فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
"Studies on Azerbaijan and Turk's History" Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
"Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar" ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üç Aylık "Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar" Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

فصلنامه تخصصی

مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک

سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار۱۴۰۴

صاحب امتیاز، مدیر مسئول و سردبیر: دکتر توحید ملک زاده دیلمقانی

طراح: دکتر مرضیه حسینی

ویراستار: میلاد تیموری، مهدی حسنی

اعضای هیات تحریریه:

دکتر رضا آقایاری زاهد، دکتر علی ابوالقاسمی، دکتر عباسعلی احمداوغلو، دکتر اختیار بخشی، دکتر لطفعلی برقی، دکتر شهرام پناهی، دکتر سیامک حسنعلی زاده، دکتر داود کوهی، دکتر آراز محمد سارلی، دکتر علیرضا مقدم

اعضای مشورتی هیات تحریریه:

جمال آیریمی، بهرام اسدی، اسماعیل جعفرزاده (جفرلی)، رضا زرگری، حسین فیض الهی وحید، خلیل مختاری نیا

این مجله به انتشار مقالات علمی- تحقیقی درباره تاریخ، زبان و تاریخ ادبیات آذربایجان در قالب تورکولوژی می پردازد. این مجله هم نگاه بومی- محلی تخصصی به آذربایجان و ترکان ایران دارد و هم نگاه وسیعتر به تاریخ و فرهنگ ترکان در طی تاریخ. این مجله از مقالات سایر محققین کشورهای مختلف درباره موضوعات تخصصی تورکولوژی هم استقبال می کند.

محل انتشار: اورمیه، آذربایجان غربی، ایران

ترتیب انتشار: فصلنامه

نوع مجله: تخصصی تاریخ آذربایجان و ترکان

زبان انتشار: ترکی، فارسی و انگلیسی همراه با خلاصه سه زبانه

نوع داوری: دوسو ناشناس

حق‌مؤلف (کپی‌رایت) مقالات: نشریه تابع قوانین بین‌المللی حق نشر همگانی کریییتیو کامنز (CC BY-NC) است.

شماره مجوز پروانه انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۴۲۱۴

تاریخ مجوز: تابستان ۱۴۰۲

۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

راه های ارتباط:

Website: https://www.azerturkhistory.ir/journal/contact.us
Editor in chief: tohidmelikzade@yahoo.com
Telegram: @tohidmelikzade

"Studies on Azerbaijan and Turk's history "Specialized Journal, year 03, number 07, Spring 2025

Director-in-charge, responsible manager, and editor-in-chief: Dr. Tohid Malekzadeh

Designer: Dr. Marziyeh Hoseini

Editor: Milad Teymuri, Mehdi Hasani

Members of the editorial board:

Dr. Reza Aghayari Zahed, Dr. Ali Abolqasmi, Dr. Abbas Ali Ahmadoglu, Dr. Ekhti Bakshi, Dr. Lotfali Barghi, Dr. Shahram Panahi, Dr. Siamak Hasanalizadeh, Dr. Davud Kohi, Dr. Araz Mohammad Sarli, Dr. Alireza Moghadam

Advisory members of the editorial board:

Jamal Ayrimi, Bahram Asadi, Ismail Jafarzadeh (Jaffarli), Reza Zargari, Hossein Feyz ullahi Vahid, Khalil Mokhtarinia.

This magazine publishes scientific-research articles about the history, language and history of literature of Azerbaijan in the form of Turkology. This magazine has both a native- Specialized view on Azerbaijan and the Turks of Iran, and a macro view of the history and culture of the Turks throughout history. This journal also welcomes the articles of other researchers from different countries about specialized topics of Turkology.

Place of publication: Urmia, West Azerbaijan Province, İran

Order of publication: Quarterly

Type of magazine: Specialized in the history of Azerbaijan and Turks

Publication language: Turkish, Farsi and English with trilingual summary

Type of refereeing: two-way anonymous

Copyright of the articles: The publication is subject to the international laws of Creative Commons copyright (CC BY-NC).

Publication license number of the Ministry of Culture: 94214

License date: Summer 2023

ISSN: 3041-8690

Contact Us:
Website: https://www.azerturkhistory.ir/journal/contact.us
Editor in chief: tohidmelikzade@yahoo.com
Telegram: @tohidmelikzade

"Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar" İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025

Lisenziya sahibi, məsul menecer və baş redaktor: Dr. Tohid Məlikzadə

Dizayner: Dr. Marziyeh Hoseini

Redaktor: Milad Teymuri, Mehdi Hasani

Redaksiya heyətinin üzvləri:

Dr. Riza Ağayari Zahid, Dr. Əli Abulqasmi, Dr. Abbas Əli Əhmədoğlu, Dr. İxtiyar Bəxşi, Dr. Lütf Əli Bərqi, Dr. Şəhram Pənahi, Dr. Siamək Həsən Əlizadə, Dr. Davud Kuhi, Dr. Araz Məhəmməd Sarli, Dr. Əliriza Muqəddəm

Redaksiya heyətinin məsləhətçi üzvləri:

Camal Ayrımi, Bəhram Əsədi, İsmayıl Cəfərzadə (Cəfərli), Riza Zərgəri, Hüseyn Feyzullahi Vəhid, Xəlil Moxtarinia.

Bu jurnalda türkologiya əsasında Azərbaycan tarixi, ədəbiyyatının tarixi, dili ilə bağlı elmi-tədqiqat məqalələri dərc olunur. Bu jurnalda həm Azərbaycana və İran türklərinə ixtisaslaşdırılmış baxış, həm də tarix boyu türklərin tarixi və mədəniyyətinə makro baxış var. Bu jurnal həmçinin müxtəlif ölkələrdən olan digər tədqiqatçıların türkologiyanın xüsusi mövzularına dair məqalələrini qəbul edir.

Dərc yeri: Urmiya, Gərbi Azərbaycan Əyaləti, İran

Nəşr qaydası: Üç aylıq

Jurnalın növü: Azərbaycan və türklər tarixi üzrə ixtisaslaşmış

Nəşr dili: Azərbaycan Türkcəsi, Fars və İngilis üçdilli xülasə ilə

Hakimlik növü: ikitərəfli gizli

Məqalələrin müəllif hüquqları: Müəllifə aiddir. (CC BY-NC) beynəlxalq qanunlarına tabedir.

Mədəniyyət Nazirliyinin nəşr lisenziyasının nömrəsi: 94214

Lisenziya tarixi: Yay 2023

ISSN: 3041-8690

Ünsiyyət yolları:
Veb sayt: https://www.azerturkhistory.ir/journal/contact.us
Baş dedactor: tohidmelikzade@yahoo.com
Telegram: @tohidmelikzade

Üç Aylık "Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar" Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Lisans sahibi, sorumlu yönetici ve baş editör: Dr. Tohid Melikzade

Tasarımcı: Dr. Marziyeh Hoseini

Editör: Milad Teymuri, Mehdi Hasani

Yayın kurulu üyeleri:

Dr. Riza Ağayari Zahid, Dr. Ali Abolkasmi, Dr. Abbas Ali Ahmadoğlu, Dr. İkhtiyar Bahşi, Dr. Lütf Ali Bargi, Dr. Şahram Panahi, Dr. Siamak Hasan Alizade, Dr. Davud Kuhi, Dr. Araz Mohammad Sarli, Dr.Alireza Mogaddam

Yayın kurulunun danışman üyeleri:

Jamal Ayrımi, Bahram Asadi, Ismail Cafarzadeh (Caffarli), Riza Zargari, Hüseyn Feyzullahi Vahid, Halil Muhtarinia.

Bu dergide Azerbaycan tarihi, edebiyatının tarihi ve dili ile ilgili Türkoloji bakışlı bilimsel-araştırma makaleleri yayınlanmaktadır. Bu dergide hem yerel yani Azerbaycan ve İran Türklerine özel bakış, hem de Türklerin tarih boyunca tarih ve kültürüne makro bakışa yer verilmektedir. Bu dergide ayrıca farklı ülkelerden araştırmacıların türkoloji konularıyla ilgili makalelerine de yer verilmektedir.

Basım yeri: Urmiye, Batı azerbaycan, İran

Yayınlanma sırası: Üç ayda bir

Dergi türü: Azerbaycan ve Türklerin tarihi konusunda uzmanlaşmış

Yayın dili: Türkçe, Farsça ve İngilizce, üç dilli özet

Hakemlik türü: iki yönlü saklı

Makalelerin telif hakkı: telif haklarının (CC BY-NC) uluslararası yasalarına tabidir.

Kültür Bakanlığı yayın izin numarası: 94214

Lisans tarihi: Yaz 2023

ISSN: 3041-8690

İletişim yolları:
Web sitesi: https://www.azerturkhistory.ir/journal/contact.us
Genel Yayın Yönetmeni: tohidmelikzade@yahoo.com
Telegram: @tohidmelikzade

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

ماجرای کشته شدن سیمیتقو در اشنویه

دکتر توحید ملک زاده

ایمیل:

tohidmelikzade@yahoo.com

وابستگی:

محقق تاریخ و فرهنگ آذربایجان

چکیده:

اسماعیل سیمیتقو که پس از برادرش جعفر به ریاست ایل شکاک از عشایر غرب آذربایجان رسیده بود از دوران مشروطیت تا جنگ جهانی اول مشغول غارت در روستاها و شهرهای غرب آذربایجان بود. در جنگ جهانی اول ابتدائا به روسها متمایل شده سپس تغییر مسیر داده متمایل به عثمانی شد. پس از فاجعه جیلولوق و نبود حاکمیت قوی دولت در منطقه، سیمیتقو شهرهای اورمیه و سلماس را تصرف کرده و به ازار و اذیت مردم پرداخت. جنگهای متمادی قشون دولتی با سیمیتقو بالاخره منجر به شکست وی شده آواره کوههای مرزی ترکیه و عراق شد. وی در سال ۱۳۰۵ دوباره به سلماس حمله کرده که نتیجه ای در بر نداشت. سیمیتقو در تیر ۱۳۰۹ در اشنویه کشته شد. این مقاله به شرح روایتهای مختلف از چگونگی کشته شدن وی می پردازد.

کلمات کلیدی: سیمیتقو، آذربایجان، غارت، ایل شکاک

استناد (آپا):

ملک زاده. ت. ماجرای کشته شدن سیمیتقو در اشنویه. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

Dr. Tohid Malekzadeh

Email:

tohidmelikzade@yahoo.com

Affiliation:

Researcher of Azerbaijani History and Culture

The Incident of Simitqu's Killing in Ushnu

Abstract:

Ismail Simitqu, who became the chief of the Shakak tribe (a nomadic tribe in Western Azerbaijan) after his brother Jafar, engaged in plundering villages and cities in Western Azerbaijan from the Constitutional Era until World War I. During World War I, he initially sided with the Russians but later switched allegiance to the Ottomans. Following the Gilan massacre and the absence of strong government control in the region, Simitqu seized the cities of Urmia and Salmas, oppressing the people. Continuous battles with government forces eventually led to his defeat, forcing him to flee to the border mountains of Turkey and Iraq. In 1926, he attacked Salmas again but achieved nothing. Simitqu was killed in Ushnu in July 1930. This article explores the different narratives surrounding his death.

Keywords: Simitqu, Azerbaijan, plunder, Shakak tribe

CITATION (APA):

Malekzadeh. T. The Incident of Simitqu's Killing in Ushnu. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Dr. Tohid Məlikzadə

E-poçt:

tohidmelikzade@yahoo.com

Mənsubiyyət:

Azərbaycan tarixi və mədəniyyəti tədqiqatçısı

Simitqonun öldürülməsi hadisəsi

Xülasə:

Qardaşı Cəfərdən sonra Qərbi Azərbaycanın Şəkkak qəbiləsinin rəisi olan İsmayıl Simitqo, Məşrutə dövründən I. Dünya müharibəsinə qədər Qərbi Azərbaycanın kənd və şəhərlərini qarət etmişdir. I. Dünya müharibəsində əvvəlcə ruslara meyl göstərmiş, sonra tərəf dəyişdirərək Osmanlıya yaxınlaşmışdır. Ciloluq qırğını və bölgədə güclü dövlət nəzarətinin olmaması nəticəsində Simitqo, Urmiya və Salmas şəhərlərini ələ keçirərək xalqa zülm etmişdir. Dövlət qüvvələri ilə davamlı döyüşlər nəticəsində məğlub olaraq Türkiyə və İraq sərhədindəki dağlara qaçmışdır. 1926-cı ildə yenidən Salmasa hücum etmiş, lakin nəticə əldə edə bilməmişdir. Simitqo, iyul 1930-cu ildə Şımdıxda öldürülmüşdür. Bu məqalə, onun ölümü ilə bağlı müxtəlif hekayələri araşdırır.

Açar sözlər: Simitqo, Azərbaycan, qarət, Şəkkak qəbiləsi

CITATION (APA):

Məlikzadə. T. Simitqonun öldürülməsi hadisəsi. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

Dr. Tohhid Melikzade

E-posta:

tohidmelikzade@yahoo.com

Üyelik:

Azerbaycan Tarihi ve Kültürü Araştırmacısı

Simko'nun Öldürülmesi Olayı

Özet:

Kardeşi Cafer'den sonra Batı Azerbaycan'ın Şekak aşiretinin reisi olan İsmail Simko, Meşrutiyet döneminden I. Dünya Savaşı'na kadar Batı Azerbaycan'ın köy ve şehirlerini yağmalamıştır. I. Dünya Savaşı'ndan önce Ruslara yönelmiş, sonra taraf değiştirerek Osmanlı'ya yakınlaşmıştır. Ciloluk katliamı ve bölgede güçlü bir devlet otoritesinin olmaması sonucunda Simko, Urmiye ve Salmas şehirlerini ele geçirerek halka zulmetmiştir. Devlet güçleriyle yapılan uzun savaşlar sonucunda yenilerek Türkiye ve Irak sınırındaki dağlara sığınmıştır. 1926'da tekrar Salmas'a saldırmış ancak bir sonuç elde edememiştir. Simko, Temmuz 1930'da öldürülmüştür. Bu makale, onun ölümüne dair farklı anlatıları incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Simko, Azerbaycan, yağma, Şekak aşireti

CITATION (APA):

Melikzade. T. Simko'nun Öldürülmesi Olayı. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

سیمیتقو یکی از یاغیان مشهور آذربایجان بود که از سالهای مشروطیت موجب ناامنی در غرب آذربایجان شده و ماجراهای بسیاری بوجود آورده بود. وی در مرداد ۱۳۰۱ پس از شکست در برابر ارتش تا سال ۱۳۰۹ هـ .ش به طور مخفی در کوهستانهای مرزی عراق زندگی می کرد .

براساس اسناد کنسولگری آمریکایی « سیمیتقو زندگی نه چندان مستقلی در میان خویشاوندانش در موصل سپری می کند ولی رابطه اش را با کردهای شکاکی که ریاست موروثی آنها را بر عهده دارد کاملا قطع نکرده است.» [۱] در این میان اسنادی وجود دارد که وی درخواست عفو کرده و مایل به بازگشتن می باشد. علیرغم بعضی خودسری ها و غارتها دولت مایل به برگشتن سیمیتقو بود تا از یک طرف جلوی غارتهای بیشتر را بگیرد و از سویی دیگر ضرورت استقرار نیروی نظامی قدرتمند در مرزهای عراق را کاهش دهد. با اینکه تعداد عشایری که او را همراهی می کنند اندک می بود ولی ارتباطش به گونه ای بود که بتواند دولت ایران را همواره با ترس از بروز مشکل مواجهسازد و هزینه سنگین گشت زنی مابین سردشت و سلماس را بر دولت تحمیل کند. بنابراین بازگشتن صلح آمیز او به ایران ظاهرا از ادامه چنین وضعیتی بهتر است.

فرین از اعضای هیئت دیپلوماتیک آمریکا در ایران در تاریخ ۱۶ جولای ۱۹۲۸/ ۲۵ تیر ۱۳۰۷ شایعه بازگشت سیمیتقو به همراهی ۶۰۰ الی هزار نفر همراه را تایید کرد . به نوشته وی این گروه قصد حمله به اورمیه را دارند. امیر لشکر آذربایجان و هنگهایی از تبریز و اردبیل در راه اورمیه هستند. بنوشته این مقام آمریکاییبک مبلغ مسیحی که قصد سفر از را موصل به رواندوز و ایران را داشته برگردانده شده چرا که « کاپیتان کینگ عامل نظامی بریتانی در موصل به وی گفت که حوادث مهمی در کردستان در شرف وقوع است.»[۲]

براساس تلگرام فرین در ۱۴ آگوست ۱۹۲۸/ ۲۳ مرداد ۱۳۰۷ از تبریز به آمریکا بنا بر اعلام استاندار آذربایجان سیمیتقو هم اکنون در خاک ترکیه در غرب سلماس به سر می برد. [۳]

در دوسال بعد منطقه مخصوصا مناطق هم مرز عراق در مجاورت ساوجبولاغ پرتنش بود گزارشهایی از شورش اکراد در دست است. [۴]

---

[1] گزارش فرین، شماره ۱۱۳، ۸۹۱/۰۰/۱٤٥۰، مورخ ۱۱ جولای ۱۹۲۸، به نقل از مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشلرات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ٥۷٦

[2] گزارش فرین، شماره ۱۱۴، ۸۹۱/۰۰/۱۴٥۲، مورخ ۶۱ جولای ۱۹۲۸، به نقل از مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشلرات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ۵۷۷

[3] گزارش فرین، شماره ۱۲۲، ۸۹۱/۰۰/۱۴٥۴، مورخ ۱۴ آگوست ۱۹۲۸، به نقل از مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشلرات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ۵۷۸

[4] مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشلرات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ۵۸۲

فرین در ۷ آگوست ۱۹۲۹ / ۱۶ مرداد ۱۳۰۸ گزارش می دهد که سیمیتقو در مرزهای سلماس دیده شده ولی با اعزام نیروهای ارتشی دوباره به خاک ترکیه رانده شده است.[1]

در اوایل تابستان ۱۳۰۹ همزمان با عملیات ارتش ترکیه علیه شورشیان کرد در کوه آغری (آرارات) تلگرام رمزی به رضاشاه رسید که سیمیتقو وارد ایران شده[2] و به سرهنگ صادق خان نوروزی فرمانده وقت پادگان اشنویه پیغام فرستاد که مایل به دیدار با وی در اشنویه است. سرهنگ صادق خان دعوت او را پذیرفته در مرز حاضر می شود . سیمیتقو به اتفاق خورشید آقا رئیس ایل هرکی که از اکراد یاغی و اشرار بود همراه با سه هزار نفر[3] به اشنویه می آید. در این موقع سرلشکر مقدم فرمانده لشکر تبریز جهت گذراندن مرخصی در تهران بود به محض اینکه این خبر به تهران می رسد رضاخان که آن موقع « رضا شاه » شده بود به سرلشکر مقدم دستور می دهد فوراً به آذربایجان حرکت نموده وی را سرکوب نماید.

سرلشکر مقدم به محض ورود به تبریز به سرهنگ ایزدپناه فرمانده پادگان اورمیه دستور اعزام قوای نظامی کرده و وی سرگرد هاشمی فرمانده هنگ اورمیه را مأمور می کند با یک گردان در اتفاق فرمانده لشکر حرکت نماید. خود نیز برای اغفال سیمیتقو با یک کامیون اثاثیه آشپزخانه و سایر لوازم به اتفاق ۱۲ نفر از گروهبانهای زبده به سرپرستی استوار محمد قره‌داغی به اشنویه می فرستد.

از شرفخانه به اورمیه نیز دستور می دهد یک گردان پیاده برای عملیات نظامی آماده باشند. نیمه های شب وارد اورمیه می گردند و بدون تأخیر سرگرد هاشمی گردان پیاده را با خود برداشته و از دره قاسملو جهت اشغال ارتفاعات مشرف به اشنویه حرکت می کند و ۱۲ نفر از قشون به فرماندهی استوار قره داغی و سه نفر استوار و گروهبان به اشنویه می روند و آنجا خبر می دهند که فردا تیمسار سرلشکر مقدم جهت ملاقات با سیمیتقو به اشنویه خواهد آمد.

تمام ارتفاعات اشنویه از طرف ستونهای اعزامی اشغال می شود و ستونی که به فرماندهی سرگرد هاشمی پیشروی کرده با عده کم سوار کرد که عقب دارهای سیمیتقو بوده و ماموریتشان تسهیل فرار سیمیتقو در صورت شکست سیمیتقو بوده، برخورد کرده و چون نفرات ارتشی زیاد بود اکراد عقب می نشینند.

---

1 گزارش فرین، شماره ۷۹، ۸۹۱/۰۰/۱۴۹۰، مورخ ۷ آگوست ۱۹۲۹، به نقل از مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشارات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ۵۸۳

2 شیفته، سه مرد...، ص: ٤١

3 شیفته، نصرالله، سه مرد عجیب، چاپ دوم ۱۳۶۳، تهران، موسسه عطایی، ص: ۴۲

روز ۲۴ تیر ۱۳۰۹ قرار بود سرلشکر مقدم به اشنویه وارد شده با سیمیتقو ملاقات کند. بعد از ظهر سیمیتقو با عده ای سوار و پسر خود جهت استقبال سرلشکر مقدم بیرون شهر رفته آنجا صف کشیده جهت انجام مراسم استقبال آماده می شوند ولی تا نزدیکی های غروب از آمدن تیمسار مقدم خبری نمی شود .

در این موقع اطلاع می رسد به علت خرابی ماشین آمدن تیمسار به فردا موکول گردیده و سیمیتقو به طرف شهر اشنویه مراجعت می کند.

قبلاً سرهنگ صادق خان ترتیب کار را داده افراد مسلح پادگان اشنویه را که بالغ بر ۱۱۰ نفر می شدند را در جاهای امن در دو دسته در کمین گذاشته بود. پس از ورود سیمیتقو به کوچه از بالاخانه تیری به وی شلیک می شود سیمیتقو پس از اصابت تیر می خواهد فرار کند ولی وقتی می بیند پسرش در آنجا مانده است جهت برداشتن وی برمی گردد آنوقت تیر دیگری به وی می خورد و کارش تمام می شود. کاویانپور مدعی است سرهنگ صادق خان با دوربین متعلق به سیمیتقو که به امانت گرفته بود با چند نفر در بالاخانه ای که پنجره آن رو به جاده بود نشسته و منتظر مراجعت سیمیتقو بودند به محض اینکه سیمیتقو در تیررس قرار می گیرد از داخل بالا خانه تیری به وی شلیک می کند.

این داستان به شکل دیگری نیز نقل شده است: (در ساعت ۵ بعد از ظهر روز یکشنبه یعنی درست همان وقتی که سیمیتقو انتظار آمدن فرمانده قوای آذربایجان را داشت کاغذ فرمانده توسط یک گروهبان به دست سیمیتقو رسید و پس از خواندن ، فریادکشید اغفال شدیم و بلافاصله هفت تیرکشیده و پیشانی‌گروهبان بیچاره راهدف قرار داد ... [1] به صدای تیر هفت تیر افراد پادگان تیراندازی کرده و سیمیتقو کشته شد.

بایبوردی در تاریخ ارسباران مدعیست که سیمیتقو بدست استوار محمد خان قره‌داغی کشته شده است. این موضوع (کشتن سیمیتقو) موفقیت بزرگی به شمار می آمد لذا هر کسی سعی داشت این موفقیت را بخود نسبت دهد تا از خاتمه کار به نحوی بهره برداری کند. بعضی ها معتقدند که رضاخان یکی از زندانیان کرد را که به اعدام محکوم بود با رئیس بهداری ارتش که ظاهراً اعلم الدوله یا اعلم الملک بود و با سیمیتقو سابقه دوستی داشت به اردوی او فرستاد و انها با نقشه قبلی او را ترور کردند.

[1] شیفته ، نصرالله - سه مرد عجیب ، ص ٤٤

به هر حال در این واقعه علاوه بر سیمیتقو ، خورشیدآقای هرکی که هژار معتقد است با دولتیها همدست بوده و قرار بود اگر سیمیتقو را به دام بیاندازد ۴۰۰ لیره به او بدهند بعد برای اینکه این راز فاش نشود و ۴۰۰ لیره را هم به او ندهند او را هم می کشند ، نیز از پا در می آید و حدود ۴۰ همراه سیمیتقو کشته می شود.

سروان بزرگ امیر ابراهیمی در روزنامه دنیا شماره ۴۰۳ مورخه ۱۳۳۵/۵/۴ در مقاله‌ای می نویسد: مرگ سیمیتقو و خورشید آقا و زخمی شدن دست کریم خان خیلانی افراد عشایر را بی سرپرست گذاشت هر یک به طرفی رفته و مشغول دفاع فردی شدند .

محمد و مبشر نظام فریاد زدند که سیمیتقو را به هلاکت رسانیدیم این فریاد باعث تشجیع نظامی‌ها شد و از اکراد ۴۰ نفر کشته شدند سواران هرکی جنازه خورشید آقا را به طرف رودخانه برده و با جنگ و گریز خود را از مهلکه خلاص کردند. دو سه نفر از نوکرهای سیمیتقو، خسرو پسر او را در پشت سنگ چینهای رودخانه مخفی کرده از خطر نجات دادند.[1]

به هر حال سرگرد هاشمی ارتفاعات مشرف به اشنویه را تصرف کرده شبانه اتباع سیمیتقو را از اشنویه خارج می کند. فردا صبح اشرار سه مرتبه به اشنویه حمله می کنند ولی چون قبلاً سرگرد هاشمی مواضع دفاعی را اشغال نموده بود موفق به تصرف شهر و بردن جنازه سیمیتقو نمی شوند.

پس از چندی جنازه وی را به اورمیه آورده و دو سه روز در معرض تماشای عامه قرار می دهند و یکی از زنانش که در اورمیه بوده جنازه را بازدید نموده و تصدیق می کند که جسد متعلق به سیمیتقو است زیرا او می گوید در کودکی انگشت سبابه سیمیتقو را مار گزیده و وی با خنجر دو بند انگشتش را بریده است و این بهترین نشانی جسد اسماعیل آقا بود.

با کشته شدن وی خانواده اش نیز متلاشی شده یکی از همسران وی در ترکیه کشته شده بود و یکی دیگر هم در ترکیه بایکی از اکراد شوهر می کند، پسر ۲ ساله‌اش را نیز به تهران برده و در آنجا مشغول تحصیل می شود و سپس به اورپا اعزام می کنند.

در سال ۱۳۳۶ شمسی از طرف دولت لایحه ای راجع به پرداخت هزار تومان مستمری هزینه تحصیل به پسر وی که به سن بلوغ رسیده است تسلیم مجلس شورای ملی گردید. اعتراض تیمسار سپه بود جهانبانی و چند نفر دیگر نسبت به تصویب این قانون مؤثر واقع نشده لایحه به تصویب رسید.

[1] خاطرات خليل فتاح قاضي ص ٥٥ ـ ٥٤ـ سالهاي اضطراب

عمرخان از همکاران سیمیتقو هم دستگیر و زندانی می شود و پس از حوادث شهریور ۱۳۲۰ او آزاد و به میان ایل شکاک می آید.[1]

گزارش فرماندهی لشکر آذربایجان درباره عملیات ترور سیمیتقو

در پایان گزارش فرمانده لشکر شمالغرب را در خصوص این عملیات می آوریم:

وزارت جلیله جنگ

تعیب راپورت کتبی نمره ۲۳۶۷ و تلگراف ۲۹۹۷ معرض می دارد، مقارن ورود بنده به رضائیه از راپورتهای واصله حکومتی نظامی اشنویه معلوم و مفهوم گردید که سیمیتقو باز دارای افکار صادقانه و صحیحی نیست و در این سه روز توقف خود را در اشنویه تدریجاً از اکراد کوچری خارجه هم به عنوان دید و بازدید دور خود جمع کرده و حاضر نیست در مرکز لشکر حاضر شود. از طرفی هم اطاله مطلب و مذاکره با مشارالیه صلاح نبود و فایده نداشت. بناعلیهذا لیله ۲۷ تیر ماه جاری سه ستون به ترتیب ذیل از راههای مختلف به اشنویه سوق داده اول یک ستون از رضائیه مرکب از یک گردان پیاده ، یک گروهان مسلسل دوم یک گردان پیاده از ساوجبلاغ سیو یک ستون سوار مرکب از واحد های سواری که در معیت ارکان حرب سیار لشکر از تبریز همراه آورده بودم و به ساخلو اشنویه هم دستور داده شد به سیمیتقو تکلیف شود فوری به تبریز حرکت و یا مشارالیه را خلع سلاح نمایند در صورت تمرد مشارالیه و کسانش را معدوم نمایند بطوریکه انتظار می رفت مشارالیه از حرکت به مرکز لشکر سرپیچی نموده و اسلحه را هم تسلیم ننمود. لذا قوای ساخلو به مأموریت خود اقدام و ستونهای اعزامی هم که خیلی سریع حرکت بودن ، اشنویه را مقارن عصر ۲۷ جاری احاطه ، خود سیمیتقو مقتول و از کسانش هم خیلی ها مقتول و مجروح و بقیه متواری و تعقیب می شوند. اینک مفتخراً معروض می دارد که به زندگانی ننگین این عنصر مفسده جو خاتمه داده شد ضمناً این حرکت ستونهایی که مأمور عملیات بودند ، بسیار جالب توجه بود.

دو ستون پیاده رضائیه ، مسافت ۱۲ فرسخ را در طی هیجده ساعت راهپیمایی متوالی و ستون پیاده ساوجبلاغ ۱۰ فرسخ را در طی شانزده ساعت راهپیمایی متوالی و ستون سوار با نهایت سرعت و حسن انجام مأموریت ، موفق به انجام کامل مأموریت خود گردید و حسن تربیت در زندگانی نظامیان وظیفه یک ساله را کاملاً ثابت نمود.

رضائیه ساعت ۹) ۹/۴/۲۷ ، نمره ۲۴۱۱ سیار

فرمانده لشکر شمالغرب . سرتیپ حسن مقدم.

[1] سیمیتقو چهار پسر داشت ، طاهر خان، باباخان، قباد و خسرو

راجع به سیمیتقو ابلاغیه ذیل که از طرف فرمانده لشکر شمال غرب صادر و بریاست ارکان حزب لشکر شمال غرب ابلاغ گردیده است با پست اخیر باداره واصل و برای اطلاع قارئین محترم بدرج آن مبادرت نمودیم :

رئیس ارکان حزب لشکر – مورخه ۲۶ خرداد ماه توسط فرمانده نظامی اشنویه تلگرافی از سیمیتقو رسیده بود مبنی بر این که از اعمال گذشته خود صرف نظر و از طرف اولیای دولت ابراز مرحمتی گردد و اجازه داده شود بایران مراجعت نماید بمشار الیه جواب داده شد بایران مراجعت نماید بمشار الیه جواب داده شد که از دو سال قبل اوامر جهان مطاع مقدس شاهنشاهی اورحنا فداه در مورد مشار الیه بطور صریح بلشکر شمال غرب ابلاغ گردیده و امر همایونی اوراحنا فداه شرف صدور یافته و در صورتیکه اسمعیل آقا سیمیتقو بدون هیچگونه شرط و تقاضائی مستقیماً در تبریز یا تهران حضور بهم رساند عطوفت ذات مقدس ملوکانه اورحنا فداه مطمئناً شامل حال او خواهد بود و الا در غیر اینصورت اگر خیال توطن و سکنی در سر حدات را داشته باشد و یا برای کسب عطوفت شاهانه اوحناه فداه قائل به شرط و تقاضائی بوده باشد باظهارات او مامورین توجهی ننموده و بهیچوجه با او داخل مذاکره هم نشوند. بنا علیهذا در حال حاضر هم این جانب همان اوامر جهان مطاع ملوکانه اوراحنا فده را بشما ابلاغ می نمایم اگر مایل هستید مستقیماً بدون تردید به تبریز بیائید و الا اطاله مذاکرات مورد ندارد در ۲۱ تیر ماه جاری موقعی که این جانب بقصد تشرف بخاکپای جواهر آسای اقدس بندگان اعلیحضرت قدرقدرت همایون شاهنشاهی اورحنافداه بطهران رفته بودم راپرت فرمانده اشنویه رسید که اسمعیل آقا سیمیتقو با یکعده سواره و پیاده عشایری بخاک ایران بپادر خورشید آقا هرکی وارد و درخواست ملاقات با حکومت نظامی اشنویه را نموده است که در تعقیب تلگراف سابق خودش باشنویه هم در چادر خورشید آقا او را ملاقات و در معیت یکدیگر با سواره ها همراه سیمیتقو وارد اشنویه گردیدند . این جانب یقین کردم که با آمدن اشنویه حتماً سیمیتقو تصمیم قطعی دارد بتبریز برود. دستور دادم چندین اتومبیل برای آوردن مشارالیه در اشنویه حاضر نمودند. تلگرافات ملاطفت آمیزی باو نمودم در عین حال خود این جانب که از خاکپای مقدس همایونی اوراحنا فداه مرخص شده بودم بتبریز وارد شدم. مقارن ورود اینجانب بتبریز از راپرتهای واصله حکومت نظامی اشنویه معلوم و مفهوم گردید که سیمیتقو باز دارای افکار صادقانه و صحیحی نیست و در این سه روز توقف خود در اشنویه تدریجاً از اکراد کوچری خارجه هم به عنوان دید و بازدید دور خود جمع کرده و حاضر نیست در مرکز لشکر حاضر شود. از طرفی هم اطاله مطلب و مذاکره با مشار الیه صلاح نبود و فایده نداشت بنا علیهذا فوراً خود اینجانب در معیت ارکان حرب سیار و یک قسمت سوار ساعت ۱۰ صبح ۲۶ ماه جاری از مر کلشکر از دریاچه حرکت و ساعت ۱۱ لیله ۲۷ ماه جاری وارد رضائیه و فوراً سه ستون بترتیب ذیل از راههای مختلف باشنویه سوق دادم اولین ستون از رضائیه مرکب از یک پیاده گردان ویک گروهان مسلسل دویم یک گردان پیاده از ساوجبلاغ سوم یکستون سوار مرکب از واحد های سواری که در معیت ار کان حرب سیار لشکر از تبریز همراه آورده بودم و بساخلوی اشنویه هم دستور داده شد بسیمیتقو تکلیف شود فوری به تبریز حرکت و یا مشار الیه را خلع سلاح نمایند و در صورت تمرد مشار الیه و کسانش را معدوم نمایند بطوری که انتظار

می رفت مشا الیه از حرکت به مرکز لشکر سرپیچی کرده و اسلحه را هم تسلیم ننموده و نصایح حکومت نظامی اشنویه نه در خود سیمیتقو و نه در همراهان او و نه در افراد هرکی که در معیت او آمده بوند موثر واقع نگردید و لذا قوای ساخلوی بماموریت خود اقدام و ستونهای اعزامی هم که خیلی سریع حرکت کرده بوند. اشنویه را مقارن عصر ۲۷ ماه جاری احاطه خود سیمیتقو مقتول و از کسانش هم خیلی ها مقتول و مجروح وبقیه متواری و تعقیب می شوند اینک باقبال بیزوال بندگان اعلیحضرت قدرقدرت قویشوکت همایون شاهنشاهی اوراحنا فداه بزندگانی ننگین این عنصر مفسده جو خاتمه و دستور داده شد جنازه او را به رضائیه حمل نمایند. ضمناً این حرکت ستونها یک مانور عملیات بسیار جالب توجهی بود که ستون یک مانور عملیات بسیار جالب توجهی بود که ستون پیاده رضائیه مسافت ۱۲ فرسخی را در طی ۱۸ راه پیمائیی متوالی و ستون پیاده ساوجبلاغ مسافت ۱۰ فرسخ را در طی ۱۶ ساعت راه پیمائی متوالی و ستون سوار هم با نهایت سرعت و حسن انجام ماموریت اکتشافی و استحفاظی موفق به انجام کامل ماموریت خود گردیدند و حسن تریه و زیرکی نظامیان وظیفه یکساله را کاملاً ثابت نمودند. از خدمات حکومت نظامی اشنویه و صاحمنصبان و نفرات ستونهای اعزامی بدین وسیله اظهار رضایت کامل می نمایم .

رضائیه ۲۸ تیر ماه ۱۳۰۹ نمره ۲۴۱۴ سیار

فرمانده لشکر شمال غرب – سرتیپ حسن مقدم

کشته شدن سیمیتقو (بقلم تیمسار سرلشگر محمد مظهری)[1]

در دوره تصدی من به امور مالی لشگر خبر رسید اسمعیل آقا سیمیتقو که چندین سال بود با سواران و خانواده خود به عراق پناهنده شده بود در معیت خورشید آقا هرکی رئیس ایل هرکی و قریب هشتصد نفر سوار در حوالی اشنویه از مرز ایران گذشته و به وسیله فرماندهی لشکر از اعلیحضرت فقید استدعای بخشودگی و اقامت در ایران نموده ولی در باطن امر طبق اطلاعات مکتسبه،از طریق حاجب آقا هر کی و سایر خوانین کُرد که طرفدار دولت بودند، معلوم شد سیمیتقو خیال دارد باین عنوان سرتیپ ظفرالدوله(مقدم)را به نقاط مرزی کشانده و نامبرده را توقیف و با دستیاری طوایف ناراضی کردستان مجدداً علم طغیان برافراشته و مقاصد سوء خود را عملی سازد.

فرمانده لشگربا تحصیل اجازه از تهران بطرف مرز حرکت و بفاصله چند روز مراجعت نمود. شخصی به نام محمد خان قراجه داغی که از اشرار معروف آن صفحات محکوم به اعدام و قرار بود یکی دو روز بعد به دار آویخته شود و سرتیپ مقدم با سابقه شناسائی به روحیه و تهور او به زندان رفته بنامبرده تکلیف می کندکه در صورت عزیمت فوری به اشنویه و کشتن سیمیتقو سیمیتقو دولت حاضر است از

[1] جهانبانی، امان الله، خاطراتی از دوران درخشان رضاشاه کبیر: نبرد شکریازی و ساری داش، تهران، ۱۳٤٦ ، ص: ۲٦٥

تقصیرات او صرفنظر و او را مورد عفو قرار دهد – محمد خان هم بدون تردید انجام این مأموریت را پذیرفته و تقاضا کرد چهار نفر از از سربازان وظیفه حوزه اهرار که منسوب او بودند در اختیارش بگذارند تا این مأموریت را در معیت انها اجرا کند.

با این پیشنهاد موافقت شد و همان روز از زندان مرخص و آن چهار نفر هم در اختیار او گذارده شد. فرمانده لشگر سرتیپ دکتر اعلم رئیس بهداری لشگر را (که سابقاً آشنائی با سیمیتقو داشت) قبلاً به رضائیه و از آنجا به اشنویه فرستاد تا با سیمیتقو تماس گرفته و موافقت فرماندهی لشگر را برای ملاقات لشگر را برای ملاقات با سیمیتقو در مرز با ستحضار نامبرده برساند و او را در انتظار ورود خودشان مشغول و منتظر نگاهدارد و بمحض ورود محمدخان قراجه داغی،تحت عنوان استقبال فرمانده لشگر بطرف اورمیه حرکت کند.روز بعد محمد خان با نفرات خود به وسیله اتوموبیل از گلمانخانه بطرف اشنویه حرکت می کند در حالیکه تمام افراد شکاک هر کی ارتفاعات و نقاط حساس آن ناحیه را اشغال کرده اند هنگام غروب آفتاب است سیمیتقو هر آن منتظر ظفرالدوله و اجرای نقشه طرح شده است.

در این اثنا محمد خان وارد و سیمیتقو میپرسد:

پس هانی ظفر الدوله؟(پس ظفر الدوله کجاست)

محمد خان جواب می دهد: با اتوموبیل عقبی قریباً می رسند. سرتیپ دکتر اعلم بعنوان استقبال فرمانده لشگر با اتوموبیل خود به سرعت بطرف رضائیه رهسپار می شود. سیمیتقو دوباره به محمد خان مراجعه و می گوید محمد خان مراجعه از چشمان تو خون می بارد، محمد خان جواب می دهد ازخستگی و گرد و خاک راه است سیمیتقو دوباره تکرار می کند گفتم از چشمان تو خون می بارد.

هشتصد نفر سوار آماده اجرای فرمان سیمیتقو هستند، خسرو پسر سیمیتقو با اوست سیمیتقو و خورشید آقا مشغول قدم زدن هستند، در نزدیکی آنجائی که محمد خان ایستاده دیوار خرابه ای به چشم میخورد و همینکه سیمیتقو و خورشید آقا پشت شان بطرف محمد خان بود نامبرده و همراهان با یک حرکت آنی به پشت دیوار پریده و با اولین تیر تفنگ انها خورشید آقا هرکی مقتول و اسمعیل آقا سیمیتقو مجروح می شوند. سیمیتقو در همان حال توی جوی آب سنگر گرفته مشغول تیر اندازی می شود ولی تیر بعدی محمد خان او را نیز بقتل میرساند.

چند نفر دیگر هم که در اطراف سیمیتقو بودند بقتل رسیده و یا مجروح میشوند. هوا تاریک شده محمد خان و افرادش بدون اینکه اردو و عده ای در عقب باشد فریاد میزنند اردوی دولت رسید. این هشتصد نفر که روحیه خود را باخته و غافلگیر شده بودند، همینقدر موفق می شوند که جنازه خورشید آقا هرکی را از میدان معرکه خارج کنند و تلاش خسرو پسر سیمیتقو و سایر فدائیان او برای بردن جنازه سیمیتقو بلا نتیهجه میماند و در فاصله چند دقیقه تمام هشتصد نفر مزبور رو بفرار میگذارند. محمد خان فوراً جنازه سیمیتقو را به داخل

اتوموبیل رسانیده و با سرعت زیاد از آن محوطه خارج و خود را به رضائیه میرساند. جنازه سیمیتقو سه روز در روی یک نردبام در خیابان رضائیه تماشای اهالی گذارده میشود و بعداً او را به خاک میسپارند.

