla daneyan bi giştî rave kirîye û di pêvajoya analîza daneyan da amadekarîyên xwe gav bi gav li ber çavan raxistîye.

6. ANALÎZA DANEYAN

Pirsîyarnameya lêkolînê bi 76 kesan ra hatîye dagirtin ku jê 36 jin û 40 jî mêr in. Pirsîyarname bi şiklekî hevdîtina nîv-diyarkirî (semi-directional) hatîye sepandin. Ev beş ji kurte-destpêkek û heşt sernavên sereke pêk hatîye, tevî bin-sernavan hejmara sernavan bûye sih û yek. 24 grafîkên frekansê û 16 tabloyên nirxandina daneyan di analîzê da cih girtine (Öpengin, 2011, r. 125-173). Li gorî vê lêkolînê kesên salmezin ên ji çil salî mezintir ji ciwanan zêdetir bi kurdî diaxivin. Di nav van kesan da rêjeya xwendevanîyê gelek kêm e. Ji bilî vê ji ber ku koçberî bi xwe ra guherîn û adaptasyona ziman jî tîne xala koçberî ji bo lêkolînê giring hatîye dîtin. Rêjeya koçberîyê di konteksta bajarî da wekî %80, di konteksta nîv-bajarî da wekî %40 hatîye tespîtkirin. Di nav kesên koçkirî da yên ji bîst salî biçûktir hindik bûne. Ev yek diyar dike ku malbatên koçkirî berî salên 1990an li cihwarên xwe yên nû bi cih bûne (Öpengin, 2011, r. 127-128). Li gorî rewşa sosyo-ekonomîk dahatên herî kêm di konteksta gundîtîyê da hatîye dîtin. Dîsa di konteksta gundîtîyê da nexwendewarî û astên nizm ên perwerdeyê serdest in. Piranîya agahîderên konteksta nîv-bajarî gihiştine asteke bilind. Rêjeyeke zêdeya nexwendewarîyê di konteksta bajarî da hatîye dîtin ku sedemê vê yekê wekî koçberî derdikeve pêşberî me. Lewra piranîya konteks-

ta bajarî ji koçberan pêk tê (Öpengin, 2011, r. 131-133).

Ji alîyê duzimanîyê ve nexwendewarîya bi kurdî bi taybetî di konteksta gundîtîyê da hatîye dîtin ku nexwendewarîya tirkî jî di vê konteksttê da zêde ye. Balkêş e ku nexwendewarîya bi kurdî û tirkî li gorî konteksta bajarî li nîv-bajarîyê kêmtir e ku sedemê vê yekê rewşa koçê ye. Piranîya axêveran, zimanê zikmakî bi nasnameyê ra têkildar kirine. Di nav agahîderan tenê keçeke di konteksta bajarî da kurdî wekî zimanê zikmakî nedîtîye. Digel kurdî herî zêde tirkî di axaftinên derveyî malê da hatîye bikaranîn. Ji çavdêrîyê hatîye derxistin ku kurdî êdî serdestîya xwe ya di danûstandinên nav axêverên xwe da ji dest daye. Lê kurdî hê jî heta dereceyekê serdestîya xwe diparêze. Wekî zimanê bilind tirkî bi piranî di qadên fermî da tê bikaranîn ku kurdî wekî zimanê nizm zêdetir di qadên nefermî da di jiyana rojane da tê bikaranîn. Öpengin vê rewşê li gorî teorîya Fishman rave kirîye ku bikaranîna zimanan bi awayekî qet'î ji hev cuda nîne, heta dereceyekê ziman ketine nav qadên hev (Öpengin, 2011, r. 135-145).