نامه ی آقای هاشم احمدزاده، در رابطه با قتل سیمیتقو

نامه ی هاشم احمدزاده آجودان سرهنگ صادق خان طراح و مجری قتل

(اداره محترم فرهنگ و هنر مهاباد جسارتاً معروض می دارد اخیراً کتابی به نام اسماعیل آقا سمیتکو در تهران به دست من رسید روی جلد نوشته گرد آورنده و تنظیم آقای احمد شریفی پایین جلد نوشته طبق مدرک موجود امتیاز این کتاب و تجدید چاپ آن برای همیشگی متعلق به مرکز کتابفروشی سیدیان مهاباد می باشد. در ۷۴ صفحه به اندازه ی (۱۸*۱۰) حتماً نمونه در اداره ی محترم موجود است زیرا در صفحه ی ۲ نوشته تعداد پانصد جلد شماره ۵ مورخه ۴۸/۱۲/۱۲ اداره محترم فرهنگ و هنر در چاپخانه ی اورنگ تهران چاپ شده به عرض می رسانم من هاشم احمدزاده در آن زمان یعنی در اول سال ۱۳۰۹ تا سال ۱۳۲۰ شمسی آجودان رئیس عشایر اشنویه بودم و رئیس عشایر یعنی آقای سرهنگ صادق خان نوروزی آن اصلاً سواد نداشت و همه کاره ی ایشان بودم و تمام امور و اسرار آمدن اسماعیل آقا و مکاتبات یک ماه یا بیشتر با شیخ احمد بارزان و با خود اسماعیل آقا دست من بود از این جریان از اول تا ورود اسماعیل آقا به اشنویه هیچ منبعی نه در تهران نه در مهاباد نه در ارومیه (رضائیه) و نه طوایف مامش و منگور و زرزا و پیران خبری نداشته حتی در اشنویه افسران حاظر و اهالی طبق دستور سرتیپ مقدم احمدی مطلع نبوده و غیر از یک نفر به نام حاجی سعدون سراج که از رفقای قدیمی اسماعیل آقا بود از آن هم با طرز قاصدی محرمانه استفاده می کردیم. من کاری به سابقه ندارم که آقای شریفی از کتاب های تاریخی چیزی می داند ولی در صفحه ی ۶۲ تا آخر کتاب مزبور به طور کلی غلط و حتی یک کلمه هم درست نیست نمی دانم چه جوری گردآوری شده که با یک نفر اهالی اشنویه هم سوال نکرده و خبرهایی ار یک عده با اطلاع پرسیده و گفته های آنها را باور کرده مگر نه این که اشخاص مطلع همه مرده اند و دیگر کسی نیست ایراد بگیرد برداشته چخان و دروغ سرهم کرده کتاب نوشته به نام تاریخ داده دست مردم قضیه اسماعیل آقا یکی از وقایع مهم تاریخی آذربایجان است نباید افسانه سازی و خیالی پنداشت اگر کسی بخواهد کتاب بنویسد اقداماتی که شده با جزئیات آن فقط و فقط از سینه ی من باید استفاده کرد لاغیر حالا من مختصری از قضیه را در زیر شرح می دهم مقایسه فرمایید آیا با کتاب یک کلمه تطبیق می کند. البته نه ما قبلا می دانستیم اسماعیل آقا بعد از فرار در جنگ چهریق به منطقه بارزان عراق رفته و تحت سرپرستی شیخ احمد بارزان زندگی می کند در اوایل اردیبهشت ماه ۱۳۰۹ ش چند نفر از رجابل مرگور (قریه زیوه) شکایت کردند که چند راس اسب از ایل ما را کسان اسماعیل آقا به سرقت برده شاکی هستیم به شرح زیر اول فروردین سال ۱۳۰۹ شمسی سرهنگ صادق خان نوروزی آن وقت از طرف ستاد لشگر تبریز به سمت رئیس عشایر به اشنویه

اعزام و به دستور سرتیپ مقدم بنده را از رضائیه به سمت آجودانی و منشی سرهنگ صادقخان به اشنویه فرستادند سرهنگ سواد نداشت همه کاره ایشان من بودم. ما روی شکایت مزبور نامه به قایم مقام عراق در رواندوز فرستادیم که توسط شیخ احمد بارزان اسب هارا از اسماعیل آقا بخواهد قائم مقام رواناز نامه ی شیخ احمد بارزان را در جواب نامه ی ما فرستاد. شیخ احمد نوشته بود آقای قایم مقام به آقای رئیس عشایر بنویس اسماعیل آقا به هموطنان خود خیانت نمی کند... نوشته اگر جناب آقای ظفرالدوله یعنی آقای سرتیپ محمدخان مقدم اجازه بدهند من حاضرم به وطن خود برگردم به شرطی که آسیبی به من نرسانند ما نامه ی تشویق آمیز به شیخ احمدبارزان نوشتیم که بهتر است اسماعیل آقا شخصاً بنویسد و تقاضا کند از آقا ی ظفرالدوله (سرتیپ مقدم می خواهم اسماعیل آقا را عفو و اجازه دهد برگردند، این نامه را وسیله یک نفر اهل اشنویه به نام حاج سعدون سراج که یکی از مریدان شیخ احمد و دوست قدیمی اسماعیل آقا بود فرستادیم و مراتب را رمزاً به سرتیپ مقدم رسانده تقاضای نظریه و دستور خواستیم. سرتیپ مقدم فوری دستور داد مکاتبه را ادامه دهید و اگر اسماعیل آقا شخصاً تقاضای عفو و مراجعت کرد به او به شرطی که حاضر شود اول خود او بدون سلاح با دو سه نفر از نزدیکان خود بیاید اشنویه بامن مذاکره کند و ترتیب مراجعت سایر کسان او را بعدها می دهم. چنانچه این شرط را قبول کرد اطلاع دهید شخصاً به تهران می روم و از شاهنشاه پهلوی عفو نامه می گیرم و برای اسماعیل آقا می فرستم که خاطر جمع شده بیایند اشنویه من می آیم ضمناً سرتیپ تایید کرده بود این مطلب تا نتیجه گیری قطعی بجایی درز نکند و نباید احدی بویی ببرد حاجی سعدون وارد شد نامه ی اسماعیل آقا را آورد نامه حکایت از پشیمان بودن از عملیات گذشته و تقاضای التماس آمیز از سرهنگ صادقخان که هرطور صلاح می داند سرتیپ مقدم را راضی کند او را ببخشش و عفو وادار کند[1] و شیخ احمد بارزان هم در زیر نامه اسماعیل آقا نوشته از سرهنگ رئیس عشایر نسبت به اسماعیل آقا تقاضای لطف و مرحمت کرده بود با جواب مفصل به اسماعیل آقا نوشتیم و شرایطی که سرتیپ مقدم گفته بود ذکر کردیم این نامه را من و حاجی سعدون سراج بردیم بارزان و از آنجا با فرستاده شیخ احمد بارزان به طرف جنگل ماری راهسپار شدیم. جنگل ماری در شش یا هفت کیلومتری جنوب رشته زاگروس طرف غرب آن ترکیه و شمال آن ایران و قسمت شرق و جنوب خاک بارزان عراق است و قریه ی کوچکی در جلوی جنگل واقع شده خانه های گلی و حصیری و کپر و چوبی و شاخه درختی بالاخره خیلی جای کثیف و یک عده چادر های رنگارنگ و چادر سفید اسماعیل آقا جلوی آن ها خودنمایی می کند و آمدن ما را قبلاً شیخ احمد بارزان خبر داده بهر حال رسیدیم اسماعیل آقا شخصاً جلو آمد با خنده و خوشحالی استقبال کرد و گفت پیک خوش خبر هستید. موقع غروب بود شب را با شادی و خوبی گذراندیم و در شرایط پیشنهادی سرتیپ ظفرالدوله خواندیم اسماعیل آقا گفت: آقای سرتیپ ظفرالدوله مرا بهتر می شناسد و پدران ما و ظفرالدوله دوست بودن ایشان هرچه بفرمایند من با کمال میل و رغبت قبول دارم اسماعیل آقا زبان ترکی عثمانی و ترکی آذربایجانی خوب آشنا بود. صبح زود ما راه افتادیم. اسماعیل آقا تا یک کیلومتر

[1] گرچه رحیم اشنوئی محمودزاده در پاورقی کتاب نوشته که سیمیتقو برای مذاکره و صلح امده بود ولی صفحات قبلی کتاب نشان از وجود یک دیپلماسی قوی برای تسلیم سیمیتقو می باشد.

از چادر پیاده مارا بدرقه کرد. گفت حاجی خودت عفو نامه را بیار حاجی گفت انشاءالله می آورم و باهم می رویم تهران خداحافظی کردیم و راه افتادیم در این هنگام عشایر عراق وارد مراتع ایران می شدند عشیره ی خورشید در چراگاه بزسینا و عشیره ی هرکی سرهاتی از چراگاه دالانپر و چند عشیره ی کوچکش مانندی خیلانی و سورچی از چراگاه کله شین وارد می شدند ما قضیه را به سرتیپ مخابره کردیم. سرتیپ در تلگراف حضوری دستور داد که قضیه پیش خودتان مکتوم بماند من رفتم تهران تا از اعلیحضرت پهلوی مصلحت و غفو نامه بگیرم تا شما منتظر من باشید در فاصله رفتن و برگشتن سرتیپ مقدم سرهنگ نوروزی با مامورین دارایی و گمرک برای گرفتن مالیات عازم سرحدات شده کارشان را تمام کردند سرهنگ برگشت سرتیپ مقدم از تهران آمده بود تلگرافی تماس گرفتند سرتیپ فرموده من نامه می نویسم به اسماعیا آقا و عفو نامه را هم داخل پاکت می گذارم و یک نفر تیمورخان شکاک را هم می فرستم نامه را وسیله تیمور خان که از دوستان قدیمی اسماعیل آقا می باشد و منشی خود بفرستید کاملاً نامه هارا و عفو نامه را تشریح کنید و اسماعیل آقا در قول خود بایستد آن وقت با هم حرکت کند بیایند اشنویه و من هم حرکت اورمیه (رضائیه) ولی اسماعیل آقا وارد شد خبر دهید من می آیم اشنویه آن طوری که گفته‌ام مذاکره و ترتیب آمدن کسان او را می دهم ما بدون معطلی شرحی به اسماعیل آقا نوشتیم وسیله خود من تیمور بیگ و حاجی سعدون سراج روانه ی عراق شدیم و از میان عشیره ی هرکی سرهاتی که وارد مراتع شده بودند گذشتیم طبق دستور سرهنگ نوروزی این دفعه موضوع را به فتاح آقا رئیس ایل هرکی که بزرگترین عشیره ها است گفته فتاح آقا حیرت شده شد که چطور اسمااعیل آقا می آید گفت در این صورت ما هم برای استقبال حاظر شدیم جواب دادم، آقای فتاح آقا فردا صبح سرهنگ نوروزی خودش می آید پیش شما باهم می روید به استقبال اسماعیل آقا تا دیگر معطل نشویم رفتیم پیش شیخ بارزان چون سر راه بود و هم ایشان باخبر شوند شیخ فوری یک نفر سوار روانه جنگل کرد بعد از مطلع شدن شیخ روانه شدیم رسیدیم به جنگل اسماعیل آقا با خوشحالی و مسرت جلو آمد بالاخره نامه هارا با عفو نامه دادیم و گفتیم که فردا سرهنگ و فتاح آقا به استقبال شما می آیند خیلی شاد و خرسند بود. خسرو پسرش و ججو برادر زاده اش که بچه های تقریباً ده ساله بودند به جای اسباب بازی با تفنگ های سه تیر عثمانی کوچک با هم مسابقه تیراندازی و هدف گیری می کردند ما به امید اینکه اسماعیل آقا اول خودش با دو یا سه نفر نزدیکان خود طبق قرار قبلی به اشنویه می آید. ابداً در فکر کمک نبودیم صبح زود اسماعیل آقا آماده حرکت شد در همین موقع پنجاه نفر سوار مسلح بارزانی رسیدند و یکصد و پنجاه نفر هم شکاک مسلح حاضر شدند با هم به طرف سرحد دالامپر حرکت کردیم ما دستور داشتیم هر حرکتی خلاف قول بکند حرفی نزنیم. ضمناً خیال می کردیم این سواران برای بدرقه ی اسماعیل می آیند و از سر حد برمی گردند. ولی نزدیکی های سرحد دالانپر متوجه شدیم عده ی زیادی سوار دارند به ما نزدیک می شوند تیمور بیگ از اسماعیل آقا پرسیدکعه این سوار ها کی هستند ایشان گفتند نترسید اینها دوست هستند. جناب شیخ برای بدرقه ی من فرستاده ما حرفی نزدیم وقتی از سرحد گذشتیم فقط ما برای یادآوری گفتیم جناب سردار این جا خاک ایران است ایشان فقط به به چه کوههای خوشی است

خاک ایران خیلی قشنگ است و بوی وطن می آید اصلاً به بدرقه کنندگان توجهی نکرده برگردند همه سوار های شکاک اسماعیل آقا و سواران بارزانی که کلاً مسلح به تفنگ و خنجر بودند پشت سر ما وارد شدند فاصله ی سرحد تا چادر های فتاح آقا تقریباً دو کیلومتر و نیم بود نصف راه آمده بودیم که از دورسرهنگ نوروزی و فتاح آقا با عده ای از بزرگان هرکی نمایان شدند به هم رسیدیم اسماعیل آقا با سرهنگ روبوسی و خوش و بش کرد وقتی فرصتی پیدا کرد نزدیک ما آمد و گفت، مبادا نسبت به زیادی سواران حرفی بزنید این ها بی نظر نیستند تا ببینیم چه می شود ما از عشایری چهار نفر سوار آردل داشتیم سرهنگ در موقع حرکت در اشنویه سه نفر آن ها در راه به فاصله ی معین گمارده و یک نفر با خودش آورده برای رساندن تلگراف، وقتی به چادر های فتاح آقا رسیدیم من جریان قضیه را تلگراف رمزی نوشتم وسیله ی سوار به تلگرافخانه رساندم. به سرتیپ مقدم مخابره شود تا این ساعت احدی حتی افسرهای حاضر در اشنویه و حتی سواران رابط از جریان خبری ندارند شبانه کلیه ی سواران شکاک و بارزانی هریکی به چادری مهمان داده شدند البته به دستور فتاح آقا کلانتر اشنویه که با سرهنگ آمده بود به دستور سرهنگ فوری به اشنویه برگشت که اهالی را برای استقبال آماده و محلی برای زندگی سواران تهیه نماید صبح آن روز از محل فتاح آقا حرکت کردیم علاوه از چهارصد سوار شکاک و بارزان حدود پنجاه نفر نیز از بزرگان هرکی با فتاح آقا می آمدند نزدیک ظهر بود وارد اشنویه شدیم تمام اهالی و کسبه به استقبال آمده بودند و شیخ های اشنویه خطبه هایی بالا بلندی خواندند، رفتیم به ساختمان فرماندهی محل سکونت نوروزی ساعت به ساعت جریان را به سرتیپ اطلاع می دهیم. تا عصر آن روز ایل زرزا که اطراف اشنویه هستند باخبر شدند حاجی حمزه آقا رئیس ایل زرزا، موسی خان و عبدالله خان بزرگان نامی ایل زرزا به دیدن اسماعیل آقا آمدند فردای آن روز خورشید آقا رئیس ایل هرکی دیگری و طاهر آقا رئیس ایل هرکی دشتبیل ایران آمدند و همچنین حاجی شیخ اسماعیل و حاجی محمود بزرگان اشنویه به دیدن او آمدند و نیز دو نفر افسران اشنویه اسماعیل خان جلالی فرمانده اسکادران سوار و رضاخان پورداد مشهور مشیر نظام وسیله ی سرهنگ به حضور سردار معرفی شدند هر دوی آن ها نایب اول بودند یعنی ستوان یکم شب سرتیپ مقدم نوروزی را به تلگرافخانه خواست من با سرهنگ رفتیم سرتیپ تلگرافی حضوری رمزی که رئیس تلگراف هم نفهمد گفت: سرهنگ اسماعیل آقا برخلاف رفتار و قشون کشی معلوم است فقط می خواهد مرا در اشنویه بگیرددوباره برای چندمین بار به چپاول و تاخت و تاز به طرف سلدوز ومهاباد و رضائیه هجوم برد.

اگر این خیال نداشت اینهمه قشون مسلح لازم نبود. شما باید شجاعانه اقدام و به هر قیمتی شده نباید اسماعیل آقا زنده از ایران خارج شود شما مطابق دستوری که وسیله ی گماشته ی خود می فرستم عمل کنید و موفق می شوید به اسماعیل آقا بگویید سرتیپ امروز به رضائیه می آید فردا انشاء الله به اشنویه می رسد و خیلی خوشحال است با شما ملاقات کند ضمناً باهم به دستور سرتیپ دو فقره تلگراف دیکته کردیم رئیس تلگراف دادیم یکی به نام اسماعیل آقا دیگری به نام سرهنگ نوروزی که شخصاً به فرماندهی بیاورد که سرتیپ تلگراف کرده با بودن اسماعیل آقا به ما بدهد و رئیس تلگراف این کار را کرد وقتی باهم در دفتر فرماندهی جمع بودیم رئیس تلگراف

وارد دو پاکت داد دست من گفت از طرف سرتیپ است اسماعیل آقا با عجله بلند شد گفت سرتیپ هم نوشته تلگرافی که مربوط به خودش بود من خواندم سرتیپ نوشته بود اسماعیل آقا سلام انشاءالله حالتان خوب است خیلی خوشحال شدم که به اشنویه تشریف آورده اید من رفتم رضائیه انشاءالله فردا خدمت می رسم ابداً به زیادی غیره اشاره نشده فوری به منشی خود که یک نفر بارزانی و خیلی کم می فهمید اشاره کرد او هم به کمک من تلگراف را خواند. تلگراف را دیگری مربوط به سرهنگ نوشته آقای سرهنگ ورود اسماعیل آقا را به شما تبریک می گویم او بعد از مدت ها دوری از وطن تشریف آورده مهمان عزیز است خوب پذیرایی کنید تا من برسم اسماعیل آقا خیلی از این تلگراف ها خوشحال بود از طرفی هم اهالی اشنویه با یادآوری عملیات چپاول و تجاوز و غارت قبلی بی اندازه در وحشت و دلهوره بودند و می دانستند اسماعیل آقا با این قشون که آمده یک اقدامی خواهد کرد جزئیات را نمی نویسم صبح روز سوم در تلگرافخانه با سرتیپ گفت و گوی رمزی داشتیم، رئیس تلگراف رمز را می گرفت و می داد به من من در اتاق دیگری که صادق خان بود رمز را کشف کردم به سرهنگ می گفتند برای این که رئیس تلگراف چیزی نفهمد سرتیپ مرتباً وعده و نوید ترقی درجه و انعام و تشویق می داد که اگر خوب اقدام کردید و موفق شدید چه ها خواهد شد می فرمود افرادتان را خوب تعلیم دهید موقع اقدام خطا و اشتباه نکنند سرهنگ ما در اشنویه افراد نداریم ما برای این که ایلات به مراتع همدیگر تجاوز و دعوا نکنند و پنج پست انتظامی در میان عشایر و دهات سرحدی و ایلات داشتیم هر پست ده نفر سوار و ده نفر پیاده بودند. از این جهت در مرکز اشنویه هشت نفر پیاده و شانزده نفر سواره داشتیم سرتیپ فرمودند شما با همین عده می توانید کار را شروع کنید و بلافاصله کمک می رسد فقط مواظب باشید اسماعیل آقا را هدف قرار داده و کشته شود ما از تلگرافخانه برگشتیم سرهنگ رفت پیش اسماعیل آقا من پیش افسران خودکه جمعاً سه نفر بودند نایب اول رضاخان بود و نایب اول اسماعیل خان جلالی فرماندهان پیاده و و سوار و نفر سوم عبدالله خان بورنجی فرمانده دسته پیاده... جریان را برایشان تعریف کردم گفتم: سرتیپ مقدم دستور داده اسماعیل آقا باید کشته شود. ما باید محل محکمی سنگر کنیم و اسماعیل آقا را در محل نامرئی هدف قرار دهیم هرچه باداباد و نیز فرمودند دیروز دستور داده یک گردان مجهز از رضائیه تا ساعت ۴ امروز به بالای کوه های غربی اشنویه برسند و همچنین دستور داده از مهاباد یک گردان مجهز حرکت کرده تا ساعت ۳ امروز در نزدیکی سربازخانه جبهه بگیرید وقتی صدای گلوله به گوششان رسید فوری حمله نمایند ما باید تا ساعت ۴ تا ۴:۳۰ شروع کنیم. گفتند ما سرباز نداریم با کی این کار را انجام دهیم گفتم، الان سرهنگ می آید دستور می دهد. گفتم دست پاچه نشوید طوری رفتار نکنید که شکاک ها بویی ببرند من برگشتم دیدم یک ماشین سیاه رنگ جلوی در فرماندهی ایستاده است سه نفر وکیل چپ (گروهبان ۳) و یک نفر غیر نظامی پیاده شدند غیر نظامی محمد گفت ما آمدیم منزل مرتب برای سرتیپ درست کنیم ایشان رسیدند استراحت کند و یواشکی به من گفت برو خانه ی حاجی محمود آقا یک اتاق بده آنجا دست محمد مرتب کند ببین چه لازم دارند به حاجی محمود آقا بدهند من و محمد راهی خانه ی حاجی شدیم آن جا پاکت را گرفتم باز کردم و خواندم سرتیپ نوشته بود وقتی خبر حرکت مرا از رضائیه می دهید شما آماده استقبال شوید و خواه ناخواه اسماعیل آقا هم می آیند بعداً خبر می دهد که ماشین من در سلدوز خراب شده آمدن تأخیر

دارد ناچار بر می گردند در این جا است که در محل مناسب هدف قرار دهید و حتماً باید کشته شود ضمناً برای هدف گیری از این سه نفر گروهبان استفاده کنید. اسماعیل آقا با تیمور بیگ و حاجی حمزه آقا و موسی خان و عبدالله خان بزرگان ایل زرزا در دفتر نشسته مشغول صحبت هستند سرهنگ نوروزی به بهانه ی منزل درست کردن بیرون آمده افسران ما هم در اطراف فرماندهی می گردند و منتظر دستور هستند من افسران و استوار همه جمع کردیم منزل حاجی محمود سرهنگ آمد آن جا، ترتیب تقسیم و سنگر بندی را این طور دادیم بعد از این که همه و اسماعیل آقا به استقبال رفتیم یک ستوان رضاخان... با ۴ نفر اعزامی و چهار نفر سرباز پیاده در اتاق مریضخانه ی ۲ عبدالله خان ستوان ۳ و مطلب خان نایب با چهار نفر اردل فرماندهی در اتاق دفتر گمرکی ۳ آجودان هاشم خان با چهار نفر مأمور قلعه بیگی (دژبان) در اتاق بالاخانه ی فرماندهی آماده شوند وقتی اسماعیل آقا در برگشتن به مقابل باغ ملی رسید تیراندازی کند. ولی یک نفر در مریضخانه اول یک تیر به سینه ی اسماعیل آقا بزند وقتی صدای یک تیر بلند شد دسته جمعی به طرف اسماعیل آقا تیراندازی شود. لذا هرکس رفت افرادش را بسیج کند سرهنگ رفت پیش اسماعیل آقا ظهر بود با همان افراد یعنی حاجی حمزه آقا موسی خان و عبدالله خان تیموربیگ رفتند بالا ناهار خوردند و رفتند اسماعیل آقا گفت جناب سرتیپ کی می آید برویم استقبال سرهنگ گفت: هر وقت تلفن کردند فوری خبر می دهم، شب ها اسماعیل آقا من و خسرو و ججو در بالاخانه می خوابیدیم اسماعیل آقا یک اسلحه کمری ده تیر لوله بلند با یک کمربند فشنگ ده تیر داشته. شب ها پهلوی بالش می گذاشت و صبح بر می داشت اسب های افراد هریک در خانه ای که مهمان همان جا و بیشتر اسب ها با زین و یراق در باغ های جنوبی و غربی اشنویه به درخت بسته بودند و اسب اسماعیل آقا در گوشه ی باغ ملی بسته بود تقریباً ساعت ۳ بود من رفتم گفتم از رضائیه خبر دادند که جناب سرتیپ ظفرالدوله با آجودان تیپ رضائیه یحیی خان والی داد حرکت کرده به اشنویه بیاید (البته این خبر ساختگی طبق دستور قبلی بود) سرهنگ فوری خارج شد که دستور استقبال بدهند دستورات لازم داد و برگشت با اسماعیل آقا باهم رفتند طرف نظامیه (سربازخانه) و خبر دادند تمام افراد شکاک و بارزانی و اهالی اشنویه همه حرکت کردند بارزانی ها دیسیپلین نظام مرتب داشتند جلوتر از همه رفتند و صف بستند جلوی سربازخانه همه با تفنگ و خنجر و شکاک ها همان طور اسماعیل آقا با فتاح آقا و خورشیدآقا و حاجی حمزه زرزا و سرهنگ نوروزی رفتند وسط باغ انگور نزدیک سربازخانه نشستند من هم مواظب بودم که پست های تعیین شده در جای خود باشند در این بین رضا پورداد که در مریضخانه بود مرا خواست گفت این محمد را تعیین کردم که اولین تیر را خالی کند شروع کرد به لرزیدن می گوید اولین تیر خالی شود اسماعیل آقا شوخی نیست فوری ما را می کشند و اشنویه را غارت می کنند فوری یک فکر کنیم چه کسی را تعیین کنیم اینها هیچ کدام حاضر نیستند من فوری رفتم سربازخانه یک نفر استوار یکم بود به نام یوسف خان قره چه داغی در زیرکی و تیراندازی شهرتی داشت آوردم محمد که تفنگ به دست می لرزید تفنگ او را گرفتم و دادم به یوسف خان به کلی برعکس محمد گفت این پدر سوخته اسماعیل اقا مگر چه هست که همه این قدر از او وحشت دارن الان مغزش را داخین می کنم جلوی صف تیرانداز ایستاد منتظر ماند من فرماندهی دستور سنگری و تیرانداز دادم، محوطه همه جا خالی است رفتند استقبال فوری رفتم نزد سرهنگ و اسماعیل

آقا گفتم از نقده خبر دادند که ماشین سرتیپ نزدیک حسنلو در سلدوز خراب شده سرتیپ گفته که منتظر من نباشند تا فردا اول وقت برسم اسماعیل آقا با عجله بلند شد بر گردد در این وقت فتاح اقا و طاهر آقا دشتبیل ایرانی و حاجی حمزه زرزا آمدند پیش اسماعیل آقا و نیز سرکردگان بارزانی و شکاک ها همه دور اسماعیل آقا را گرفتند اسماعیل اقا جلوی صف گذشت وقتی جلوی خانه حاجی محمود آقا رسیدند سرهنگ برای نشان دادن منزل سرتیپ مقدم به فتاح اقا و طاهر آقا می گوید بیایید ببینید اینها را با خودش می کشد منزل حاجی محمود آقا اسماعیل آقا هم با این سرکردگان خود و به منزل خود راه می رود صف مستقبلین از سربازخانه تا جلوی خانه ی حاجی محمود آقا کشیده شده و خسرو و ججو تقریبا بیست قدم عقب تر با محافظین خود می آیند هنگامی که اسماعیل آقا مقابل در باغ ملی می رسد همه پیاده بودند صدای تیر یوسف خان بلند می شود آن ها آماده ی تیراندازی می شوند ولی بلافاصله از سه نقطه تیراندازی شروع شده از بالاخانه مرتب پیچ خوردن و افتادن اسماعیل آقا را می دیدیم و مرتب تیراندازی می کردیم جلو هرچه بود افتاد به خیابان و عقبی ها همه پراکنده شد و از شانس ما سرکردگان همه مرده بودند کسی زنده نبود به آن ها فرمان حمله و تیراندازی بدهد. لذا در حدود ۳ ساعت به طرف ما تیراندازی کردند یواش یواش متواری شدند فرمانده ی سوار ها که با ۱۶ نفر به استقبال رفته بود دستور داشت که اگر صدای گلوله شنیدند فوری برگردند و از پشت به آن ها تیراندازی کنند همین طور هم شد در حین عملیات همه گوش به زنگ بودیم که کمک برسد ولی سحرگاهان از نقده سلدوز آمدند که یک گروهان مجهز پیاده وارد نقده معلوم بود شبانه راهپیمایی کرده من تلفن کردم که کار از کار گذشته اسماعیل آقا کشته شده و کسی هم متجاوز نداریم بعد از یک روز استراحت از همان جا برگشتند مهاباد یعنی در مقابل چهارصد نفر افراد زبده و مسلح به خنجر و تفنگ ما هشت نفر بودیم و از رضائیه هم خبری نشد رضائیه در موقع اعزام گروهبان ها و مهاباد موقع اعزام گروهان هایش از جریان با خبر شدند. جنازه های کشته گان را شبانه به بیخ دیوار کشیدیم ما شبانه به تمام خانه ها به وسیله ی کلانتر وقت و سرباز خبر دادیم که هرکس پنهان شده آزادانه از اشنویه خارج شود ما کسی را تعقیب نمی کنیم بعد از این که مطمئن شدیم اشنویه خالی شده در این میان محافظین خسرو و ججو آن ها را از پشت دیوار باغ ملی به اسب ها رسانده و فراری شده بودند صبح اول وقت جنازه اسماعیل آقا با همان ماشین سیاه و گروهبان و محمد به رضائیه فرستادیم در رضائیه زن اسماعیل آقا که مدعی بود اسماعیل آقا به این آسانی کشته نمی شود حاضر شده جنازه دیده و تصدیق کرده که خود اسماعیل آقا است وسیله ی همان زن مادر خسرو در رضائیه به خاک سپرده شد سرتیپ در تبریز در تلگرافخانه منتظر نتیجه ی اقدام ما بود شبانه خبر کشته شدن اسماعیل آقا به ایشان داده شد ضمناً گفتیم چون خورشید اقا و چند نفر دیگر از هرکی ها کشته شده اند احتمال حمله هرکی ها به اشنویه زیاد است دستور دادند سرهنگ کلبعلی خان نخچوانی که به رشادت و شجاعت مشهور بود به اشنویه آمده و مدتی در آن جا ماندند قضیه تمام شد و کسی جرئت حمله نکرد در تمام این عملیات فقط یک نفر به نام میرزا محمدخان سرجوخه پیاده مختصر زخمی از شانه اش برداشته و کریم خان خیلالی که به قول خودش به کمک آمده بود یک دستش زخمی شد آن هم درست نمی گفت چون کسی نمی دانست چه نقشه ای در کار است تا کمک کند یا مخالفت بعدها اقدام زیادی کردیم که خسرو پسر اسماعیل

آقا برگردانیم موفق نشدیم چون شیخ بارزان خسرو را تحویل دولت ترک داده بود در آن زمان فرمانده هنگ مهاباد سرهنگ بدیعی بود و کار به امور عشایری نداشت و در رضائیه فرمانده ی تیپ سرهنگ حسین پور بود و خبر جریان نداشت من بازیگر اصلی بودم سر در نیاوردم این بزرگ ابراهیمی که آقای شریفی را تمام رشته را داده او کی بود آیا افسر بود یا غیر نظامی سرحدات را پرقشون کرده و عشایر منگور و ماماش را مسلح کرده اصلاً چنین خبری نبوده و کله گنده های یکصد نفر و ۱۵۰ نفر و ما ۸ نفر با خودش قشون به اشنویه آورده به کلی بی اساس است من نمی دانم این آقای شریفی چه خواب های شیرینی می دیده چه جوری این خیالات و مهملات را سرهم بافته. من خیلی دیر ملتفت شدم بیشتر اهل مهاباد و اشنویه هنوز مرا فراموش نکرده اند هاشم خان آجودان عشایر و منشی رئیس عشایر سرهنگ نوروزی و همراهانش تا خاتمه تیراندازی و رفع غائله در خانه حاجی محمود آقا بودند خواهشمندم دستور فرمایید کتابفروشی سیدیان در مهاباد بدون بررسی چنین خیالات و مهملات را انتشار ندهند. امیدوارم انشاء الله بتوانید خط مرا بخوانید چون دستم می لرزد خوب نمی توانم بنویسم اگر بخواهید قضیه اسماعیل آقا را منتشر کنید باید از من فقط از من استفاده شود اگر قضیه را با زوایا و جزئیات شرح دهیم یک کتاب می شود

تحریر ۲۵۵۶/۸/۲۰ شمسی

آجودان و منشی سابق رئیس عشایر و کلانتر مرز اشنویه سابق کلانتری مرز اشنویه و خانه

هاشم احمد زاده امضاء

آدرس – تهران خیابان جمشید آباد خیابان دیلمان کاشی ۱۴

آقای احمدزاده پس از نوشت ادرس آمار تکراری مشوشی از افراد مسلح همراه اسماعیل آغا نوشته که احتیاج به نوشتن مجدد آن ها نیست.[1]

کشته شدن سیمیتقو از زبان چند نفر از اهالی اشنویه

آقای رحمن زرزا[2]، معلم بازنشسته اهل اشنویه چند ماه قبل از مرگ خود در اخر شهریور ماه ۱۳۶۹ شمسی جریان قتل سمکو را که به یاد داشت این طور تعریف کرد:

بعد از این که سمایل آقا از ترکیه به ایران برگشت، از طرف حکومت ایران (سرلشکر مقدم به وسیله ی سرهنگ صادق خان فرمانده نظامی ایران در اشنویه) از او درخواست شده در اشنویه با همدیگر ملاقات نموده و در مورد صلح و آشتی با او صحبت شود و روزی که

[1] محمودزاده، اشنوئی رحیم، ژنرال احسان نوری پاشا، ناشر مولف، چاپ دوم ۱۳۸۸، ص: ص: ۲۳۰ الی ۲۴۲
[2] رحمان زرزا متولد ۱۳۰۰ شمسی که در ۳۰ شهریور ۱۳۶۹ در اشنویه فوت کردند.

قرار بود ((سرلشکر مقدم فرمانده ی لشکر ۳ تبریز)) در اشنویه با او ملاقات نماید سمکو همراه عده ای از فراد جنگی خود و عده ای از سران عشایر هرکی و بارزانی دیگر در باغ انگوری در شرق شهر اشنویه که فعلا محل تحقیق سپاه پاسداران و قبلا درمانگاه سازمان شاهنشاهی بود برای استقبال از ((سرلشکر مقدم)) منتظر ایستادند. ولی از امدن سرلشکر مقدم خبری نشد. در این موقع شخصی به نام حاجی محمود شنویی در آن موقع شخص اول اشنویه محسوب می گردید به اسماعیل آقا خبر می دهد که به احتمال قوی برای از بین بردن شما توسط عجم ها توطئه چیده شده است و بهتر است بدون مراجعت به شهر اشنویه را ترک نمایید. در این میان خبر می رسد که به علت خراب شدن ماشین، سرلشکر مقدم نمی تواند امروز خود را به اشنویه برساند و به این ترتیب ملاقات به هم می خورد و اسماعیل آقا معلوم نبوده چرا مجدداً مبادرت به مراجعت به داخل اشنویه را می نماید و گویا پیرزنی هم به نام سیدزاده فاطم دختر شیخ جلال دربندی جلو سمکو را می گیرد و می گوید: عجم ها در شهر برای شما تله گذاشته اند. ولی خورشوبگ (خورشید بیگ) رئیس ایل هرکی می گوید: عجم ها جرأت تیراندازی به ما را ندارند و شاید اطمینان زیاد سمکو به دوستی سرهنگ صادق خان موجب مراجعت او به داخل شهر اشنویه می گردیده که پس از ورود آن ها به داخل شهر، جهت ترک اشنویه از قسمت غربی اشنویه موقعی که به قسمت جنوب غربی پل بازار یعنی پل فعلی خیابان امام خمینی در روبروی حیاط مسجد بازار اشنویه در جنب باغ ملت که اکنون خرابه می باشد می رسند از ساختمان های مخابرات و حکومت که در ساحل جنوب غربی رودخانه و تقریبا در شصت متری پل قرار داشت از طرف سربازان و ژاندارم های کمین کرده ی سرهنگ صادق خان، مورد هدف قرار می گیرند و در تیراندازی اول سمکو هدف قرار نمی گیرد و سمکو خود را به کمین گاه می رساند. ولی متوجه می شود پسر خردسالش به نام خسرو به جای مانده است. لذا بر می گردد که پسرش را نجات دهد این دفعه هدف قرار می گیرد. جنگی میان افراد سمکو و ژاندارم های کمین کرده در می گیرد که با رسیدن قوای دولتی از تپه های شمالی مشرف بر شهر کوچک اشنویه که قبلا از اورمیه اعزام شده و در آن جا آماده ی عملیات و حمله به داخل شهر بودند. افراد سمکو با کشته شدن او شکست خورده و از شهر بیرون می روند و حکومت بعداً جنازه را برای شناسایی به اورمیه برده و با نشان دادن او به یکی از زن های سمکو که ترک آذری و اهل اورمیه بوده معلوم می شود که جنازه متعلق به سمکو می باشد که با فریب خوردن سمکو از دوستی و تماس نزدیک با سرهنگ صادق خان فرمانده نظامی اشنویه در ۲۷ تیرماه ۱۳۰۹ شمسی که برای سازش و صلح خود را با حکومت ایران در اشنویه آماده کرده بود مانند برادر بزرگش که در تبریز به تله افتاد و ناجوانمردانه کشته شد.

آقای محمد امین امینی معلم بازنشسته ساکن اشنویه متولد ۱۳۰۵ می گفت: من بیاد دارم که پدرم می گفت: بعد از این که اسماعیل آقا سمکو در اشنویه به تله افتاد و به قتل رسید جنازه‌ی او به دست نیروهای نظامی ارتش به فرماندهی سرهنگ صادق خان افتاد. روز بعد چند نفر نظامی از کاکل های موی سر اسماعیل آقا گرفته و جنازه ی او را به صورت تحقیرآمیزی حرکت می دادند و عده ای از مردم شهر و عشایر هم شاهد این جریان بودند. حاجی محمود شنویی که ان موقع در رأس مردم شهر قرار داشت و خانه و دیوانخانه ی او با

توجه به این که در آن زمان از هتل و مهمانسرا خبری نبود جای پذیرایی از مهمانان و واردین نظیر امراء و وکلاء دولتی و تجار بود جلو رفت و به سرهنگ صادق خان گفت: صادق خان تا دیروز این وقت شما افتخار می کردید که چند مرتبه به دیدن اسماعیل آقا رفته اید و دوست او هستید ولی امروز به جنازه ی او بی احترامی می کنید! تف بر این روزگار!

حاج رحیم شافعی در سال ۱۳۷۵ ش که بیشتر از هشتاد سال سن داشت مراتب بالا را با شاخ و برگ بیشتری تعریف می کرد و اضافه کرد در روز قتل اسماعیل آقا او و همراهانش بین شهر و سربازخانه‌ی اشنویه که به انتظار ورود سرلشکر مقدم بودند با دوربین چشمی به یکی از رؤسای عشایر اشنویه و همراهانش که برای شرکت در استقبال می آمدند نگاه می کرده. اسماعیل اقا که با دوربین چند تا مدال بر روی سینه آن رئیس عشیرت که از طرف دولت ایران به او داده شده بود مشاهده می نماید با اشاره به ان رئیس طایفه به اطرافیان خود گفته بود: ((سه باب مدالژ هه نه)) یعنی: ((پدر سگ مدال هم دارد!))

آقای محمد امین فرخی نصیرنژاد اهل اشنویه که در حدود هشتاد و پنج سال سن داشت، در موقع کشته شدن اسماعیل آقا من یک جوان و در روز واقعه در میان مستقبلین بودم که اسماعیل اقا در حدود چهل الی پنجاه نفر از سران و افراد مسلح خودش و هرکی و بارزانی همراه داشت. ولی به علت نیامدن ماشین سرلشکر مقدم، اسماعیل اقا و سایر همراهان برای برگشتن به محل سکونتش از کنار باغ ملت روبروی مسجد بازار در سمت جنوبی رودخانه عبور می کردند که از طرف نظامیان مستقر در ساختمان آن ها در کنار رودخانه، مورد شلیک قرار گرفتند و اسماعیل آقا کشته شد و همراه او خورشید بیگ رئیس طایفه ی هرکی و دو نفر از سران بارزانی به نام های حمه امین آغا و مروت و عده ی دیگر از همراهان و اهالی شهر کشته شدند. با کشته شدن اسماعیل آقا بقیه با درگیری چند ساعته با نیروهای دولتی که قبلا از اورمیه اعزام و در تپه های شمالی مشرف بر اشنویه آماده ی حمله شده بودند. با فراری دادن پسر اسماعیل آقا به نام خسرو و جنازه ی خورشو (خورشید بیگ) شهر را ترک کردند. روز بعد در تماشای بعضی از اهالی به جنازه اسماعیل آقا مرحوم حاجی محمود خطاب به جنازه ی اسماعیل آقا گفته بود: مگر من به شما نگفتم به استقبال نروید؟!

آقای رحمان سلطان رش (رحمانی مینه گروی) یکی از افراد معمر و قدیمی اشنویه می گفت: همراهان سمکو که جهت مذاکره با مقامات حکومت ایران به اشنویه آمده بودند در حدود ۳۰ الی ۴۰ نفر افراد مسلح بودند که تقریبا ۷ نفر از آنها از عشیرت بارزانی بودند که به آنها ((کال مو)) می گفتند به معنی کسانی که کفش آنها از موی بز ساخته شده است.[1]

ماجرای کشته‌شدن سیمیتقو به قلم ابراهیمی

[1] محمودزاده، اشنوئی رحیم، ژنرال احسان نوری پاشا، ناشر مولف، چاپ دوم ۱۳۸۸، ص: ۲۵۱ الی ۲۵۴

سیمیتقو و یاران وی پس از چهارده سال یاغی گری و قتل صدها ایرانی جوان و غارت اموال مردم و آتش زدن و تخریب شهرها و دهات و اسیر گرفتن زنان و دختران مردم، سرانجام به کیفر اعمال ناشایست خود رسیدند . او در سال ۱۳۰۹ در محل جنایات خود کشته شد یدالله ابراهیمی سلطان لشگر تبریز که بعدها به فرمانداری چند شهر مهم آذربایجان و کردستان رسید و دو دوره هم نماینده مجلس شورای ملی بود به عنوان شاهد عینی و یکی از طراحان قتل سیمیتقو خاطرات خود را تحت عنوان «ماجرای قتل اسمعیل آقا سیمیتقو» چنین نوشته است :

سال ۱۳۰۹ شمسی است ، فرماندهی لشکر آذربایجان به عهده سرتیپ حسن مقدم است . جنگهای آرارات بین ارتش ترک و قاچاقهای کرد، آرارات به حداکثر شدت خود رسیده به طوری که مامورین وزارت خارجه ترکیه و سفارت کبری ترکیه در ایران هر روز مزاحم وزارت خارجه ایران بوده و گلایه می کنند که قشون ایران به قاچاقها کمک می نمایند .

منظور از لفظ قاچاق کلمه ای است که آنروز به زعمای اکراد ترکیه و عراق که در کوههای آرارات بر علیه ترکها قطام کرده بودند داده شده بود . در همان موقع برای بدست آوردن نفت کرکوک عراق اقداماتی می شد و شیخ محمود معروف که مدعی سلطنت کردستان بود قیام کرده و باعث زحمت ملک فیصل اول پادشاه عراق را فراهم نموده بود که منجر به انتخار سعدون پاشا نخست وزیر وطن پرست و شرافتمند عراق گردید .که البته از بحث ما خارج است . در این تاریخ نگارنده به فرمانداری عشایر مهاباد منصوب و دو سال بود که در آن سامان مشغول انجام خدمت بودم ، اسمعیل آقا سیمیتقو در محال بارزان به شیخ احمد ملا مصطفی معروف که چند سال پیش در زمان ریاست ستاد ارتش سپهبد رزم آرا به شوروی فرار کرده بود و بعد از تغییر رژیم عراق به آن کشور باز گشت مهمان بوده در ناحیه سنگلاخ بارزان که خود اهالی از قوت لایموت محروم اند زندگانی فوق العاده سختی را می گذرانید بوسایلی مطلع شدیدم که دشتگاههای مرموزی مشارالیه را تشویق و او تصمیم دارد به ایران آمده و جنجال جدیدی به راه اندازد بلکه بتواند با استفاده از موقعیت آرارات تا قصر شیرین سه مملکت ایران و عراق و ترکیه را به هم ریخته و عرصه را بر زمآمداران سه کشور مزبور هر چه بیشتر تنگ نماید .

ما مجبور بودیم خطر را استقبال نمائیم. تیمور نام قاچاق آرارات که مدتی بود در اثر اثابت گلوله در جنگ زخم دار شده و اسیر گردیده بود و مدتی در محبس نظامی به سر می برد از طرف فرمانده لشکر آذربایجان نزد من فرستاده شد که بوسیله مشار الیه با اسمعیل آقا تماس بگیرم . نامبرده حامل نامه ای از طرف فرمانده لشکر و من به اسمعیل آقا بود که به اونصیحت می کردیم که بهتر است از این سرگردانی خود را خلاص کرده و به وطن مالوف مراجعه نموده و انقیاد خود را نسبت به رضا شا پهلوی ثابت نماید . به او وعده دادیم که در صورت مراجعت به ایران و قبول توقف محلی که به او پیشنهاد می شود از هر حیث راحت و آسوده گردد .

اسمعیل آقا که به خیال خود فرض می کرد که دستگاهی که او را مامور تولید جنجال نموده ما را هم مامور دعوت او کرده است این دعوت را با حسن نظر تلقی و تصمیم به دخول ایران را گرفت . در این موقع فرمانده لشکر برای عرض توضیحات لازمی در اطراف وضعیت آرارات و رفع سوء ظن از مامورین وزارت خارجه ترکیه و اخذ دستور برای مبارزه با شیخ محمود که احتمال می رفت از راه سردشت وبانه و ارامان در ایران جنجالی به پا کند به تهران آمده بود .

نگارنده نیز در کوههای «سران» ارتفاعات جنوبی مهاباد که مرز ایران و عراق تشکیل می دهد عده ای از سواران کردستان را جمع نموده وبرای تهدید اکراد بین النهرین خطر را استقبال کرده بودم .شب هنگام گزارشی به من رسید که اسمعیل آقا سیمیتقو بارزان را به قصد ایران تر ک گفته ، به کوههای قندیل بزرگ یعنی زاگرس حرکت کرده است . فرماندهی قوای متمرکز در کوه را به روسای عشایر واگذار و خود برای مواظبت اوضاع به مهاباد آمده است . پس از تماس تلفنی با سرهنگ نوروزی فرماندهی قوای اشنویه معلومشد اسمعیل آقا به چادر «خورشید آقا هرکی» که در ییلاقات داخل ایران بود وارد و و از او تقاضای ملاقات نموده است تلگرافی نیز از فرمانده لشکر واصل شده که مرا برای عرض توضیحات لازم و اخذ دستورات مهم به تهران احضار کرده بودند. جواباً عرض شد که چون اسمعیل آقا به مجاورت من آمده حرکت به تهران فعلاً صلاح نیست. با سرهنگ نوروزی هم قرار گذاشتیم که اسمعیل آقا را ملاقات نموده و اگر بتوانیم مشارالیه را برای رفتن به تبریز حاضر کنیم.

اسمعیل آقا که در باطن منظور دیگری داشت از کلمه ملاقات سوءاستفاده کرده فردای آن روز با بیست نوکر و سواران شخصی خود به قصبه اشنویه وارد و در خانه سرهنگ نامبرده منزل گزید. جای بسی تعجب بود که اسمعیل آقا چنین عمل جسورانه ای انجام دهد و با اینکه در شهر اشنویه ۱۲۰ نفر سرباز پیاده و سی نفر سرباز سوار وجود دارد با بیست نفر داخل شهر شده و در منزل فرمانده پادگان با اعتماد کامل بنشیند ولی بعداً معلوم شد که قصد او اغفال بوده. شب هنگام،اول کریمخان خیالاتی با صدسوار از بهترین و جنگنده ترین مردمان ایل به نامِ دیدارِ اسمعیل آقا به شهر وارد و برتری قوا به شهر وارد و برتری قوا را تأمین کرد . فردا نیز خورشید آقا هرکی با ۱۵۰ سوار به دیدن اسمعیل آقا آمد و تا عصرآن روز روسای سورچی و سرهاتی و غیره نیز هر یک با تعدادی سوار برای ملاقات با اسمعیل آقا وارد اشنویه شده و در مقابل ۱۲۰سر نیزه و سی شمشیر دولت جمعیتی در حدود ششصد سوار تشکیل دادند.

گزارش پی در پی که به فرماندهی لشگر عرض می شد ایشان را نگران و از تهران مجبور به حرکت نمود. شخصاً میگفتند که پس از اخذ گزارش ورود سوارهای مختلف به اشنویه تصمیم گرفتم فوری تهران را ترک و به مرکز فرماندهی خود بیایم . یک بعدازظهر دوم مرداد ماه گزارشی به وسیله ستاد ارتش به شرف رضا شاه رساند که بدون اجازه مجبور به حرکت شدم .

در خلال این مدت دستوری صادر نموده بودند که عده ای در حدود یک تیپ مجهز به توپ و مسلسل و غیره به اسرع وقت خود را به رضائیه رسانده و منتظر دستور قانونی شوند. ضمناً به وسیله تلفن با من تماس گرفته و دستور دادند که به هر قیمتی است بایستی اسمعیل آقا را برای مدت موقت هم شده از تولید جنجال مانع شوید. با اینکه فرمانده اشنویه افسری ارشد تر از من بودند کراراً گفتند سیاست منطقه به عهده تو و کوچکترین اشتباهی که شود به اعدام شما منجر خواهد شد.

تکلیف من با این اخطار معلوم بود. فوراً به طرف اشنویه حرکت کردم. در بندر حیدر آباد که از بنادر دریاچه رضائیه است رئیس بندر در سر راه با من برخورد و اظهار داشت که فرماندهی لشکر به رضائیه وارد،دستور داد با ایشان تلفنی تماس بگیرید.پای تلفن رفتم،معلوم هنوز رضائیه نرسیده اند ولی در موقع سوار شدن به کشتی از شرفخانه به رضائیه دستور دادند به من ابلاغ شود قبل از مذاکره با ایشان به اشنویه نروم، بالآخره ساعت۳/۳۰ بعدازظهر تماس تلفنی حاصل شد، اظهار داشت خودم به اشنویه رفته و با اسمعیل آقا ملاقات خواهم کرد. من تقاضا کردم از این اقدام عجولانه خودداری نمایند. با اینکه مکالمات ما به زبان روسی بود ولی چون بیم آن می رفت احیاناً کسی متوجه و گوش فرا دهد قرار شده بود به رضائیه رفته پس از تبادل افکار به اشنویه بروند.

ساعت ۱۱ صبح وارد اشنویه شدم. در منزل سرهنگ نوروزی با سرهنگ دکتر امیر اعلم و اسمعیل آقا مواجه شدم . سرهنگ نوروزی قبلاً لباسهای نو و تمیز برای اسمعیل تهیه و بر تن او کرده بود.با اسمعیل آقا احوال پرسی کردیم،گفت به مجرد ورود به اشنویه از آقای سرهنگ نوروزی خلعت گرفتم. وقت ناهار بود با اسمعیل آقا و حاضرین به صرف ناهار مشغول شدیم. در سر ناهار فوق العاده گرفته بود. اظهار داشت: من میل به غذا ندارم حتی نمی توانم بخندم، در این وقت روی خود را به پسر خود خسرو نموده گفت: اقلاً بخند که من از ناراحتی روحی کمی خارج شوم، در سر غذا بودیم یک اتومبیل فورد وارد و معلوم شد گماشتگان سرتیپ مقدم فرمانده لشکر می باشند.

بعد از صرف ناهار محمد پیشخدمت سرتیپ مقدم به اطاق وارد و دستوری را که به سرهنگ نوروزی نوشته شده بود تقدیم کرد. دستور نسبت به اسمعیل آقا مرحمت شده و وعده داده بودند شب هنگام برای ملاقات با مشار الیه به اشنویه خواهند آمد .

اسمعیل آقا از این پیشآمد خوشوقت شد، سوال کرد چه وقت ممکن است به اشنویه وارد شوند؟ محمد بی خیال گفت :گمان میکنم ساعت سه برسند..

اسمعیل آقا دستور داد که ملتزمین رکابش حاضر شده و در ساعت سه به استقبال فرمانده لشکربروند. پس از جزئی مذاکره تصمیم گرفتند با حال پیاده تا کنار شهر زیر درخت گردوئی بزرگی که در سر راه ورود بود جمع شده و استقبال نمایند .

من که قضیه کاملاً نگران شده بودم پی فرصتی میگشتم که با محمد تماس گرفته و حقیقت قضیه را بفهم. بالآخره معلوم شده که فرمانده لشکر برای اغفال اسمعیل آقا را به هر قسم ممکن است ۲۴ ساعت دیگر در اشنویه نگاه داریم تا قوائی که از تبریز و رضائیه و مهاباد اعزام گردیده اند به اشنویه را داشته باشد.مانع شده و اگر به زد و خورد هم کشید اهمیت ندهند.

تکلیف معلوم بود. سرهنگ نوروزی دستور داد که گروهان پیاده برای استقبال حاضر شود.اسمعیل آقا که همیشه رعبِ از سر لشگر مقدم را علناً اظهار می کرد و مثل اینکه الهام به او شده بود که یک روز به دست او از بین خواهد رفت شروع به سوال کرد که نظامیها کجا خواهند ایستاد و با ما چه فاصله ای خواهند داشت؟

این اظهارات نشان می داد که از تماس با نظامیها مخصوصاً موقعی که سرتیپ مقدم با او در یک جا جمع می شوند مرعوب است.

من برای رفع غائله به سرهنگ گفتم: اصولاً یک گروهان نظامی لایق آن نیست که به استقبال برود، مسئولیت به عهده من،فقط یک دسته سوار موجود را به دو سه کیلومتری بفرستید که استقبال نموده ضمناً خود من گزارش خواهم داد که بنا به مقتضیات از استقبال گروهان جلوگیری شد.

اسمعیل آقا با خنده رو به من کرد و گفت: من که چیزی نگفتم

جواب دادم: آقا به اخلاق تو آشنا هستم، تو نمی خواهی هیچ وقت با عده ای نظامی مسلح تماس بگیری.

گفت: مگر آدم عاقل هم تماس می گیرد.

جواب دادم: هنوز به قول نظامی آنا نیستی.

گفت: چرا درباره همه کس مطمئن هستم،درباره خود تردید دارم.

او حق داشت. یک روز چهارصد اسیر را در مهاباد به مسلسل بسته بود. روز دیگر در جنگهای شکریازی در حومه شاهپور صد نفر نظامی را به خون غلتانده بود.

قبلاً نیز به عرض خوانندگان رسیده، اسمعیل آقا شخصی ترسو و جز قضا و قدر ممکن نبود کسی او را در شهر و یا جای مشکوک ببیند حتی در خانه خود نیز هیچ وقت پشتش را به جای باز نمی گذاشت که مبادا مورد سوءقصد واقع شود. تنها خواست الهی بود که این مرد را جسور کرده و تا چهار دیوار اشنویه کشیده بود. به هر صورت سرهنگ دکتر غلامحسین اعلم صحبت را ادامه داده و هیچ میل نداشت که مذاکرات طولانی تر شود و سرانجام اسمعیل آقا برای امروز و امشب گرم شود ولی دکتر نزدیک ساعت سه تصمیم به حرکت گرفت و

هر چه اسمعیل آقا اصرار کرد که امشب را در مصاحب بگذرانیم جواب داد که من مجبورم زودتر به تبریز برسم و اگر تا تشریف فرمائی فرمانده لشکر اینجا بمانم اجباراً شب را هم محکوم به ماندن خواهم شد.

خداحافظی کرده و با اتومبیلی که در اختیار داشت از اشنویه خارج شد . بعد ها فهمیدیم که چقدر به موقع رفته است . اسمعیل آقا و دستجات مختلفی که همراه داشت در معیت خورشید آقا هرکی و کریم خان خلانی که از زعمای قوم بودند برای استقبال به جاده رفته و کنار شوسه در سایه درخت گرده به انتظار نشستند .

سرهنگ نوروزی که می دانست سرتیپ مقدم نخواهد آمد، اظهار داشت من برای تهیه وسائل پذیرائی در اشنویه می مانم و به مجردی که از نقده تلفنی اطلاع دادند که فرمانده لشکر به طرف اشنویه در حرکت است برای استقبال می آیم .

اینجانب نیز برای اغفال اسمعیل آقا به اتومبیل سوار شده و در کنار درخت گرده با مشار الیه مواجه و گفتم که اتومبیل فرمانده لشکر در راه عیب کرده و از حیدر آباد تلفنی اطلاع دادند که خود را به ایشان رسانده و در معیت او مراجعت نمایم .

اسمعیل آقا اظهار کرد : مطمئناً شب خواهد آمد .

گفتم این مربوط به تصمیم فرمانده لشکر است اگر دیر برسیم ممکن است شب را در نقده توقف کرده صبح اول وقت اشنویه بیائیم.

نا گفته نماند در موقعی که از سرهنگ نوروزی خداحافظی می کردم سخت عصبانی بود و میل داشت که من در اغفال اسمعیل آقا با او همکاری نمایم ولی من الهان گرفته بودم که قطعاً اتفاق سوئی خواهد افتاد و من بایستی حتی المقدور از معرکه دور باشم . چون به فرض اینکه قوای نظامی اشنویه را محاصره می کرد هر ساعت که اسمعیل آقا متوجه می شد اول سوء قصد به من و سرهنگ نوروزی و یکی دو افسر دیگر که فرماندهی گروهان را دشاند بود که مسلماً اول من مورد سوء قصد او واقع می شدم .

بالآخره اشنویه را ترک گفته و در قریه گنده ویله در چند کیلومتری اشنویه با امام عزیز عشیاری فرزند قرنی آقا مرحوم که به آنجا آمده بود مصادف شده و در اثر اصرار او مجبور از توقف شدم و تقریباً نیم ساعت نگذشته بود که صدای تیر و تفنگ از اشنویه بگوش رسید و جریان قضیه از این قرار بود :

اسمعیل آقا ظنین می شود تصمیم می گیرد که قوای اشنویه را بدون سر و صدا از بین برده و تا شب به انتظار سرتیپ مقدم بنشیند، اگر مشار الیه بی باکانه وارد اشنویه شد فوری دستگیر و نابود نماید و الا شب هنگام با عده سوار خود به نقده رفته و اگر سر تیپ مقدم در آنجا خوابیده است دستگیر و به قتل برساند. به همین منظور در مراجعت چند فاصله سیم تلفن را قطع میکند. بعداً خورشید آقا را

با چند نفر به خانه سرهنگ صادق خان نوروزی می فرستد که مشارالیه را دستگیر سازد و خود نیز اسبهای سواران را که در باغ ملی بسته شده اند بدست آورده و با قدرت سواره نظام به عده پیاده فائق آید .

در این نیت سوء باخت ، چه او فکر نکرده بود که دست قضا و قدری نیز یک روز باید به زندگانی او خاتمه دهد. خورشید آقا و همراهان به خانه سرهنگ میروند و در حیاط خانه سرهنگ را که در بالا خانه مشغول تفکر بوده است به صدا در می آورند. سرهنگ نوروزی می گوید الآن پائین خواهم آمد. خورشید آقا عجله کرده یک عده ای را برای دستگیری سرهنگ به بالاخانه می فرستد .

سرهنگ که صدای پای عده ای را در پله کان می شنود درب اطاق را از داخل چفت کرده به سراغ تفنگ می رود که اگر اتفاق افتاد مفت به شکسن نرود .

نفرات که با درب بسته مواجه می شوند به درب فشار آورده و تصمیم به دخول اطاق را می گیرند. از طرف سرهنگ تیری به طرف درب مورد تجاوز شلیک می شود که یکی از نوکرهای خورشید آقا هدف گلوله قرار می گیرد . در همین موقع خورشید آقا قراول درب منزل سرهنگ را که از صدای تیر خود را آماده کرده بود با طپانچه از پای در می آورد.

تلفنچی سرهنگ در یکی از اطاقها مواظب اوضاع بود، آناً با یک تیر خورشید آقا را از پای در می‌آورد. محمد پیش خدمت سرتیپ مقدم که در اطاق جلوی پنجره نشسته بوده اسمعیل آقا و عده ای را که به طرف باغ ملی اشنویه می رفته اند روبروی خود می بیند و اولین تیر را با مهارت کامل به سینه اسمعیل آقا نشانه گیری کرده و اسمعیل آقا دست را بجای زخم کذاشته و بایک فحش به عجم سرجای خود می پیچد.

ستوان یک مبشر نظام فرمانده گروهان که در بالاخانه مجاور بوده با تفنگ برابر پنجره می آید و تیر دوم را او به اسمعیل آقا شلیک می کند. در همین حال استوار اسمعیل خان سوار نیز که از عقب متوجه اوضاع شده بود تیر سوم را به اسمعیل آقا هدف گیری می نماید . نظامیها که در اردوگاه و تقریباً به این صحنه مسلط بودند به دستور افسر مقیم اردوگاه سلاح را برداشته و ارتفاعات را اشغال می کنند .

مرگ خورشید آقا و اسمعیل آقا و زخمی شدن دست کریم خان خیلانی افراد عشایر را بی سرپرست می گذارد، هر یک به طرفی رفته و مشغول دفاع فردی می شوند و مبشر نظام فریاد می زند که اسمعیل آقا را به هلاکت رساندیم. این فریادها باعث رعب اکراد و تشجیع نظامیها می شود و از اکراد چهل نفر کشته می شوند . سواران هرکی بنا به تعصب عشایری جنازه خورشید آقا را به طرف رودخانه برده و با جنگ و گریز خود را از مهلکه خلاص می کنند و سه نفر از نوکرهای اسمعیل آقا نیز خسرو فرزند اسمعیل آقا را در پشت سنگچینهای رودخانه مخفی کرده و از میدان خارج میکنند. کریم خان خیلانی نیز با دست تیر خورده خود را به ارتفاعات رسانده متواری می شود .

جنازه اسمعیل آقا در همان کوچه باقی مانده و کسی در پی جنازه و دفن آن نیست. چون غروب و تاریکی شب فرا می رسد جنگ تقریباً خاتمه می یابد. نفرات عشایر که همیشه با داشتن سرپرست می توانند منشاء اثری باشند متواری می شوند. من در قریه گنده ویله متوقف شده و منتظر خاتم قضیه بودم . وضع مجهول بود ولی مطمئن بودم که با وجود سواران مامش دست بسته دستگیر نخواهیم شد. بالآخره صدای تیرها تفنگ خوابید و ساعت ۹ بعد از ظهر دو نفر برای کسب اطلاع به اشنویه فرستادم. درساعت یازده اطلاع حاصل شد که جریان بنحو معروض در فوق خاتمه یافت و تلفنچی سیار نیز ضمن تعمیر خط به گنده ویله وضعیت را برای من روشن کرد .

بلافاصله به رضائیه حرکت کردم. ساعت سه بعد از نصف شب به باشگاه افسران که محل توقف سرلشکر مقدم بود وارد و ایشان روی تختخواب سفری دراز کشیده و مشغول مطالعه رمان روسی از نویسنده نامی تولستوی بود. در همین موقع ارتباط تلفنی اشنویه و رضائیه برقرار شد بود .

سرگرد مقدس زاده و سروان فرج الله خان افسران ستاد فرماندهی مشغول مذاکره با تلفن بودند . در موقعی که وارد اطاق فرماندهی می شدم افسران نامبرده که از مرگ اسمعیل آقا اطلاع یافته بودند با عجله قبل از من وارد اطاق شدند و با التهاب مخصوصی مرگ اسمعیل آقا رابه اطلاع فرمانده لشکر رسانیدند . فرمانده لشکر این خبر را با خونسردی تلقی کرد و تنها جوابی که داد این بود که بروید استراحت کنید.

افسران از خونسردی فرمانده لشکر تعجب کرده و در جای خود خشک شدند . در این وقت فرمانده لشکر که از استماع این خبر تردید داشت و شوخی پنداشته بود از من جویای موضوع شد و من هم جریان را شرح دادم .

فوراً به اشنویه دستور دادند محمد جنازه اسمعیل آقا را با اتومبیل به رضائیه بیآورد و پس از این دستور طی گزارش تلگرافی مرگ اسمعیل آقا را به عرض رضا شاه رساندیم که موجب شادمانی بسیار رضا شاه و امرای ارتش گردید. و بدین ترتیب غائله عجیبی که در فوق شرح داده شد پایان یافت.»

با کشته شدن سیمیتقو مردم آذربایجان نفس راحتی کشیدند با اینحال هنری اس ویلارد، کنسولیار آمریکا در تهران که به تبریز سفر کرده بود در گزارش ۱۵ سپتامبر ۱۹۳۰/ ۲۴ شهریور ۱۳۰۹ خود سعی کرد قتل سیمیتقو را به نوعی بی اهمیت جلوه نماید. وی در تلگرامی عجیب نوشت: « ظاهرا واکنش بسیاری از مردم به این مساله نوعی شرمندگی و سرافکندگی بوده است. اگرچه حملات غارتگرانه

سیمیتقو همواره موجب وحشت اهالی بود، او وجهه قهرمان را در ذهن برخی عوام داشت و نوع مردنش حتی در مناطقی که کاملا او را می شناختند باعث خوشحالی کسی نشد.» [1]

بدین ترتیب عملاً غائله سیمیتقو پایان یافت و با تسلط رضاخان به امور مملکت، گردنکشان متعدد و محلی از میان برداشته شد.

جسد سیمیتقو با ماشین به اورمیه آورده شد و در جلوی مسجد یوردشاه اورمیه نزدیک به ستاد لشکر و میدان ایالت اورمیه به نمایش گذاشته شد تا مردم از نبود وی اطمینان خاطر داشته باشند. جسد وی سپس در قبرستانی در دروازه مهاباد دفن شده و دو سرباز برای محافظت از قبر وی گذاشته شد. که پس از چندی قبر سیمیتقو نبش شده و جسد به مکان نامعلومی انتقال یافت.

لورنس عربستان در اورمیه

با اینحال استعمار انگلیس ساکت نمانده و از طریق کاپیتان چیپمن، ماژور واکستاف و کلنل لورنس مشهور سعی در تحریک اکراد عراق و ایران می نمود. انگلیس در سال ۱۳۰۹ لورنس را جهت تهیه یک انقلاب در مناطق کردنشین ترکیه، ایران و عراق استخدام و با اعتبارات کافی و گذرنامه کشور یوگوسلاوی بنام یکنفر سیاح نقاش به منطقه اعزام داشت. ماژور واکستاف معروف نیز با گزرنامه فلسطینی بنام یک نفر زائر مقدس در معیت لورنس از طریق مرز خانا(پیرانشهر) وارد اورمیه شد. رضاشاه دو ماه قبل از ورود لورنس به ایران از موضوع خبردار شده آقای بزرگ ابراهیمی که آن موقع ریاست عشایر مهاباد را برعهده داشت را جهت دستگیری نامبردگان از آذربایجان به تهران احضار و با دادن مبالغی وجه نقد وی را برای دستگیری نامبردگان به آذربایجان فرستاد. بزرگ ابراهیمی نیز پس از چند عملیات فرار و گریز نامبردگان را در اورمیه دستگیر و به فرمان رضاشاه به تبریز و از آنجا به تهران اعزام نمودند. این دو بعد از ۹ ماه زندانی در زمان فرار سید فرهاد از زندان گریختند.[2]

---

[1] گزارش ویلارد، شماره ۶۷، ۸۹۱/۰۰/۱۵۰۷، مورخ ۱۵ سپتامبر ۱۹۳۰ ، به نقل از مجد، محمدقلی، از قاجار به پهلوی، براساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه: مرزانی رضا، امیری، انتشارات موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پاییز ۱۳۹۰، ص: ۵۸۵

[2] سالنامه دنیا ، سال ۱۳۳۵ ، ص: ۱۴۱

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

چند نکته در بارهٔ ابراهیم پورداود

علی بابازاده اورموی

ایمیل:

ali.babazadeh12@gmail.com

وابستگی:

محقق و شووینیسم پژوه

چکیده:

ابراهیم پورداود زادهٔ رشت در گیلان و یک گیلک بود، لیکن به مانند جمعی دیگر از روشنفکران و نویسندگان اقوام مختلف ایرانی قرن اخیر، تحت تأثیر عواملی چند به زبان و فرهنگ خودی پشت کرده، به ستایشگری از زبانهای فارسی، پهلوی، دوران ایران باستان و دیانت زرتشتی پرداخت و بیش از پنجاه سال از عمر خود را صرف پژوهش و تألیف در موضوعات مورد اشاره ساخت و آثاری در موضوعات: جمعآوری بخشهای مختلف اوستا، تفسیر اوستا، واژهشناسی زبان اوستایی، تاریخ پارسیان هند، جشنها و سنن پارسیان و ایران باستان، مباحث لغوی زبانهای فارسی و پهلوی و دیگر مطالب مرتبط با دین اوستا و عهد باستان ایران پدید آورد.

محققان حوزهٔ زبان، ادبیات و تاریخ ایران در اواخر قاجار و عصر پهلوی نامهای بزرگی داشتهاند و درست یا غلط؛ به عمد یا بر سهو، در هالهای از تقدس و شکوه و بزرگی قرار گرفتهاند، تا کمتر کسی جرأت یا اجازهٔ چون و چرا در بارهٔ احوال، افکار و کیفیّت آثار ایشان را به خود داده، به نقد شخص و آثار ایشان بپردازد. واقع مطلب آن است، که اکثریّت قاطعی از این نامهای بزرگ جز طبلهای تو خالی و جز دروغگویانی بزرگ، کس و چیز دیگری نبودهاند. آنها دانش و پژوهش در ایران را به انحراف کشانده و دروغها و جعلیّات را در جایگاه حقایق نشاندهاند. ابراهیم پروداود نیز یکی از این نامهای سرشناس و تغذیهکنندهٔ جریان باستانگرایی میباشد، که به ناحق در جایگاه مرجعیّت علمی در حوزهٔ ایران باستان، دیانت زرتشتی و ایرانشناسی قرار گرفتهاست.

بررسی و مرور همهٔ موضوعات مورد علاقه، یا همهٔ ویژگیهای آثار، افکار و روشهای پژوهشی ابراهیم پورداود مستلزم تلاشی پردامنه است، تا شناخت قابل اتکایی در بارهٔ این عنصر مرموز حاصل گردد. این گفتار بر آن است برخی مختصات اندیشه و موضوعات مورد علاقهٔ پورداود را بر پایهٔ آثار وی، در معرض دید خوانندگان گذارد و نکاتی در بارهٔ مضامین اشعار، اندیشههای جاری در اشعار، نوع نگرش وی در بارهٔ مسائل زبانی و تاریخی ایران، فرضیهٔ زبان آذری و نیز نگرش او در بارهٔ پارسیان هند عرضه کند.

کلمات کلیدی: ایران باستان، زرتشتی، فارسی، پهلوی، ترکی، آذری، آذربایجان، تاریخ

استناد (آپا):

بابازاده اورموی. ع. چند نکته در بارهٔ ابراهیم پورداود. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

A Few Things About Ebrahim Pourdavoud

Ali Babazadeh Urmavy

Email:

ali.babazadeh12@gmail.com

Affiliation:

Researcher and chauvinism-researcher

Abstract:

Ebrahim Pourdavoud was born in Rasht in Gilan and was a Gilak, but like other intellectuals and writers of various Iranian ethnicities in the last century, under the influence of several factors, he turned his back on his own language and culture and began to admire the Persian, Pahlavi languages, the ancient Iranian era, and the Zoroastrian religion. He spent more than fifty years of his life researching and writing on the aforementioned topics, and he created works on the following topics: collecting various parts of the Avesta, interpreting the Avesta, the terminology of the Avesta language, the history of the Persians of India, the festivals and traditions of the Persians and ancient Iran, lexical discussions of the Persian and Pahlavi languages, and other topics related to the Avesta religion and ancient Iran.

Researchers in the field of Iranian language, literature, and history had great names in the late Qajar and Pahlavi eras, and rightly or wrongly; Intentionally or unintentionally, they have been placed in an aura of holiness, glory, and greatness, so that few people dare or allow themselves to question the circumstances, thoughts, and quality of their works, and criticize their person and works. The fact is that the overwhelming majority of these great names have been nothing but empty drums and big liars. They have led science and research in Iran astray and have placed lies and forgeries in the place of truth. Ebrahim Pourdavoud is also one of these well-known names and a feeder of the antiquarianism movement, which has unjustly been placed in the position of a scientific authority in the field of ancient Iran, Zoroastrianism, and Iranology.

It would be a long effort to examine and review all the topics of interest, or all the features of Ebrahim Pourdavoud's works, thoughts, and research methods, in order to gain a reliable understanding of this mysterious element. This article aims to present some of the specifics of Pourdavoud's thoughts and topics of interest to the readers based on his works, and to provide some notes on the themes of his poems, the current thoughts in his poems, his attitude towards the linguistic and historical issues of Iran, the Azeri language hypothesis, and his attitude towards the Persians of India.

Keywords: Ancient Iran, Zoroastrianism, Persian, Pahlavi, Turkish, Azeri, Azerbaijan, history

CITATION (APA):

Babazadeh Urmavy. A. A Few Things About Ebrahim Pourdavoud. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Əli Babazadə Urməvi

E-poçt:

ali.babazadeh12@gmail.com

Mənsubiyyət:

Tədqiqatçı və milliyyətçi-araşdırıcı

İbrahim Purdavud haqqında bir neçə söz

Xülasə:

İbrahim Purdavud Gilanın Rəşt şəhərində anadan olmuş, milliyyətcə gilək olmuşdur. Ötən əsrdə müxtəlif İran etnik qruplarının digər ziyalıları və yazıçıları kimi, bir neçə amilin təsiri altında öz dil və mədəniyyətindən uzaqlaşaraq ömrünün 50 ilindən çoxunu fars, Pəhləvi və İran dilləri mövzularda araşdırmalara və yazılara həsr etmiş, bu mövzularda əsərlər yazmışdır. Avestanın müxtəlif hissələrinin məcmuəsi, Avestanın təfsiri, dil terminologiyası, Avesta, Hindistan farslarının tarixi, farsların və qədim İranın bayram və adət-ənənələri, fars və Pəhləvi dillərinin leksik mövzuları və Avesta dininə və İranın qədim dövrünə aid digər materiallar .qələmə almışdır İran dili, ədəbiyyatı və tarixi sahəsində tədqiqatçıların mərhum Qacar və Pəhləvi dövründə böyük adları olub, haqlı və ya yanlış; qəsdən və ya bilməyərəkdən onları müqəddəslik, izzət və böyüklük aurasına yerləşdiriblər ki, onların vəziyyəti, düşüncələri və əsərlərinin keyfiyyəti haqqında mübahisə etməyə, şəxsi və əsərlərini tənqid etməyə cəsarət və ya icazə verən az adam var. Məsələ burasındadır ki, bu böyük adların həlledici əksəriyyəti sizin boş nağaralarınız və böyük yalançılarınızdan başqa bir şey deyildi. Onlar İranda bilik və araşdırmaları çaşdırıb, faktların yerinə yalan və saxtakarlıqlar qoyublar. İbrahim Purdavud da qədim İran, zərdüştilik dini və iranşünaslıq sahəsində haqsız yerə elmi nüfuzlu mövqeyə qoyulan arxaizm cərəyanının bu məşhur adlarından və qidalandırıcılarından biridir.

İbrahim Purdavudun bütün maraq doğuran mövzularını və ya əsərlərinin bütün xüsusiyyətlərini, düşüncələrini və tədqiqat üsullarını araşdırmaq və nəzərdən keçirmək bu sirli element haqqında etibarlı bilik əldə etmək üçün geniş səy tələb edir. Bu çıxış Purdavudun fikirlərinin bəzi koordinatlarını və əsərləri əsasında maraq doğuran mövzuları, şeirlərinin mövzuları, şeirlərdəki aktual düşüncələr, onun İranın dil və tarixi məsələlərinə münasibəti, Azərbaycan dili fərziyyəsi haqqında bəzi məqamları, eləcə də Hindistandakı farslara münasibətini ifşa etmək məqsədi daşıyır.

Açar sözlər: qədim İran, zərdüştilik, fars, Pəhləvi, türk, azəri, Azərbaycan, tarix

CITATION (APA):

Babazadə Urməvi. Ə. İbrahim Purdavud haqqında bir neçə söz. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

İbrahim Purdavud Hakkında Bir Kaç Konu

Ali Babazade Urmevi

E-posta:

ali.babazadeh12@gmail.com

Üyelik:

Araştırmacı ve şovenizm-araştırmacı

Özet:

İbrahim Purdavud, Gilan'ın Rasht şehrinde doğmuş ve bir Gilak'tır, ancak son yüzyılda farklı İran etnik gruplarına mensup diğer aydınlar ve yazarlar gibi, çeşitli faktörlerin etkisiyle kendi diline ve kültürüne sırt çevirmiş ve hayatının 50 yılını Farsça, Pehlevi ve İran dilleri konuları üzerinde araştırmaya ve yazmaya adadı ve Avesta'nın farklı bölümlerinin derlenmesi, Avesta'nın yorumlanması, dilin terminolojisi gibi konularda eserler yazdı. Avesta, Hindistan Perslerinin tarihi, Perslerin ve eski İran'ın festivalleri ve gelenekleri, Farsça ve Pehlevi dillerinin sözlüksel konuları ve Avesta dini ve İran'ın antik dönemi ile ilgili diğer materyaller kaleme aldı. İran dili, edebiyatı ve tarihi alanında çalışan araştırmacıların son Kaçar ve Pehlevi dönemlerinde büyük isimleri vardı ve doğru ya da yanlış; bilerek ya da bilmeyerek bir kutsallık, yücelik ve büyüklük havası içine yerleştirilmişlerdir, öyle ki çok az insan onların durumu, düşünceleri ve yaptıklarının niteliği hakkında tartışmaya, o kişiyi ve eserlerini eleştirme cesaretine veya iznine sahiptir. Gerçek şu ki, bu büyük isimlerin büyük çoğunluğu sizin boş davullarınız ve büyük yalancılarınızdan başka bir şey değildi. İran'da bilgi ve araştırmaları yanıltıp gerçeklerin yerine yalan ve sahtekarlık koydular. İbrahim Purdavud da eski İran, Zerdüşt dini ve İran araştırmaları alanında haksız yere bilimsel otorite konumuna yerleştirilen arkaizm hareketinin tanınmış isimlerinden ve besleyicilerinden biridir.

İbrahim Purdavud'un ilgi duyduğu tüm konuların veya eserlerinin tüm özelliklerinin, düşüncelerinin ve araştırma yöntemlerinin incelenmesi ve gözden geçirilmesi, bu gizemli unsur hakkında güvenilir bir bilgi elde etmek için geniş kapsamlı bir çaba gerektirir. Bu konuşma Purdavud'un eserlerinden yola çıkarak düşüncelerinin ve ilgi duyduğu konuların bazı koordinatlarını, şiirlerin temaları, şiirlerdeki güncel düşünceler, İran'ın dilsel ve tarihi meselelerine karşı tutumu, Azari dili hipotezi hakkında bazı noktaları, Hindistan'daki Perslere karşı tutumunun ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Eski İran, Zerdüştlük, Farsça, Pehlevi, Türk, Azeri, Azerbaycan, tarih

CITATION (APA):

Babazade Urmevi. A. İbrahim Purdavud Hakkında Bir Kaç Konu. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

مقدّمه

شناخت احوال و آثار نویسندگان فارسیگرا، باستانگرا و ترکیستیز قرن اخیر ایران از جهات گوناگون ضرورت و اهمیت تام دارد. واقع مطلب آن است، که شرایط سیاسی ـ فرهنگی ایران در اواخر قاجار گرفتار یک دگردیسی ناهنجار گشت و متعاقب آن دورانی از کجاندیشی سیاسی، زبانی و تاریخی برای ایران پدید آمد، که هیچ کدام از اتّفاقات و تحوّلات رخ داده در قرن اخیر؛ نتوانسته جلودار نتایج و امواج زیانبار این دگردیسی گردد.

در نیمهٔ قرن چهاردهم قمری حکومت قاجار در اثر تمهید مقدّماتی، که دست خارجی نیز در پیدایی آن مقدمات دخیل بود، به پایان راه خود رسید و سلسلهای جدید با رویکرد سیاسی، زبانی و فرهنگی مبتنی بر بدعت و کجاندیشی روی کارآمد. برنامهٔ دولت جدید یک پروندهٔ نسبتاً کامل از شرایط جدیدی بود، که مقرّر شدهبود در نتیجهٔ شرایط سیاسی تازه بر کشور حکمفرما گردد. این پرونده بر ایجاد پارهای تغییرات اجتماعی، فرهنگی، زبانی و حتّی دینی مشتمل بود و نظر به وجود سابقه و عقبههای فکری دوران جدید در عصر قاجار، حکومت نوآیین بلافاصله بعد از قبضه کردن قدرت سیاسی اجرای برنامههای مورد نظر خود را آغاز کرد.

در مطالعهٔ خط مشیهای حکومت پهلوی چند رویکرد بیش از موارد دیگر به چشم آمدند. اسلامستیزی و زرتشتیگری، غربگرایی در شیوهٔ حیات اجتماعی، باستانگرایی، فارسیگرایی و ترکستیزی از جملهٔ مقولاتی بودند، که بیش از جنبههای دیگر برنامههای اجتماعی، فرهنگی و زبانی این عصر مجال خودنمایی پیدا کردند که هر کدام در جای خود مستلزم تأمّل و تعمّق هستند. آذربایجان نیز از نتایج سوء سیاست دولت پهلوی در همهٔ زمینهها برکنار نماند، بلکه سهمی افزونتر از دیگر نقاط کشور در تحمّل مضار رفتارهای حکومت پهلوی متحمّل شد. این ایالت در کنار گرفتار شدن به آثار سوء رفتارهای سیاسی ـ فرهنگی دولت جدید، با مشکل نگاه مستعمرهگونهٔ این حکومت نیز مواجه شد و در گذر زمان بخش مهمی از سرمایههای مادی و معنوی خود را از دست داد. آنچه در حال حاضر برای یک آذربایجانی وفادار مانده به میراث نیاکان خود از زبان و فرهنگ و باورها اهمیّت بیشتری دارد، پیدایی مسئلهٔ ترکستیزی و ترکیستیزی و بیگانهانگاری او در اثر تکلّم به زبان ترکی است. این سیاست در عصر پهلوی جا نماند و به عنوان یک میراث نهادینه شده به دوران جدید هم رسید و انقلابیون درسخوانده در مکتب آریامهری جز پیروی از همان سیاست زبانی و فرهنگی، راه حل دیگری برای مواجهه با مسئلهٔ اختلاف السنه و نژاد و فرهنگ متنوّع در ایران عرضه نکرده و همان سیاست مخل وحدت و ممّد اختلاف و منتج شده به جدایی معنوی مردم ایران را استمرار بخشیدند.

سیاست رضاخانی در موضوعات زبان و فرهنگ زاییدهٔ افکار نسل اول و دوم ناسیونالیستهای فارسیگرای ایرانی عصر قاجار بود. گروه مورد اشاره در سایهٔ همراهی حکومت، نسلهای دیگری از این ناسیونالیستها را تربیت کرده و به یاری قدرت شبکهٔ گستردهٔ

نظام آموزشی و تبلیغی، نظام اداری و در مواقع نیاز مشت آهنین قشون، آرا و خواستههای خود را به همه جای کشور گستردند و تا حدود زیادی افکار مردم را نیز با اندیشههای نادرست و مبتنی بر تخیلات تاریخی ـ زبانی خود همراه ساختند.

ابراهیم پورداود در جمع مردان فرهنگی نسل دوم ناسیونالیستهای ایرانی قرار داشت. او تا پیش از خروج از ایران و اقامت در اروپا با مقولات نژادی، زبانی و دینی که بعدها به آنها معتاد گشت؛ آشنایی نداشت. حضور در اروپا و همنشینی با ناسیونالیستهای کجاندیش ایرانی ساکن در آلمان و فرانسه، تأثیرپذیری از دمدمههای مستشرقین و طبع مستعد برای پذیرش این افکار، او را به تبعیّت از ناسیونالیسم مورد اشاره و تمرکز فراتر از معمول وی بر عهد باستان وادار ساخت. سفرهای هند و تأثیر انفاس غیز زاکیهٔ پارسیان انگلیسگرا و قدرت یافته در بمبئی و دیگر نقاط هند هم به قوام آمدن افکار این عنصر منحرف یاری رساند و او را به تندمزاجترین و تندروترین پیرو باستانگرایی و زرتشتیبازی تبدیل ساخت و با وجود باستانگرایان مصممی چون صادق هدایت، یحیی ماهیارنوابی، مجتبی مینوی و بهرام فرهوشی، وی عنوان سرشناسترین محقق دوران باستان و دین زرتشتی را به خود اختصاص داد.

جستجوی احوال و تدقیق در آثار نویسندگانی از نوع پورداود، به خوبی ما را با سرچشمههای عمدتاً خارجی اندیشهٔ ناسیونالیسم افراطی فارسیگرا و باستانگرای ایران آشنا میسازد. بر بنیاد سست ادّعاهای زبانی و تاریخی ایشان واقف میگرداند. دلایل ستیز این گروه با اقوام دیگر، بخصوص ترکان را برملا میسازد و مراتب کم و کاستی اندیشه و عمل آنها را آشکار میگرداند.

شرح حال

ابراهیم پورداود ایرانشناس، اوستاشناس و استاد فرهنگ ایران باستان و زبان اوستایی در دانشگاه تهران بود. او در جمادیالاولی ۱۳۰۱ برابر با اسفند ۱۲۶۴ در رشت چشم به جهان گشود. در پنج یا شش سالگی برای آموختن خواندن و نوشتن به مکتب رفت. او از همان روزگار کودکی، استعداد و ذوق شاعری خود را نشان میداد. زمانی که در مدرسهٔ حاجیمیرزاحسن در رشت در سلک طلاب بود؛ دوستانش به او تخلّص «لسان» دادند. یکی دو سال پیش از مشروطیّت به اتّفاق برادر و استادش سیذعبدالرحیم خلخالی برای تحصیل به تهران رفت و در مجلس درس میرزامحمد حسینخان سلطانالفلاسفه، که طب تدریش میکرد حاضر شد.

او در ذیالقعدهٔ ۱۳۲۶ به بیروت رفت و در مدرسهٔ لائیک بیروت به فراگرفتن زبان و ادبیّات فرانسه پرداخت و در همان جا نام خانوادگی پورداود را برای خود انتخاب کرد. پس از دو سال و نیم اقامت در لبنان، به رشت برگشت و بعد از چند هفته در ۱۳ شعبان ۱۳۲۸ (۲۰ اوت ۱۹۱۰) رهسپار فرانسه شد و در پاریس به تحصیل حقوق پرداخت. در همان هنگام در انجمن ادبی پاریس حاضر میشد و اشعار خود را در معرض نقد ادبی میگذاشت.

با آغاز جنگ جهانی اوّل با تحریک دولت آلمان فرانسه را ترک کرد و به عراق آمد و در این شهر به انتشار روزنامهٔ رستخیز پرداخت. با نزدیک شدن نیروهای انگلیسی به مرکز عراق، پورداود بغداد را ترک کرد و به کرمانشاه آمد و انتشار رستخیز را در این

شهر از سر گرفت. اندکی بعد که به تعبیر خود وی «شهر کردها به دست اسلاوها افتاد.» کرمانشاه را ترک کرده، به قصرشیرین رفت. با عقبنشینی نیروهای انگلیسی از کوتالعماره، دوباره به بغداد بازگشت و اندکی بعد راهی استانبول و سپس برلین شد.

پورداود چند سالی در آلمان ماند و اوقات خود را به مطالعه گذراند. در سال ۱۳۴۲ هجری (۱۹۲۴ میلادی) به انزلی آمد و سپس از این شهر به تهران رفت و دو سالی در تهران ماند. در مهر ماه ۱۳۰۴ شمسی به دعوت پارسیان هند با زن و تنها فرزندش رهسپار هندوستان شد و دو سال و نیم در آنجا اقامت کرد و به انتشار بخشی از ادبیات مزدیسنا و گزارش اوستا پرداخت و چند سخنرانی در زمینهٔ تمدّن ایران باستان ایراد نمود.

پورداود در سال ۱۳۰۷ به اروپا برگشت و در آنجا در بارهٔ اوستا و تمدّن ایران باستان، مطالعه و تحقیق خود را ادامه داد و کار تفسیر جلد دوم یشتها و خرده اوستا و نخستین جلد یسنا را به انجام رسانید. در سال ۱۳۱۱ به درخواست تاگور و دینشاه ایرانی و دستور دولت ایران پورداود به هند رفت، تا در آنجا به تدریس فرهنگ ایران بپردازد. پورداود در دانشگاه ویس بهارتی، که تاگور بنیانگذار آن بود؛ به تدریس فرهنگ و تمدّن ایران پرداخت و به دستیاری یکی از استادان آنجا صد بند از اشعار تاگور را از بنگالی به فارسی برگردانید.

در فروردین ۱۳۱۳ از بمبئی به آلمان بازگشت. وی در آلمان در کار تفسیر اوستا بود، که ناچار از بازگشت به ایران شد. (آناهیتا، ۱۳۴۲: ۲۳) و پس از سالهای دراز زندگی در اروپا و هند در ششم اردیبهشت ۱۳۱۸ (در بارهٔ استاد پورداود، ۱۳۴۵: ۶) و به قولی ۱۶ بهمن ۱۳۱۶ (آناهیتا، ۱۳۴۲: ۲۳) وارد تهران شد و در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. او در دانشکدهٔ حقوق در کلاس سوم قضایی «حقوق در ایران باستان» و در دانشکدهٔ ادبیات در دورهٔ دکتری ادبیات فارسی اوستا و فرهنگ ایران باستان و پارسی باستان تدریس میکرد.

پورداود عضویت فرهنگستان ایران و ریاست انجمن فرهنگی ایران و آلمان و ریاست انجمن ایرانشناسی و ریاست آموزشگاه ایرانشناسی را که خود مؤسّس آن بود، به عهده داشت و عضو شورای فرهنگی سلطنتی ایران و از امنای کتابخانهٔ پهلوی بود و در کنار آن در مجامع فرهنگی متعدّدی در اقصی نقاط جهان شرکت کرد.

ابراهیم پورداود در سال ۱۲۹۹ شمسی با دختر یک دندانپزشک آلمانی ازدواج کرد و در تیرماه ۱۳۰۱ یگانه فرزندش پوراندخت به دنیا آمد. او در ۲۶ آبان ۱۳۴۷ در هشتاد و سه سالگی در تهران درگذشت و در آرامگاه خانوادگی خود در رشت به خاک سپردهشد.

الف ـ سیری در مضامین شعری ابراهیم پورداود

ابراهیم پورداود به مانند بسیاری از استادان ادبیات فارسی دانشگاه از قبیل: سعید نفیسی، محمدامین ادیب طوسی، پرویز ناتلخانلری، مهدی حمیدی شیرازی، غلامعلی رعدیآذرخشی مظاهر مصفا، محمدرضا شفیعی کدکنی، سیدمحمد دبیرسیاقی و ...

شعر نیز سرودهاست. با این وجود او خود را یک شاعر تمام عیار نمیدانست و شعرسرایی این قبیل استادان را نشانهٔ سرخوردگی ناشی از عدم توفیق در نوشته و تألیف میدانست، که با روی آوردن به شعر و خلق اشعار بیمزه تلاش میکردند بر شکستهای ادبی و تألیفی خود سرپوش بگذارند. (پورداود، ۱۳۴۲: ۱۸) همین نگرش موجب شد او شاعری خود را جدی نگیرد و چندان در پی چاپ مجموعه اشعار برای خود نباشد. وی مجموعهٔ شعری کوتاهی دارد، که آن را به نام دخترش «پوراندخت نامه» نامیده و در شهریور ۱۳۰۷ با ترجمهٔ انگلیسی در بمبئی انتشار یافتهاست. اشعار پراکنده و مختصر دیگری هم از او به یادگار مانده، که معتقدات و باورهای پورداود را در خود منعکس کردهاست.