Kurdên li Tirkîyeyê heta sala 1996an tenê xwedîyê îmkana temaşekirina televîzyonên bi tirkî bûne. Yekemîn kanala kurdî ya Med-TV di sala 1995an li Londonê dest bi weşanê kirîye. Piştre kanalên din ên peykî jî dest bi weşanên xwe kirine (Öpengin, 2011, r. 113). Di sala 1999an da bi pêvajoya berendamtîya Tirkîyeyê ya Yekîtîya Ewropayê di qada mafên ziman da gelek pêşketin çêbûye. Di sala 2002yan da bi qanûnekê rê li ber weşanên televîzyonên kurdî vebûye û gelek qedexeyên li ser ziman û çanda kurdî hatîye rakirin. Radyo û televîzyonên kurdî dest bi weşanê kirine. (Filiz, 2015, r. 104) Di 2009an da yekem kanala giştî ya kurdî TRT6 hatîye damezrandin. Piranîya axêveran di derbarê vekirina kanalê da xwedîyê fikrên negatîf bûne ku di vir da li ser hilbijartina kanalan meyla îdeolojîk tê dîtin. Lê hinek axêver jî vê rewşê ji bo bikaranîna kurdî wekî gaveke giring dîtine. Ji lêkolînê tê derxistin ku kurdî ji bo piranîya axêverên xwe wekî zimanekî zarekî maye (Öpengin, 2011, r. 147-155). Qîyasa şîyanwerîyên di du zimanan da nîşan daye ku ji agahîderan %30 asta zanîna xwe ya kurdî ji ya tirkî baştir dîtine. Berevajîyê vê ji %10 jî zanîna xwe ya tirkî ji kurdî baştir dîtine. Ji alîyê din ve ji agahîderan %36 şarezatîya xwe ya tirkî ji kurdî çêtir dîtine ku ji %47 jî kurdîya xwe ji tirkî çêtir dîtine (Öpengin, 2011, r. 158).

Ji bo giringiya têkilîya di navbera varyablan bê nirxandin ji testa "khideux/xidu" hatîye îstifadekirin. Encamên lêkdana testê daye xuyakirin ku ji bo şîyanwerîyên kurdî konteksta gundî xwedîyê pileya herî bilind e. Di konteksta bajarî da şîyanwerî nizmtir bûye. Şîyanwerîyên herî nizm di konteksta bajarî da hatîye dîtin. Di heman demê da ji bersivan hatîye fahmkirin ku jin di ragihandinê da li gorî mêran zêdetir xwe bi kurdî îfade dikin. Dîsa ji encamên testan derketîye ku meyla agahîderên ji

bîst salî biçûktir li ser tirkî ye. Öpengin ew rewş wiha îfade kirîye: "*Di nava zarok û nûciwanan da, tirkî, serdestîya xwe her bêtir peyt û berfireh dike gava axaftin û danûstandin taqên xanî dibezînin*"(Öpengin, 2011, r. 160-168). Suzanne Romaine, ew rewş bi qedexeyên li ser ziman ra têkildar kirîye û gotîye ku: " *Di hin rewşan da axaftina zimanekî bi giştî tê qedexekirin.* Mînak: *Kurdên li Tirkîyeyê. Di civakekê da ziman di bin tehdîdê da be ji alîyê zarokan ve hînbûna wî zimanî zehmet e*" (Romaine, 2000, r. 54). Di lêkolînê da berê di derheqê bikaranîna ziman û frazên rojane yên axêveran da agahî hatine bidestxistin û paşê tehlîla şîyanwerîyên ziman hatiye kirin. Şîyanwerîyên ziman di kurdî da bi neslê axêveran, derdor, konteksta sosyolîzasyonê û bi asta xwendinê ra eleqedar in (Öpengin, 2011, r. 166-172).

Öpengin bi sernavê "***Encamên Lêkolînê û Çend Perspektîf bo Paşerojê***" di derheqê lêkolînê da xwîneran agahdar kirîye û li ser zehmetîyên lêkolînê sekinîye. Li gorî tespîtên lêkolînê; kurdî li gorî zimanên din di statuya zimanê nizm da ye. Kurdî êdî ne zimanê danûstandinê ye, zimanê mal û malbatê ye. Ji alîyê sosyo-polîtîk ve bicihbûna wan a jeografîk jîndarîya etno-zimanîya cemaetê xurt dike. Salên dawî di warê medyayê da temsîla kurdî zêde bûye. Agahîder bi gelemperî zimanê xwe wekî nasnameya xwe îfade kirine. Ji ber ku kurdî ne zimanê nivîs û perwerdeyê ye ji bo piranîya axêveran wekî zimanê zarekî maye. Ji bilî vê duzimanî herî zêde di konteksta nîv-bajarî da berbelav bûye. Di vê kontekstê da rêjeya şîyanwerîyên ziman û xwendewarîya bi kurdî herî nizm e. Ji alîyê şîyanwerîyê ve konteksta bajarî bilind e, çimkî li bajêr gelek koçber niştecih bûne. Rewşa kurdî ya li Tirkîyeyê wekî mînakeke duzimanîtîya bêyî diglosî ye (Öpengin, 2011, r. 175-181).