پورداود در سالهایی که سرگرم تفسیر اوستا بوده، کمتر به شعر پرداخته، لیکن در برخی از مجلّدات آن تفسیر به مناسبت، اشعاری از او دیدهمیشود، که از حیث تاریخ پس از اشعار پوراندخت نامه سرودهشدهاند. مضمون این دسته از اشعار او ستایش زرتشت، دین زرتشتی و مزدیسنا و مضامین مربوط به آنها از آتشکده و اخلاقیات زرتشتی و راه و رسم نیاکان و موضوعاتی از این نوع است.

پورداود هم در شعر و هم در نگارش آثار خود از سبکی ساده پیروی میکند و خود نیز بر این سادگی کلام خود تأکید دارد و سه خصیصهٔ سادگی، کم بودن لغات بیگانه و پرهیز از عبارتپردازی و مترادفات را به عنوان مختصات بیان خود ذکر میکند. (همان: ۲۴) او در همهٔ نوشتههای خود خواه ترجمه و تفسیر اوستا، خواه دیگر کتابها و گفتارهایش، همواره سادهنویسی را ترجیح داده و تحلیلکنندگان آثار او نیز بر سادگی، روانی، بیتکلّف بودن و ایجاز کلام او صحه گذاشتهاند. اشعار پورداود و برخی نثرهای وی به فارسی سره سرودهشدهاند و کلمات عربی و ترکی جز به ندرت در شعر وی دیدهنمیشود. او در لا به لای برخی منظومههای خود از ابیات پهلوی نیز استفاده کرده و شکل ملمع به این دسته از سرودههای خود دادهاست. گرچه پورداود در دیباچهٔ پوراندخت نامه گفته: نمیخواهد خامطمعی کرده، خود را در ردیف سخنسرایان ایران بهشمار آورد، (پورداود، ۱۳۰۶: ۱۴) اما در تذکرهها و کتب تاریخ ادبیات معاصر او را در زمرهٔ شاعران بهشمار آوردهاند.

«پوراندختنامه» مجموعهٔ اشعار و به قولی دیوان اشعار ابراهیم پورداود محسوب میگردد. اشعار این مجموعه به اظهار خود وی حاصل بیست سال شاعری و سروده شدن آنها در کشورهای مختلف بوده و خود وی تاریخ و محل سرایش این اشعار را در سرآغاز آنها ثبت کردهاست. او در مقدمهٔ این مجموعه نسبت به شاعران بزرگ فارسیگو اظهار فروتنی کرده و معتقد است برای ایران روزگار وی غیر از همین شئونات ادبی و آثار ادبی فارسی گذشته رتبه و مقامی باقی نماندهاست. (پورداود، ۱۳۰۶: ۷) «پوراندختنامه» در سال ۱۳۰۶ شمسی به همّت دینشاه ایرانی از پارسیان هند در بمبئی به چاپ میرسد. مجموعهٔ مذکور منظومهای کمحجم و حاصل گزینش اشعار از سوی خود شاعر بوده و او بخشی از اشعارش را کنار میگذارد. اشعار باقیمانده از سوی محمد قزوینی مورد بازبینی و اصلاح قرار میگیرند و در نهایت این مجموعه به چاپ میرسد.

ابراهیم پورداود در قالبهای مختلف از قصیده و غزل و مثنوی و ترجیعبند و ... شعر سرودهاست. او عمدتاً به قالبهای کهن و سبک قدیم شعر فارسی بها میدهد و شعر نو در میان اشعار او جایگاهی ندارند. این امر به معنی کهنه بودن همهٔ درونمایههای اشعار وی نیست و پورداود گاه موضوعات مبتلابه روزگار خود را در قالب شعر سنتی به نظم میکشد. شعر «کشاورز» در توصیف زندگی فلاکتبار دهقان ایرانی و تقبیح ظلم اربابان و خوشگذرانیهای آنها از دسترنج کشاورزان نمونهای از این قبیل اشعار میباشد.

شعر پورداود در زمینهٔ مضمون تنوع بیشتری دارد. توصیف طبیعت و پدیدهها، عشق و بادهگساری و اغتنام فرصت در زندگی از می خوردن و لب مزیدن، اشعار سیاسی و اجتماعی با مایههایی از مشروطه، دعوت ایرانیان به وحدت، ترغیب ایرانیان به جنگ و برخاستن علیه بیگانگان، نکوهش سستی و غفلت ایرانیان، تقبیح روس و آلمان و عثمانی، زرتشتیبازی و تمایل به مهر و آتشگاه در مقابله با اسلام و مسیحیّت و یهودیّت، ترکستیزی، قاجارستیزی، پهلویستایی، تفاخر به قدمت استقلال، تمدّن و حیات سیاسی ـ اجتماعی ایران، برتری دادن ایران به کشورها و ملل پیرامونی، باستانگرایی، نژادگرایی، یهودگرایی، هندستایی و ... درونمایههای شعر پورداود را تشکیل میدهند. در پارهای ابیات او ضعف تألیف و سکتهٔ وزنی به چشم میخورد. گاه نیز ترکیب واژههای مصراع به گونهای است، که قرائت درست مصراع، یا بیت مستلزم دقّت بیشتر و دوبارخوانی میگردد.

گریز زدن به عهد باستان و استفاده از اصطلاحات و نمادهای ایران باستان از تدابیر پورداود برای هویّت پارسی بخشیدن به اشعارش میباشد. گویی او برای عهد باستان و فضای زندگی زرتشتیان شعر میسراید و سپس با پرشی هزار و سیصد ساله خود را به روزگار تجدید عهد باستان در دورهٔ پهلوی میکشاند و از دوران هزار و سیصد سالهٔ اسلامی، تنها زبان وارداتی فارسی از شمال شرق و قالبهای شعری وارداتی از غرب عربی را اقتباس میکند. استفاده از واژههای کهن از قبیل: گوباره، تخشا، یزدان، زلیفن، فژاکن، ریمن، اهریمن، سترون، گلخن، گرزن ... در این چهارچوب قابل ارزیابی میباشد. استعمال واژههای پهلوی یا اوستایی از نوع: اشو، انگره، هوم، هوخت، هوورشت، چینوات، کرفه، وخشور و امثال آنها نیز از ذوب شدن شاعر در عهد باستان و ناخوش داشتن عصر اسلامی حکایت میکند. او بر خلاف نثر، در شعرش از کلمات عربی کمتری استفاده میکند. کلمات ترکی نیز در شعر او چنین حالتی دارند و او جز به ندرت از واژههای ترکی استفاده نمیکند.

مختصات فکری شعر پورداود

در تحلیل ویژگیهای کلّی و عمومی شعر ابراهیم پورداود نکات متعدّدی جلب نظر میکنند، لیکن انعکاس تمایلات ناسیونالیستی مرسوم در میان روشنفکران ایرانی قرن اخیر مهمترین مضمون در میان مضامین شعری پورداود میباشد. درونمایههای برجسته در بررسی اشعار پورداود را میتوان به گونهٔ زیر بخشبندی کرد:

۱ ـ مفاخره و گزافهگویی در باب قدرت تمدّنی نیاکان

پورداود به سان دیگر پیروان مکتب ناسیونالیسم فارسیگرای ایرانی با بستن چشم خود بر واقعیّات عینی و تاریخی، راه تفاخر قومی ـ زبانی و گزافهگویی در بارهٔ قدرت تمدّن و فرهنگ، قدمت حیات سیاسی ـ اجتماعی و برتری اندیشه قوم به خود بستهاش را پیش میگیرد و این قبیل تفاخرات کمابیش در سراسر دیوان صد صفحهای او به چشم میخورد.

در شعر «دریای سفید» (مدیترانه) نمونههای از این قبیل تفاخرات خودنمایی میکنند. او چراغ اوّل را با برتر دانستن قومش از ملل اطراف ایران روشن میکند:

خاک وی برتر از زهره و از کیوان است　　خـور استقلالش بر چرخ برین رخشان است

این نه مصر است و نه هند است و نه هم ترکستان (پورداود، ۱۳۰۶: ۲۶)

در نظر پورداود استقلال ایران امری کهن و قدیم است و در آغاز استقلال ایران نام و نشانی از دیگر ملل، منجمله چند کشور نامدار و مقتدر زمان حیات وی نبودهاست:

دیرگاهی است ستقلالش بودهاست عیان

نه در آن روز بد از روسی نامی بمیان (همان: ۲۶)

سپس با اشاره به نوظهور بودن روس و انگلیس اضافهمیکند:

ز روسیه نامی نبد در میان

کس از انگلستان ندادی نشان (همان: ۳۴)

با برتر دانستن خود از مصر و هند و ترک و روس و انگلیس تکلیف عراق هم خود به خود معلوم است:

تخت دارای بلند اختر برپاست هنوز

طاق کسری بلب دجله هویداست هنوز (همان: ۲۶)

گمان دارد با وجود حملات مهاجمان، ایران همچنان زنده و پایدار است:

جور و بیـداد فراوان و فـزون دیـد این ملک　　ستم و کینهٔ اسکندر دون دیـد این ملک

دشت و هامون ز عرب غرقه بخون دید این ملک　　ظلم چنگیز ز اندازه برون دیـد این ملک

گنبد و کاخش ز آسیب نلرزید ارکان (همان: ۲۶)

با این وصف در نظر پورداود و شرکا دگردیسیها و تغییرات اساسی متوالی در دین و زبان و قلمرو و حکومت اقوام موسوم به آریایی، هیچ اندر هیچ بودهاند و ایرانی امروزی با همان سرزمین و دین و زبان و معتقدات کوروش ابوالبشر زندگی میکند!

پورداود شعری با عنوان «نیرو» دارد، که یک مثنوی حماسی در بحر متقارب به سبک شاهنامه میباشد. او در این شعر به خاطر کیفر کشیدن از روس غیرتی گشته؛ نخست به اصالت نژادی قوم اجارهای خود و سر تعظیم فرود آوردن ملل، پهلوانان و

پادشاهان قدیم به درگاه ایران اشاره میکند و سپس به نیروی ذوق و خیال بزرگیهای بسیاری برای ایرانیان اختیار کردهٔ خود میسازد:

ز خاک کیانیم و شهزادهایم

ز ایران پاکیم و آزادهایم

همه نامداران و گردنکشان

همه پادشاهان و فرماندهان

همه یکه مردان روی زمین

ز روم و ز بابل ز یونان و چین

ز زابل ز توران و از باختر

بدرگاه ایران بسودند سر (همان: ۳۴)

وی ترجیح میدهد به سان همقطاران خود در گذشته سیر کند و نداشتههای قوم اساس فرضکردهٔ خود را با اکسیر بزرگیهای تخیّلی پیشین جبران نماید. دیگر برای او مهم نیست، که اکنون هیچکدام از آن ملل به درگاه ایران سر نمیسایند، همین که در گذشته احتمالاً سر ساییدهاند، برای پورداود و شووینیست امروزی کفایت میکند. وی با خطاب قرار دادن ایران و یادآوری شاهی و گنج و کلاه و درفش و سپاه و بزرگیها و عظمتهای دیرین و فرزندی طهمورث، از دلیل خوار و ذلیل گشتن ایرانیان میپرسد و برای این اتفاق دلایلی بر اساس دیدگاههای خود میبافد.

پورداود شعری با عنوان «سپاس» دارد که موضوع آن سپاس از دولت و ملت آلمان به خاطر آوردن بندی به نفع ایران در معاهدهٔ «برست لیتوسک» میباشد. این شعر با لاطائلات بسیاری همراه است و شاعر در جایجای آن ایران را کشور ساسان و وطن اردشیر و خاک انوشیروان مینامد و در نقطهٔ اوج ترهاتش روح نیاکان را حافظ کشور قرار میدهد:

روح نیاکان ماست حافظ این ملک

سعدی و فردوسیاند پشت و نگهبان (همان: ۵۳)

معلوم نیست فردوسی چشم دوخته به دستان بخشندهٔ سلطان محمود غزنوی ترک، سعدی عاشقپیشه و ملا شدهٔ مداح ترکان سلغری فارس و حافظ گرفتار می و جعد یار و مداح همه کس، چگونه توانستهاند پشتیبان و نگهبان ملک ایران باشند؟!

۲ ـ آمیختن تاریخ و افسانه

پورداود به مانند همفکرانش تفاوت چندانی بین افسانه و تاریخ نمیبیند و کتب افسانه همچون شاهنامه نیز برای وی در حکم منابع تاریخی محسوب میشوند.

پورداود در جریان سفر دریایی خود از استانبول به اروپا، در شعر «موج بوسفور» با دیدن دریا و امواج خروشان آن، مرغ روحش تا زمان حملهٔ خشایارشا به یونان پر میکشد. او با یاد کردن از شکست خشایارشا و قول برخی منابع تاریخی در باب شلاق زدن دریا از سوی این پادشاه به خاطر خیانت به وی و سر تافتن از فرمان وی، این روایت را رد کرده؛ آن را ساختهٔ هرودت میداند. استدلال او برای رد گفتهٔ هرودت کم عجیب نیست. معتقد است به دلیل مقدس بودن آب نزد ایرانیان شلاق زدن دریا از سوی خشایارشا امر بسیار بعیدی بودهاست!

شاعر در ادامهٔ شعرش بر مبنای منقولات تاریخ، یا آفریدههای ذهنی خود خزعبلاتی از زبان خشایارشا خطاب به دریا نقل میکند و نتیجه میگیرد از سر دور این گنبد نیلگون، یونان زبون گشت و از شاهان روم نشانی نماند، امّا ایران پارسی همچنان استوار و زنده است!!

در شعر «ایرانیان ایرانیان» هم با وجود اینکه شاعر قصد میکند ایرانیان را به قیام و استفاده از شرایط جهان برای بهره بردن به نفع مقدرات کشور برانگیزاند، لیکن گرفتاری ماندن وی در عالم تخیلات، باستانگرایی و توسل به مضامین و کسانی که جایگاهی در حافظهٔ تاریخی ملت ایران ندارند، حنای او را بیرنگ میگرداند:

آرید یاد آن روز را آن لشکر پیروز را
یادی هم از شاهنشهان ایرانیان ایرانیان
جمشید و سام و زاب کو طهمورث و داراب کو
کو ایرج از پیشینیان ایرانیان ایرانیان
کورش چه شد کمبوج کو کو اردشیر و فر او
کیخسرو آن شاه کیان ایرانیان ایرانیان (همان: ۴۴)

شاعر به همین منوال ابیات دیگری را با مرور نام شخصیّتهای تاریخی و داستانی میسازد. غرق کردن خواننده در دریای نام این شخصیتهای راستین و دروغین و مرثیه بر عظمتهای عمدتاً ساخته شده در صفحات کاغذ مستشرقین و به هم آمیختن تاریخ و داستان موجب میگردد مقصود اصلی؛ یعنی، تحریض ایرانیان به حاشیه رانده شده و تفاخرات قومی ـ نژادی جای مضمون اصلی را بگیرد.

تصویر چهرهای بهشت گون و رمانتیک از ایران عهد باستان نیز از نتایج همان ناسیونالیسم شاعرانه و کمالگرایانهٔ ملیگرایی آخرالزمان ایرانی در قرن گذشته است. این افراط در ستایش از درخشان بودن زندگی مردم ایران قبل از اسلام و مراتب تمدّن و پیشرفتگی از سوی ملیگرایان ایرانی موجبات ساختن حکایات طنزآمیز و تمسخر آن دوران از سوی منتقدین را هم فراهم آوردهاست. پورداود نیز آن نگاه کمالگرایانه و رمانتیک را نسبت به اوضاع ایران در عهد باستان باور میدارد. به عنوان مثال وی در شعر «بزرگترین

گناه ـ تعدد زوجات» بعد از آنکه عقبماندگی ایران را نتیجهٔ تعدد زوجات میداند و از اینکه ایران رشک ارم، این گونه در سایهٔ تعدد زوجات و غفلتها به روز سیاه نشسته، مرثیه میسراید:

این نه همان مرز و بوم هست که روزی

رشک ارم بود و جانفزای چو گلشن (همان: ۶۱)

در مطالعهٔ تاریخ و باورهای شووینیسم در ایران، ما با موجوداتی از این نوع مواجه هستیم، گروهی که به وجود مرزی بین تاریخ و افسانه و تخیّلات ساخته و پرداختهٔ خود معتقد نیستند و به معنای واقعی کلمه به جای بیمارستان یا تیمارستان سر از دانشگاه و تألیف کتب و سرایش شعر درآورده و تخیّلات و توهمات خود را در جایگاه حقیقت نشاندهاند.

۳ ـ ترسیم چهرهای ایدهآل و بهشتی از ایران باستان

ناسیونالیست ایرانی بهشت گمشده و اوتوپیای خود را در ایران باستان جستجو میکند و ایران عهد هخامنشی و ساسانی در نظر وی مجمع فضایل، جامعهٔ عادله، زندگانی سرشار از تنعم و برخوردار از حکومت فیلسوفان و حکیمان بودهاست. این نگاه کمالگرایانه نسبت به قوم ایرانی عصر باستان چنان او را در کام خود میگیرد، که او در روایت تجاوزات نظامی قوم خود به اوطان ملل دیگر تصویری از یک اتفاق نیکو در برابر دیدگان خواننده خلق میکند و به قدری در ارائهٔ این تصویر نیکو پیش میرود، که خواستهٔ خود را به گروه بسیاری از مردم میباوراند و حتّی خود نیز دروغش را باور میکند. از نظر وی هخامنشی و ساسانی با حداقل کشتار، سرزمینها را تصرف مینمایند. به باورهای مردم نواحی مفتوحه احترام میگذارند و شاه ایرانی برای آرمانی انسانی، گسترش حکومت عادلهٔ جهانشمول و صدور تمدّن و فرهنگ فداکاری کرده، رنج رزم را بر خود هموار میسازد و حضرت کوروش در پی این آرمان مقدس است، که سرزمینهای بسیاری را به توبره میکشد و میخواهد یک حکومت جهان شمول ایجاد کند، تا مردم تحت لوای نظام اداری بینقص وی آسوده زندگی کنند!

ابراهیم پورداود نیز از این زمره است و در شعر طولانی «امشاسپندان» با ترسیم گذشتهای تابناک و رویایی از ایران باستان، بر آن گذشته و آن آیین افسوس میخورد و بر آن است که با آمدن دوران اسلامی همهٔ آن شکوهها و عظمتها و زیباییها بر باد رفت:

دریغا از آن روزگار مهین

دریغا ز آئین ایران زمین

دریغا از آن کشور باستان

دریغا ز نام و ز ننگ و نشان

دریغا از آن زیب و فرّ و بهی

دریغا ز تاج و ز تخت شهی

دریغا که گلزار ما خار شد

چراغ فروزان ما تار شد

بسی دور گشتیم ز آن روزگار

فراموش شد پند آموزگار (همان: صص ۷۳ ـ ۷۲)

در نظر شاعر با رفتن عهد باستان همهٔ خوبیها و زیباییها رفت و زشتی و دروغ و کاستی و تبهکاری و جادو جای آنها را گرفت. شاعر به نکوهش اخلاقیات ناپسند مردم هم میپردازد و بر بیاطلاعی ایرانیان از دین زرتشت و قدرت و وسعت ایران باستان افسوس میخورد:

تو گوئی که این خاک آن خاک نیست

هم این مردم از تخمهٔ پاک نیست

نداند کسی مرز کورش چه بود

نداند کسی شاه دارا که بود

سخن نیست از کشور بابکان

نه از چار صد ساله ساسانیان

ز زرتشت هم نام نشنیدهاند

ز اوستا نه یک واژهٔ [واژهای] خواندهاند

بر ایران و ایرانیان وای وای

برای مشت کور و کران وای وای (همان: ۷۳)

پورداود به قدری در این گذشتهستایی سرسام میگیرد، که متقاعد میشود اگر داریوش امروز سر از خاک بردارد، با دیدن اوضاع ایران بیهوش بر زمین میافتد:

گر از گور سر برکند داریوش

از این خاک خاموش افتد ز هوش (همان: ۷۳)

با این وجود شاعر به خود دلداری میدهد و امیدوار میماند کار مردم ایران در سایهٔ اطاعت امشاسپندان بهبود یابد:

ز امشاسپندان نیوشیم پند

شود خرم و شاد خاک نژند (همان: ۷۵)

مثنوی امشاسپندان حکایت مرد غرق گشته در خیالات و اوهامی است، که به دیدهٔ تحقیر به روزگار خود مینگرد و چون از عهدهٔ تغییر دادن قضا برنمیآید؛ نقبی به تاریخ میزند و خود را به گذشتههای خیالی و ساختگی سرشار از نور و فرهنگ و حیات انسانی میرساند. مسئله تنها یک عکسالعمل جبرانی در برابر نداشتهها نیست، بلکه یک بازگشت ارتجاعی و واپسگرا به گذشته است. این مرد با گذشته و با افسانهها زندگی میکند و به قدری در تکرار اوهام زیادهروی میکند، که خود نیز در نهایت آنها را باور کرده به دین و آیین خود تبدیل میکند. شمهای از این استغراق در اوهام در شعر «جم» نیز مشاهده میشود. شاعر با یاد کردن از پادشاهی هزار سالهٔ جمشید و رونق و شکوه سرزمین ایران در عهد این پادشاه افسانهای؛ به واقعهٔ ملکوش بدکردار و اهریمن صفت و نابودی موجودات و سپس حیات دوباره در سایهٔ حفظ تخم و نژاد مخلوقات در باغی که جمشید برای حفظ نژاد موجودات ساختهبود؛ اشاره میکند؛ آنگاه امیدوار میماند ایران به مانند جان گرفتن دوباره در عهد جمشید بعد از زمستان سخت سه ساله و نابودی کامل موجودات؛ از نو زنده شود! پورداود خرافات و اساطیر و داستان را در جایگاه حقیقت مینشاند؛ آنها را باور دارد و امور روزگار خود را با فرمولهای آن جهان داستانی و خیالی تجزیه و تحلیل میکند.

ابراهیم پورداود در «فروهر داریوش»، داریوش این پادشاه احتمالی هخامنشی را مورد خطاب قرار داده؛ بعد از خداشناس خواندن او و آرزوی در امان ماندش از خطرات و بلیات [!] در حضور داریوش از بدقلقی روزگار نسبت به ایران مینالد:

باورت بود که هم کاخ تو ویران گردد

تا بناهید از آن نالهٔ جغدان برسد (همان: ۹۵)

وی با برشمردن سرزمینها و مفاخر از دست رفته و مقدرات در دست دیگران افتاده؛ اشک خود و داریوش را درمیآورد. او حسرت سرزمینهای از دست رفته را میخورد و از رسیدن ترک به حکومت ایران خروش سر میدهد. از داریوش طلب همّت و خیر کرده و امید دارد از روان داریوش پشتیبان و نگهبانی به ایران برسد. در نهایت به خود دلداری میدهد و به تلویح به رضاشاه دخیل میبندد، تا او سرزمین و سلطنت کیان را زنده کند.

۴ ـ ادّعای موقعیّت ممتاز زنان ایرانی در عهد باستان

نشانههای دیگری از حماقت پورداود در شعر «دوشیزگان» خودنمایی میکند. او این قصیده را در موضوع تضییع حقوق زنان و دختران ایرانی روزگار خود میسراید و بعد از ترسیم چهرهای جهنمی و شیطانی از پدران و شوهران مسلمان ایرانی آن زمان و نهادن داغ بردگی بر پیشانی زنان در نظام اجتماعی ایران، در باغ سبز بهشت باستان را به روی زنان میگشاید و از درخشان بودن اوضاع زنان در ایران باستان سخن به میان میآورد، که:

بسوی نیاکان خود بنگرید

برسم و بآئینشان پی برید (همان: ۸۹)

آنگاه نمونهای از اوستا، مثلاً برای نشان دادن جایگاه والای زن در نظام اجتماعی ایران عهد باستان میآورد. این نمونه مربوط به تصمیم زرتشت برای دادن دختر خود به وزیر شاهگشتاسب است و زرتشت این تصمیم را با دختر خود در میان گذارده، از او میخواهد در این باره فکر کند و جواب دهد. در نهایت زرتشت رضایت قلبی و نظر مساعد او را برای این وصلت جلب میکند. با بیان این مثال پورداود نتیجه میگیرد:

چنین بود در باستان رسم و راه

نک از آن بجا نیست جز اشک و آه (همان: ۸۹)

در این مثال مرد و پدر زرتشت است. یک پیغمبر یا یک مصلح اجتماعی و لابد فرهیخته و خردمند و معقول. دختر نیز دختر زرتشت و دست پرورده و تربیت یافتهٔ او و ایضاً عاقل. داماد نیز وزیر کیگشتاسب است و لابد یک وزیر باهوش و خردمند ایرانی و صاحب ثروت و موقعیّت اجتماعی ممتاز. در این مثال اشخاص در زمرهٔ طبقات برگزیده قرار دارند و طبعاً نمیتوان مردم عادی عصر حیات پورداود را با متر و معیار اندیشه، رفتار و ادبیات آنها مورد ارزیابی قرار داد.

۵ ـ وحیانی و آسمانی دانستن دین زرتشتی

پورداود در شعر «امشاسپندان» از عروج زرتشت به آسمان و مبعوث شدن به پیامبری در آسمان سخن به میان میآورد و دین زرتشت را یک دین وحیانی تلقی میکند. در آسمان «آفرینندهٔ مهربان و خدای یکتا و روزیرسان» زرتشت را به پیامبری برمیگزیند:

ترا برگزیدم به پیغمبری

که در کیش مزدا کنی رهبری (همان: ۶۹)

اگر پورداود خوش دارد دین متعلق به قوم و نژاد اجارهای خود را در جایگاه یک دین وحیانی بنشاند، بر او حرجی نیست، لیکن تعلیمات و محتوا و آموزههای بر جای مانده از این دین به آسمانی و وحیانی بودن آن گواهی نمیدهد.

آنچه آمد، تنها اشارهٔ پورداود به وحیانی بودن دیانت زرتشتی نیست و او هنگام گفتگو در بارهٔ سبلان، این کوه را چون طور عیسی دانسته و سبلان را مهبط پیامآور نبوت او میداند و معتقد است زرتشت در سبلان به پیامبری برگزیدههشد. وی در توضیحات مبسوط در بارهٔ جشن سده نیز هنگام گفتگو از تقدس آتش نزد ایرانیان، اوستا را نامهٔ آسمانی و کتاب آسمانی ایرانیان میخواند. (پورداود، ۱۳۲۴: ۸۰)

تلاش پورداود برای وحیانی نشان دادن دین زرتشت، تلاش بیسرانجامی است و نشانههای فراوان موجود در متون دینی زرتشتی ادعای پورداود را نقض میکنند. مهمترین نکته در این باره قومی بودن دین زرتشتی است، در حالی که مخاطب ادیان الهی و وحیانی، نوع بشر و همهٔ جهانیان هستند. در دین زرتشتی و حتّی داستان سوشیانس همهٔ کش و قوسها داخل قوم ایرانی رخ میدهد و دید جهانی و بشری در آن وجود ندارد. برهمنان برادران آریایی ایرانیان بهشمار آوردهمیشوند و خبری از اخوت ایرانی با ملل

دیگر در میان نیست. دیگرستیزی و دیوپنداری دیگر ملل، یا دوزخ و مسکن دیو و مشرکین دانستن شمال ایران و برخی سرزمینهای غیر ایرانی هم نسبتی با یک دین منشأ گرفته از وحی ندارد. در این دین ترک و تازی و رومی دشمن فرض میشوند. ضحاک نماد و نمونهای از دشمنان قومی ایرانی در شمار آوردهمیشود. ایران پایمال ترک و تازی و رومی معرفی گشته و بهرام نامی با سپاه گرفتن از چین و هند به نبرد با این سه قوم میپردازد و ایران را احیا میکند. اعتقاد به فرستادن نجات دهنده برای ایران در روزگار سختی و خطر برای ایرانیان از سوی اهورامزدا هم نشان دیگری است که معلوم میکند این دین تنها در حوزۀ قوم ایرانی کاربرد دارد و به مانند ادیان الهی شامل حال دیگر اقوام نمیگردد.

جدا از آنچه گفته شد؛ متون دینی زرتشتی از خرافه و خرق عادت هم بهرۀ کافی دارند و دینی با این درجه آمیختگی با خرافه و افسانه نمی-تواند یک دین وحیانی فرض گردد. این جنبههای خرافی؛ بخصوص در حکایت ظهور سوشیانس بیشتر به چشم میآید. ایستادن خورشید در وسط آسمان به مدّت ده روز و نور پراکندن آن به هفت کشور و نابودی ناپاکان از اثر آن به عنوان یکی از نشانههای ظهور سوشیانس؛ نمونهای از این قبیل اعتقادات خرافی است (پورداود، ۱۳۷۴: ۳۶) پیدا شدن گرگ سترگ و دشوار کردن زندگی بر مردمان از سوی این گرگ و امر هوشیدر (سوشیانس) به رفتن مردم به جنگ گرگ و نابود کردن او هم به نحو دیگری بر حاکمیّت خرافه بر بخشی از معتقدات این دین صحه میگذارد. (همان: ۳۷) نحوۀ حامله شده مادر سوشیانسها با شنا کردن در آب دریاچۀ کیانسو و خوردن از آب همان دریاچه و حامله شدن در اثر آن هم نامی جز اساطیر و افسانه ندارد. (همان: ۳۶ ـ ۳۵) باریدن ستارگان به عنوان علامت تولد بهرام هم در همین چهاچوب میگنجد. یکی از وقایع ظهور هوشیدر به سر کار آمدن پادشاهی از نژاد کیانیان است، که عبارت از همین بهرام میباشد. (همان: ۳۸) توفان حاصل از بدکرداری ملکوش اهریمن صفت و نابودی موجودات و سپس حیات دوباره در اثر حفظ تخم و نژاد مخلوقات در باغی که جمشید برای حفظ نژاد موجودات به فرمان اهورامزدا ساخته بود، را هم باید در جمع معتقدات خرافی این آیین طبقهبندی کرد. (همان: ۴۱) پدیدار شدن اژدها و به رنج انداختن مردم آن در زمان هوشیدر دوم و برانگیختن مردم برای رفتن به جنگ اژدها هم حکایت دیگری از جنبۀ داستانی و خرق عادت در این دین را برملا میکند. (همان: ۴۳ ـ ۴۲) به این موارد باید داستان زنجیر گسلاندن ضحاک از دماوند و کشتن یک ثلث از مردم و موجودات و دعای فرشتگان برای برانگیختن فریدون برای نابودی ضحاک از سوی فرشتگان آب و آتش و گیاه را هم اضافه کرد. (همان: ۴۳)

پرواضح است دینی با این درجه جنبۀ قومی و با این درجه گرفتار بودن در دایرۀ افسانهها و اتفاقات فراتر از عادت نمیتوانسته یک دین آسمانی و مبتنی بر وحی محسوب گردد.

۶ ـ اسلامستیزی تحت لوای عربستیزی

پورداود اگر چه رسماً خروج خود از دین اسلام را اعلام نکرد، لیکن غور در نوشتههای او در موضوع دین زرتشت نشان از یک فرد معتقد و دلباخته به این آیین را دارد و به ما میگوید پژوهشها و نوشتههای پورداود در بارۀ دین زرتشتی از نوع کار یک محقق و متخصص نبوده و در تألیفات وی رگههای پرشماری از شیفتگی به این دین قابل مشاهده است. این امر در کنار بغض و دشمنی نسبت به قوم عرب باعث میشود پورداود اسلام را یک دین بیگانه و تحمیلی قلمداد کند و مخالفت خود با اسلام را تحت لوای مخالفت با عرب پیش برد.

در شعر «هرمزان و عمر» با این جنبه از افکار پورداود روبرو میشویم و او تحت لوا و لفافۀ کوبیدن عرب؛ متعرض آمدن دین اسلام به ایران میشود:

گشت ز یک سو درفش چرمین وارون

از سوی دیگر لوای سبز نمایان

بانگ مؤذّن شد از منارۀ مسجد

چیر بآتشگه و سرود مجوسان

لشکر تازی برهنهپای و گرسنه

چای گزیده بارگ و باغ و گلستان (پورداود، ۱۳۰۶: ۸۳)

در ادامۀ شعر هم مهاجرت یک گروه کوچک از پارسیان خراسان به هند به خاطر بقا بر دیانت زرتشتی را از نشانههای ستم اعراب قلمداد کرده و عرب را عامل سرگردانی ایرانیان در اقطار جهان معرّفی میکند در حالیکه مهاجران جمعیّتی در حد یک روستا داشته و با چند کشتی خود را به هند رساندهبودند. در پایان شعر هم از باقی ماندن زرتشتیان بر دین سابق خود دفاع کرده، از نیکویی دین و زبان و نژاد زرتشتیان یاد میکند. پورداود در این شعر دهها، بل افزون از صد بار نام زرتشت را میآورد؛ بیآنکه در نقش یک مسلمان شیعه و یک نوحهخوان سابق، یک بار از پیشوایان اسلام و جدا کردن آنها از کجمداریهای اعراب با سرزمینهای مفتوحه سخن بگوید. پورداود سویدای دل خود را از زبان موبد چنین بازمینماید:

خلیفه هم از این جهان بگذرد

زمانه بسی رنگ رنگ آورد

سر آید عرب را هم این پنج روز

ز وی نام آرند با درد و سوز

جز این خاک و این کشور نامدار

بگیتی نماند کسی پایدار (همان: ۹۳ ـ ۹۲)

رفتن عرب توفیر چندانی در سرنوشته قوم استعاری پورداود ایجاد نمیکند. گیرم که عرب از این سرزمین رفتهباشد؛ چه فرقی میکند؛ عرب رفته، ترک و مغول و تاتار و افغان آمدهاند. دست آخر هم که ظاهراً به دستیاری آن همسایهٔ مهربان جنوبی یک حکومت مثلاً ایرانی نژاده و دارای تخمهٔ ایرانی سر کار آمد؛ باز مشکل مرتفع نشده، چرا که شاه نوآیین تخمه از آن سوی ارس داشته و پسرش تخمه از جنوب ارس!

۷ ـ توصیه به بادهخواری و زیادهروی در کامجویی از زندگی

راست است که بخشی از کار شاعری وصف زیباییها و خوشیهاست، لیکن در این وصف هم نباید از حدود و هنجار و معیارهای متعارف فراتر رفت و یا معتقدات و ارزشهای مردم را به سخره گرفت. پورداود چنین کاری کرده و بخشی از اشعار خود را به خوشباشی و توصیه به عیاشی اختصاص دادهاست. او در این راه تنها نیست و شاعران بسیاری در این دعوت سهیم بوده و از پورداود هم فراتر رفتهاند. علی ای حال از باب شناخت همهٔ جنبههای کار این نویسندهٔ پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک، اشارتی در این باره هم چندان بیفایده نیست. او شعری با نام «شاد زی» دارد، که درونمایهٔ آن سفارش به خوشی و شادی است، لیکن در این راه طریق افراط میپیماید. او شعرش را با توصیه به ستاندن داد دل خویش از دنیا آغاز میکند و به سفارش اکید به میخواری اعم از آشکار و نهانی ادامه میدهد و از مخاطب میخواهد تنها زمانی لب از جام مِی بگیرد، که قصد مزیدن لبان عنچه دهانی را دارد. او نوشیدن کمتر از صد پیاله را قبول ندارد. برای اطمینان از رسیدن به صد پیاله باده، پیشنهاد میکند بادهخوار تسبیح در دست گیرد، تا باده از صد کم نیاید:

کمتر از صد پیاله باده روا نیست

مسبحه گردان که تا شمار بدانی

مسبحه بهر شمار ساغر می به

نه که ز بهر فسون و ذکر چنانی (همان: ۶۱)

در هنگام سفارش به بوسه در حین بادهخواری هم یک صفر جلو عدد صد میگذارد و میگوید بوسهٔ کمتر از هزار صفایی ندارد و باید همچنان تسبیح انداخت، تا شمارهٔ آن کمتر از هزار نباشد:

بوسه اگر از هزار برشد گو باش

مینرسد زان ترا گزند و زیانی

بوسهٔ [بوسهای] از یار، بِه ز تخت سکندر

خاک در دوست بِه ز تاج کیانی (همان: ۶۱)

اسلام راه را بر تلذّذ جسمانی مشروع نبسته و بارها بر رحمانیت خداوند تأکید کرده و بنابر مصالح خود انسان، او را از ارتکاب بعضی گناهان بر حذر داشتهاست. انسانها در زندگی خود لغزشهای خرد و کلان داشتهاند. بخشی از این لغزشها جنبهٔ فردی داشته و آسیب مادی یا معنوی گناه متوجّه خود فرد میباشد و دامنهٔ تأثیر برخی از گناهان از فرد فراتر رفته؛ آسیب آن گریبان جامعه را میگیرد. به تجربه میتوان دریافت لغزش برای انسان امر اجتنابناپذیری است و قاعدتاً باید بخشش حضرت پروردگاری شامل حال لغزشهایی باشد، که آثار سوء آن متوجّه خود فرد بوده و یا آثار سوء عمومی آن گسترده نبودهاست. با این تفاصیل اگر انسان بر پایهٔ غریزه یا کوتاه آمدن در مقابل برخی وساوس، تن به غفلت و لغزش میدهد، ضرورتی ندارد گناهان خود را جار زده؛ همگان را از تیرگیهای فکر و باطن خود آگاه سازد.

این شیوهٔ توصیه به افراط در شادخواری در شعر «اندر بهار بیاد دیار» نیز به چشم میآید. او این شعر را در برلین سروده و لابد اگر این شعر رگ و ریشهای از واقعیات زندگی داشتهباشد، شاعر در کنار درس خواندن خود را از سیر در انفس موبوران محروم نمیداشتهاست:

اندر بهار با یار با نغمه میگساری

در طی زندگانی این هر چهار نیکو است

گرچه در این زمانه گشته خوشی فسانه

یار و می و ترانه در گیر و دار نیکو است (همان: ۶۷)

او حتّی مخاطب را از شنیدن پندهای مزاحم برحذر داشته؛ توصیه به عیاشی دیوانهوار میکند:

مشنو ز این و آن پند بر خویش بند مپسند

مستی و میگساری دیوانهوار نیکو است (همان: ۶۷)

در قصیدهٔ «اندر بهار جام آتشبار» هم شعری در رسیدن بهار و یاری گرفتن از می میسازد و عزم میکند اگر دستش از رسیدن به می شیرازی قاصر است به می موجود بسازد و اگر نگاری ایرانی در بساط ندارد؛ با نگاری برلینی خوش باشد:

نیست ار می شیراز، با میای که هست بساز

با ترانه و آواز با نگاری از برلین (همان: ۸۵)

در نهایت هم با نگاری از برلین ازدواج کرده، زنِ به اعتقاد خود نژادهٔ ایرانی یا هندی را پسند نمیکند، تا از خود وارثی با تخمهٔ احتمالاً خالص ایرانی بر جای بگذارد. تعداد بسیاری از مدّعیان نژاد خالص و برتر ایرانی دوران معاصر، همسر خارجی اختیار کرده و معلوم نمودهاند آن همه لاف و گزاف و عربدههای کر کننده در بارهٔ خلوص نژاد ایرانی و ایرانگرایی و فارسیگرایی فقط اسباب

معیشت ایشان و از باب ادای مأموریت واگذار شده از سوی تاریکخانههای ماسونی برای فتنهانگیزی بین مردم ایران و ایجاد تفرقه بین کشوهای مسلمان همسایه بودهاست.

۸ ـ روسستیزی

جامعهٔ روشنفکری ایران در یک قرن و نیم اخیر پیوسته روسستیز بودهاست و به جز گروهی از دارندگان اندیشههای چپگرایانه، اکثریت قاطعی از طبقات برگزیده شخصیتی روسستیز و شورویستیز داشتهاند. این گروه برای ستیز خود البته دلایل کافی هم داشتهاند و رفتارهای غیر قابل دفاع روسیه با کشور و ملت ایران در همیشهٔ ایام و زیانبخش بودن مجموعهٔ مراودات با این کشور برای ایران، هر خوانندهٔ تاریخی را برای دوست نداشتن روسیه متقاعد میکند، لیکن این تنها دلیل ستیز مورد اشاره نیست و جذبههای جوامع اروپای غربی نقش افزونتری در این دوری گرفتن از روسیه و شوروی داشتهاست. از طرف دیگر ناسیونالیسم ایرانی یک محصول انگلیسی ـ آلمانی است و طبعاً هیچ کودکی سینهٔ مادر خود را گاز نمیگیرد. روشنفکر ایرانی بر پایهٔ همان خاستگاه دانستن در غرب و بخصوص انگلیس، برای باورهای خود؛ لازم میبیند با روس و شوروی به عنوان دشمن انگلیس و آلمان از در ناسازگاری درآید و پیوسته در نوشتهها و سرودههای خود این کشور را بکوبد، تا در آن واحد هم ادای ملی و مبارز بودن دربیاورد، هم تأثیرات سوء سیاست انگلیس در ایران را در زیر لفافهٔ روسستیزی از نظرها دور دارد و هم در انجام مأموریت واگذار شده از سوی ولینعمت خود کوشا باشد.

پورداود در ردیف این گروه از برگزیدگان ایرانی جای دارد و در اشعار و نوشتههای خود سهمی برای بدگویی از روسیه در نظر میگیرد. طلیعهٔ روسستیزی پورداود در شعر «دریای سفید» آشکار میگردد و او از امپراطور ستمگر روس میخواهد از روی دارا و جم و کیکاووس و انوشیروان شرم کرده، از تاخت و تاز در ایران دست بردارد:

امپراطور ستمکیش ایـا قیصـر روم

ای که شد کوکب خلقی ز جفایت منحوس

شرم بنمای ز دارا و جم و کیکاووس

اگـرت هست سـر موئی ننـگ و نـامـوس

بیادب دست مبر زی علم نوشروان (همان: ۲۷)

زیر کتک گرفتن روس در شعر «بهار رستگاری» تکرار میشود و او در این شعر هم چنین موقعیّتی را برای خود فراهم میکند، تا ضمن تقبیح حضور روس در ایران، بار دیگر قدمت و عظمت احتمالی قوم استعاری خود در گذشته را یادآوری کند:

تا جای گزیده روس در کشور کیکاووس

از جشن و بهار افسوس یکدل نشود شادان

این کشور ساسان است این خاک نیاکان است

این بیشهٔ شیران است نام است ورا ایران

ما قوم سرافرازیم از قدمت خود نازیم

این عزّ و سرافرازی هرگز نشود پنهان (همان: ۳۷)

در شعر «رستخیر» هم فرمان بردن از روس را مایهٔ ننگ ایرانیان میداند:

زین بیش نه در خور است خواری

فرمان بردن ز روس ننگ است (همان: ۴۰)

او باور دارد تا وقتی روس در ایران است شهد در کام ایرانیان شرنگ خواهدبود، از این رو مردم را به قیام علیه روسها تشویق میکند. پورداود موقع مواجه شدن با اضمحلال خاندان رومانف و پیروزی بلشویکها نفسی به راحتی میکشد، ولی معتقد است مردم ایران باید جام می را گذارده؛ سلاح بردارند و تا زمان به خاک سپردن روس دست از تلاش برندارند:

نک زندگی خرس سیهکام سرآمد

تابوت و کفن زود بیارید بیارید

تا کالبد خرس بگوری مسپارید

از لاشهٔ وی دست مدارید مدارید (همان: ۴۳)

زندگی خرس روس به سر نیامد؛ تنها برای مدّتی بیمار بود. این بیماری زیاد طول نکشید و روسیه این بار در قالب اتحاد جماهیر شوروی زندگی دوبارهای را آغاز کرد. این زندگی دوباره اگر برای مردم پیامآور یک زندگی مرفه نشد، لیکن حکومت جانشین در بعد سیاسی و نظامی توانست قدرت پیشین را احیا کند و بعد از جنگ جهانی دوم به عنوان یکی از دو ابرقدرت بزرگ جهان به تعیین کنندهٔ سرنوشت دیگر کشورها بدل شود و قریب نیم قرن در اقتدار باقی بماند. باید دانست مشکل آن ور مرز نبود. این ور مرز بود. با به قدرت رسیدن پیروان مفکورهٔ پورداود و شرکا در ایران بنیانهای کجی نهادهشد، که به مدّت یک قرن اقوامی ایرانی را به جان هم انداخت، بنیان کجی که در صورت عدم ترمیم میتواند در نقطهٔ اوج خود کشور را به اضمحلال بکشاند.

در شعر «ایرانیان ایرانیان» هم شاعر بعد از ردیف کردن کلی نام و مفاخر داستانی و تاریخی و تذکار شکوه عصر باستان برای تحریض ایرانیان به جنبش و حرکت، باز مسیر این قیام را به جانب روس برمیگرداند و خبری از تشویق مردم برای مقابله با اشغال و مداخلات انگلیس در میان نیست:

آن شوم خرس زشتخو داند ز خود بیگفتگو

گیلان و آذربایگان ایرانیان ایرانیان (همان: ۴۵)

شعر کارزار هم بهرهای از این روسستیزی دارد و همچنان نوک فلش ترغیبهای او برای مبارزهجویی به سوی روس نشانه میرود:

بگرفته سپاه روس گویی

چون مور و ملخ میان صحرا

از رشت گرفته تا بطهران

و از طهران تا بحدّ جلفا (همان: ۴۶)

دلیل اصرار شاعر بر قیام علیه روس روشن است. آلمان در ایران حضور مؤثّری ندارد؛ حضور عثمانی کمرنگ و موقّتی است و انگلیس برای پیروان ناسیونالیسم فارسیگرا و ترکستیز خودی است و نباید حضور او برجسته گشته؛ موجب حساس شدن مردم به انگلیس گردد.

پورداود علاوه بر روسیه، گاه آلمان را هدف تیرهای انتقاد خود قرار میدهد. آلمانگرایی ناسیونالیستهای ایرانی ساکن اروپا و حلقهٔ کاوه یک دولت مستعجل و محلل بود. این گروه ذاتاً آنگلوفیل بودند و از بد روزگار برای مدّت کوتاهی آلمانگرا شده و به فاصلهٔ کوتاهی به اصل خود انگلیسیگرایی بازگشتند. پورداود از آن دورهٔ کوتاه همراهی با آلمان هم به حد کافی اظهار پشیمانی کرد و این همراهی را حاصل از خود بیگانگی و دوری از خرد خواند. (همان: ۴۹) او در شعر«دوست ناپایدار» گوشههایی از گلایههای خود از آلمان را رو میکند. آن گونه که خود وی مینویسد این شعر در زمان رسیدن روسها به گردنهٔ بیدسرخ و تخلیهٔ کرمانشاه از سوی ارتش ملّی و افتادن «شهر کردها به دست اسلاوها» سروده شدهاست:

آری آلمان چو دلبران زمان

خلف کرد و از آن حیا ننمود

وعدهٔ بسیار کرد و عهد نمود

لیکن از صد یکی ادا ننمود (همان: ۴۷)

همهٔ اظهارات پورداود در بارهٔ آلمان از این نوع نبود. اطلاع یافتن از معاهدهٔ صلح برست لیتوسک بین آلمان و روسیه و شرط قید شده از سوی آلمان مبنی بر محترم شمردن استقلال ایران از سوی روسیّه، باعث شد وی در شعر «سپاس» مراتب امتنان خود از دولت و ملّت آلمان را این گونه اعلام دارد:

ملّت آلمان بلند باد و توانا

باد نصیب عدوش خواری و خذلان

باد بر ایشان ز ما درود و تحیّات

باد بر ایشام ز ما سپاس فراوان

آلمان در صلح خویش حرمت ما خواست

روس پذیرفت شرط و کردش اذعان

ترسم همسایۀ جنوب ما نپاید

حرمت آزادی قلمرو ساسان (همان: ۵۲)

پورداود شعر دیگری با عنوان «التوبه توبه» دارد، که در آن به عنوان نماد ملت ایران از غفلتها و اشتباهات گذشته توبه میکند. این شعر نیز با وجود اظهار توبه و اعتراف به غفلت؛ نشان دیگری از ناراستی یک شاعر و نویسندۀ مقاطعهکار است. شاعری که پشت نقاب وطندوستی اباطیل و بافتههای انگلیس در باب تاریخ و هویّت ملّت خود را عادیسازی و تئوریزه میکند و با تجاهل و تغافل از ذکر جنایات و مداخلات انگلیس پرهیز میکند. در شعر مورد اشاره هم این اتفاق میافتد و پورداود روس و آلمان و اطریش و عثمانی را به باد کتک میگیرد و از انگلیس سخنی به میان نمیآورد:

از ما فروریخت خون جوانان

روس ستمکیش التوبه توبه

دست چپاول بگشود آنگه

ترک بداندیش التوبه توبه

نابرده سودی از عهد و پیمان

ز آلمان و اطریش التوبه توبه (همان: ۵۷)

این حملات به روس و عثمانی و آلمان و اطریش در شرایطی رخ میدهد که او با انگلیس بسیار ملایم و مهربان است و سنگینترین حملۀ وی به انگلیس آن است، که اظهار امیدواری کند استقلال ایران برای انگلیس به عنوان همسایۀ جنوبی محترم باشد!

۹ ـ کمعقلی و موقعیّت نشناسی

ابراهیم پورداود با وجود دنیادیدگی، تحصیلات و کثرت آثار تألیفی از اندیشمندی، تعقل و موقعیّتشناسی بهرۀ چندانی نداشت. گذشته از اشتباه در گزینش مشرب سیاسی؛ بخصوص در دوران جوانی؛ در انتخاب موضوعات تحقیق خود هم راه معقولی طی نکرد و در سایۀ تلقینات دیگران قدم در راهی گذاشت، که اگر برایش نان و آبی داشت؛ متضمّن بهرۀ اخروی یا احترام قلبی از سوی دیگران نشد. پارسیان هند و حکومت پهلوی از سر نیاز به او روی خوش نشان دادند. آگاهیهای نسبی او از زرتشتیبازی در کنار

اندک بودن محققان این حوزه موجب قدر دیدن پورداود شد، لیکن گروه کثیری از همقطارانش در زمان حیات وی ارادت چندانی به او ابراز نمیکردند. تعداد بسیاری از نسلهای دانشگاهی بعد از وی هم چندان پاپی نام و آثار وی نشدند.

زرتشتیشناسی در جای خود میتوانست امری ارزشمند و ضروری و موضوع یک تحقیق مهم در باب تاریخ ادیان یا تاریخ ایران باشد، لیکن پورداود مسلمان نوحهگو به جای پژوهش در دیانت زرتشتی، در فضای موضوع مورد تحقیق خود غرق شده، شمایل یک معتقد به دین زرتشتی را به خود گرفت و در سایهٔ تعلق خاطر نامعقول به این دین باستانی، به جای پژوهش و تعمّق نقش ستاینده و مبلغ این دین منسوخ را به خود گرفت.

تحقیقات لغوی او هم دست کمی از زرتشتیشناسی او نداشتند و به فجایع لغوی ختم شدند. او علائق نژادی و زبانی خود را در لغتشناسی دخیل کرد و در این راه لغات فارسی باستان را در سراسر جهان و در زبانهای مختلف دنیا چرخاند. به ناحق از رفتن هزاران لغت پهلوی و فارسی به عربی سخن گفت و پارهای لغات ترکی را بر پایهٔ ترکیستیزی معمول خود یا به دیگر زبانها منتسب ساخت، یا در اصالت ترکی آنها تشکیک کرد.

بر پا کردن آشفته بازار در حوزهٔ لغتشناسی، تبدیل دین مورد تحقیق به اعتقاد خود، افراط در باستانستایی، ستیز با اقوام غیر فارس ایرانی و افاضات پرتکرار وی در بارهٔ اعتقادات خود و نژاد ایرانی او را تا مرحلهٔ نکوهش از جانب دیگران برد و دوران عاقلهمردی اظهارات مغایر با مناسبت زمان و مکان را هم به مجموع اشتباهات خود افزود.

زیادهرویهای مبتنی بر نژادگرایی پورداود تا بدانجا پیش رفتهبود، که موجبات اعتراض و حتّی تمسخر دیگران را فراهم آوردهبود. به عنوان نمونه مرتضی مطهّری در کتاب «خدمات متقابل ایران و اسلام» به طنز پورداود را از طرف پدر عرب اموی و از طرف مادر مغول چنگیزی میدانست! وی در تحلیل کتاب «مزدیسنا و ادب فارسی» از تأثیرپذیریهای عمیق دکترمحمّد معین از ابراهیم پورداود انتقاد کرده و ادّعای او دایر بر حاکمیّت روح مزدیسنایی بر ایران و ایرانی، حتّی در عصر اسلامی را به باد انتقاد میگیرد و در رد این نظر مینویسد:

> « از نظر پورداود عامل اصلی مؤثّر در روحیهها اقلیم و نژاد و زبان است و فلسفهٔ خود را مبنی بر اینکه روح ایرانی روح مزدیسنایی است، بر همین اساس قرار میدهد، ولی همه میدانیم که امروز دیگر نژادی باقی نمانده، که بتوان دم از نژاد زد. اختلاط اقوام ترک و مغول و عرب و حتّی یونانی و هندی و غیره با اقوام قدیم ایرانی آنقدر زیاد است و امتزاجها به سبب ازدواجها به قدری فراوان است، که احدی نمیتواند ادّعا کند من از نظر نژاد ایرانیام. مثلاً معلوم نیست خود پورداود واقعاً از نظر نژاد و تخمه به کجا وابسته است. شاید از طرف پدر فیالمثل عرب اموی و از طرف مادر مغول چنگیزی باشد. جز خدا کسی نمیداند.

زبان نیز مانند نژاد است. بگذریم از اختلاط لغتها. زبان فارسی امروز ایران زبان قسمتی از مردم ایران قدیم است؛ نه همهٔ مردم ایران و با زبان قدیم ایران، خصوصاً زبان اوستا از زمین تا آسمان متفاوت است. » (مطهری، ۱۳۵۹: ۲۶۶)

افزون بر این پورداود در تشخیص «هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد» با مشکل مواجه بود. پورداود در اسفند ۱۳۲۲ و فروردین ۱۳۲۳ به همراه علیاصغر حکمت و غلامرضا رشید یاسمی به هند رفت و به همراه این گروه دید و بازدیدهای مفصل و طولانی در مراکز آموزشی و دانشگاهی هند داشت. در این برنامهها چند برنامهٔ سخنرانی، شعرخوانی و مصاحبهٔ مطبوعاتی نصیب پورداود شد، که در برخی از آنها استعداد موقعیّتنشناسی وی گل کرد. علیاصغر حکمت در وصف کنفرانس مطبوعاتی بر پا شده در دهلی برای هیئت ایرانی؛ به برخی سؤال و جوابهای طرح شده در این کنفرانس اشاره میکند. او در اشاره به سؤال خبرنگاری در بارهٔ مقایسهٔ رابیندرانات تاگور و محمّد اقبال در سفرنامه و گزارش روزانهٔ خود مینویسد:

« من گفتم البته آثار اقبال چندان معروف نیست و باید بیشتر انتشار یابد. پورداود که از مرحله پرت بود؛ گفت: خیر، اقبال شاعر محلّی است، در صورتی که تاگور شاعر بینالمللی است و معروفیّت جهانی دارد. این سخن او در مطبوعات مسلمان تأثیر سوئی کرده و در روزنامهٔ «the Daun» بعضی از مسلمانان متعصّب به این هیئت و به پورداود حملات سخت کردند. » (حکمت، ۱۳۷۹: ۲۶۲)

اگر چشم و همچشمی حکمت با پورداود، یا حسادت او نسبت به شناختهتر بودن پورداود نزد هندیان و پارسیان هند منشأ این گفته نباشد، میتواند شاهدی بر اندک بودن درک فضا و رعایت ملاحظات سیاسی و فرهنگی در اظهار نظرها باشد. اشتباهکاری پورداود در همایش دانشگاه علیگره هم به نوعی دیگر مجال بروز مییابد و هنگامیکه او برای شعرخوانی دعوت میشود، موضوعی بیارتباط با فضا و مکان برای حاضران در تالار دانشگاه علیگره میخواند. علیاصغر حکمت در این باره مینویسد:

« رشید یاسمی و پورداود قطعهای از اشعار خود قرائت کردند. آقای پورداود قطعهای در هجو سلطنت قاجاریه ساختهبود؛ ترنم نمودند مملو از فحش و دشنام به سلاطین قاجار. من ندانستم وجه مناسبت آن با این مجلس چه بود. » (همان: ۲۷۲)

در زمان قرائت این شعر بیست سالی بود، که قاجاریه منقرض شدهبود و شعرخوانی در هند در مذمّت قاجار به عنوان یک امر داخلی و منقضی شده، مناسبتی با حال و محل نداشت، لیکن کمعقلی پورداود کار خود را کردهبود. پورداودی که در وطن و در طی اشعار «در تاجگذاری احمدشاه» و «اندر سپری شدن روزگار شهریاری آل قاجار» حسابی از خجالت قاجاریان درآمدهبود، ضرورتی نداشت این امر داخلی را به پشت تریبون در یک کشور خارجی با موضوع فرهنگی و ادبی بکشاند.

۹ ـ عربستیزی

بدگمانی نسبت به عرب و برتر دانستن خود از این قوم را باید در زمرهٔ مشترکات فکری ناسیونالیستهای ایرانی معاصر جای داد. پورداود هم از اندک فرصتهای پیش آمده برای اظهار این بدگمانی بهره میجوید.

نمونهای از این بدگمانی و ستیز در شعر «هرمزان و عمر» رخ مینماید. بعد از اسارت هرمزان سردار ایرانی در خوزستان و برده شدن او به مدینه، گفتگویی بین او و عمر بن خطاب رخ میدهد. هرمزان از عمر آبی طلب میکند و پیش از خوردن عمر را سوگند میدهد تا زمان نوشیدن این آب متعرض جان او نشود. وقتی عمر سوگند یاد میکند، هرمزان آب را به زمین میریزد و عمر که متوجه نیرنگگونهٔ هرمزان میشود؛ قصد کشتن او را میکند، امّا اطرافیان میگویند: چون قول دادهای؛ نباید او را بکشی. عمر از کشتن او صرفنظر میکند. پورداود خشم گرفتن عمر و دستور دادن او به شمشیرزنانش برای کشتن هرمزان را این گونه توصیف میکند:

عربها سوی هرمزان تاختند

پی کشتنش تیغها آختند

بخواری کشیدند در خون تنش

ربودند هم جامه و جوشنش

عجب نیست ار از فرومایگان

نیاید ره و رسم آزادگان (همان: ۵۶)

در نظر وی نه ظهور پیامبر اسلام در میان عرب، نه اسلام آوردن اعراب، نه وساطت آن گروه از اعراب برای عمل به قول و سوگند از جانب عمر، نه پسندیدن امام حسین (ع) از سوی شهربانو در این داستان البته ساختگی و نه هیچ اتفاق دیگری مانع انتساب علیالاطلاق فرومایگی به اعراب نمیگردد.

پورداود حتّی در اشعاری که موضوع آنها وصف گل و بلبل است، از خلق موقعیّت برای بدگویی از عرب باز نمیمامد. یک نمونه از این اتّفاقات در شعر «بهار و بهدین» رخ میدهد و او در شعری که موضوع آن بهار و وصف زیباییها میباشد افسار سخن را به جانب عرب کشانده، میگوید:

گوئی نرگس شگفت دارد از این چرخ

کامده ایران تهی ز لالهپرستان

آری از تازیان و گردش گیتی

زندگی و روزشان رسید بپایان (همان: ۸۲)

شعر «پدرود ایرانیان از آبخوست مغان» (جزیرۀ هرمز) نیز که در دسامبر ۱۹۲۵ در بمبئی سروده شده؛ مضمونی مرکب از باستانگرایی و عربستیزی دارد. موضوع شعر سرودخوانی و وداعیۀ یک موبد ایرانی در کشتی خطاب به ایران هنگام مهاجرت از هرمز به سمت هندوستان است:

ز ساسانیان واژگون گشت تخت

ز ایرانیان نیز برگشت بخت

ز کین و ز بیداد تازی سپاه

کسی را بکشور نمانده پناه (همان: ۹۰)

به روایت پورداود گروهی از ایرانیان به کوه میگریزند، امّا در کوه هم امان نیافته، راه مهاجرت را در پیش میگیرند. این مهاجران مطابق تاریخی که خود پورداود برای ایشان تدوین کرده؛ از پارسیان خراسان هستند، که نخست به جزیرۀ هرمز رفته و سپس از هرمز به هند مهاجرت میکنند. در آغاز این سفر دریایی یک موبد پرخروش به جوش آمده و با چشم دوختن بر ایرانی که آن را پشت سر میگذارد؛ یک خداحافظی شاعرانه را طراحی کرده و از بد آمد روزگار و غلبۀ تازیان فرومایه شِکوه میکند:

تو ای مرز آباد ساسانیان

چه پیش آمدت کز فرومایگان

چنین خوار و بیمار و پژمان شدی

زبون و تباه و پریشان شدی

ز تازی چه دیدی که خود باختی

ببیگانگان خانه پرداختی (همان: ۹۱)

روحیه و اعتماد به نفس پیروان شووینیسم ایرانی مثال زدنی است و این گروه حتی در شکستهای فاحش و تن دادن به حاکمیّت ششصد سالۀ قوم دیگر هم خود را از تک و تا نینداخته، خود را اصیل و آزاده و غالب فرمانروا را زبون و فرومایه مینامند. شاعر به همین نحو از زبان مرد موبد ننه من غریبمبازیهای بسیار در باب سپردن وطن به بیگانگان سرداده؛ سر بر آوردن ایران و شاه ایران برای راندن تازیان را بشارت میدهد:

سکندر نماند و نماند عرب

نه هیتال ماند نه رومی نسب (همان: ۹۲)

در داستان وداع ایرانیان مهاجر به هند، موبد در توضیح علت مهاجرت؛ با اهریمن خواندن اعراب، خطاب به وطن میگوید:

دریغا که از کردۀ اهرمن

نشاید در این خاکدان زیستن (همان: ۹۳)

پورداود از زبان موبد استیلای عرب بر ایران را موجب ننگ و تنگ شدن آغوش وطن برای ایرانیان میداند:

عرب آمد و نام ما ننگ شد

در آغوش تو جای ما تنگ شد (همان: ۹۳)

به قرار معلوم، وطن برای ایرانیان فرضی ناسیونالیستهای ایرانی مفهومی متفاوت از درک همگان داشتهاست. وطن برای این گروه یک امر سیال و دگرگونیپذیر بودهاست. به بیان دیگر در نظر آنها میشد وطن را به مانند عوض کردن یک پیراهن تغییر داد و به جای تلاش برای حفظ آن، راه مهاجرت به سرزمینهای دیگر را پیش گرفت. پامیر نشد، ایرانویج. ایرانویج نشد، پارس و خراسان. پارس و خراسان نشد، هندوستان!!

موبد از وطن میخواهد به خاطر این ترک دیار از آنها رنجور نباشد:

مرنج از تو روی برتافتیم

سوی کشور هند بشتافتیم (همان: ۹۳)

۱۰ ـ ترکستیزی

ترکستیزی و ترکیستیزی یکی از باورهای اصلی شووینیست ایرانی میباشد. اغراق نخواهدبود اگر بگوییم راز اصلی تولید، یا بازتولید ناسیونالیسم ایرانی ستیز با ترک و تلاش برای ساقط کردن حاکمیّت ترک بودهاست. در نظر پورداود به عنوان عضوی از این گروه، ترک دشمن و بیگانهٔ مطلق است. مهاجری است، که به مدد نامساعد بودن اوضاع نیاکان پورداود و شرکا، به فلات ایران آمده، جا خوش کرده، بخشهایی از وطن وی را اشغال کرده و مدّعی حکومت و قدرت شدهاست. زبان ترک نیز به مانند خود وی یک موجود بیگانه و مزاحم است و باید شر این زبان را به همراه مردم ترک و حکومت ترک از ایران کند. بر همین اساس است که او در شنیدن خبر تاجگذاری احمدشاه عزا گرفته؛ مرثیه میسراید و در هنگام انقراض قاجار غریو شادی سر میدهد. به گمان وی افزون از هزار سال زندگی و حکومت ترک در ایران هم تغییری در واقعیّت مورد قبول او ایجاد نکرده و ترک و زبانش باید از ایران برچیدهشود و از آنجا که با رفتن، یا قتل عام مردم ترک برای ایران وی علی میماند و حوضش؛ چاره را در تغییر زبان ترک میبینند و به جمع طرفداران فرضیهٔ زبان آذری و ضرورت تغییر زبان مردم از طرق مختلف میگردد.

با توجّه به اینکه مواضع ترکیستیزانهٔ ابراهیم پورداود به قلم نگارنده در مقالهٔ «ابراهیم پورداود نمونهٔ تمام عیاری از پیروان مکتب ناسیونالیسم فارسیگرا و باستانگرای ایران معاصر»، شمارهٔ ۳۴، نشریهٔ غروب، پاییز ۱۴۰۳، چاپ تبریز مورد اشاره قرار گرفته، خوانندگان گرامی میتوانند برای ملاحظهٔ مواضع ترکستیزانهٔ پورداود به مقالهٔ مذکور مراجعه نمایند.

ابراهیم پورداود و زبان آذری

ابراهیم پورداود را نیز باید در زمرهٔ آذربیازانی دانست، که در بارهٔ آذربایجان همچون دیگر همفکران شووینیست خود میاندیشیدهاست. از همین رو افکار و آرای او در باب مسائل زبانی آذربایجان نظیر گفتهها و نوشتههای دیگر پیروان این نحلهٔ ضاله و جاعل بودهاست. وی در آبان ماه ۱۳۴۲ در مصاحبهای که با رادیو ایران انجام میدهد؛ به گوشهای از اعتقادات خود در باب زبان موسوم به آذری و نحوهٔ رواج ترکی در آذربایجان میپردازد. پورداود در پاسخ به سؤالی در بارهٔ ماهیّت زبان آذری میگوید:

« زبان آذری یکی از لهجههای ایرانی است؛ مانند لهجههای کنونی: سمنانی، مازندرانی، لری، کردی، شیرازی، گیلکی، که این لهجهٔ آذری را به آذربایجان نسبت دادهاند. » (پورداود، ۱۳۷۲: ۲۶۲)

وی در بارهٔ سرآغاز رواج زبان ترکی در آذربایجان هم همان فرضیّات و آرای نویسندگان مشهور ناسیونالیستهای معاصر ایرانی را میپذیرد. وی اعتقاد دارد:

« زبان ترکی از موقعی که پای ترکان سلجوقی و طوایف دیگر ترک به ایران باز شد؛ در آذربایجان، که مرکز رفت و آمد و نفوذ این ترکان بود؛ رواج یافت. » (همان: ۳۶۳)

او برای تکمیل جواب سؤالی در بارهٔ زمان شیوع زبان ترکی در آذربایجان، عصارهٔ نظر عبدالعلی کارنگ را بر اساس کتاب «دو لهجه از زبان باستان آذربایجان» برای تأیید اعتقاد خود نقل کرده، مورد تأیید قرار میدهد و میگوید:

« زبان باستانی آذربایجان باقی مانده و تحوّل یافتهٔ زبان مادی و دارای ریشهٔ آریایی بودهاست، که مورّخین و سیّاحان و جغرافینویسان اسلامی و عرب آن را فارسی (ایرانی) و فهلوی و اذربی و آذری خواندهاند و نمونههای چند نیز که از اعصار مختلف بصورت نظم و نثر از آن باقی ماندهاست.

از اوایل قرن سوم هجری کمکم پای امرای ترک به آذربایجان باز شده و از قرن پنجم هجری مهاجرت و از قرن هفتم هجری هجوم تیرههای مختلف ترک به آذربایجان آغاز گردیدهاست، ولی تا اواخر قرن دهم هجری باقیماندهٔ زبان باستانی آذربایجان یا بعبارت دیگر آذری هنوز بکلّی از بین نرفته و زبان تکلّم اغلب مردم بومی و فارسی زبان ادبی و دولتی مردم محلّی و مهاجر و مهاجم به آذربایجان بود، تا پس از روی کار آمدن صفویّه و ترویج ادبیّات ترکی بوسیلهٔ آنان و قتل عامها و تسلطهای متوالی و متمادی ترکان متعصب عثمانی باقیماندهٔ زبان آذری از شهرها و نقاط جنگ و کشتار دیدهٔ آذربایجان رخت بربست و فقط در نقاط بسیار دوردست باقی ماند، که آن هم در نتیجهٔ مرور زمان و مجبور بودن ساکنین آن نقاط بمراوده با شهرنشینان ترکزبان روی بضعف و انقراض نهاد و در اغلب جاها کاملاً از بین رفت، ولی هنوز در چند نقطهٔ دورافتادهٔ آذربایجان مردمی وجود دارند، که به لهجههایی از این زبان تکلّم میکنند. » (همان: ۳۶۳)

در بارهٔ این بخش از گفتههای پورداود چند نکته را باید در نظر داشت:

الف ـ جغرافینویسان عرب واژههای مورد اشارهٔ پورداود از قبیل آذری و ازری و ازربی و ... در بارهٔ زبان آذربایجان را بدون شرح و بسط و شواهد دلالت کننده بر پیوند آن با زبانهای آریایی آوردهاند و پیوند دادن این اصطلاحات به گروه زبانهای مثلاً ایرانی حاصل شامورتیبازی باستانگرایان، آذریبازان و ترکیستیزان معاصر ایران است.

ب ـ اگر در رابطه با تاریخ آذربایجان و سرآغاز سکونت ترکان در این اقلیم نوشتههای منابع عربی یا فارسی ملاک داوری باشد، در آن صورت لازم است به مندرجات همهٔ منابع توجّه گردد. منابع متعدّدی اعم از فارسی و عربی با صراحت کامل از سکونت ترکان در آذربایجان سخن میگویند و برخی از آنها آذربایجان را «ارض ترک» مینامند.

سدیدالدّین محمد بن محمد عوفی در کتاب جوامعالحکایات و لوامعالروایات از قیام بیست هزار ترک در آذربایجان در زمان خلافت عمر ابن عبدالعزیز خبر میدهد. (رک. عوفی، ۱۳۷۴: ۲۵۳) محمد بن جریر طبری از درآمدن یمنیها به آذربایجان اندکی قبل از ظهور اسلام سخن گفته و از «به دست ترکان بودن» آذربایجان در روزگار مورد اشاره یاد میکند (طبری، ۱۳۶۲: (جلد ۱) ۲۹۳)

منابع عربی نیز سکونت ترکان در آذربایجان قبل از اسلام و قرن نخست اسلامی تأیید میکنند. ابن خلدون در جلد دوم تاریخ خود از نبرد جراح با ترکان و خزران (که آنها را ترکمانان نیز میخواند.) در آذربایجان در قرن اوّل هجری خبر میدهد. ابومحمد عبدالملک ابن هشام مورخ عرب در «کتاب التیجان» جنگ رایش پادشاه یمن با ترکان در آذربایجان را خاطرنشان میکند و آذربایجان را سرزمین ترکان میخواند. (رک. رئیسنیا، ۱۳۷۹: ۹۰۱)

طوایف ملیگرا و ترکستیز ایرانی در رابطه با مسائل زبانی و تاریخی آذربایجان یک طرفه به قاضی رفته و در گمان خود راضی بازمیگردند. به عبارتی بهتر خود را در جایگاه قاضی تامالاختیار و مطاع قرار داده و حکم خود را به حد کافی نافذ دانسته، دیگر نظرات در بارهٔ مردم و زبان آذربایجان را حتی اگر مستند و معقول باشد بیاعتبار میدانند.

ج ـ تشریح مکانیسم نابودی متکلّمان زبان آذری در آذربایجان از سوی پورداود دقیقاً شبیه داستانسرایی عامیانهٔ کسروی و تصویرهای خیالی اوست و بدین جهت ارزش علمی و استدلالی ندارد.

در خصوص نام آذربایجان و ریشهٔ آن نیز پورداود همان نظر کسروی را میپذیرد و ریشهٔ کلمهٔ آذربایجان را بر گرفته از نام «آتروپات» دانسته و آذربایجان را برگرفته از اصل «آتروپاتکان» میداند و می‌گوید:

« پس از یورش و استیلای اسکندر، مرد بزرگ و ایراندوستی که در سپاه داریوش بود و بر ضدّ اسکندر نیز جنگید «آتروپات»؛ یعنی، «پناه ایزد آذر» نام داشت. چون این مرد توانست این بخش از ایران را که

بعدها بنام « ماد کوچک» خوانده شده؛ از چنگ سرداران اسکندر بیرون بیاورد؛ آذربایجان بنام او خواندهشد. ناگفته نماند، که اصل فارسی آذربایجان «آترپاتکان» بوده و رفتهرفته تغییر لهجه پیدا کرده و نخست آذرپادگان و سپس آذربایگان، آذرباذکان و آذربایجان امروزی درآمده و حتّی در نوشتههای تازی آذربیجان نوشتهشدهاست.

بنابراین شک نیست که سرزمین آذربایجان بنام خاندان شهریارانی که در آنجا از روزگار اسکندر فرمانروائی داشتند، باز خواندهشدهاست. نام «آترپات» که از نامهای بسیار رایج در ایران باستان بوده؛ از دو جزء درآمیخته. از آتر (آذر) و پات که اسم مفعول از مصدر پاکه است. همین واژه است که در پارسی «پاییدن» شدهاست.

جزء «کان» که در اترپاتکان و آذرباذکان افزودهشده؛ همان است که در بسیاری از نامهای سرزمین دیگر ایران هم دیده میشود؛ مانند گلپایگان (گلبادگان) » (پورداود، ۱۳۷۲: ۳۶۴)

پورداود مسئله را به گونهای طرح میکند، که گویی اتروپات بعد از یک جنگ تمام عیار با اسکندر و غلبه بر او، آذربایجان را اشغال اسکندر در امان نگه داشتهاست، در حالی که اصل واقعه غیر از این است و حکومت آتروپات بر آذربایجان حاصل صلح و سازش اسکندر و آتروپات است و به مانند بسیاری از جنگهای عهد قدیم شاه یا سردار غالب به شرط تسلیم و وفاداری حکام نواحی را در حکومت خود ابقا میکرده و یا تسلیم شدگان را به حکومت نواحی مفتوحه منصوب میکردهاست. مطابق تاریخ رسمی و دولتی موجود آتروپات پس از شکست داریوش سوم به اردوگاه مقدونیها پیوسته و از سوی اسکندر به حکومت ماد خرد منصوب شدهاست. نکتهٔ دیگر این بخش حواس پرتی معمول در میان طوایف آذریباز است، که پورداود نیز در اینجا چشمهای از آن را آشکار میسازد و به جای اصل مادی، پهلوی یا آذری لفظ آذربایجان؛ از اصل فارسی آن سخن میگوید و معلوم نمیکند فارسی ظهور یافته در ایران فعلی در قرن پنجم، که یک زبان وارداتی از شرق محسوب میشد، چگونه هزار و سیصد سال قبل از آن اصل فارسی کلمهٔ آذربایجان قرار گرفتهاست!

ابراهیم پورداوود که به رغم نام و نام پدر و نامخانوادگیاش، تمایلات تند نژادی ـ تباری و ملّت گرایی قومی (ناسیونالیسم اتنیک آریایی) داشت، در اوج تب و تاب رواج تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ شاهنشاهی؛ یعنی، سال ۱۳۵۶ هجری شمسی یا ۲۵۳۶ شاهنشاهی، در مقدّمهٔ یسنا از به کار بردن این تاریخ من درآوردی اجتناب می‌کند و به جای آن تاریخ ۲۷۵۰ مادی را که خود تاریخ مجعول یا معیوب دیگری است، می‌گذارد. به رسمیّت شناختن این تاریخ به لحاظ مبنایی تفاوت چندانی با تاریخ شاهنشاهی ندارد و هر دو تاریخ بر اساس اندیشهٔ دو جانبهٔ اسلام‌ستیزی و باستانگرایی وقایع تاریخی ایران باستان را به جای هجرت نبی اکرم بنیان تاریخ ایران فرض کرده‌اند. (صدر، دکترضیاء، ۱۳۸۶: ۹۵)

در آرا و نوشتههای پور داوود نکتهٔ دیگری نیز قابل مشاهده است، که وجه مشترک طوایف باستانگرا میباشد. او در مقدّمهٔ «یشتها» و در اشاره به سلسلهٔ زندیّه، که تنها مدّت کوتاهی، آن هم بر بخشی از ایران به عنوان وکیل الّرعایا حکومت کردند؛ زندیّه را یک سلسله ایرانی معرّفی میکند. این جمله بدان معنا است، که در نظر پورداود زندیّه نظیر سلسلههای دیگر از غزنوی تا قاجاریّه، که به مدّت نزدیک به هزار سال بر ایران فرمانروایی کردند؛ «غیر ایرانی نژاد»؛ یعنی، «ترک» نبودند. دکترضیاء صدر در بارهٔ رواج این رویّهٔ در نزد مورّخین وطنی معاصر مینویسد:

« راستی انسان از چشمبندی مورّخین خودی به حیرت میافتد، که دیگران چون یهودیان، ارامنه، پانتورکیستها و ... برای خود تاریخ جعلی درست میکنند؛ در مقابل مورّخین ما به حذف و تحریف و کوتاه کردن تاریخ تمدّن، حکومت و سلطنت و فرهنگ کشور ما مشغولند. این هم لابد از هنرهائی است، که به قول فردوسی: زان ایرانیان است و بس. » (همان: ۹۶ ـ ۹۵)

ابراهیم پورداود فرضیهٔ احمد کسروی در بارهٔ معنا و ریشهشناسی واژهٔ آذربایجان را باور دارد، لیکن معنای مورد نظر او با معنای ارائه شده از سوی کسروی قدری متفاوت است. او واژهٔ آتروپات را «در پناه آتش» و «آذرپناه» و «کسی که ایزد آتش او را نگهدار است.» معنا میکند. در معنی مورد نظر کسروی این واژه معنی فاعلی و در معنی مورد نظر پورداود معنی مفعولی دارد. پورداود آتروپات را از نامهای بسیار رایج ایران باستان میداند. آتروپاتی که در نظر آذریبازان آذربایجان نام خود را از وی گرفته؛ از سرداران داریوش سوم در جنگ گوگمل با اسکندر مقدونی بودهاست. او بعد از شکست داریوش سوم از اسکندر از در مدارا با اسکندر درآمده و دختر خود را به ازدواج پردیکاس از سرداران اسکندر درآوردهاست. در زمان خود اسکندر آتروپات به فرمانروایی سرزمینی که به نام خودش اتورپاتکان خواندهشده، گماشتهمیشود و این فرمانروایی تا مدّتی مدید در خاندان او باقی میماند و تا اوایل تاریخ میلادی ادامه پیدا میکند.

پورداود مطابق انتظار به مانند شرکای فکری خویش نام آذربایجان را تنها برای سرزمینهای جنوبی ارس به رسمیت میشناسد و از اطلاق این نام به شمال ارس پرهیز دارد:

« در روزگاران شهریاران آتورپاتکان، گاهی سرزمین فرمانروایی آنان از مرز گذشته، بخاکهای همسایه کشیدهمیشد. بخشی از قفقاز کنونی، که در پارینه اران خواندهمیشد و پایگاه آن پرتو Partav (معرب: بردعه) بوده، از همان خاکهایی است، که گاهی شهریاران آتورپاتکان در آنجا هم فرمانگزار بودند. درین سالهای گذشته دولت بلشویک روس، آنجا را آذربایجان نامیده. درست و شایسته این بود، که آنجا را بنام دیرین خودش «اران» بنامد. » (پورداود، آتورپاتکان: ۱۷۹)

پورداود بر خلاف همقطارانش لحن ملایمی در بارهٔ نامگذاری جمهوری آذربایجان پیش میگیرد و از ناسزاگویی و حملات تند و بیمنطق خبری نیست. شاید یک دلیل این باشد، که وی از محتویات منابع متعدد اظهار نظر کننده در بارهٔ حدود آذربایجان آگاهی دارد و میداند زیادهروی در اعتراض به نام جمهوری آذربایجان میتواند مشکلآفرین باشد و مدّعی را در برابر اسناد غیر قابل انکار خلع سلاح کند.

پورداود در مقالهٔ آتورپاتکان، یک کار غیر مترقبه انجام میدهد و از تغییر اسامی جغرافیایی ایران از سوی فرهنگستان زبان فارسی اظهار نارضایتی میکند. او در آنجا که به مسئلهٔ جایگاه قدیم شهر «شیز» اشاره میکند؛ به تغییر نظر ژوزف مارکوارت در این باره نیز نظری میاندازد. به گفتهٔ وی مارکوارت نخست تخت سلیمان را جایگاه قدیم شیز میدانست، که بعدها از این نظر عدول کرد و شهر لیلان را به عنوان جایگاه این شهر در عهد باستان پذیرفت. پورداود هنگام اشاره به این امر، برای تعیین موقعیّت جغرافیایی لیلان، نقل قول کوتاهی با مضمون «نیلان ده از دهستان ایل تیمور، بخش حومهٔ شهرستان مهاباد» از کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران نقل میکند، آنگاه در اشاره به کلمهٔ «مهاباد» مینویسد:

« بدبختانه فرهنگستان ایران با برگردانیدن بسیاری از نامهای شهر و ده و رود ایران را بنامهای دیگر، کار را دشوار کردهاست. این است که باید یادآور شویم: مهاباد همان ساوجبلاغ است. » (همان: ۱۷۸)

پیدایی فرهنگستان زبان فارسی در ایران چیزی کم از خلق یک فاجعه نبود و شوری آشهای پخته شده در فرهنگستان به جایی رسید، که صدای آشپزهای عضو این مرکز را هم درآورد. دامنهٔ اقدامات فرهنگستان در کلمهسازی و دستکاری اسامی باستانی توپونیمهای ایران تا بدانجا رسید، که صدای اعتراض ناسیونالیستهای بسیاری را بلند کرد. علاوه بر ابراهیم پورداود، محمّدعلی فروغی، پرویز ناتلخانلری، کمی تا حدودی محمود افشار و تعداد دیگری از این مکتب هر کدام به نحوی به مخالفت با تولیدات این مرکز برخاستند، لیکن این مخالفتها به جایی نرسید و فرهنگستان همچنان جایگزینی واژههای مبتذل به جای کلمات عربی و ترکی و ساخت کلمه برای مفاهیم نوظهور را ادامه داد.

پورداود در همان مقاله، در بارهٔ واژهٔ چیچست نیز نکاتی مینگارد و در میانهٔ آن در بارهٔ معنی «اورمیه» نیز اظهار نظر میکند. او بعد از اشاره به اسامی گوناگون دریاچهٔ اورمیه در منابع قدیمی هنگام اشاره به شهر اورمیه، که البته آن را به شکل «اُرمیه» ضبط میکند؛ مینویسد:

« دیرگاهی است که این دریاچه را بنام شهری که در دو فرسنگی آن است، ارمیه خواندهاند. چنانکه پیداست این نام از دو واژهٔ آرامی درآمیخته: اور (شهر) و میاه (ماء، آب) مانند: بیتالمقدّس: اورشلیم؛ یعنی، سهر سلم (سلام) » (همان: ۱۸۳)

قطعاً اگر پورداود کوچکترین دستاویزی برای انتساب نام این شهر به زبان ایران باستان مییافت؛ حاضر به اعتراف داشتن ریشهٔ آرامی برای نام این شهر نمیشد و مانند آتورپاتکان، چیچست، سبلان و سهند یک پدر شرعی کاملاً ایرانی برای این کلمه میتراشید. او این کار را نکرد، لیکن همقطارانش به جبران مافات پرداخته، ریشهٔ هروم و خروم و روم به علاوهٔ « یه » عربی را به عنوان ریشه و معنای این نام کشف کردند، هر چند که در این باره اتّفاق نظر کاملی هم بین حضرات پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک حاصل نشد. این گروه به پیروی از اصل ابلاغ شده از سوی بزرگ استادان پیشین، در مباحث لغوی در زبان فارسی یا نامهای جغرافیایی در فلات ایران، هر گاه از یافتن ریشهٔ فارسی و پهلوی یا ریشهای در زبانهای اقوام عموزاده از کرد و ارمنی و گیلک و لر و غیره درمیماندند، ریشهٔ کلمه را به عربی، آرامی، سامی، سانسکریت و یا هر زبان خارجی دیگر مرتبط میساختند. اصل بر آن بود، که از اعتراف به داشتن ریشهٔ ترکی پرهیز شود، بعد از آن انتساب به هر زبان دیگری آنها را ارضا میکرد. در مقالهٔ مورد اشارهٔ پورداود ریشه و معنای همهٔ اسامی مد نظر نویسنده از آتورپاتکان و چیچست و سبلان و سهند و اورمیه و غیره با ضرس قاطع و به تمامی به عصر باستان منسوب و منتهی شد و او در نظر خود هیچ راهی را برای طرح احتمال ترکی بودن کلمات مذکور باقی نگذارد.

در مقالهٔ «آتورپاتکان» نکتهٔ قابل توجّه دیگری هم وجود دارد. پورداود در مرور مندرجات منابع پیشین در بارهٔ شهرهای و نامهای جغرافیایی آذربایجان، نکتهای نیز از نزهةالقلوب حمدالله مستوفی در بارهٔ «سلماس» میآورد که اشاره بدان از جهتی ضروری مینماید. وی به نقل از نزهةالقلوب مینویسد:

« سلماس از اقلیم چهارم است ... شهر بزرگ است ... و آبش از اودیهٔ جبال کردستان میخیزد و ببحیرهٔ چیچست ریزد. باغستان بسیار دارد. » (همان: ۱۹۱)

کتاب نزهةالقلوب در زمرهٔ کتب دستکاری شدهٔ قرون ماضیه قرار دارد و بخشهایی از آن برای اثبات آرای خاص ناسیونالیستهای معاصر ایرانی در بارهٔ آذربایجان مورد تغییر و تبدیل قرار گرفتهاست. یکی از این تغییر و تبدلات تکرار چند بارهٔ واژهٔ کردستان در ذکر اخبار مربوط به شهرهای آذربایجان در این کتاب میباشد. به جز تأکید این بخش بر تأمین آب سلماس از کوههای کردستان، در ادامهٔ سخن نیز از نزاع دائمی اهل سلماس با کردهای کردستان سخن رفتهاست و اصلاح کنندگان این کتاب مقاصد خاصی از این دستکاریها و تکرارها و تأکیدها داشتهاند. به تازگی نسخهٔ دیگری از نزهةالقلوب از لای کتب خطی خاک خورده بیرون کشیده شده و امید است نسخهٔ منقح این کتاب امکان نشر عمومی بیابد و عرصه را برای نسخهٔ مصحح انگلیسی کتاب مذکور تنگ کند.

در میان مطالب نقل شده از منابع پیشین در بارهٔ آذربایجان و مشخصاً دریاچهٔ اورمیه در مقالهٔ پورداود نکات قابل تأمّل دیگری هم وجود دارند، که این مقاله گنجایش طرح و ایضاح در بارهٔ آنها را ندارد. موضوعاتی چون ساخت شهر شیز «گنجک» از جانب افراسیاب تورانی، اختفا و سرانجام مرگ افراسیاب در حوالی دریاچهٔ چیچست، برانگیخته شدن زرتشت در سبلان و مسائلی از این

نوع نشان میدهند پرتاب ترک و تورانی به آن سوی جیحون آن گونه که ناسیونالیستهای ایرانی معاصر در پی آن بودهاند، به سادگی میسر نیست.

تشبیه سبلان در آذربایجان به کوه طور در سینا و جایگاه مقدس این کوه در آذربایجان به مانند تقدس طور نزد بنیاسرائیل هم از نکات جالب نوشتههای پورداود در این مقاله میباشد، لیکن از همه جالبتر نقل قولی است که پورداود از قول پیامبر اکرم اسلام در بارۀ کوه سبلان آوردهاست. منبع سخن مذکور باز هم همان کتاب مستطاب نزهالقلوب میباشد. در این کتاب حمدالله مستوفی سخنی از حضرت محمد (ص) به نقل از عجایب المخلوقات قزوینی در بارۀ سبلان آورده و آن را کوهی بین ارمنستان و آذربایجان معرفی میکند. (همان: ۱۹۶) با لحاظ کردن محل این کوه و واقع شدن آن در شرقیترین نقطههای آذربایجان و باور واقع شدن سبلان بین آذربایجان و ارمنستان میتوان متقاعد شد مستوفی یا دستکاری کنندگان کتابش با این بیان قصد کردهاند سخاوتمندانه کل شمال ارس از سواحل خزر تا آنجا که کرامتشان اقتضا کند را به ارمنستان ببخشد و وظیفه داشتهاند در کنار تراشیدن کردستان برای آذربایجان، کل شمال آذربایجان را هم به ارمنستان هبه کند.

پورداود و پارسیان هند

ابراهیم پورداود نمونۀ تمام عیاری از پیروان مکتب ناسیونالیسم فارسیگرا و باستانگرای ایران معاصر میباشد. یکی از بنیانهای فکری اصلی این گروه جستجوی ریشههای ایران و ایرانی در خارج از مرزهای کشور ایران میباشد. وطن این گروه یک وطن خیالی و اسطورهای است. در این دستگاه فکری خاستگاه ایرانی نیز در جایی دور از وطن فعلی جستجو میشود و این گروه ترجیح میدهند به جای ایران کنونی و سرزمینهای که در طی تاریخ به نحوی با سرزمین ایران مربوط بودهاند، ریشۀ ایران و ایرانی را در مکانهایی چون پامیر، هند و یا مکان خیالی و ناشناخته به نام ایرانویج جستجو کنند. حاکمیّت همین نگرش بر اندیشۀ پورداود موجب میگردد او در اثر انگیزههایی شناخته و ناشناخته سر از سرزمین هند دربیاورد. در واقع امر او یک هندشناس یا در مقیاسی کوچکتر یک پژوهشگر حوزۀ پارسیان هند میباشد. از همین رو تاریخچۀ مهاجرت زرتشتیان از ایران به هند را مینویسد. به پژوهش در موضوع گاتها در هند میپردازد. به آمادهسازی و چاپ یشتها در هند اقدام میکند. به تحقیق در مورد خرده اوستا در هند پرداخته؛ آن را آمادۀ چاپ در هند میکند. پژوهشها و آمادهسازیهای مربوط به یسنا هم در هند انجام میگیرد. حتّی موضوعات تاریخی مرتبط با سرزمین اصلی ایران مانند تحقیق در موضوع آیین و کارنامه و زبان ایران باستان هم در هند واقع میشود. دیوان شعر او در هند چاپ میگردد. حتّی برای دبیرستانهای هند کتاب گفت و شنود پارسی تألیف میکند. اکثر آثار او تا نیمههای سلطنت رضاخان چاپ در بمبئی هند را در ذیل خود میبینند و زندگی او در هند و اروپا میگذرد و بعد از دشواری اقامت در خارج از کشور از یک سو و مساعد شدن اوضاع در ایران در سایۀ رسیدن باستانگرایان به حکومت از سوی دیگر به ایران بازمیگردد، تا عمر خود را با ور رفتن به اساطیر اولین در داخل کشور سپری کند.