7. ENCAM Û NIRXANDIN

Di warê sosyolenguîstikê da xebatên nû bên kirin jî ji bo rewşa kurdî ya sosyolenguîstîk a li Tirkîyeyê xebateke bi vî rengî ya sereke hêjayî xwendin û nirxandinê ye ku ji bo xebatên piştî xwe bûye mînakeke baş. Di vê xebatê da frazên ziman ên axêverên kurd ên li herêma kurdî ya Tirkîyeyê hatîye vekolîn û encamên xebatê hatine pêşkêşkirin. Rewşa kurdên li Tirkîyeyê ji alîyê demografîk, civaknasî, dîrokî, sîyaset û hwd. ve hatîye dayîn. Li ser bikaranîna ziman tesîra hêmanên temen, prestîja ziman, zayend û asta perwerdeyê hatîye tespîtkirin. Lêkolîn li ser sê kontekstên cuda (gundewarî, nîv-bajarî, bajarî) yên herêmên kurdan pêk hatîye û agahîyên bi rêya pirsîyarnameyê hatine bidestxistin di beşa dawî ya "*Analîza Daneyan*" da hatîye nirxandin. Lê ji ber ku lêkolîna qadê tenê li Dîyarbekir, Şemzînan û sê gundên Şemzînan hatîye kirin temsîlîyeta wê ya tevahîya herêma kurdî ne xurt e ku di xebatê da jî ev yek hatîye destnîşankirin. Ji alîyê vekolandina mijarê û arman-

ca lêkolînê ve rê û rêbazên hatine diyarkirin bi awayekî serkeftî hatine meşandin. Paşxaneya xebatê baş hatîye amadekirin û beş bi hev ve hatine têkildarkirin. Ji alîyê bikaranîna ziman ve ji zimanê standart zêdetir zimanekî herêmî hatîye tercîhkirin. Ji alîyê çavkanîyan ve biblîyografyayeke dewlemend li ber çav e, gelek xebatên sereke yên lîteraturê di vê lêkolînê da cih girtine. Lêkolîn bi giştî gihiştîye armanca xwe, daneyên hatine bidestxistin bi îfadeyên di cih da hatine ravekirin, bi grafîk û tabloyan rêjeya bikaranîna ziman li ber çavên xwîneran hatîye raxistin.

8. ÇAVKANÎ

Adak, A. (2014). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Stenbol: Nûbihar.

Akın, S.(2013). *Lêkolînên Zimannasiya Kurdî*, Stenbol: Avesta.

Baker, C. (1993). "*Bilingualism: Definitions and Distinctions"Foundations of bilingual education and bilingualism*, Nancy H. Hornberger (eds.). Clevedon: Multilingual Matters, 2-16.

Filiz, M.Ş. (2016). "*Weke Zimanekî Kêmar Serpêhatîya Statuya Zimanê Kurdî"* Nûbihar, j.4, s.2, 91-111.

Hickey, R. (2007). *"Language and Society*" https://www.unidue.de/ELE/ Language AndSociety.pdf. (16.11.2022).

Kurt, Ş. (2020). *Türkiye'de Kürtçe Öğretim Deneyiminin İncelenmesi 1968-2018*, Teza Doktorayê ya Çapnebûyî, Diyarbekır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü ABD.

Sheyholislami, J. (2015). "*The language varieties of the Kurds" in The Kurds*, by Wolfgang Taucher, Mathias Vogl, Peter Webinger (eds.). Austrian Federal Ministry of the Interior, Vienna, 30-51.

Romaine, S. (2000). *"Language Choice" Language in Society: An Introduction to Sociolinguistics. (2nd ed)*. Oxford, New York, 32-63.

Öpengin, E.(2011). *Rewşa kurdî ya Sosyolenguîstîk li Tirkîyeyê*, Stenbol: Avesta.

ISSN: 2147-883X

NÛBIHAR AKADEMÎ

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

ISSN 0000-0213
18
9 770000 021473