یک وجه مهم هندگرایی و هندبازی پورداود نوشتن تاریخچهٔ مهاجرت زرتشتیان ایران به هندوستان است. این کتاب با عنوان «ایرانشاه» در سال ۱۳۴۴ قمری مقارن با انقراض قاجار و روی کار آمدن پهلوی در ایران در بمبئی به چاپ میرسد. وی کتابش را به دینشاه ایرانی از زرتشتیان هند تقدیم کردهاست. پورداود با اشاره شکست دولت ساسانی از اعراب، از مقاومت ایرانیان در مقابل تازیان سخن گفته و در کنار آن از پناه بردن گروهی از ایرانیان به کوهستانها برای در امان نگه داشتن خود و زبان و آداب خود سخن میگوید. یک گروه از این ایرانیان بخشی از خراسانیها هستند، که مدّتی را در کوهستان زندگی میکنند و سپس با دست یافتن اعراب به نواحی سکونت آنها؛ راه مهاجرت به جزیرهٔ هرمز را در پیش گرفته؛ پانزده سال در این جزیره میمانند. با رسیدن نفوذ و حاکمیّت اعراب به این جزیره؛ ایرانیان مذکور با کشتی راه مهاجرت به هند را پیش میگیرند.

منبع اصلی پورداود برای تدوین تاریخ مهاجرت ایرانیان به هند رسالهٔ منظوم کوچکی با عنوان «قصهٔ سنجان» است، که فردی با نام بهمن کیقباد پسر دستور هرمزدیار سنجان آن را در حوالی ۱۶۰۰ میلادی؛ یعنی، نهصد سال بعد از مهاجرت ایرانیان مذکور سرودهاست. سنجان شهر کوچکی در گجرات هند بوده، که نخستین زیستگاه پارسیان بعد از مهاجرت به این منطقه بودهاست. بر اساس مطالب این رسالهٔ منظوم، پارسیان خراسان پس از صد سال زندگی در کوهستانی در خراسان؛ راه مهاجرت به جزیرهٔ هرمز و سپس هند را در پیش میگیرند. آنها در راه رفتن به هند نوزده سالی در جزیرهٔ «دیب» میمانند و سپس با رفتن به سواحل هند در ناحیهٔ گجرات از راجای محل اجازهٔ اقامت را دریافت میکنند. این مکان به اظهار پورداود چندان مناسب زندگی نیست، لیکن ایرانیان آن را آباد کرده و سنجان نامگذاری میکنند. دلیل آبادی زودهنگام آن زیستگاه در نظر پورداود جالب است:

« کار ایرانیان در سنجان بواسطهٔ آلات و ابزاری که از خراسان با خود آوردهبودند؛ بالا گرفت؛ بخوشی و آسایش چندین صد سال در آنجا گذراندند. » (پورداود، ۱۲۴۴ (قمری): ۶)

ما در مطالعهٔ اکثر نوشتههای ناسیونالیستهای ایرانی با عقل و شعوری در همین حد مواجه هستیم. اگر تاریخ نگاشته شده از سوی پورداود برای پارسیان هند را راست بپنداریم، مطابق این تاریخ پارسیان گریخته به هند، پیش از مهاجرت قرنی را در کوههای خراسان سر کردهاند، سپس به جزیرهٔ هرمز رفته و پانزده سالی در این جزیره روزگار گذراندهاند. در راه مهاجرت از هند هم نوزده سالی در جزیرهٔ دیب ماندهاند و همهٔ اینها؛ یعنی، حدود ۱۳۵ سال! با اصل فرض کردن نظر پورداود، باید بپذیریم ابزار و آلات ساخته شده با تکنولوژی ایرانی در خراسان بعد از این همه سال، لابد به دلیل پیشرفتگی و استحکام، مستهلک نشده و موجبات تفوق ایرانیان مهاجر در هند را فراهم کردهبود!!

پورداود با اشاره به شکست مشترک هندیان و زرتشتیان از سردار سلطانمحمود غزنوی اظهار میدارد ایرانیان برای حفظ دین و آیین خود به کوه بهاروت رفته و دوازده سالی در آنجا زندگی کردند و بعد از آن از کوه پایین آمده و در شهر بانسده ساکن شدند و بهتدریج در دیگر شهرهای ناحیهٔ گجرات پراکنده شده و در نهایت در بمبئی قدرتی به هم رساندند.

پورداود در توضیح تاریخ حیات پارسیان هند به تأثیرات حملهٔ امیرتیمور به هند هم اشارتی دارد، اما اشارت او در این باره از نکته تهی نیست:

« در هنگام لشکرکشی تیمور لنگ بهندوستان پارسیان نیز از آسیب این غول مغول ایمن نبودند. چندی در مقابل اردوی او پایداری نمودند. در میان اسیرهای تیمور از هند گروهی پارسی بودند. » (همان: ۲۱)

این فراز از نوشتههای پورداود اگر امر مهمی تلقی نگردد، حداقل نشانهٔ نسبتاً خوبی از سطح عقل و دانش نویسنده در اختیار ما میگذارد و نشان میدهد نویسندگانی از این نوع فاقد دقّت و دانش کافی برای نویسندگی و صاحبنظری بودهاند و لاجرم نوشتههای ایشان به طور عموم از صحت و دقّت کافی برخوردار نیست. امیرتیمور یک فاتح ترک بود، لیکن نویسندگان قرن اخیر ایران در مواجهه با او همچنان بین ترک و مغول بودن وی سرگردان هستند.

از قرن شانزدهم پای اروپاییها به هند باز میشود. نخست پرتغالیها میآیند. پورداود از آمدن پرتغالیها به هند ناراضی نیست و وجود آنها را موجب کاسته شدن از نفوذ مسلمانان و کاهش فشار مسلمانان و هندوها نسبت به پارسیان هند میداند، لیکن از تمایل پرتغالیها برای رواج مسیحیّت در میان پارسیان زرتشتی ناراضی است. او از ایستادگی زرتشتیان در برابر مسیحیّت و حتّی تغییر محل زندگی برای در امان ماندن از تغییر دین اظهار مسرّت میکند. رفتهرفته پرتغالیها میروند و انگلیسیها جای آنها را میگیرند. به نوشتهٔ پورداود کشمکش پارسیان با مسلمانان، مسیحیان و هندوان همچنان ادامه دارد و جنگهایی نیز واقع میگردد، امّا همهٔ این تلخیها ناگهان به خوشی میگراید:

« پس از تقریباً هزار سال پریشانی و آوارگی رسیدیم بدورهٔ خوشی پارسیان و آن از زمان سلطنت انگلیسهاست، که از قرن هفدهم میلادی شروع میشود. » (همان: ۲۱)

به هر دلیل موجّه و ناموجّه انگلیسیها به پارسیان هند روی خوش نشان میدهند. حاصل این روی خوش بهبود شرایط زندگی پارسیان و تبدیل ایشان به یک اقلیّت ثروتمند و متنفّذ میشود، لکن این روی خوش دوجانبه است و پارسیان نیز کمک بسیاری به استمرار استعمار انگلیس در هند میکنند.

ارزیابی پورداود از موقعیّت پارسیان در هند از اغراق خالی نیست. او آبادی بمبئی را از نتایج و پرتوهای حضور پارسیان در این شهر میداند (همان: ۲۳) به این هم اکتفا نکرده، کل مملکت هند را بهرهمند از خدمات پارسیان معرّفی میکند و وجود سرمایهداران بزرگ در میان پارسیان را خاطرنشان میسازد. (همان: ۲۳) او مدّعی قوهٔ معنوی پارسیان در سطح هند و جهان هم میگردد و نام برخی دانشمندان پارسی هند را هم برمیشمارد. جالب است که این دانشمندان پارسی هم به قاعدهٔ صد در صد صاحب پژوهش و تألیف در حوزههایی چون: زبان سانسکریت، دین بودا، تاریخ ایران و هند، اوستاشناسی، ادبیات پهلوی و امثال اینها هستند، که

خیلی هم به کار دنیا نمیآید. برخی از شخصیّتهای معرّفی شده از جانب وی هم به امور دیوانی از قبیل قضاوت و ریاست بلدیه مشغول هستند، که این مناصب برجستگی خاصی ندارند. (رک. همان: ۲۴)

پورداود در میانهٔ توصیف روزگار پارسیان هند، موقع را مغتنم شمرده؛ از قول مستشرقان پارسیان هند را نموداری از بزرگی و شرافت ایرانیان قدیم معرّفی میکند:

« فقط برای اخلاق پاک و قوهٔ کار این فرزندان باوفای ایران بآنچه دانشمند آلمانی یوستی و مستشرقهٔ فرانسوی منانت گفتهاند؛ اکتفا میکنیم:

[یوستی]: شرافت ایرانیان قدیم را باید در پیش پارسیان هندوستان جست.

[منانت]: پارسیان مؤثّرترین عوامل تمدّن و ترقی میباشند. » (همان: ۲۵ ـ ۲۴)

پورداود میکوشد خود نیز سهمی در مدح پارسیان هند داشتهباشد:

« هر چند پارسیان بیشتر از هزار سال است ایران را بدرود گفته و در خاک بیگانه پناهنده هستند، ولی هنوز در کاخ دلهای آنان آتش مهر ایران مانند آتش ایرانشاه شعلهور است. » (همان: ۲۵)

پورداود از یاری پارسیان هند به زرتشتیان ایران هم به نیکی یاد کرده، مینویسد:

« نه آنکه فقط پارسیان در سالهای دراز با سختیها ساخته، تن بهزار گونه رنج داده؛ بالاخره خود را از چنگال آسیب زمان رهانده؛ امروز در خوشی و آسایش بسر میبرند، بلکه از برای رستگاری مشتی همکیشان خویش در ایران همیشه کوشا و تخشا بودند. از اثر شکایت پی در پی، که از زرتشتیان ایران بهندوستان میرسید؛ پارسیان برای رهاندن آنان همّت گماشتند، تا جزیهٔ ننگین و آزار متعصّبین را از آنان دور دارند. باین قصد در سال ۱۸۵۴ مجلسی باسم «انجمن بهبودی حال زرتشتیان ایران» بریاست سر دینشاه پتیت بارونت بر پا شد. یکی از پارسیان قابل آن زمان مانکجی لیمیجی برای تحقیقات و امداد دو بار بایران فرستاده شد. چون مؤثّر اتّفاق نیفتاد نمایندگانی از هندوستان با هدیه بنزد ناصرالدّینشاه که آن وقت در لندن بود؛ فرستادند. » (همان: ۲۵)

پارسیان هند در این جانفشانی برای زرتشتیان ایران البتّه تنها نبودند و سایهٔ دولت فخیمهٔ انگلیس را نیز در بالای سر خود احساس میکردند:

« بالاخره پس از بیست و هشت سال کوشش و همراهی حکومت انگلیس زرتشتیان ایران از بار جزیه خلاص شدند. میتوان گفت از پرتو کوشش پارسیان هندوستان است، که زرتشتیان ایرانی توانستند در این سالهای اخیر در وطن خود حق زندگانی پیدا کنند. » (همان: ۲۶ ـ ۲۵)

حمایت دولت انگلیس از زرتشتیان در ایران و پارسیان در هند سر نخهای خوبی برای چگونگی پیدایی مبحث زرتشتیبازی و باستانگرایی در اختیار ما میگذارد و نشان میدهد طوفان باستانگرایی، فارسیگرایی و ترکستیزی قرن اخیر ایران تا حد منشأ خارجی و استعماری دارد و چگونه دمدمههای انگلیس در طبایع مستعد یک قوم خیالباف و زیادهطلب ایرانی کارگر افتاده و این قوم را که به برکت شعبدهبازیهای سیاسی بیگانگان بر مقدرات کشور مسلط گشته، به دشمنی و تلاش برای نابودی همهٔ سرمایههای مادی و معنوی مردمان غیر فارس، خصوصاً ترکان ایرانی وادار ساختهاست.

نویسنده برای تأیید مطلب خود از یک مورخ آمریکایی به نا م جکسن هم نقل قولی با مضمون زیر میآورد:

« در این دو قرن اخیر جمعیّت زرتشتیان از صد هزار رسید به نه هزار. شاید این نه هزار هم اگر کسی بفریادشان نمیرسید؛ ناکنون نابود شدهبودند. انجمن مذکور هنوز برپاست. گذشته از آن، دو انجمن دیگر برای خدمات عمومی بایران موجود است. یکی معروف به «ایران لیگ» بریاست سر هرمز جی عدن والا؛ دیگری موسوم به «انجمن زرتشتیان ایران» بریاست دینشاه ایرانی. از پرتو کوشش این اخیر است که پشوتن مارکر دو یتیمخانه؛ یکی برای پسران و دیگری برای دختران در یزد ساخت و دواخانه سر رتن تاتا و دارالمصانع در شهر مذکور بوجود آمد. » (همان: ۲۶)

دلسوزی نویسندهٔ آمریکایی برای زرتشتیان ایران هم انگیزهای از نوع دلسوزی انگلیسیها برای پیروان این دین داشتهاست. در یک حکم کلّی باید گفت کل دستگاه فکری ناسیونالیسم ایرانی معاصر بر پایهٔ بنیانهای گذارده شده از سوی مستشرقین و حکومتهای مؤثّر و صاحب قدرت غرب از نوع انگلیس، آمریکا، آلمان، فرانسه و نظایر آنها استوار گشتهاست.

پورداود خود نیز فرصت را مغتنم شمرده؛ از حمایت پارسیان هند از زرتشتیان ایران بهرهای به نفع ستایش از نژاد ایرانی و عطش تمایلات نژادگرایانهٔ خود گرفته؛ مینویسد:

« آری پارسیان از نیروی کار و کوشش و بردباری، که در خون ایرانی نژاد است و از پرتو پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک بجائی رسیدند، که میتوانند امروز وطن مقدس پور اسپنتمان [زرتشت] را نیز یاری کنند. » (همان: ۲۶)

اگر پارسیان هند از این مقدار اراده و نیروی کار و کوشش و بردباری بهرهمندی داشتهاند؛ لابد باید همکیشان و همنژادان آنها در ایران؛ اعم از مسلمان و زرتشتی هم از این سجایا و قدرتهای مادی و معنوی برخورداری میداشتند و به دست خود، برای خود جلی میبافتند، نه اینکه معطل و نیازمند گروه کمشمار همکیشان در هندوستان باشند؛ همکیشانی که تا پای انگلیس به هند نرسیدهبود، ضعیف و خانه به دوش میزیستند و در سایهٔ همکاری با بیگانگان به زیان کشورشان به نوایی رسیدهبودند.

نتیجه

ابراهیم پورداود به هنگام تحصیل در اروپا در سالهای قبل از جنگ جهانی اوّل، به یاری تأثیرپذیری از ناسیونالیسم آلمانی، تأثیرات فکری دوستان ایرانی او در حلقهٔ کاوه و نوشتههای برخی مستشرقین به ناسیونالیسم فارسیگرا، باستانگرا و ترکستیز ایرانی گرایش پیدا کرد و از آن به بعد قریب پنجاه سال از عمر خود را صرف پژوهش در موضوعات مربوط به عهد باستان ایران، زبان پهلوی و دین زرتشتی نمود و در کنار آن تمایلات ترکستیزانهٔ خود را در لا به لای اشعار، نوشتههای و اظهارات خود جای داد. او در عصر پهلوی در کنار دکتریحیی ماهیارنوابی، دکتربهرام فرهوشی، دکترمحمد معین، سعید نفیسی و چند نفر دیگر در زمرهٔ عقبههای فکری جریان باستانگرایی و باستانستایی، ترکستیزی و عربستیزی و تأمین کنندهٔ متون مورد نیاز جریان باستانگرایی دولتی و روشنفکری قرار گرفتند. حمایت امپریالیسم انگلستان از پژوهشهای ابراهیم پورداود و همفکران او به وساطت پارسیان هند و سپس حکومت پهلوی زمینهٔ توفیق نسبی وی و گروه باستانگرایان ایرانی را فراهم ساخت، تا باستانگرایی و باستانستایی به یکی از مشخصههای اصلی اندیشهٔ روشنفکران و لایههایی از مردم عادی تبدیل گردد و بروز تحولات معظم سیاسی و اجتماعی نیز مانع استمرار این قبیل گرایشات تخدیری و واپسگرایانه نگردد.

منابع:

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۲۴، جشن سده، انجمن ایرانشناسی (نشریهٔ شمارهٔ ۲)، تهران، چاپ اوّل

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۰۶، پوراندخت نامه، دینشاه جی جی باهای ایرانی، بمبئی

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۴۲، آناهیتا، مرتضی گرجی، ناشر ؟، چاپ راستی

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۷۴، سوشیانس (موعود مزدیسنا)، انتشارات فروهر، تهران، چاپ دوم

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۴۴ (قمری)، ایرانشاه ـ تاریخچهٔ مهاجرت زرتشتیان به هندوستان، دینشاه جی جی باهای ایرانی، بمبئی

ـ پورداود، ابراهیم، ۱۳۷۲، زبان فارسی در آذربایجان (جلد ۲)، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنیاد موقوفات دکترمحمود افشار (شمارهٔ ۴۱)، چاپ اول

ـ پورداود، ابراهیم، ؟؟؟؟، آتورپاتکان و چیچست و سبلان و سهند، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز، سال ؟، شماره تابستان

ـ صدر، دکترضیاء، ۱۳۸۶، کثرت قومی و هویّت ملّی ایرانیان، تهران، انتشارات اندیشهٔ نو، چاپ دوم (به نقل از: یسنا ـ شمارهٔ ۲۳۰۲، صفحهٔ ۷، بخش دوم، چاپ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۶۲۶، شمارهٔ مسلسل ۲۰۲۳)

ـ عوفی، سدیدالدین محمد بن محمد، ۱۳۷۴، جوامعالحکایات و لوامعالروایات، تصحیح دکترجعفر شعار، تهران، انتشارات سخن، نوبت چاپ ؟

ـ طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۲، تاریخ طبری یا تاریخالرسل و الملوک، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات ؟، چاپ دوم

ـ رئیسنیا، رحیم، ۱۳۷۹، آذربایجان در سیر تاریخ ایران (بخش دوم)، تبریز، انتشارات مبنا، چاپ سوم (به نقل از: کتاب التیجان فی ملک حمیر، ابن هشام، تصحیح زینالعابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ هجری / ۱۹۲۸ میلادی، ص ۴۰۲)

ـ بابازاده اورموی، علی، ۱۴۰۳، ابراهیم پورداود نمونهٔ تمام عیاری از پیروان مکتب ناسیونالیسم فارسیگرا و باستانگرای ایران معاصر، غروب، سال نهم، شماره۳۴

ـ مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم، صدرای قم، چاپ دهم

ـ حکمت، علیاصغر، ۱۳۷۹، رهآورد حکمت ـ شرح مسافرتها و سفرنامههای میرزاعلیاصغرخان حکمت شیرازی، به اهتمام دکترسیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اوّل

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
"Studies on Azerbaijan and Turk's History" Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
"Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar" ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

روش قدیم شش انگشت گذاری و راه حل آوا نویسی برای پرده ها در توضیح موسیقی اورموی

رجب اوسلو

مجله بین المللی موزیکولوژی راست
Doi:10.12975/rastmd.2016.04.03.00087

ترجمه علی آردی(اورمان)

ایمیل:

Ali.urman52@gmail.com

وابستگی:

محقق و مترجم

چکیده:

نویسنده رجب اوسلو*

آوانویسی و بازنویسی یا ترانسکریپسیون (فرانسوی: Transcription) از اصطلاحات موسیقی است و به معنای مکتوب کردنِ یک قطعه شنیداریِ موسیقی است. به عبارتی دیگر، بازنویسی به معنای نت‌نویسیِ یک قطعه شنیداری است که قبلاً نت‌نویسی نشده‌است. در نظریه ادوار، دستان‌بندی سازها (نحوه کوک ساز و موقعیت پرده‌های آن) به کمک تناسب‌های ریاضی توضیح داده می‌شد و برای هر نت موسیقی نامی با استفاده از ترکیب الفبای ابجد تعیین می‌گردید. به این ترتیب فاصله‌های موسیقایی دقیقاً مشخص می‌شدند. سپس با ترکیب این فواصل جنس‌هایی (دانگ‌هایی) درست می‌شد که ذی‌الاربع (دارای چهار نت) یا ذی‌الخمس (دارای پنج نت) نام می‌گرفتند و از ترکیب یک جنس ذی‌الاربع و یک جنس ذی‌الخمس یک اکتاو کامل به دست می‌آمد که به آن «دور» گفته می‌شد. لوح های سومری گواهی می دهند که تلاش برای نوشتن موسیقی از زمان های قدیم انجام می شده است. روندی که با خط میخی شروع شد با نت هایی که امروز استفاده می کنیم ادامه می یابد. پس از خط میخی ، تلاش هایی برای نوشتن موسیقی در فرهنگ خاورمیانه انجام شده که ما چگونگی همه اینها را نمی دانیم. تئوریسین موسیقی ه. گ. فارمر، در اثر خود صفی الدین اورموی را "بنیانگذار مکتب سیستماتیک در تاریخ موسیقی"معرفی کرده ، از سیستم ناشناخته نوشتن موسیقی صحبت می کند. عبدالقادرمراغه ای این سیستم را روش " شش انگشت گذاری" نامیده است. اورموی به طور مستقیم چگونگی درک این روش را نشان نداده است. او روش شش انگشت گذاری بر روی پرده های عود را در توضیح استفاده از ۱۲دور و ۶ آواز مانند سلمک، مایه و شهناز به کار برده است. برای تجزیه و تحلیل این موضوع، استفاده از جدول ابجد-حرف- موسیقی نگاری اورموی توسط برخی از محققانی مشاهده شده است. اما در مورد درستی یا نادرستی این راه حل بحث نشده است. این مقاله بر " چیستی روش شش انگشت گذاری و چگونگی درک آن " متمرکز است و با هدف حل نحوه درک مثالهای نوشته شده توسط صفی الدین ، "آوا نویسی" جدیدی را همراه با راستی آزمایی به عنوان راه حل پیشنهاد می کند.

کلمات کلیدی: صفی الدین اورموی، آوا نویسی، روش شش انگشت گذاری، موسیقی شرق

استناد (آپا):

آردی. ع. روش قدیم شش انگشت گذاری و راه حل آوا نویسی برای پرده ها در توضیح موسیقی اورموی. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

* نویسنده و پژوهشگر موسیقی تولد: ۱۹۵۸ (۶۷ ساله)

کتاب ها: موسیقی کشور سلجوقی: از خواجه احمد یسوی تا مولانا، موسیقی شناسی و منابع: مقدمه ای بر موسیقی شناسی، موسیقی شناسی در ترکیه، روش شناسی در موسیقی شناسی، منابع موسیقی شناسی، محمد حفیض افندی و موسیقی، معرفت موسیقی ادواری - ۱۳۸۵؟ (Hasan Hüsnü-618) Iik Anatolian Edvarı اثر حسنعلی کرمانی، تعداد آثار موسیقایی Meragi: Zevâid-i Fevâid-i Ashere, Itri izleri, Abdülbâkı Nâsır Dede آهنگسازی "Tahrîden II", Meragi. اهداف موسیقی مراده: ماکاسیدوالالحان، موسیقی در دوره سلطنت فاتح سلطان محمد و مکموآی گوفت از شمس‌ی رومیس

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Ali Ardi (Urman)

Email:

Ali.urman52@gmail.com

Affiliation:

Researcher and Translator

"The ancient six-finger technique and the phonetic notation solution for frets in the explanation of Urmavi's music."

Abstract:

Transcription (French: Transcription) is a musical term referring to the process of notating a piece of auditory music. In other words, it means writing down the musical notation of a previously un-notated auditory piece. In the theory of adwār (cycles), the fingering of instruments (tuning and fret positions) was explained through mathematical proportions, and each musical note was assigned a name using combinations of the Abjad numerals. This allowed precise determination of musical intervals. By combining these intervals, jins (tetrachords or pentachords) were formed—referred to as dhī al-arba‘ (four-note) or dhī al-khams (five-note). The combination of one dhī al-arba‘ and one dhī al-khams produced a complete octave, called a dawr (cycle).

Sumerian tablets attest that attempts to write music date back to ancient times. This process began with cuneiform and evolved into the notation systems we use today. After cuneiform, there were efforts in Middle Eastern cultures to notate music, though we do not know the full details of all these methods. The music theorist H.G. Farmer, in his work, described Ṣafī al-Dīn al-Urmawī as the "founder of the systematic school in the history of music" and mentioned an unknown system of musical notation. Al-Marāghī referred to this system as the "six-fingering method." Al-Urmawī did not directly explain how this method was to be understood. He applied the six-fingering method on the frets of the ʿūd (lute) to explain the use of 12 adwār (cycles) and 6 awāz (melodic modes) such as Salāmak, Māya, and Shahnāz.

To analyze this, some researchers have observed the use of al-Urmawī’s Abjad-letter-music notation table. However, the accuracy of this solution has not been debated. This article focuses on "the nature of the six-fingering method and how to understand it," proposing a new "transcription" method along with verification as a solution to interpret the examples written by Ṣafī al-Dīn.

Key words: Ṣafī al-Dīn al-Urmawī, transcription, six-fingering method, Eastern music

CITATION (APA):

Ardi (Urman). A. "The ancient six-finger technique and the phonetic notation solution for frets in the explanation of Urmavi's music." Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Əli Ardi (Urman)

E-poçt:

Ali.urman52@gmail.com

Mənsubiyyət:

Tədqiqatçı və tərcüməçi

"Urmavi musiqisinin izahında qədim altı barmaq texnikası və pərdələr üçün fonetik notasiya həlli."

Xülasə:

Transkripsiya (Fransızca: Transcription), eşidilən bir musiqi parçasının not ilə yazıya alınması prosesini ifadə edən bir musiqi terminidir. Başqa sözlə, daha əvvəl not ilə yazılmamış eşidilən bir musiqi əsərinin yazılı not formasına çevrilməsi deməkdir. Ədvar (dövrlər) nəzəriyyəsində, alətlərin pərdələri (akord və pərdə mövqeləri) riyazi nisbətlərlə izah edilmiş və hər bir musiqi notunun adı Əbcəd rəqəmlərinin kombinasiyaları ilə müəyyən edilmişdir. Bu, musiqi intervallarının dəqiq şəkildə müəyyənləşdirilməsini təmin etmişdir. Bu intervalların birləşdirilməsi ilə cins (dörd səsli və ya beş səsli aralıqlar) yaranmış və bunlar zirərbə (dörd notlu) və zirxəms (beş notlu) adlandırılmışdır. Bir zirərbə və bir zirxəmsın birləşməsi tam bir oktava yaratmış və buna dövr deyilmişdir.

Sumer tabletləri, musiqinin yazıya alınma cəhdlərinin qədim dövrlərə qədər uzandığını sübut edir. Bu proses mixi yazısı ilə başlamış və müasir dövrdə istifadə etdiyimiz not sistemlərinə qədər inkişaf etmişdir. Mixi yazısından sonra, Yaxın Şərq mədəniyyətlərində musiqini not ilə yazmaq üçün cəhdlər olmuşdur, lakin bu üsulların hamısı haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Musiqi nəzəriyyəçisi H.G.Farmer öz əsərində Səfiəddin Urməvini "musiqi tarixində sistemli məktəbin banisi" kimi təsvir etmiş və naməlum bir musiqi notasiya sistemindən bəhs etmişdir. Məraği bu sistemi "altı barmaq üsulu" adlandırmışdır. Urməvi bu üsulun necə başa düşülməli olduğunu birbaşa izah etməmişdir. O, bu üsulu ud pərdələrində tətbiq edərək 12 dövr və Səlmək, Maya, Şəhnaz kimi 6 avazın (maqam) istifadəsini izah etmişdir.

Bunu təhlil etmək üçün bəzi tədqiqatçılar Urməvinin Əbcəd-hərf-musiqi notasiya cədvəlindən istifadə etmişlər. Lakin bu həllin düzgünlüyü müzakirə edilməmişdir. Bu məqalə "altı barmaq üsulunun nə olduğu və onun necə başa düşülməsi" mövzusuna diqqət yetirir və Səfiəddinin yazdığı nümunələri şərh etmək üçün yoxlama ilə birlikdə yeni bir "transkripsiya" üsulu təklif edir.

Açar sözlər: Səfiəddin Urməvi, transkripsiya, altı barmaq üsulu, Şərq musiqisi

CITATION (APA):

Ardi (Urman). Ə. "Urmavi musiqisinin izahında qədim altı barmaq texnikası və pərdələr üçün fonetik notasiya həlli." .Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

Ali Ardı (Urman)

E-posta:

Ali.urman52@gmail.com

Üyelik:

Araştırmacı ve çevirmen

"Urmavi müziğinin açıklamasında eski altı parmak tekniği ve perdeler için fonetik notasyon çözümü."

Özet:

Transkripsiyon (Fransızca: Transcription), işitsel bir müzik parçasının notaya alınması sürecini ifade eden bir müzik terimidir. Başka bir deyişle, daha önce notaya alınmamış bir işitsel müzik eserinin yazılı nota haline getirilmesi anlamına gelir. Edvar (döngüler) teorisinde, enstrümanların perdeleri (akort ve perde pozisyonları) matematiksel oranlarla açıklanmış ve her bir müzik notasına Ebced rakamlarının kombinasyonları kullanılarak bir isim verilmiştir. Bu, müzik aralıklarının kesin olarak belirlenmesini sağlamıştır. Bu aralıkların birleştirilmesiyle cins (dörtlü veya beşli aralıklar) oluşturulmuş ve bunlar zirarba (dört notalı) veya zirhams (beş notalı) olarak adlandırılmıştır. Bir zirarba ve bir zirhams'ın birleşimi, tam bir oktav oluşturmuş ve buna devir adı verilmiştir.

Sümer tabletleri, müziği yazıya dökme çabalarının eski çağlara kadar uzandığını kanıtlamaktadır. Bu süreç çivi yazısıyla başlamış ve günümüzde kullandığımız nota sistemlerine kadar evrilmiştir. Çivi yazısından sonra, Orta Doğu kültürlerinde müziği notalama girişimleri olmuştur, ancak bu yöntemlerin tamamı hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Müzik teorisyeni H. G. Farmer, eserinde Safiyüddin Urmevi'yi "müzik tarihinde sistematik ekolün kurucusu" olarak tanımlamış ve bilinmeyen bir müzik notasyon sisteminden bahsetmiştir. Meragi, bu sistemi "altı parmak pozisyonu yöntemi" olarak adlandırmıştır. Urmevi, bu yöntemin nasıl anlaşılması gerektiğini doğrudan açıklamamıştır. O, bu yöntemi ud perdeleri üzerinde uygulayarak 12 devir ve Selamek, Maya, Şehnaz gibi 6 avazın (makam) kullanımını açıklamıştır.

Bunu analiz etmek için bazı araştırmacılar, Urmevi'nin Ebced-harf-müzik notasyon tablosunu kullanmıştır. Ancak bu çözümün doğruluğu tartışılmamıştır. Bu makale, "altı parmak pozisyonu yönteminin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği" üzerine odaklanmakta ve Safiyüddin'in yazdığı örnekleri yorumlamak için doğrulamayla birlikte yeni bir "transkripsiyon" yöntemi önermektedir.

Anahtar kelimeler: Safiyüddin Urmevi, transkripsiyon, altı parmak pozisyonu yöntemi, Doğu müziği

CITATION (APA):

Ardı (Urman). A. "Urmavi müziğinin açıklamasında eski altı parmak tekniği ve perdeler için fonetik notasyon çözümü." .Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

از مترجم

در مقاله تقدیمی اصطلاحاتی بکار رفته است که برای خود من به عنوان مترجم و احتمالا برخی دیگراز خوانندگان و حتی شاید بسیاری از اهالی موسیقی امروزی ناآشنا و یا نا مفهوم باشد. لذا بر آن شدم که برای درک بهتر مطلب در حد بضاعتم توضیحاتی در مورد این اصطلاحات و تعاریف جستجو و تهیه نمایم:

آوانویسی و بازنویسی یا ترانسکریپسیون (فرانسوی: Transcription) از اصطلاحات موسیقی است و به معنای مکتوب کردنِ یک قطعه شنیداریِ موسیقی است. به عبارتی دیگر، بازنویسی به معنای نت‌نویسیِ یک قطعه شنیداری است که قبلاً نت‌نویسی نشده‌است. برای مثال، نت‌نویسیِ یک بداهه‌نوازی یا موسیقی یک بازی کامپیوتری. هنگامی که یک موسیقی‌دان، نُتِ موسیقیِ ضبط شده‌ای را بر روی کاغذ می‌نویسد، گفته می‌شود که او ترانسکریپسیونِ موسیقاییِ آن قطعه را انجام داده‌است.

مَثلَث

نام سیم (دوم) بعد از «بم» اولین سیم از بالای عود با کلفت ترین صدا است (ترابی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴). «ثلاث» در زبان عربی به معنای «سه» است. به همین دلیل هر از چند گاهی دیده شده است که «مَثلَث» به عنوان سیم سوم تلقی می شود. اگر از پایین به بالا شمارش شود، سیم سوم است. اما علت مَثلَث (سه گانه) نامیدن این سیم این است که از پیچیدن سه لایه سیم از روده کوچک یا ابریشم به یکدیگر ساخته می شود (ترابی، ۱۳۷۵، ص ۷۱).

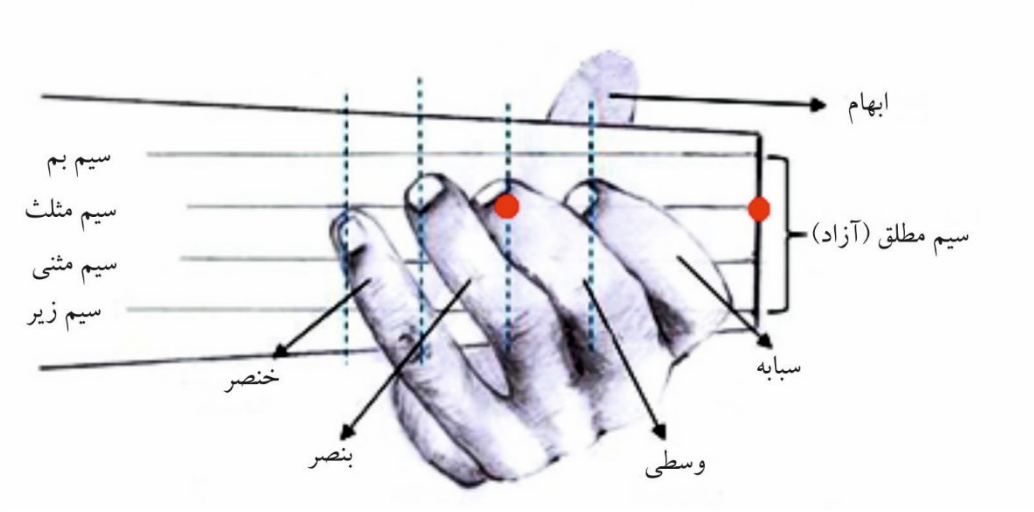
همین امر در مورد رشته «م مثنیٰ » نیز صدق می کند. با وجود اینکه نام های «مَثلَث» و «مثنی» از نظر نازکی و ضخامت ریسمان نامگذاری شده است، از نظر ترتیب نامگذاری مانند «سیم دوم» (مَثنیٰ) و «سیم سوم»(مَثلَث) دیده شده اند. با این حال، این نام گذاری ممکن است بسته به اینکه شخصی که به سیم ها نگاه می کند، نوازنده باشد یا شخصی که از طرف مقابل نگاه می کند ،متفاوت باشد. تفاسیر مختلفی نیز با در نظر گرفتن توسعه آلت موسیقی ذکر شده است. (رجوع کنید به اوسلو، ۲۰۱۵، ص ۱۳۰، پاورقی، ۱۹۶)

مثنیٰ (Mesna)

در عود سیم سوم از بالا و سیم دوم از پایین است (Şevki, ۱۹۶۹ .p ,۹۱). از آنجایی که از دو لایه روده کوچک ساخته شده است (ترابی، ۱۳۷۵، ص ۷۱)، از کلمه عربی «ثانی» (دو) گرفته شده و در معنای «سیم حاصل ازدو لایه» به کار می رود.[1]

[1] EBU’L-FEREC ISFAHANİ’NİN “KİTABU’L-EĞANİ” ADLI ESERİ VE BU ESERDE GEÇEN MÜZİK TERİMLERİ, İsmail AKBAŞ, YÜKSEK LİSANS TEZİ TÜRK MÜZİĞİ ANABİLİM DALI,Aralık 2019, ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

عود سازی چهار سیمی است که سیم‌های آن از پایین به بالا و از باریک‌ترین سیم شروع شده که به شرح زیر است: زیر(سیم با نازک‌ترین صدا) – مثنی(سیم با صدای کمی کلفت‌تر) – مَثلَث (کلفت‌تر از مثنی) - بم (کلفت ترین سیم) (اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۶۴).



پنجمین رشته حد در قرن هشتم توسط یک نوازنده عود و مربی موسیقی، به نام زیریاب (گورای، ۲۰۱۲، ص ۵۱)به عود اضافه شد

(مجنّب) (عربی، از ریشه «اجتناب ») در موسیقی مجنب کبیر(به معنی «فاصله صوتی بین دو پرده به ارزش هشت کما» و مجنب صغیر که به معنای « فاصله صوتی بین دو پرده به ارزش پنج کما" است.

اصطلاح دیگری که امروزه به کار نمی رود "دور" است. ادوار (به معنی دور ها یا دایره‌ها)، در تئوری موسیقی قدیم جهان اسلام، نظریه‌ای برای توصیف و طبقه‌بندی موسیقی بوده‌است. این نظریه در آثار نظریه‌پردازان بعد از اسلام دیده می‌شود و در آثار صفی‌الدین ارموی و عبدالقادر مراغی به تفصیل شرح داده شده‌است. پس از تحول مقام به دستگاه، نظریه ادوار تقریباً کنار گذاشته شد.

در نظریه ادوار، دستان‌بندی سازها (نحوه کوک ساز و موقعیت پرده‌های آن) به کمک تناسب‌های ریاضی توضیح داده می‌شد و برای هر نت موسیقی نامی با استفاده از ترکیب الفبای ابجد تعیین می‌گردید. به این ترتیب فاصله‌های موسیقایی دقیقاً مشخص می‌شدند. سپس با ترکیب این فواصل جنس‌هایی (دانگ‌هایی) درست می‌شد که ذی‌الاربع (دارای چهار نت) یا ذی‌الخمس (دارای پنج نت) نام می‌گرفتند و از ترکیب یک جنس ذی‌الاربع و یک جنس ذی‌الخمس یک اکتاو کامل به دست می‌آمد که به آن

«دور» گفته می‌شد. از بین این ادوار (که عموماً تعدادشان ۹۱ عدد در نظر گرفته می‌شده‌است)، برخی «ملایم» دانسته می‌شدند (یعنی به گوش خوش‌آهنگ بودند) و برخی ناملایم. دوازده دور ملایم در این میان اصلی دانسته می‌شدند که مقام‌های موسیقی را تشکیل می‌دادند.

فواصلی که در نظریه ادوار تعریف می‌شدند با کوک فیثاغورثی مطابقت داشتند (به جز فواصل ریزپرده‌ای که در کوک فیثاغورثی وجود ندارد). کوک سازهای موسیقی ایرانی در دوران معاصر، به اعتدال مساوی نزدیکتر است تا به کوک فیثاغورثی؛ به بیان دیگر، زمانی که تحول مقام به دستگاه رخ داد، سازهای ایرانی هم تا حدی مطبوع‌سازی شدند و لذا نظریه ادوار، هم از حیث تعریف نحوه دستان‌بندی ساز، و هم از حیث تعریف ساختار مُدال موسیقی ایرانی، کنار گذاشته شد. ساختار مدال موسیقی ایرانی اکنون با کمک ردیف شرح داده می‌شود.

خلاصه

لوح های سومری گواهی می دهند که تلاش برای نوشتن موسیقی از زمان های قدیم انجام می شده است. روندی که با خط میخی شروع شد با نت هایی که امروز استفاده می کنیم ادامه می یابد. پس از خط میخی ، تلاش هایی برای نوشتن موسیقی در فرهنگ خاورمیانه انجام شده که ما چگونگی همه اینها را نمی دانیم. تئوریسین موسیقی ه. گ. فارمر، در اثر خود صفی الدین اورموی را "بنیانگذار مکتب سیستماتیک در تاریخ موسیقی"معرفی کرده ، از سیستم ناشناخته نوشتن موسیقی صحبت می کند. مراغه ای[1] این سیستم را روش " شش انگشت گذاری" نامیده است. اورموی به طور مستقیم چگونگی درک این روش را نشان نداده است. او روش شش انگشت گذاری بر روی پرده های عود را در توضیح استفاده از ۱۲دور و ۶ آواز مانند سلمک، مایه و شهناز به کار برده است. برای تجزیه و تحلیل این موضوع، استفاده از جدول ابجد-حرف- موسیقی نگاری اورموی توسط برخی از محققانی مشاهده شده است. اما در مورد درستی یا نادرستی این راه حل بحث نشده است. این مقاله بر " چیستی روش شش انگشت گذاری و چگونگی درک آن " متمرکز است و با هدف حل نحوه درک مثالهای نوشته شده توسط صفی الدین ، "آوا نویسی" جدیدی را همراه با راستی آزمایی به عنوان راه حل پیشنهاد می کند.

ورود

بشریت به راحتی نتوانست «نت» راکه از غرب گرفته‌ایم، به آسانی بیابد، صداهای موسیقی را می‌شناختند، اما زمان زیادی طول کشید تا بفهمند چگونه باید آن را بنویسند. روند تکامل نت نویسی که نمونه های اولیه آن را در نوشته های موسیقی روی چوب

[1] عبدالقادر مراغه ای

می بینیم هم در شرق و هم در غرب طولانی بوده است. امروزه با پذیرش عمومی، از سیستم "نت" ، در سراسر جهان در موسیقی نویسی و آموزش موسیقی استفاده می شود. اما آیا می دانیم که چقدر صحت و دقت موسیقی را نشان می دهد؟ بحث ها و جستجوهای جدید هنوز ادامه دارد.

این مقاله برای نشان دادن موضوع ذکر شده در عنوان طراحی شده است. آیا در تاریخ موسیقی جهان شرق، یعنی جغرافیایی که اکنون خاورمیانه نامیده می شود، سیستمی وجود داشت که از طرف نوازندگان پیشرو به نام «قدما» یعنی«دوره دیرینه نگاری» قبل از «دوره سیستماتیک» برای آموزش یا بیان تئوری موسیقی استفاده می شد؟ این سیستم چه بودو چه نوع سیستمی بود؟ این بیان موسیقایی را امروز چگونه باید فهمید؟ آوا نویسی چگونه باید باشد؟ سؤالاتی است که در این باره در تاریخ موسیقی ما تحقیق نشده است. هدف مقاله یافتن راه حلی است تا موسیقی شناس امروزی بتواند اطلاعاتی را که صفی الدین اورموی نظریه پرداز موسیقی به عنوان یکی از نمایندگان برجسته این سیستم از خود باقی گذاشته، به درستی درک کند.

این روش عمدتاً یک روش تحقیق کیفی است، اما از روش‌های دیگر پویش اطلاعات- اسناد، موسیقی‌شناسی انتقادی، مقایسه و تحلیل اطلاعات نیز استفاده شده است.

به منظور استفاده از اصطلاحات اورموی به گونه ای که منعکس کننده دوره خود او باشد و برای جلوگیری از رویکرد آکادمیک و سوء تفاهم، در این مقاله از چند اصطلاح خاص استفاده می شود. اولین مورد آن عبارت « شش انگشت گذاری» است که این متد نامگذاری شده است و معنای آن عبارت است از «نام مکانهای علامت گذاری شده شش انگشت روی سیم ها در دسته عود است". این اصطلاح امروزه به شکل"انگشت گذاری" بیان می شود. در این مقاله، مخصوصا کلمه ای را ترجیح دادیم که بیانگر اصطلاح آن دوره است. اصطلاح دوم عبارت « موسیقی نگاری بر اساس ابجد-حرف» برای توضیح جدول "ابجد-حرف-موسیقی" داده شده از طرف اورموی است.

یافته ها

صفی الدین اورموی نظریه پرداز موسیقی، که بنیانگذار مرحله نظام مندسازی در تاریخ موسیقی جهان به شمار می رود، در اثر خود ردیف های دوازده دور را با هر دو روش شش انگشت گذاری که در مقدمه ذکر شد، و ابجد-حرف- موسیقی ارائه می دهد. اولین آنها یک سیستم خاص نوشتن ابجد-حرف- موسیقی است و دیگری شکلی از بیان و نوشتن موسیقی است که از روش بیان موقعیت شش انگشت گذاری تشکیل شده است.

روش ابجد–حرف–موسیقی–نویسی: این روش که اورموی در کار خود بسیار از آن استفاده کرده و در موسیقی نویسی ترجیح داده است، از دوره پارینه نگاری تاریخ موسیقی، یعنی دوره ای که تاریخ موسیقی نوشته شد، شناخته شده است. الکندی[1]، به عنوان اولین نظریه پرداز موسیقی که آثارش تا به امروز باقی مانده ، از سیستم نوشتن ابجد–حرف- موسیقی در آثار خود استفاده کرده است. اما کاربرد آن بیشتر شبیه جمله پایه ای روشی است که بعد ها در نوشتن آواهای موسیقی استفاده شد. وی هیچ مثالی نیاورده است. بیان ترتیب‌های ادوار با سیستم نوشتاری ابجد–حرف- موسیقی (اورموی ۲۰۱۶: ۱۰) اولین بار در آثار اورموی دیده می‌شود. اورموی، هنرمند موسیقی اقوام خاورمیانه در دوره عباسی–سلجوقی، به جای استفاده از اصطلاحات موجود در زبان های مختلف، ترجیح داد از نوشتن ابجد–حرف- موسیقی استفاده کند. اما در اسامی مقام ها امکان انجام این کار وجود نداشت. وی ضمن اشاره به نام‌های متفاوت برای یک ردیف یا بیش از یک نام ردیف برای همان دور ، نام‌های ادواری را که به طور گسترده توسط مردم استفاده می‌شد ترجیح می‌دهد. مانند راست، عشاق، اصفهان، حجاز. او ردیف‌های این ادوار را با نوشتار ابجد–حرف- موسیقی نشان داده است. در اینجا، به عنوان نمونه عشاق، راست و حسینی انتخاب شده اند:

عشاق: ا، د، ز، ح، یا، ید، یه، یح

نوا : ا، د، ه، ح، یا، یب، یه، یح

راست: ا، د، و، ح، یا، یج، یه، یح (اورموی، ۲۰۱۶: ۲۱-۲۴)

اگرچه الکندی اولین بار نشان داد که می شود از حروف ابجد برای نمایش اصوات موسیقی استفاده کرد، می توان ادعا کرد که هیچ یک از نظریه پردازان بعدی موسیقی از حروف ابجد برای بیان دوره–ردیف استفاده نکردند.

روش شش انگشت گذاری: دومین روش موسیقی نویسی است که اورموی در آثارش به کار گرفته است. وی به صراحت بیان می کند که این روش از زمان الکندی توسط مربیان و نظریه پردازان موسیقی «قدما» مورد استفاده قرار گرفته است (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۸). از آنجایی که ما آثار موسیقایی زیادی از قبل از اورموی نداریم، نمونه‌ها به آنچه که اورموی آورده است محدود می‌شود. اورموی ۱۲ دوره و شش آواز را به این روش نوشته است. برخی از این ادوار را به عنوان نمونه‌ای از روش بیان « شش انگشت گذاری» بیان می‌کنیم (اورموی، ۲۰۱۶: ۴۱؛ شیرین، ۲۰۰۸: ۱۹۷):

[1] یعقوب بن اسحاق الکندی در سال ۱۸۵ هجری در کوفه متولد شد و حدود ۷۶ سال زندگی کرد. پدرش امیر کوفه بود، اما وی به منظور فراگیری علم و دانش به بصره رفت و با علمای آن زمان آشنا شد و به علت هوش سرشار اطلاعات بسیاری را کسب کرد و تحقیقاتی درباره ایرانیها، هندیها و عربها انجام داد و در فلسفه، ریاضیات، نجوم، طب، شیمی و حتی موسیقی تبحر زیادی به دست آورد.

عشاق	مطلق-مَثلَث	سبابه-مَثلَث	حلقه-مَثلَث	مطلق-مثنی	سبابه-مثنی	حلقه-مثنی	مطلق-زیر	سبابه-زیر
نوا	مطلق-مَثلَث	سبابه-مَثلَث	فارس-مَثلَث	مطلق-مثنی	سبابه-مثنی	فارس -مَثلَث	مطلق-زیر	سبابه-زیر
بوسَلیک	مطلق-مَثلَث	زائد-مَثلَث	فارس-مَثلَث	مطلق-مثنی	زائد-مثنی	فارس-مَثلَث	مطلق-زیر	سبابه-زیر
راست	مطلق-مَثلَث	سبابه-مَثلَث	زلزل-مَثلَث	مطلق-مثنی	سبابه-مثنی	زلزل-مَثلَث	مطلق-زیر	سبابه-زیر

همانطور که می بینید، روش بر اساس این ایده ابداع شده است که با تعیین نام انگشت و نام سیم، کدام انگشت روی کدام سیم فشار داده می شود. این جدول نشان دهنده مکان شش انگشت گذاری بر روی پرده های روی دسته عود است. اورموی و مراغه ای پس از او ، همه اینها را روی سیم های پنج گانه عود نشان می دهند (اورموی، ۲۰۱۶: ۳۸؛ مراغه ای، ۲۰۱۲). مراغه ای این روش را «روش شش انگشت گذاری» قدما (مراغه ای ,۲۰۱۵ :۲۱۲) نامیده شده است.

به نظر می رسد که به دلیل توسعه سیم های عود، رفته رفته استفاده از این روش موقعیت شش انگشت گذاری بیشتر شده است. مراغه ای استفاده گسترده از آن را تأیید می کند (مراغه ای، ۲۰۱۵: ۲۱۲).

نظریه پردازان موسیقی نیز بیان می کنند که در ابتدا فقط سازها و یا عودهای دو سیم موجود بود و بعدها سازها یا عودهای سه سیم، چهار سیم و پنج سیم ساخته شدند. اورموی به صراحت می گوید که توسعه عود پنج سیم در دوره « قدما » رخ داده است (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۸). به این ترتیب، باید قبول کنیم که روش شش انگشت گذاری نیز تا زمان عود پنج سیمی توسعه یافته است.

نام های موقعیت شش انگشت ، شامل «مطلق(سیم آزاد)، سبابه (انگشت اشاره)، وسطی (انگشت وسط)، بنصر (انگشت حلقه)، خنصر (انگشت کوچک) در ابتدا پنج بودند و می توان گفت بعداً « وسطی -زلزل و وسطی-فارس» به جای نام انگشت «وسطی» اضافه شده آن را به شش افزایش داد و بعد ها با افزایش « نام مکان -انگشت- زائد » و سپس« نام مکان- انگشت- مجنّب » افزوده شد. با وجود این توسعه با توجه به نامی که به روش داده شده بود، به عنوان نام موقعیت شش انگشت گذاری رایج شده است. به هر صورت ما باید نام سیم ها و نام انگشت ها را بدانیم تا بفهمیم کدام انگشت روی کدام سیم قرار می گیرد.

اورموی پنج نام سیم داده است: حد (نازک‌ترین سیم)، زیر (سیم نازک پایین)، مَثنی (سیم دوم)، مَثلَث (سیم سوم)، بم (سیم ضخیم) (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۸). اگر این نامگذاری سیم ها را ارزیابی کنیم، از روی اولین عودهای ۴ سیمی تاریخ موسیقی خاورمیانه به صورت زیر، مثنی، مَثلَث، یعنی سیم اول زیر (سیم پایین)، مثنی بالای آن (سیم دوم)، مَثلَث (سیم سوم) است.

سیم کلفت بالای «بم»، نامگذاری شده اند. سیم «حَد» که به‌عنوان سیم پنجم در ردیف آنها ، با پیشرفت تکنیک نورد/نازک کردن سیم، با نورد کردن به عود اضافه شد، و از آنجایی که ترتیب سیم‌ها نمی‌توانست دوباره تنظیم شود، (از آنجایی که نمی توان آن را سیم اول جدید نامید)[1]، آن را "حّد" نامیدند که کلمه ای نشانگر روش استخراج معدن/آهن را در آن عصر بود. هر تحولی برای تامین نیازهای موسیقایی نوازندگان به پیشرفت فنی بستگی دارد. روندی که با دو سیم شروع شد به عود سه سیمی و سپس چهار سیمی و سپس پنج سیمی رسید. منابع موسیقی اتفاق نظر دارند که عود چهار سیم از زیر تا بم قبل از «قدما» وجود داشته است، یعنی زمانی که اسلام شروع به گسترش کرد، عود به مرحله چهار سیمی رسیده بود. با این حال، از آنجایی که سازهای دو سیم همچنان وجود داشتند، توضیحات مربوط به گام ها بر اساس سازهای دو سیم بود. به طوریکه اورموی ضمن صحبت از تنظیم های رایج عود، پس از دو سیمی، پنج سیمی را می آورد. مراغه ای، یکی از نظریه پردازان متأخرتر، از دو سیم، سه و چهار سیم بحث می کند و حرف-پرده آنها را نشان می دهد. اورموی در روش شش انگشت گذاری خود نام انگشتان و سیم ها را با هم می آورد (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۸). مانند سبابه-زیر، سبابه-مثنی، سبابه مَثلَث، بنصر-زیر، بنصر-مثنی و سایر. بدین ترتیب موقعیت شش انگشت یعنی محل قرار گرفتن شش انگشت بیان می شود.

چرا قدما از این روش موقعیت شش انگشت گذاری استفاده کرده اند؟ دانستن این دو روش چه فایده ای خواهد داشت؟ از آنجایی که پرده ها مانند امروز نام خاصی نداشتند، اصطلاح موقعیت شش انگشت در واقع نام روش عملی بیان صداهای موسیقی است که توسط نوازندگان آموزش دهنده موسیقی دوره دیرینه نگاری استفاده می شد. از آنجایی که این یک روش روایی-آموزشی است، شاید نتوان کاربرد آن را در نوشته ها یافت. در زمان اورموی موزیسین هایی بودند که با این روش آموزش دیده بودندو یادگیر ی آنها با روش جدید، می توانست سخت باشد. اورموی برای درک آنها و توضیح روش جدید ابجد-حرف-موسیقی نویسی خود، به عنوان یک نظریه پرداز موسیقی هر دوی آنها را در آثار خود نوشت که پلی بود بین روش قدما و روش خود وی برای نو آموز ها، یعنی نوازندگان جدید.

تحلیل روش شش انگشت گذاری چه فایده ای برای موسیقی شناس امروزی دارد؟ اورموی در کار خود به موسیقی شناس امروزی، برای نوشتن ردیف های ۱۲ دور، با استفاده از موقعیت شش انگشت و روش نوشتن ابجد-حروف-موسیقی یک روش

[1] اگر سیم تازه اضافه شده به جای «حد» سیم اول نامیده شود و بقیه به همین ترتیب نامگذاری میشدند، لازم بود تمام نامگذاری سنتی تغییر یابد. به عبارت دیگر لازم خواهد بود که زیر قدیم را مثنی و مثنای قدیم را مثلث نامید. که این امر باعث وقفه و حتی هرج و مرج در دانش موسیقی می شد، لذا سنت شفاهی قدیمی با ترکیب اصطلاحات جدید ادامه یافت.

سرّی « آوانویسی » را داده است. این آوا نویسی در درک و رمزگشایی روش موقعیت شش انگشت گذاری "قدما" مفید خواهد بود.

به عنوان مثال، اورموی با اینکه هم با نوشتن ابجد-حرف-موسیقی برای اولین بار و هم حالت های شش انگشت گذاری، ۱۲ دوره زمان خود را ارائه می دهد (اورموی، ۲۰۰۶: ۲۸-۳۲، ۴۷-۵۸)، ترتیب ابجد-حرف-موسیقی آوازها را نداده است (اورموی، ۲۰۰۶: ۲۸-۳۲، ۵۸-۴۷). او روش موقعیت‌های شش انگشت گذاری را فقط برای آوازهایی شامل گَوَشت[1]، گردانیه، نوروز، سلمک، مایه، شهناز که قدما استفاده می‌کردند، داده است(اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲):

گَوشَت	مطلق مَثلَث	مجنّب مَثلَث	زلزل مَثلَث	مطلق-مثنی	مجنّب مثنی	سبابه مثنی	زلزل مثنی	زائد زیر	سبابه زیر
گردانیه	مطلق مَثلَث	سبابه مَثلَث	زلزل مَثلَث	مطلق مثنی	مجنّب-مثنی	سبابه مثنی	بنصر مثنی	زائد زیر	سبابه زیر
نوروز		سبابه مَثلَث	زلزل مَثلَث	مطلق مثنی	مطلق مثنی	سبابه مثنی	زلزل مثنی	مطلق زیر	سبابه زیر
سلمک			مطلق مثنی	سبابه مثنی	بنصر مثنی	زائد زیر	سبابه زیر	زلزل زیر	
مایه				سبابه مَثلَث	مطلق-مثنی	سبابه مثنی	مطلق زیر	سبابه زیر	
شهناز				مجنّب مَثلَث	فارس زیر	زلزل زیر	مچنب زیر	مطلق زیر	

برای محققان مدرن و معاصر موسیقی شناسی، اصطلاحات این جدول معنای آشکاری ندارند. زیرا اورموی نویسنده اثر و شکرالله و دیگر مترجمان، متن‌های ابجد-حرف-موسیقی آوازها و ترتیبات آن را نداده‌اند (شیرین، ۲۰۰۸: ۱۹۹). اگر چه مراغه ای به فواصل و سرعت ریتمیک این روش که از آن نام برده، توجه زیادی داشت (مراغه ای، ۲۰۱۵: ۲۱۲-۲۱۴)، آوانویسی آنها را ارائه نکرده است. از آنجایی که اصطلاحات این جدول برای محققان موسیقی شناسی مدرن و معاصر معنایی ندارد، محققان برای درک و تحلیل ردیف های این آوازها در آثار اورموی باید عموماً به اثر مراغه ای که ادوار را شرح نویسی کرده است مراجعه کنند (Ezgi, ۱۹۵۳ IV: ۱۹۲- ۱۹۳ Uygun, ۱۹۹۹ :۲۱۹-۲۱۸)، زیرا در کتاب الادوار جمله ای مبنی براین ادعا که «بیان کننده اصواتی در آواز های مایه و شهناز هماهنگ و منظم نیستند» وجود ندارد. این نیز سؤال دیگری را مطرح می‌کند: ردیف‌های ابجد-حرف-موسیقی آوازهای اورموی توسط محققین یا مراغه ای داده شده، چقدر دقیق هستند؟ در این صورت نمی دانیم ردیف های ابجد- نامه-موسیقی که مراغه ای با توجه به دوره و فهم خودش ارائه داده همان چیزی است که اورموی می خواست بدهد؟ باید دریابیم آوازها چگونه توسط اورموی ارائه شده است. حرف-ردیف هایی که اورموی برای آوازها ارائه داده چگونه بود؟

---

[1] نام صدای پنج کومایی "فا یا«گواشت»، نوعی مقام بوسلیک که در موسیقی کلاسیک ترکی استفاده می شد. امروزه هیچ نمونه ای از آن باقی نمانده است.
دیز" یا چهار کومایی "ر بمل" که در موسیقی ترکی استفاده می شود.
[گَ وَ] (اِ) نام یکی از شش آواز موسیقی است که آن نوروز و مایه و سلمک و گوشت و شهناز و گردانیه باشد. (برهان)

آوا نویسی:

صفی الدین مانند آنچه که درمثال هایی که در بالا هم آوردیم، ابتدا متن ابجد-حرف-موسیقی را می دهد:

عشاق: ا، د، ز، ح، یا، ید، یه، یح

راست: ا، د، و، ح، یا، یج، یه، یح (اورموی، ۲۰۱۶: ۲۱-۲۴، ۲۸-۳۲)

سپس در جای دیگر نوشته ابجد- حرف-موسیقی را بر روی پرده های عود پنج سیمی می دهد (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۸). بعد از آن دوره ها را به روش شش انگشت گذاری بر روی عود بیان می کند (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۱). از آنجایی که ادوار هم به صورت نوشتن ابجد-حردف-موسیقی ، همانطور که در اینجا مثال زدیم، و هم موقعیت‌های شش انگشت گذاری که در جدول بالا آورده‌ایم، نشان داده می شوند آوانویسی پرده ها به عهده ما خواهد بود.

در آثار اورموی هیچ جدول یا توضیحی وجود ندارد که بتوانیم از میان مواردی که در بالا ذکر کردیم، یک آوانویسی انجام دهیم. پس می توان گفت نوشتن روش شش انگشت گذاری که ابتدا صفی الدین ارائه کرده و قدما نیز به کار می بردند، در جدول ابجد-حرف-موسیقی کافی است. اگر بخواهیم گام ها را بین این دو روش موسیقی نویسی آوانویسی کنیم، می‌توانیم نام‌های روش شش انگشت گذاری را که نام پرده های عود پنج سیمی هستند (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۱)، به صورت ابجد-حرف-موسیقی بنویسیم که صفی الدین ارائه کرده است (اورموی، ۲۰۰۶: ۱۰). در این صورت، جدول آوا نویسی زیر ظاهر می شود (جدول-۱):

ابجد-حرف-موسیقی نویسی	
آزمایش آوا نویسی قرن سیزدهم	
پست	تیز
«الف»— مطلق- بم	«یح»- سبابه-مثنی
«ب»— زائد- بم	«یط» - فارس-مثنی
«ج» - مجنّب(انگشت حلقه)-بم	«ک» - زلزل - مثنی
«د» - سبابه — بم	«کا» - بنصر - مثنی
«ه» - فارس — بم	«کب» - خنصر- مثنی/ مطلق- زیر
«و» - زلزل — بم	«کج» - زائد — زیر
«ز» - بنصر — بم	«کد» - مجنّب - زیر
«ح» - خنصر — بم / مطلق - مَثلَث	«که» - سبابه — زیر
«ط» - زائد - مَثلَث	«کو» - فارس — زیر

«ی» - مجنّب – مَثلَث	«کز» - زلزل – زیر
«یا» - سبابه – مَثلَث	«کح» - بنصر - زیر
«یب» - فارس – مَثلَث	«کط» - خنصر – زیر/ مطلق - زیر
«یج» - زلزل – مَثلَث	«ل» - زائد – حد
«ید» - بنصر – مَثلَث	«لا» - مجنّب - حد
«یه» - خنصر – مَثلَث/ مطلق – مثنی	«لب: - سبابه – حد
«یو» - زائد – مثنی	«لج» - فارس – حد
«یز» - مجنّب- مثنی	«لد» - زلزل – حد
«یح» - سبابه – مثنی	«له» - بنصر - حد

به نظر می رسد که «اویقون» از این آوا نویسی در بخش تحلیل مقامات خود استفاده کرده است (Uygun, ۱۹۹۹: ۲۲۰-۲۲۱). اگرچه این جدول به همین شکل درج نشده است، اما در بررسی اولین آوا نویسی که با استفاده از معلومات اورموی، از طرف اویقون انجام یافته به طور واضح فهمیده می شود که ابجد- حرف-موسیقی نویسی آواز ها، همان نتیجه را داده است.

ارائه آوا نویسی پیشنهادی:

این جدول چه کاربردی دارد؟ هدف از تهیه این جدول این است که اگر به سندی برخوردیم که قدما با روش موقعیت شش انگشت گذاری نوشته است، روش آوا نویسی که اورموی ارائه می دهد، می تواند در رمزگشایی این سند مفید باشد. در واقع، می دانیم که اورموی برخی از دورها و آوازها را با استفاده از روش شش انگشت گذاری قدما در پرده های عود توضیح می دهد، اما نمی دانیم که آیا این جدول آوا نویسی که ما ساخته ایم، هماهنگی کاملی با حرف-پرده دارد یا نه؟ اگر این آوا نویسی درست باشد، می‌توانیم حروف-پرده سایر مقامات و آوازهای نوشته شده با روش موقعیت شش انگشت گذاری را رمزگشایی کنیم. در واقع، در ترجمه «اویقون»، مقام ها و آوازها با در نظر گرفتن این جدول آوا نویسی ترجمه شده اند (Uygun, ۱۹۹۹: ۲۲۰-۲۲۱). اما این آوا نویسی که در جدول بالا آورده ایم چقدر صحیح است؟ این مشکل فعلی است. باز هم می‌توانیم این را با روش شش انگشت گذاری که توسط قدما استفاده می‌شد، روی آواز « گَوَشت » که صفی‌الدین ارائه داده، امتحان کنیم. صفی الدین آواز گَوَشت را با روش موقعیت شش انگشت گذاری به این شکل می دهد:

گَوَشت: مطلق-مَثلَث، مجنّب-مَثلَث، زلزل-مَثلَث، مطلق-مثنی، مجنّب-مثنی، سبّابه-مثنی، زلزل-مثنی، زائد-زیر، سبّابه-زیر. (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲)

این را با روش آوا نویسی بالا تحلیل کنیم و ترتیب ابجد-حرف گَوَشت را پیدا کنیم: گَوَشت: مطلق-مَثلَث: ه، مجنّب-مَثلَث: ی، زلزل-مَثلَث: یج، مطلق-مثنی: یه، مجنّب-مثنی: یز، سبابه-مثنی: یح، زلزل-مثنی: ک، زائد-زیر: کج، سبابه-زیر: که. نتیجه ترتیب ابجد- حرفِ گَوَشت می شود: "ه، ی، یج، یه، یز ،یح، ک، کج، که". استفاده از این روش ترجمه توسط «اویقون» معلوم می شود (Uygun, ۱۹۹۹ :۲۲۱). تفاوت در چند حرف-پرده نویسی به این دلیل است که ما اسامی شش انگشت گذاری آواز گَوَشت را از نوشته نسخه منتشر شده گرفته ایم. به عبارت دیگر، تفاوتی که در خصوص پرده های «زلزل-مَثلَث، سبابه-مثنی» دیده می شوند، مقاله منتشر شده توسط استاد مبنا قرار گرفته است.

حالا بیایید به اطلاعاتی که صفی الدین برای گَوَشت داده است، نگاه کنیم:

آواز گَوَشت ، "دایره" هفتاد و یکم: «ا، ج، و، ح، ی، یب.، یج.یو.، یح» (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۳). همانطور که دیده می شود، نتایج متفاوت است. از آنجایی که با ترتیب ابجد- حرف – موسیقی در تفسیر ادوار مراغه ای یکسان است، تردیدی نیست که در ترتیب اورموی اشتباهی وجود ندارد. با این حال، از اطلاعاتی که داده شده است، دریافته می شود که وجود ملودی "و" و اینکه آیا گذشتگان این گام را در گَوَشت خود آورده اند یا خیر، بحث برانگیز است. با این حال، آوا نویسی در جدول ۱ نتیجه کاملاً متفاوتی را در ترتیب حروف گَوَشت می دهد.

چه کاری می توان کرد؟ یک راه حل جدید:

همانطور که مشاهده می‌شود، ترتیب‌های ابجد-حروف-موسیقی که اورموی ارائه می‌کند با ترتیب الفبای آوا نویسی بالا مطابقت نداشت. در این مورد، یا ترتیب های نوشتاری ابجد-حرف-موسیقی گَوَشت نادرست است، یا روش آوا نویسی در جدول ۱ نادرست است. اما وقتی به کتاب شرح ادوار مراغه ای نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که به ترتیبی که صفی‌الدین برای «گُوَشت» داده اعتراضی ندارد و به همین دلیل آن را صحیح می‌پذیرد، این نشان می‌دهد که باید آن را با روش دیگری تأیید کنیم. در این روش جدید، روش رفتن از خاص به عام را امتحان می‌کنیم و حروفی را که صفی الدین در گَوَشت ارائه داده به روش شش انگشت گذاری قرار می‌دهیم:

گَوَشت: مطلق-مَثلَث ا، مجنّب-مَثلَث ج، زلزل-مَثلَث و، مطلق-مثنی ه، مجنّب-مثنی ی، سبابه-مثنی یا، زلزل-مثنی یج، زائد-زیر یو، سبابه-زیر یح. این واقعیت که موضوع "و" در ترتیب این ملودی گنجانده نشده است، نشانگر درک قدما از گَوَشت است. از آنجا که این پرده « فارس وسطی » است، نشان می دهد که پیدایش این پرده در زمان فتح نواحی «عجم» توسط سپاهیان اسلام وارد اصطلاح موسیقی شده است. تنها یک تفاوت پرده باقی می ماند و آن "یب" و "یا" است. در مقایسه با نادرست بودن

تمام حرف-پرده ها ، می توان فهمید که تفاوت در یک یا دو پرده به دلیل ارزیابی متفاوت قدما و اورموی است. اما آیا این مقایسه از خاص به عام نمی‌تواند در نهایت جدول آوا نویسی جدیدی ارائه دهد؟ نتیجه مقایسه انجام شده با این روش را با جدول ابجد-حرف-موسیقی-نویسی که صفی الدین بر روی عود پنج سیم نشان داده است مقایسه کنیم.

به نظر می رسد در پرده های عود که صفی الدین آورده است، باید ترتیب نام سیم ها در جدول شش انگشت گذاری گذاری تغییر کند. به عبارت دیگر، این وضعیت باعث می شود پیش بینی کنیم که جدول زیر در آوا نویسی صحیح خواهد بود:

	خنصر (انگشت کوچک)	بنصر (انگشت حلقه)	وسطی-زلزل (انگشت وسط)	وسطی-فارس (انگشت اشاره- عجم)	سبابه (انگشت اشاره)	مجنّب	زائد	مطلق
مَثلَث	"ح"	"ز"	"و"	"ه"	"د"	"ج"	"ب"	"ا"
مثنی	"ی ه"	"ی د"	"ی ج"	"ی ب"	"ی ا"	"ی"	"ت"	"ح"
زیر	"ک ب"	"ک ا"	"ک"	"ی ط"	"ی ح"	"ی ز"	"ی و"	"ی ه"

یک نتیجه کاملاً جدید به شکل متناظرهای ابجد-حرف-موسیقی بالا در پرده های عود پدیدار می شود. در این صورت، منظور این است که ارزش‌های ابجد-حروف-موسیقی را که صفی‌الدین هنگام بیان پرده های عود نشان می‌داد، طبق ترتیب عود پنج سیمی ننوشته است و سیم های بم و حد را در عود پنج سیمی در نظر نگرفته است. این باعث نادرستی ترتیب ابجد-حرف-موسیقی دوازده مقام و گَوَشت مذکور در بالا شده است.

پیشنهاد جدول جدید برای آوا نویسی:

اگر یافته‌های فوق را خلاصه کنیم، لازم است برای مقام هایی که اورموی داده، معادل‌های جدید موقعیت شش انگشت گذاری را بر روی پرده های عود سه سیمی در جدول ابجد-حروف-پرده (فهرست حروف ابجد در جدول- ۱) بنویسیم. در این صورت، جدول آوا نویسی جدید زیر از مقایسه معادلهای حرف-پرده ارائه شده توسط صفی الدین در مقدمه کار خود و روش موقعیت شش انگشت گذاری حاصل می شود (جدول-۲):

موقعیت شش انگشت گذاری و نوشتن ابجد-حرف-موسیقی	
آوا نویسی: قرن سیزدهم	
پست	تیز
"ا" - مطلق- مَثلَث	"ی ح"- سبابه-زیر
"ب" – زائد-مَثلَث	"ی ط" – فارس-زیر

"ج" – مجنّب-مَثلَث	"ک" – زلزل-زیر
"د" – سبابه-مَثلَث	"کا" – بنصر-زیر
"ه" - -فارس-مَثلَث	"کب" – خنصر-زیر
"و" – زلزل-مَثلَث	-کج" -
"ز" – بنصر-مَثلَث	"کد" -
"ح" – خنصر-مَثلَث/مطلق-مثنی	"که" -
"ط" – زائد-مثنی	"کو" -
"ی" – مجنّب-مثنی	"کز" -
"یا" – سبابه-مثنی	"کح" -
"یب" – فارس-مثنی	"کط" -
-یج" – زلزل-مثنی	"ل" -
"ید" – بنصر-مثنی	"لا" -
"یه" – خنصر-مثنی/مطلق-زیر	"لب" -
"یو" – زائد-زیر	"لج" -
"یز" – مجنّب-زیر	"لد" -
"یح" – سبابه-زیر	"له" -

این «جدول-۲» جدید، جدول آوا نویسی صحیحی را به ما می‌دهد که شامل معادل‌هایی از پرده‌های عود نشان‌داده‌شده توسط اورموی با روش موقعیت شش انگشت گذاری در جدول ابجد-حرف-موسیقی وی است. به نظر می رسد که این جدول آوا نویسی در اجرای دوازده مقام، آوازه‌های گَوَشت و گردانیه که اورموی ردیف- حروف را برای آنها آورده است، نتایج صحیحی به دست می‌دهد. به طوریکه ، وقتی آن را روی گردانیه اجرا کنیم: مطلق-مَثلَث آ , سبابه-مَثلَث د، زلزل-مَثلَث و، مطلق-مثنی ح، مجنّب مثنی ی، سبابه مثنی یا، خنصر-مثنی یه، زائد-زیر یو، سبابه-زیر یح حاصل می شود که در مقایسه با مقام ۷۱ در گَوَشت ارائه شده توسط اورموی ، تقریباً همان ترتیب ابجد-حرف-موسیقی پدیدار می شود. اگر دقت شود، در این توضیح شش انگشتی، سیم های «زیر، مَثنی، مَثلَث» از سیم های عود مورد توجه قرار گرفته است. این یافته به ما نشان می‌دهد که وی همانطوریکه قدما قبلاً آموزش داده بودند، انگشت گذاری را روی عود سه سیمی آموزش می‌داد، و بنابراین بیان موسیقی سنتی قدما را علیرغم موجود بودن عود چهار یا پنج سیمی ادامه داده است.

آیا می‌توانیم ردیف های ابجد-حرف-موسیقی-آوازهایی را که صفی‌الدین نیاورده است با این آوا نویسی تحلیل کنیم؟

برای مقام‌ها و آوازهایی که صفی‌الدین در آن‌ها حرف-پرده می‌دهد یا نمی‌دهد، با خیال راحت می‌توان این جدول آوا نویسی را اعمال کنیم. در بررسی مقایسه ۱۲ دور دیگر که هم با روش شش انگشت نوشته و هم پرده های آنها را با ابجد- حرف داده، از جدول آوا نویسی بالا استفاده شده است. می بینیم که آوا نویسی های مکان های شش انگشت گذاری با روش ابجد-حرف-موسیقی که صفی الدین استفاده کرده است، به درستی کار می کند. حالا که مطمئن شدیم آوا نویسی به درستی کار می‌کند یا نه، می‌توانیم این روش در جدول جدید را برای آوازهایی که صفی‌الدین در اثر خود برای آنها حرف-پرده نمی‌دهد، اعمال کنیم. وقتی آن را به درستی اعمال کنیم، می توانیم مطمئن باشیم که نتیجه درست خواهد بود. چگونگی ردیف آوازهایی را که به روش ابجد-حرف-موسیقی در دوره صفی الدین نشان داده شده است می توان دریافت. این روش را می‌توان روی سلمک، نوروز، مایه و شهناز که اورموی ترتیب ابجد- حرف-موسیقی آنها را نداده، اعمال کرد.

اول، بروی سلمک تمرکز کنیم. به جز ذکر جمله «سلمک زنگوله است» توسط اورموی (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲)، ابجد-حرف-موسیقی آن موجود نیست. در این صورت برای داشتن اطلاعاتی در مورد سلمک باید به آنچه او در مورد زنگوله می گوید نگاه کرد. در اورموی زنگوله دایره چهل و دوم و ترتیب ابجد-حرف-موسیقی به این شکل است: «ا، د، ح، ی، یج، یه، یح» (اورموی، ۲۰۰۶: ۳۱). وقتی هر دو اطلاعات را با هم ترکیب می کنیم، در نگاه اول متوجه می شویم که این ترتیب باید با سلمک ارتباط داشته باشد. اورموی ترتیب حروف سلمک را جداگانه نداده است. مراغه ای که در مورد اثر ادوار اورموی اظهار نظر کرده است در شرح ادوار دو نوع سلمک را ذکر کرده و ترتیب حروف را جداگانه آورده است: ۱- سلمک قدما: ا، د، ح، ی، یا، یج، یو، یح؛ ۲- سلمک بعدها: ا، د، ز، ی، یا، یج، یو، یح (مراغه ای، ۱۳۹۱: ۱۸۹). در حالیکه، اورموی علاوه بر توضیح موسیقایی شش انگشت گذاری ، سلمک را با ترتیب-حروف های آوا نویسی که در جدول بالا می بینیم، به شکل: مطلق-مثنی ح، سبابه مثنی یا، بنصر-مثنی ید، زائد-زیر یو، سبابه-زیر یح؛ زلزل-زیر ک آورده است(اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲). ترتیب حروف سلمک که اورموی همراه با اسامی پرده های عود داده، عبارت است از: «ح، یا، ید، یو، یح، ک». ردیف- حرف حاصله برای سلمک که اورموی برای آن ارائه نداده است ، نه ربطی به داده های مراغه ای از سلمک دارد و نه با زنگوله. ملودی های «ح، یا، یو، یح » با سلمک داده شده توسط مراغه ای مشترک است. به قول اورموی، آواز نوروز «حسینی با حذف ملودی است» (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲). اورموی ردیف-حرف حسینی را داده است و اگر یح از آخرآن حذف شود، نوروز باید دارای ترتیب ابجد-حرف-موسیقی «ا، ج، ه، ی، یب، یه» باشد (اورموی ۲۰۱۶: ۳۲). اگر نوروز با اسامی پرده ها در عود که اورموی آورده است، براساس این نام‌های شش انگشت گذاری تحلیل شود: سبابه-مَثلَث د، زلزل-مَثلَث و، مطلق-مثنی؛ح، سبابه-مثنی؛یا ، زلزل-مثنی؛یج، مطلق-زیر ؛یح (اورموی،

۲۰۲۶:۴۲) حاصل می شود. نتیجه اینکه، ترتیب حروف نوروز به صورت «د، و، ح، یا، یج، یه، یح » ظاهر می شود. مراغه ای در تفسیر ادوار، نوروز را به صورت «الف، ج، و، ح، ی، یب، یه» آورده و به این نکته اشاره کرده است که این نوروز اصلی است و سپس ۵ نوع نوروز را ذکر کرده است (مراغه ای، ۱۳۹۱: ۱۸۸). و می گوید اگر ملودی یح به آن اضافه شود حسینی (مراغه ای، ۱۳۹۱: ۱۹۱) حاصل می شود. اگرچه اولین نوروزی که او ذکر کرد شبیه توصیف اورموی است، اما هیچ نوروزی شبیه ترتیب نوروزی نیست که با روش شش انگشت گذاری قدما باشد.

آواز مایه ، به قول اورموی، « با تقدم و تاخر مکان‌های دسته‌ای از صداها» حاصل می شود(اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲). مایه با روش شش انگشت گذاری ارائه شده توسط ارموی: سبابه-مَثلَث؛د، مطلق-مثنی؛ح، سبابه-مثنی؛یا، مطلق-زیر؛یه، سبابه-زیر؛یح، (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲). براساس این نام های شش انگشت گذاری، حروف مایه به این ترتیب است:د، ح، یا، یه، یح. از طرف دیگر مراغه ای مایه را به ترتیب «ا، و، ح، یا» می‌دهد و می‌گوید «همان عزال[1] با نغمه ج حذف شده است ». این عبارات شباهتی به ترتیب‌های ابجد-حرف-موسیقی مایه که اورموی با روش شش انگشت گذاری ارائه کرده است، ندارد.

آواز شهناز در تعبیر اورموی « در اجرا همان است » (اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲)، یعنی «شامل آواهایی است که مکان های آنها متقدم ومتاخر شده است». نام محل شش انگشت شهناز در عود که اورموی داده اینگونه است: مجنّب-زیر؛یز، فارس-زیر؛ یت، زلزل-زیر؛ ک، مجنّب-زیر؛ یز، مطلق-زیر؛ یه(اورموی، ۲۰۰۶: ۴۲). با توجه به نتیجه این نام های شش انگشت گذاری، شهنازباید از شکل های ابجد-حروف-موسیقی: یز، یت، ک، یز، یه تشکیل شود. مراغه ای در شرح ادوار ا، ج، ه، و، ح، ی، یا گفته است (مراغه ای، ۱۳۹۱: ۱۸۹)،که هیچ شباهتی بین آنها دیده نمی شود.

نتیجه

کتاب‌های زیادی برای توضیح موسیقی شش انگشتگذاری قدما ی ارائه شده توسط اورموی وجود دارد. از جمله شکرالله چمیشکَزَکلی، جوینی و مراغه ای. مفهوم این معلومات نه توسط محققان موسیقی گذشته و نه محققان مدرن به اندازه کافی مورد دقت قرار نگرفته است و برای آن راه حل ارائه نشده است.

این مقاله آوا نویسی جدیدی شامل مقایسه بیان موقعیت شش انگشت گذاری قدما توسط اورموی و ابجد-حرف-موسیقی نویسی را به عنوان راه حل پیشنهاد می کند است: آوا نویسی جدول-۲.

[1] عُزّال مقامی ساده است که با افزودن چهارگانه عشاق به پنج گانه حجاز شکل می گیرد ، که بسیار نزدیک به حجاز و در پرده (لا) دوگاه قرار دارد.

با توجه به آوا نویسی جدید، معنای عبارت استفاده شده توسط قدما مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و مشخص شد که روش موقعیت شش انگشت گذاری قدما ، همان روشی است که ما امروز به آن موقعیت پرده ها در موسیقی می گوییم.

پیشنهاد ارائه شده برای بیان روش قدما در مورد مقام ها برای اولین بار، طبق جدول آوا نویسی-۲ در این مقاله نتایج مثبتی داشته و نتایج صحیحی از آوا نویسی پیشنهادی طبق جدول-۲ به دست آمد.

در این مقاله سعی شد تا با آوا نویسی جدید در جدول ۲ ، شش آوازی را که اورموی ترتیب حروف آنها را نیاورده است، تحلیل کنیم. دو مورد اول نتایجی مشابه ترتیب ابجد-حروف داشتند، یعنی با این روش ترتیب‌های ابجد-حرف قدما آوازهای گَوَشت و گردانیه به شرح زیر تحلیل شدند:

گَوَشت: ا، ج، و، ح، ی، یا، یج، یو، یح

گردانیه: ا، د، و، ح، ی، یا، ید، یو، یح

این نتیجه نشان می دهد که گَوَشت و گردانیه در درک قدما تقریباً مشابه زمان اورموی است.

نتایج چهار آواز دیگر که توسط قدما با روش موقعیت شش انگشت گذاری و ترتیب ابجد-حرف-موسیقی اورموی ارائه شده، به شرح زیر است:

سلمک: ح، یا، ید، یو، یح، ک؛

نوروز: د، و، ح، یا، یج، یه، یح؛

مایه: د، ح، یا، یه، یح؛

شهناز: یز، یت، ک، یز، یه؛

با توجه به نتایج حاصل از بجد-حرف-موسیقی-ترتیب آواز ، مشخص می شود که چهار آواز دوره اورموی با آوازهای مراغه ای متفاوت است. می توان ادعا کرد که این تفاوت شکل شبیه آوازها در دوره قدما نیست، بلکه مانند نوروز به دوره اورموی نزدیکتر است.

پس از مشاهده صحیح بودن جدول آوا نویسی به روش شش انگشت گذاری و ابجد-حرف-موسیقی در جدول-۲ که در بالا آورده شده است بر روی گَوَشت و گردانیه، صحت نتایج سایر ردیف های آواز موجود در این مقاله نیز قابل فهم و قبول است.

با وجود این، تفاوت در نتایج به دست آمده آنطوریکه اورموی نشان می دهد ، برخی از آوازهای دوره قدما با تعبیر مراغه ای تفاوت دارند.

در این مقاله همچنین نشان داده شده که مقایسه ۱۲ مقام دیگر نیز باید با در نظر گرفتن روش آوا نویسی ابجد- حرف و شش انگشت گذاری در جدول ۲ که به صورتی ابداعی پیشنهاد شده است، انجام شود و تفاوتهای احتمالی بین مقام های دوره اورموی و قدما باید آشکار شود.

منابع

Ezgi, Suphi, *Nazari ve Ameli Türk Musikisi*, c. I-V, İstanbul 1933-53

Meragi, *Meragi'den II. Murad'a Müziğin Maksatları: Makasıd Çevirisi*, çev. Recep Uslu, Ankara Atatürk Kültür Merkezi yay. 2015

Meragi, *Şerh-i Kitabul-edvar Adlı Eseri*, çev. Kubilay Kolukırık, Ankara Atatürk Kültür Merkezi yay. 2012

Şirinova, Zümrüt, *Şükrullah'ın İlmü'l-edvarı*, doktora tezi, 2008, İÜ SBE

Şükrullah, *Ahmed oğlu Şükrullah* ve *Risalesi*, haz. Murat Bardakçı, İstanbul 2012

Urmevi, *Kitabü'l-Edvar Türkçesi*, çev. Recep Uslu, Ankara Çengi yay. 2016 (özel)

Uygun, Nuri, *Safiyyüddin Urmevi ve Kitabül-edvar İncelemesi*, İstanbul Kubbealtı neşriyatı,1999

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

خزرلر - تورک امپراتورلوغو

دکتر محمدرضا باغبان کریمی

ایمیل:

Mrb_karimi@yahoo.com

وابستگی:

محقق تاریخ و فرهنگ آذربایجان

چکیده:

آذربایجان در سده‌ی ششم میلادی در داخل قلمرو گؤی‌تورکان بود که جای آنان را خزران می‌گیرند. خزرها کنفدراسیونی از اقوام ترک‌زبان شامل هون‌ها، سابیرها، قیپچاق‌ها، پچنق‌ها، آوارها، خزرها و اوغوزها بودند که در سده‌ی دوم میلادی در تاریخ ظهور یافتند. خزران بیشترین نزدیکی به گؤی‌تورکها را داشتند و جانشین آنان شده پرچم ترکی را برافراشته نگه داشتند و در اواخر سده‌ی ششم میلادی یکی از امپراتوری‌های تاثیرگذار تاریخ را پایه‌گذاری کردند. دریای خزر نیز امروز بنام آنان نامیده می‌شود. سرزمین اصلی آنان شمال قفقاز و پایین‌دست رود ولگا تا جنوب آذربایجان کشیده شده بود که سلطه‌ی خود را تا کرانه‌های شرقی دریای سیاه توسعه دادند. قلمرو خزران در سالهای ۶۸۵ الی ۷۳۷ از اردبیل تا موصل ادامه داشته است. آنان تحت فشار سپاه اسلام و کشمکشهای داخلی از قفقاز دورتر شده و در شمال دریای سیاه مستقر شدند. زبان آنان ترکی است که امروز در برخی نقاط کشورهای لیتوانی، لهستان و جمهوری خودمختار چوواش در روسیه همچنان موجود است. یافته‌های باستان‌شناسی و کشف آثار مکتوب خزران در سال‌های اخیر رشد و توسعه یافته است بطوریکه اندیشمندان را به تکاپو واداشته است. خزران بسیار متمدن و پیشرفته بوده‌اند؛ قبلاً نظر بر این بود که از خزران آثار اندکی باقی مانده است اما امروز در کنار چندین اثر پرحجم، فرهنگ لغت ۱۰۰ هزار واژه‌ای زبان خزران عرضه شده و به زبانهای مختلف جهان نیز ترجمه شده است. خزران در تقابل ادیان، به لزوم خودداری از بالا گرفتن اختلافات دینی بین اهالی ادیان مختلف توجه لازم را داشتند. تساهل و تسامح در حق ادیان را محفوظ داشته و مباحثات دینی بین روحانیون ادیان مختلف را مدیریت می‌کردند و خود دین یهودیت را پذیرفتند. خزران سیاستمداران قوی و خبره‌ای بودند و گاهی با ساسانیان علیه حکومت روم و گاهی نیز با رومیان علیه ساسانیان وارد جنگ می‌شدند. این مقاله بررسی تاریخ، زبان و فرهنگ خزران را در شکل کتابخانه ای بر عهده گرفته و با استناد به منابع تاریخی و نتایج پژوهشگران معاصر موردبررسی قرار می دهد.

کلمات کلیدی: خزران، زبان ترکی، آثار باستانی، اسلام و یهودیت، نوم بیتیک، شان قیزی داستانی.

استناد (آپا):

باغبان کریمی. م ر. خزرلر - تورک امپراتورلوغو. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

Dr. Mohammadreza Baghban Karimi

Email:

Mrb_karimi@yahoo.com

Affiliation:

Researcher of Azerbaijani history and culture

Khazars - Turkish Emperor Logo

Abstract:

Azerbaijan was in the territory of the Western Goy-Turks in the 6th century. At that time, the Turkic tribes in Azerbaijan lived side by side in a confederation: Huns, Sabirs, Kipchaks, Pechenegs, Avars, Khazars and Oghuzs. Of these, the closest tribe to the Goy-Turks was the Khazars. They have cooperated with the Huns throughout history, and when the Goy-Turks weaken, the Khazars take over and rely on the them instead. They are Turkic-speaking and keep the Turkish flag high. They treated other tribes fairly, but at the same time they put pressure on a number of tribes -the Bulgars and Hungarians- and caused them to migrate from Azerbaijan. They themselves were persecuted by other tribes and were forced to leave Azerbaijan due to the incessant wars of the Arabs. The Caspian Sea is called Khazar after them. They lived between the Caspian and the Black Seas, and their territory reached Azerbaijan. However, they repeatedly clashed with the Arab army in Azerbaijan, sometimes winning the war and sometimes losing: nevertheless, they maintained their dominance from Azerbaijan (Karabakh-Ardabil) to Mosul for several decades. The Khazars had a great influence on the calibration and enrichment of the literary Turkish language of Azerbaijan. Some have said that no trace of the Khazars remained in the past, but today we see before our eyes the abundance of decorative tools, dishes, agricultural tools and livestock equipment of the Khazars, which are exhibited in museums. Many of their buildings and architectural examples have been discovered. Those who once said that no trace of the Khazars remained are now amazed by the wealth of written works. Now we have several volumes of written books of the Khazars: in addition to stories, prayers and letters, we have a dictionary of one hundred thousand words. Here you will read the history of the Khazars, as well as an introduction to their literary works. The article is presented in the style of library research, citing the works of reputable historians and researchers.

Keywords: Khazars, Turkic language, ancient works, Story of Shan-Gizi

CITATION (APA):

Baghban Karimi. MR. Khazars - Turkish Emperor Logo .Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Doktor Məhəmmədrza Bağban Kərimi

E-poçt:

Mrb_karimi@yahoo.com

Mənsubiyyət:

Azərbaycan tarixi və mədəniyyəti üzrə tədqiqatçı

Xəzərlər - Türk İmperatoru Loqosu

Xülasə:

Azərbaycan 6-cı yüzildə göytürklərin qərb bölgələri içində yer alır. Bu zaman Azərbaycanda konfedrasiya kımı bir-biri ilə yanaşı yaşayan türk boyları: hunlar, sabirlər, qıpçaqlar, peçeneqlər, avarlar, xəzərlər və oğuzlar mövcud idi. Bunların içindən göytürklərə daha yaxın olan boy xəzərlər idi. Onlar tarix boyu hunlarla işbirliyi etmişlər, göytürklər zəifələdiyi zaman xəzərlər başa keçmiş və göytürklərin yerini almışlar. Onların dili türkcə olaraq hökümət bayrağını uca saxlayırlar. Onlar başqa qəbilələrlə düzgün davranıb, eyni zamanda bir sıra qəbilələri − bulqarları, macarları əsarət altına alaraq Azərbaycandan köçmələrinə səbəb olurlar. Özləri də başqa qəbilələr tərəfindən sıxıntıya duçar olub, ərəblərin kəsilməz savaşlarına görə Azərbaycandan uzaqlaşmaq məcbüriyyətində qalırlar. Xəzər dənizi onların adına qoyulmuşdur. Onlar Xəzər dənizi ilə Qara dənız arasında yaşayır, bölgələri Azərbaycana qədər uzanırdı; ancaq dəfələrlə ərəb qoşunu ilə Azərbaycanda toqquşub, savaşı gah udub, gah da uduzmuşlar. Bununla belə neçə onilliklər Azərbaycandan (Qarabağ-Ərdəbildən) tutmuş Mosula qədər istilalarını saxlamışlar. Xəzərlər Azərbaycan türkcəsinin yerləşməsində və yazı dilinin zənginləşməsində böyük izlər qoymuşdurlar. Keçmişdə xəzərlərdən əsər qalmayıb söylənsə də bu gün xəzərlərin muzeylərdə sərgilənən qızıl, gumuş bəzək əşyaları, qab-qacaqları, əkinçilik və heyvançılıq alətləri və s. göz qabağındadır. Habelə çoxlu imarətlər və memarlıq numünələri də üzə çıxmışdır. Bir zamanlar xəzərlərdən heç bir əsər qalmayıb deyənlər bu gün yazılı əsərlərin xəzinəsi qarşında heyrətdə qalırlar. Neçə-neçə 100 mın sözə malik olan xəzərlərin böyük həcmdə yazılı kitabları: dastanları, duaları və məktubları əlimizdədir. Burada xəzərlərin tarixi ilə bərabər onların ədəbi əsərlərinin də tanıtımını oxuyacaqsınız. Məqalə kıtabxana axtarışları səviyyəsində olmaqla, alimlərin əsərlərindən istifadə edilmişdir.

Açar sözlər: xəzərlər, türk dili, qalıqlar, Şan qızı dastanı

CITATION (APA):

Bağban Kərimi. MR. Xəzərlər - Türk İmperatoru Loqosu. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

Dr. Mohammadreza Baghban Karimi

E-posta:

Mrb_karimi@yahoo.com

Üyelik:

Azerbaycan tarihi ve kültürü araştırmacısı

Hazarlar - Türk İmparatoru Logosu

Özet:

Azerbaycan, 6. yüzyılda Batı Göktürkleri topraklarındaydı. O zamanlar Azerbaycan'daki Türk kabileleri bir konfederasyon halinde yan yana yaşıyordu: Hunlar, Sabirler, Kıpçaklar, Peçenekler, Avarlar, Hazarlar ve Oğuzlar. Bunlardan Göktürklere en yakın kabile Hazarlardı. Tarih boyunca Hunlarla işbirliği yaptılar ve Göktürkler zayıfladığında Hazarlar yönetimi ele geçirdi ve onlara güvendi. Türkçe konuşurlar ve Türk bayrağını yüksekte tutarlar. Diğer kabilelere adil davranırlar, ancak aynı zamanda bir dizi kabileye -Bulgarlar ve Macarlar- baskı yaparlar ve onları Azerbaycan'dan göç etmeye zorlarlar. Kendileri de diğer kabileler tarafından zulüm gördüler ve Arapların aralıksız savaşları nedeniyle Azerbaycan'ı terk etmek zorunda kaldılar. Hazar Denizi, onların adıyla Hazar olarak anılır. Hazar ve Karadeniz arasında yaşıyorlardı ve toprakları Azerbaycan'a kadar uzanıyordu. Ancak, Azerbaycan'da Arap ordusuyla defalarca çarpıştılar, bazen savaşı kazandılar, bazen de kaybettiler: yine de, Azerbaycan'dan (Karabağ-Erdebil) Musul'a kadar birkaç on yıl boyunca hakimiyetlerini sürdürdüler. Hazarlar, Azerbaycan'ın edebi Türk dilinin kalibrasyonu ve zenginleştirilmesi üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Bazıları, geçmişte Hazarlardan hiçbir iz kalmadığını söyledi, ancak bugün müzelerde sergilenen Hazarların bol miktarda dekoratif aleti, yemeği, tarım aleti ve hayvancılık ekipmanını gözümüzün önünde görüyoruz. Binalarının ve mimari örneklerinin çoğu keşfedildi. Bir zamanlar Hazarlardan hiçbir iz kalmadığını söyleyenler, şimdi yazılı eserlerin zenginliği karşısında hayrete düşüyorlar. Şimdi Hazarların birkaç ciltlik yazılı kitabına sahibi: hikayelere, dualara ve mektuplara ek olarak, yüz bin kelimelik bir sözlüğümüz var. Burada Hazarların tarihini ve edebi eserlerine bir giriş okuyacaksınız. Makale, saygın tarihçilerin ve araştırmacıların eserlerine atıfta bulunarak kütüphane araştırması tarzında sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Hazarlar, Türk dili, eski eserler, Shan-Gizi Hikayesi

CITATION (APA):

Baghban Karimi. MR. Hazarlar - Türk İmparatoru Logosu. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

۱) مقدمه:

خزرلر میلادین ۲جی عصرینده تاریخده میدانا چیخان و قافقازدا، آذربایجان‌ین قوزئییینده مسکونلاشان، میلادین ۶جی عصرینین سونلاریندا تاریخده ان نفوذلو ایمپئریالاردان بیرینین اساسینی قویان تورک‌دیللی خالقلارین کونفدراسیاسی و تورک‌دیللی خانلیغین، یاخود گؤی‌تورکلرین بیر حیصه‌سی‌ایدی. خزر دنیزی ده بو گون اونلارین آدی‌ایله خزر آدلانیر. اونلارین وطنی شمالی قافقاز و وولقا چاییینین آشاغی آخارلاری‌ایدی، لاکین اونلار اؤز اراضیلرینی تدریجاً قارادنیزین شرق ساحللرینه قدر گئنیشلندیردیلر.

پروفسور آرتامونوو خزرلری روسلارلا مقایسه‌ده چوخ مدنی و قاباقجیل حساب ائدیر. دینلر آراسیندا اوزون مبارزه‌دن سونرا اونلار یهودی‌لیگی قبول ائتدیلر. بؤیوک عرب سیاحی و تورکلر آراسیندا ائلچی ابن‌فضلان هجری ۳۱۵-۳۰۰جی ایللر آراسیندا یازیر: خزرلر دینی‌قارشی‌دورما قارشی‌سیندا مختلیف دینلره منسوب انسانلار آراسیندا دینی اختلافلارین شدتلنمه‌سینه یول وئرمه‌مک ضرورتینه گرکلی دقتی یئتیریردیلر (دانلپ، ۱۳۸۲، ۳۷).

فرانسیز سیاحی دولانووا و زایاچکووسکی خزر دیلی‌ایله باغلی آراشدیرمالار آپارمیش و اونلارین دیلینی بو گون ده لیتوانیا، لهستان، بولغاریستان و س. کیمی بیر چوخ اؤلکه‌لرده استفاده اولونان تورک دیلی حساب ائتمیشلر. عینی زاماندا، چوواشلارین ایندیکی دیلینی عینی خزر دیلی حساب ائدیرلر. لهستان و بولغاریستان تاریخینده خزرلر همیشه اؤنملی دولت مسئولیتلی اولان: خزینه رئیسی، کرال گلیرلرینین ییغیجی‌سی، دوز انحصارینا نظارتچی، وئرگی‌ییغان، پول دییشدیرن(صراف) و س. اولموشدولار. سون ایللره قدر خزرلر حاققیندا او قدر ده اعتبارلی معلومات الده ائدیلمه‌میشدی. بارتولدون یازیلاری ان یاخشی اثرلر حساب اولونوردو. او، موختلیف کیتابلاریندا تورکلردن بحث آچمیش، خزرلر حاققیندا مقاله‌لر یازمیشدیر. رنه گروسه «کؤچریلر ایمپئریاسی»ندا اورتا آسیا تورکلرینین تاریخینی ده آراشدیریب، آرتور کئستلئر ایسه داها چوخ خزرلره دقت یئتیره‌رک «اون اوچونجو طایفا» و یا «خزر ایمپئریاسی»نی یازیب. آرتور کئستلئر، دانلوپ، پئتروشئوسکی، توین‌بی و باشقالاری خزر مدنیت تاریخینی، اونلارین تاریخده‌کی رولونو اؤیرنمیش، فایدالی کیتابلار یازمیشلار. تورکلرین اؤزوندن ده پروفسورلار ابراهیم قفس‌اوغلو، اؤزدک، زکی ولیدی توغان و باشقالارینین دَیرلی آراشدیرمالارینی قئید ائتمک اولار. ایران‌دا دا پروفسور زهتابی طرفیندن هرطرفلی و فایدالی معلوماتلار وئریلمیشدیر. آرتور کئستلئر خزرلری میلادین ۴جو عصرینده آتیللانین باشچی‌لیغی‌ایله اورتا آسیادان کؤچ ائده‌رک قافقازی کئچه‌رک آوروپایا کئچن هونلارین قالیقلاری حساب ائدیر. زکی ولیدی توغان اونلاری گؤی‌تورک سولاله‌سینه تابع حساب ائدیر. اما بو زامان ایلک نؤبه‌ده اؤزو تورک اصیللی و بو گون دونیادا «ائتنولوگییانین آتاسی» کیمی تانینان «لئو قومیلیوو»ون یازیلاری سسله‌نیر و «خزریستانین کشفی» کیتابی خزرلر تاریخینین اوزه چیخمامیش بیر چوخ مقاملارینی آشکارا چیخارا بیلمیش و او، تاپینتیلارینی خزرین بو چوخلو سواللارا تاپدیغی جاواب اولان کیتابیندا ایفاده

ائتمیشدیر». ان سون تاپینتیلار خزرلرین کیتابلاری، حکایه‌لری و اونلارین قونشو اؤلکه‌لرده‌کی اسلام خلیفه‌لرینین نماینده‌لریله یازیشمالارینا باغلی‌دیر کی، اونلار بو گون بیر کیتابدا یوز مین سؤزدن عبارت سؤزلوک ترتیب ائدیبلر، بعضیلری ایسه خزرلردن هئچ بیر یازیلی اثرین اولمادیغینی بیلدیریبلر. (پاویچ، ۲۰۱۷، ۱۷).

۲) خزرلر حاققیندا چالیشمالار

طبیعی کی، خزرلردن قیمتلی قایناقلار، اثرلر وار و بو ساحه‌ده بؤیوک تدقیقاتچیلار اثرلر یازیبلار. بوندان علاوه، عرب منبع‌لرینده، او جمله‌دن تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، مروج الذهب و دیگر عرب و فارس منبع‌لرینده یاخشی معلوماتلار واردیر. بو گون ایران‌دا هم عیرقی نفرتینی حل ائتمک، هم ده تورکلری یوخ‌ائتمک اوچون اینسانلارا غیرمعین معلوماتلار وئریر، عینی زاماندا خزرلرین سیماسینی قاریشدیرماق ایسته‌ییرلر. حتی جناب ناصر پورپیرار ده (حؤرمتله یاناشاراق) سهولرینی، او جمله‌دن غیرعلمی ائکسترئمیزمینی (توند گئتمه‌لرینی) قئید ائده بیله‌ریک .

آذربایجان تاریخینی آراشدیرارکن بیز ایران تاریخچیلرینین دئدیکلرینی تکرارلامیریق، چونکی بیلیریک، سون ۱۰۰ ایلده آذربایجان تاریخی تحریف اولونوب و اونلار بو دیاری اونوتدورماغا، بو دیارین خالقینین تاریخینی، مدنیتی و سیویلیزاسییاسی ایله اونوتماغا، بو دیارین خالقینین تاریخینی یوخ ائتمه‌یه چالیشیبلار. اونا گؤره ده آراشدیرمالاریمیزدا تاریخیمیزین دانیشیلمامیش حکایه‌لرینی آختاریریق. آذربایجان مین‌ایللیکلر بویو سیویلیزاسییا و مدنیت بئشیگی اولوب، اؤز دیلی و مدنیتی ایله بؤیویوب و بو مدنیت نه‌اینکی دقتدن کناردا قالیب، حتی قصداً حؤرمت‌سیزلیک ائدیلیب، تحریف ده ائدیلیبدیر. تاریخیمیزین بیر چوخ مقاملاری ایران تاریخی‌ایله باغلی‌دیر و بیر-بیرینه قاریشیب، لاکین تاریخه نظر سالاندا گؤسته‌ریر کی، آذربایجان اونلارین ادعا ائتدیکلری ۲۵۰۰ ایللیک تاریخدن داها قدیم تاریخه مالیکدیر و بیر چوخ حاللاردا ساسانیلر و اهمنیلر کیمی شاهلارشاهلیغیلارین حکمرانلیغی آلتیندا یوخ، تام مستقیل اولوب و اوزون‌مدت بو تورپاقلارین هامیسینی اؤز ایداره‌چی‌لیگی آلتیندا ساخلاییب. طبیعی کی، میللی مسئله، خصوصاً ده ایران‌دا ۱۹جو عصرین سونو، ۲۰جی عصرین اوّللریندن قالدیریلیر. بو مسئله‌یه اعتناسیز یاناشماق بیزه فلاکتلر گتیریر، بیز بو گون بیر میللتین - بیر دیلین آنتی‌بشری ایدئیالار و نظریه‌لر حکمرانلیغینین باریز قوربانیسی اولموشوق .

یازیچیلار و تدقیقاتچیلار اعتراف ائدیرلر، اونلار (خزرلر) گاه ساسانیلرله متفیق اولوب بیزانسا قارشی فعالیت گؤسته‌رن، گاه دا بیزانسلا متفیق اولوب ساسانیلره قارشی مباریزه آپاران گوجلو سیاستچیلر اولوبلار. اما اونلار هر حالدا وارلی و صنایعلشمیشدیلر، هم دیل، هم ده دین باخیمیندان فردی و جمعی آزادلیقلاری قورویوب ساخلاییردیلار. حتی اونلارین عرب استیلاسینا قارشی مقاومتی بوتون تاریخچیلره یاخشی معلومدور. عربلر ایلک دفعه ۶۶۱-جی ایلده خزرلری تسلیم اولماغا مجبور ائتدیلر، لاکین

۶۸۵-جی ایلده خزرلر جنوبا ساری آذربایجان ایچینه ایره‌لیله‌دیلر. لاکین ۷۲۰-جی ایللرده‌کی چوخ‌سایلی محاربه‌لردن سونرا شمالی قافقازیا چکیلمه‌یه مجبور اولدولار. اونلارین غلبه‌لری عرب حاکمیتینین شمال سرحدلرینین شرقی آوروپایا دوغرو گئنیشلنمه‌سینین قارشی‌سینی آلماقدا بؤیوک اهمیت کسب ائدیردی. خزرلر شمالا دوغرو گئری چکیلدیکجه، ۷۳۷-جی ایلدن وولقا دئلتاسی یاخینلیغینداکی آتیل شهرینی خزریستانین پایتختی سئچدیلر و قافقاز داغلارینی اؤزلرینه جنوب سرحدی کیمی قبول ائتدیلر.

اونلار اساساً کور چایی وادی‌سینده (ایندیکی قاراباغ) مسکونلاشان تورک‌دیللی خالق‌ایدیلر. شمالی قافقازین دربند شهری کیمی ساسانیلر دؤورونده خزرلرین هجوملارینین قارشی‌سینی آلماق اوچون تیکیلمیش بؤیوک استئحکاملار هله ده قالماقدادیر. خزریستان چوخ‌میللتلی اراضی‌ایدی، اهالی‌سینین اکثریتی تورکلر، اوراللار، سلاویانلار و قافقازین قدیم خالقلارینین (گورجولرین، چئچئنلرین و س. اجدادلارینین) قاریشیغی‌ایدی. میلادین ۱۰-جو عصرینده اؤلکه شرقی سلاویانلار طرفیندن داغیدیلدی.

۳) خزرلر تاریخده

خزرلر هونلارلا بیرلیکده شمالی قافقازدا و آذربایجان‌دا تخمیناً میلادین ۲جی عصرینده گؤروندولر. طبری میلادین ۴جو عصرینه عاییید بیر حادثه‌نی نقل ائتمیشدیر کی، بو حادثه‌ده خزرلر - ژولیان ایله ۲جی شاپور (میلادی ۳۷۹-۳۰۹) آراسینداکی محاربه‌ده رومالیلارین متفیقی اولموشلار (۵۸/۲). بو تهلوکه‌لری آرادان قالدیرماق اوچون ساسانی پادشاهی قوباد، خزرلرله محاربه‌یه گیردی و اونلارین همین اراضیلره نؤوبتی باسقینلارینین قارشی‌سینی آلماق اوچون استئحکاملار تیکدی (بلازری، ۱۹۵-۱۹۴۵؛ یعقوبی، ۱۷۸/۱). خسرو انوشیروان (میلادی ۵۷۹-۵۳۱) دا بو استئحکاملارا علاوه ائتدی. اونلار ۶جی عصرده خسرو انوشیروانین دؤورونده ساسانیلرله آنلاشدیلار و سون نتیجه‌ده عرب استیلاسی ساسانیلرین محوینه و خزرلرین بو تورپاقدان آیریلماسینا سبب اولدو.

عرب حاکمیتینین شمال سرحدلرینین شرقی آوروپایا دوغرو گئنیشلنمه‌سینین قارشی‌سینی آلماقدا خزرلرین غلبه‌لری بؤیوک اهمیت کسب ائدیردی. خزر خاقانلاری یهودی دینینی قبول ائتدیلر. خزرین مهم شهرلری سمندر، بلانجئر، سمیران و س. اولموشدور.

اسلامین یوکسه‌لیشی عَرَفه‌سینده خزرلر روسیانین جنوبوندا و قافقازدا اهمیتلی بیر گوجایدی. محض اموی‌لر دؤورونده عربلر اوغور قازاندیلار. خزرلرین عرب حکمرانلیغینا قارشی ان شدتلی هجومو ۷۹۹/۱۸۳-جو ایلده هارون‌الرشیدین خیلافتی دؤورونده‌ایدی و میلادین ۱۰-۹جو عصرلرینده خزرلر هله ده گوجلویدیلر.

ایران‌دا بعضیلری خزر آدینی آرادان قالدیرماغا چالیشیرلار، او جمله‌دن پرویز ورجاوند سیاسی و اقتصادی اینفورماسییا ژورنالیندا (۱۸۸جی سای، ایون ۲۰۰۳-جو ایل) «مازندران دنیزی، یوخسا خزر» باشلیقلی مقاله‌سینده خزر دنیزی آدینین علیهینه

چیخمیش و خزرلرین ایشغالچی خالق اولدوغونو بیلدیرمیش و ساسانی‌شاهی قوبادین اونلارا هجوم ائتدیگینی بیلدیرمیشلر. ایران تورپاغینا سوخولدوغوندان، وولقا چایی‌نین او بیری طرفینه قووموشدور. جناب ورجاوند پهلوی یازیسیندان دا دانیشیر، لاکین بو گونه قدر بئله بیر کتیبه‌نی تصدیق ائدن منبع تقدیم ائدیلمه‌ییب. خاطیرلاتماق ایستردیم، خزر دنیزینین آدی موقاویله‌لرین بوتون فارسجا متنلرینده (تخمیناً ۲۰ موقاویله)، او جمله‌دن ۱۷۳۲-جی ایلده بؤیوک پیتر(پتر کبیر) ایله شاه تهماسپ موقاویله‌لرینده و ۱۷۳۵-جی ایلده نادیر شاهین موقاویله‌لرینده (حتی اسلامی انقلابیندان سونراکی قئیدلرده و موقاویله‌لرده) یالنیز خزر، آوروپا متنلرینده ایسه کاسپی آدی ایله قئید ائدیلمیشدیر. هئچ بیر منبع بو ساختا آدی قئید ائدیرسه یوخدور.

پهلوی‌چیلر خزر دیلینین محو اولموش بیر دیل اولدوغونو گؤسترمه‌یه چالیشیرلار. اونلارین فیکرینجه، اوریژینال خزر الیفباسیندا قالان یگانه سؤز معاصر تورکجه‌ده «اوخودوم» معناسینی وئره‌ن و اوکوروم کیمی تلفوظ ائدیلن اوکوروم OKURUM سؤزودور. هئچ بیر منبع بونو تصدیق ائتمه‌ییب و تأسف کی، بعضی جاهیل عالیملریمیز ده بونو تکرار ائدیبلر. ترسینه اولاراق بوگون ۱۰۰ مین سؤزجوکلره مالیک اولان بیر میراث بیزه قالمیشدیر و اوچ بؤیوک اثریندن بورادا بحث اولاجاقدیر.

دینلرینه گلدیکده، خزرلرین عربلره مقاومت گؤسترمک و اؤزلرینی قورومای اوچون یهودی‌لیگی قبول ائتدیکلری وورغولانیر. من ده بورادا بو باره‌ده اطرافلی یازیلار اولدوغونو خاطیرلادیرام. چوواش دیلی خزر دیلینین قالیغی‌دیر. دیلچی عالیملر خزر دیلیندن قالان متنلری و لوغتی تورک دیلی ایله موقاییسه ائده‌رک خزرلرین بو تورک دیل عائله‌سینه عاییید بیر دیلده دانیشدیقلارینی آشکار ائتمیشلر. بو فاکت تورکولوقلاری چوواش دیلینین خزرلرین دانیشدیقلاری عینی دیلین قالیغی اولدوغو قناعتینه گتیرمیشدیر.

۲جی عصرده وولقا حؤزه‌سینده خزر قوروپلاری یاشاییردی (باخ: گروسه، ۱۱۵ و ۱۱۶؛ بارتولد، عینی زاماندا، ۴۰-۳۹). مسلمان جوغرافیاچیلارینین یازیلاری دا بو فرضیه‌نی دستکله‌ییر. اونلار اؤز یازیلاریندا خزرلرین تورکلرله قوهوملوغوندان بحث ائتمیشلر (باخ: اصطخری، ۲۲۲؛ ابن حوقل، ۳۹۶؛ ابن رُسته، ۱۳۹).

خزرلردن بحث ائدن و اونلارین هونلارلا علاقه‌سیندن آیدین شکیلده بحث ائدن ان قدیم موجود منبع‌لردن بیری ده پریسکوس قئیدلری‌دیر. او، ۴۴۸جی ایلده بیزانس ایمپئراتورو ۲جی تئودوسیوس طرفیندن هونلارین باشچی‌سی آتیللایا بیر هئیتله گؤنده‌ریلمیشدی. او، قئیدلرینده هونلارین آکاتزیر آدلی طایفاسینین آدینی چکمیشدیر. تاریخی سندلره اساسلاناراق، آکاتزیرلر، اصطخری‌نین جوغرافی اثرینده بحث ائتدیگی آغ‌خزرلر حساب ائدیلیر (کستلئر، ۲۷-۲۶؛ / دانلپ، ۷). اصطخری‌نین خزرلره باغلی یازیلاریندان اؤیره‌نیریک کی، بو اینسانلار ایکی فرقلی قروپا بؤلونوردولر: بیری قارا ساچلی و توند دریلی قاراخزرلر، دیگری ایسه اصطخری‌نین دئدیگینه گؤره آغ دریلی و گؤزل جیزگیلری اولاراق آغ‌خزرلردن دانیشیر (یئنه اورادا، ص ۲۲۳).

بو یازیلاردا خزرلرین نسیللرینی بوتون شرق خالقلارینین اجدادی اولان نوحون اوغلو یافثه گؤتوردوکلری بیلدیریلیر. (باخ: یعقوبی، ۲۰/۱؛ طبری، ۲۰۶/۱-۲۰۵؛ دینوری، ۲)؛ بو روایتلرده خزرلرین تاریخی ایران تاریخینین افسانَوی دؤورلرینه قدر اوزانیر. بو روایتلره اساساً، فریدون تورپاقلاری اوچ اوغلو آراسیندا بؤلوشدوردوکده، تورکلرین، خزرلرین و چین‌لیلرین تورپاقلاری تورجه تحویل وئریلیر و یا افراسیابلا دؤیوشده کیخسرو اؤز قوشونلارینین بیر حیصه‌سینی خزرلر اؤلکه‌سیندن افراسیابا گؤندەریر.(طبری، ۵۱۲/۱)، یعنی طبری افراسیابی آذربایجان‌دا مؤوجود اولان خزرلردن حساب ائدیر .

خزرلر دؤرد عصر عرضینده - میلادین ۶جی عصریندن ۱۰جو عصرین سونلارینا قدر آذربایجان، قافقاز، جنوبی روسیا و شرقی آوروپادا حکمرانلیق ائتدیلر. اونلار خزر دنیزیندن قارادنیزین شمالینا قدر اولان اراضی‌یه نظارت ائدیبلر، بعضاً قونشولاری‌ایله محاربه‌لر نتیجه‌سینده محدود بیر اراضیده توپلاشیبلار. اما دؤرد عصردیر کی، اونلار ان کریتیک(بحرانلیق چاغیندا) تاریخی مقاملاردا اؤز مؤهورلرینی، بایراغینی برقرار ائدیب و بونا گؤره ده تاریخین گئدیشاتیندا اؤنملی رول اویناییبلار. اونا گؤره ده هئچ بیر شوبهه یوخدور کی، خزرلر نه آز، نه چوخ، اوچ‌مین ایللیک تاریخه مالیکدیلر، میلادین ایلک عصرلرینده خزر آدی‌ایله تاریخه دوشموشلر. اونلارین قافقازدا و آذربایجان‌دا مسکونلاشماسی و تشککول تاپماسی میلادین بیرینجی عصرلریندن باشلانمیش، میلادین ۶-۵جی عصرلرینده ماکسیموم رسمی‌لییه چاتمیش و ۷جی عصرین اوّللرینده بیرباشا حکومت تشکیل ائتمیشلر. تاریخه نظر سالساق، تخمیناً میلادین ۶۳۰جو ایللرینده، گؤی‌تورک ایمپئراتورلوغو تنزوله باشلادیغی زامان، خزرلر مستقیل‌لیک الده ائده‌رک داها دؤرد عصر مستقیل شکیلده حُکم سوردولر.

اونلارین موختلیف خالقلاردان اولان تاجیرلرین سربست شکیلده صرفه‌لی تیجارت و تیجارتله مشغول اولدوغو بیر نئچه چیچکله‌نن شهرلری واریدی. قالدیریلماسی لازیم اولان دیگر مسئله ایسه اونلارین مذهب و دینلرله مناسیبتده تولئرانت(تساهل) اولماسی‌دیر. چونکی خزر امپئریاسی تورپاقلاریندا موختلیف دینلره منسوب انسانلار اوچون مسجیدلر، کینیسه‌لر، کیلسه‌لر یان-یانا تیکیلیردی و تک بیر دینه اعتیقاد ائتمه‌یه مجبوریت یوخایدی.

بوتون میللتلرین، پئشه‌لرین و دینلرین نماینده‌لری اوچون تهلوکه‌سیزلیک، راحاتلیق و آزادلیق خزرلرین مثبت جهتلریندن بیری حساب اولونور و عینی زاماندا قونشو اؤلکه‌لردن چوخلو ناراضی‌لاری ده قبول ائدیردیلر. بو مسئله‌لری آراشدیرمادان سونوچوموز یاریمچیق اولاردی (دوغان، ۱۹۸۱، ۵۵).

خزرلر اسلاما ماراقلی اولان کیمسه‌لر و قبیله‌لر کیمی تانینیرلار. خزر حاکیمیتینده ایلک اسلام آخینلاری عثمان زامانیندا باشلاییب، همین چاغدان خزرلری وولقا چایی ساحیللرینه یؤنتمه اموی‌لر دؤوری بویونجا کسینتی‌سیز دوام ائتدی. اؤزللیکله اموی‌لرین سون دؤنملرینده فتحین قالیجی اولماسی ایچین چوخ سایی‌دا مسلمان نوفوس (۲۴.۰۰۰) بؤلگه‌یه یئرلشدیریلدی. عباسی‌لر اقتدارا گلینجه فتحلر دوردوغوندان، بؤلگه اوزون سولوکلو و سس‌سیز بیر اسلاملاشما سوره‌جی یاشادی. «دربندنامه»

آدلی اثرده‌کی روایتلرده، بؤلگه‌یه اسلامی ایلک گتیرن کیشینین عباسی اختلالینی گئرچکلشدیرن کیشی اولان ابومسلم اولاراق گؤسته‌ریلمه‌سی و بؤلگه‌ده‌کی ایلک مسجیدلرین بو دؤنمده تاریخلنمه‌سی ده عباسی‌لر دؤنمینده کوتله‌سل دوزئیده بیر اسلاملاشما یاشاندیغینی گؤسته‌ریر.

بو چالیشمادا عباسیلر دؤنمینده‌کی اسلاملاشما سوره‌جینه دایر دؤنمین تاریخچیلریندن ابن اعثم، یعقوبی و مسعودی، جوغرافیاچیلاردان، ابن روسته، ابن حوقل، مقدسی، اصطخری؛ سیاح و ائلچیلردن، مهدی‌نین ائلچی‌سی -ترجومان و واثیق دؤنمینده بؤلگه‌یه گئدن تورک بیلگینی محمد ابن موسی خوارزمی(۱۶۴ – ۲۳۵ه) کیمی چاغداش تانیقلارین وئردیکلری بیلگیلر، معلوماتلی و سیستماتیک بیر اینجه‌له‌مه‌یه تابع توتولاراق، بؤلگه‌نین اسلاملاشما دؤورانینی اورتایا قویماقدادیر (Mustafa DEMİRCİ, 2010, 105) .

۴) خزر آدی‌نین معناسی

خزر نه دئمک‌دیر؟ بوکس تورف حساب ائدیر کی، «خزر» خسروی (ایرانلی) آدی‌ایله باغلی‌دیر. و.م. دانلپ یازیر: "گؤرونور، مورتد معناسینی وئره‌ن آلمان سؤزو اولان Ketzer کتزر یهودی اولموش خزرلرین آدیندان عمله گلمیشدیر و دیلچیلر ده بونون تورک دیلینده سرگردان و کؤچری معناسیندا اولان گز -"گزمک" فعلیندن اولان صفت اولدوغونا اینانیرلار. بئله‌لیکله، خزر کؤچری دئمکدیر. دانلپ بو سؤزون معناسینی اسلاویان دیلینده آختاریر، روس دیلینده آختاریش ائدیر، اونا گؤره ده سونوجلانمایبر و س. عبرانی و یونان دیللرینده تورک دیلینی - خزرلرین اؤز دیللرینی نظره آلمایاراق، نهایت، خزر سؤزونون خازار کیمی یازیلدیغینی گؤرن باشقا بیر تدقیقاتچی دا بو سؤزون آواره‌لیق یوخ، قازماق، معناسینی وئرن تورکجه فعلدن گلدیگینه اینانیر. بیرلیکده «شمال‌لیلار» معناسینی وئریر.

سؤز گلیمی خزر آدی عربجه‌ده: الخزر؛ عیبرانیجه‌ده: خزر، کوزاری؛ لاتینجه‌ده: چزری، گازاری؛ روسجادا: کوزار، کوزارین؛ گورجوجه‌ده: خزری؛ چینجه‌ده: ت‌او-جهوه هو-سا، کو-سا و کا-سات شکیللرینده کئچمکده‌دیر.

گؤروندویو کیمی، خزر آدینین آنلامی قونوسوندا فرقلی گؤروشلر واردیر. بونلاردان ایلکی و ان چوخ قبول اولانی، خزر کلمه‌سینین، «گز(مک)» آنلامینا گلن «گز» کؤکوندن توره‌میشدیر. خزر آدی، «-ار» اکیله «گزر» شکلینه دؤنوشه‌رک «گزر، گزن، دولاشان، باغلیلیغی اولمایان، تئز تئز کؤچن» آنلاملارینی قازانمیشدیر. بو آنلامییلا خزر (کازار، گازار، گزر) کلمه‌لری، کؤچه‌به و یا کؤچر معناسینا گلمکده‌دیر.

روسجادا «کازار» و ماجارجادا دا «هسزار» کلمه‌لرینین آتلی آنلامینا گلدیغی بیلینمکده‌دیر کی، بو کلمه‌لرین خزر کلمه‌سینه بنزر اولمالاری، بعضی آراشدیرماجیلاری بو کلمه‌لرین خزر کلمه‌سیله علاقه‌لی اولوب روسجا و ماجارجایا خزرلر آراجیلیغییلا کئچدیگی دوشونجه‌سینه سوق ائتمیشدیر.

خزر کلمه‌سینین آنلامی قونوسوندا ایله‌ری سورولن ایکینجی گؤروش ایسه «خزر»ین عربجه «هوزا» یعنی «کیچیک گؤزلو» کلمه‌سیندن گلدیگی شکلینده‌دیر. ۸جی یوزیلده قافقازیا اوزه‌رینه آخینلاری سیراسیندا «کیچیک گؤزلو، چوخ جنگاور» بیر توپلولوقلا، یعنی هوزالارلا قارشیلاشمیشدیلار. بعضی آراشدیرماجیلارا گؤره بو هوزالار، خزرلر اولوب «هوزا» کلمه‌سی زامانلا خزر شکلینده دؤنوشموشدور.

۵) خزرلرین سینیرلاری

«سمندر، بلنجر و ایدیل کیمی شهرلرین باشکندلیک یاپدیقلاری خزرلر، ۱۱-۷جی یوزیللر آراسیندا قافقازلار ایله قارادنیزین قوزئی دوزلوکلرینده، ایدیل‌دن دنیئپئره و کیئوه قدر اوزانان بؤلگه‌ده حکم سورموشلر. خزر دنیزی، آدینی بو تورک توپلولوغوندان آلمیشدیر. خزر اولکه‌سینین گونئی سینیری ایسه قافقاز داغلاری‌دیر. آنجاق نئچه اون‌ایللیکلر بویو خزرلر آذربایجاندا یاشامیشلار و طبری‌نین یازدیقلارینا اساسلاندیغیمیزدا هجرتین ۹۰ جی ایللردن ۱۱۸جی ایللرده اردبیل اونلارین اساس شهرلریندن اولموش. اونلارین حکم سوردوکلری توپراقلار اردبیلدن – وان و موصله قدر اوزانیرمیش. آنجاق سونرالار بورادان اوزاقلاشمیشلار.

خزرلر، میلادین ۱۰۳۰-۵۵۰ ایللری آراسیندا خزر دنیزی چئوره‌سینده و قافقازیا بؤلگه‌سینده فعالیت گؤسته‌رن و دولت قوران تورک توپلولوقلاریندان بیری‌دیر. دولت و توپلوم حیاتی باخیمیندان تورک کولتور و مدنیتی چرچیوه‌سینده و تورک دولت گله‌نه‌یینه باغلی اؤزللیکلر گؤسترمکله بیرلیکده اؤزلرینه خاص بیرسیرا اؤزللیکلرله ده دقت چکن خزرلرین کؤکنی قونوسوندا فرقلی گؤروشلر اورتایا آتیلمیشدیر. اما گرک خزرلر حاققیندا بیلگی ائدیندیغیمیز ابن مسکویه، طبری، مسعودی، ابن خلدون، و... کیمی اسلام تاریخچیلرینین گرکسه گونوموز آراشدیرماجیلارینین یایغین قناعتی، خزرلرین تورک کؤکنلی اولدوقلاری شکلینده‌دیر.

خزر بؤلگه‌سینده یاپیلان قازیلار سونوندا الده ائدیلن آرخئولوژیک بولونتولار و ماتئریاللار دا بو یؤنده‌دیر. قازیلار سونوجوندا الده ائدیلن خزر کولتور باقیه‌لری آراسیندا اورتاآسیا منشألی قیلینجلار، بالتالار و چئشیدلی ماتئریاللار بولونموشدور. دولاییسییلا خزرلرین مئنشأیی باخیمیندان تورک اولوب تورکیستاندان گلدیکلری قونوسوندا بیر شوبهه یوخدور.

خزرلر، ائتکیلی اولدوقلاری و حکم سوردوکلری جوغرافیا اصلینده خزر دنیزی‌یله قارادنیز آراسینداکی ساحه‌نی اؤزونه آلیردی. گونئیده قافقاز داغلاری سینیر اولماقلا برابر آذربایجان توپراقلاری دا زامان زامان خزر حاکیمیتینه گیرمیشدی».

(GÖKSU, HAZARLAR, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2022, s 19.)

۶) خزرلرین منشأیی

تورک تاریخچیلری، خزرلرین تورکلویونه دایر فیکیر بیرلیگی ایچه‌ریسینده اولمالارینا باخمایاراق، هانسی تورک بویونا منسوب اولدوقلاری خصوصوندا اختلافا دوشموشدولر. زکی ولیدی توغان‌ا گؤره خزر خاقانلارینین سویو گؤی‌تورکلره دایانماقدادیر. آفت اینان‌ین دا بو گؤروشو تأئید ائدن ایفاده‌لری موجوددور. حسین نامیق اورخون، ابراهیم قفس‌اوغلو، حمید زوبیر کوشای کیمی تاریخچیلر ایسه، اسلام تاریخچیسی مسعودی‌نین خزرلره فارسچا «خزران»، تورکجه «سابار» دئنیلدیغینی بئلیرتمه‌سینه دایاناراق خزرلری گؤک‌تورک خاقانلیغی‌نین باتی قولونو اولوشدوران سابارلارین دوامی اولاراق گؤرورلر. بو باخیمدان مسعودی‌یه گؤره، ایران‌لیلارین خزر آدینی وئردیگی توپلولوق، اصلینده تورکلرین سابار دئدیکلری توپلولوقدو.. «اقدس نعمت کورات» ایسه بو گؤروشه قاتیلمامیشدیر. خزرلرین خالص بیر تورک قومی اولدوغونو، اؤنجه‌لری هون خاقانلیغینا باغلی بولوندوقلارینی و سابیرلره چوخ یاخین اولدوقلارینی بلیرتمیشدیر.

خزرلرین ائرکن دؤنملرینده هونلارا تابع اولاراق حیاتلارینی سوردوردوکلری تخمین ائدیلمکده‌دیر. بئله‌لیکله « ۴جو یوزیلین ایکینجی یاریسیندا، خزرلر ۹۶۵-۶۳۰ ایللری آراسیندا قارادنیز ایله قافقاز داغلارینین قوزئییینده و ایدیل (وولگا) چایی‌نین اوزه‌رینده حکم سورن بیر تورک دولتی‌دیر. اونلاری بیر اوزون سوره ده بوگونکو قاراباغ‌دا قالمیش، اردبیل‌دن موصله قدر توپراقلاری دا الده ائتمیشدیلر. آنجاق آذربایجاندا قالدیقلاری اوزون سورمه‌میش، دفعه لره گلیب – گئتمیشلر؛ عربلره قارشی-قارشییا دایانیب، گاه اودوب، گاه دا اودوزموشلار. نهایت بورالاردان اوزاقلاشمیشلار .»

(Mustafa, Hazarların Güney Sınırı, 2002, S 645-662.)

خزرلر یافث اؤولادلاریندان‌دیر. یعقوبی و طبری‌نین تاریخی بو روایتدن بحث ائدیر کی، "بابیل‌ده دیللر داغیلدیقدان سونرا نوح اؤولادلاری فالغ یانینا گله‌رک اوندان تورپاغی اؤز آرالارینا بؤلوشدورمه‌سینی ایسته‌دیلر. فالغ دئدی: "دیللرین بو قدر داغیلماسی ایله بیر یئره سیغمازسانیز." اونلار دئدیلر: "تورپاغی بیزیم آرامیزدا بؤلوشدورون. فالغ دونیانی بؤلدو، چینی چین، هیندوستان، سند، تورک، خزر، تیبت، پامیر، بولقار، دیلم و خوراسان تورپاغینین بیر حیصه‌سی پادشاهی جمع شاه اولان نوح‌ون اوغلو یافثه وئریلدی.»

یعقوبی علاوه ائدیر: "فالغ بن عابر بن ارفشخد بن سام بن نوح تورپاغی نوح اؤولادلاری آراسیندا بؤلوشدورنده امیر بن توبل بن یافث بن نوح‌ون اؤولادلاری شمال-شرقه دوغرو حرکت ائتدیلر. اونلارین بیر دسته‌سی، یعنی توقارمه‌لر جنوب بؤلگه‌سیندن شمالا گئتدیلر، اؤلکه‌لره سپه‌لندیلر و بیر نئچه بولقار، خزر و... آدلانان میللتلره چئوریلدیلر." طبری ده عینی شکیلده دئییر: «یافث‌ین اوغوللاری بونلار ایدی: قومئر، قاو، ماودی، یوان، توبان، ماشاخ و تیریش». خزرلر و تورکلر تیریش نسلیندن‌ایدیلر. باشماکوو

موشخلرله خزرلر آراسیندا علاقه‌نین اولماسیندا اصرار ائدیر و خزرلرین اورتا آسیا تورکلریندن دئییل، یافثلردن و یا جنوبی قافقازین آلارودین قروپوندان اولدوغونو ثبوت ائتمه‌یه چالیشیر. «تاج العروس»دا دئییلیر کی، بعضیلری خزرلری مشخ ابن یافث‌ین، بعضیلری ایسه ثوبان نسلیندن حساب ائدیرلر. ابن فقیه و ابوالفدانین اثرلرینده بلانجر ابن یافث، بلنجر شهرینین بانیسی‌دیر.(کریمی، ۱۳۸۴، ۶۷)

فضل‌الله رشیدالدین همدانی ده بو روایتلری «جامع التواریخ» کیتابیندا قئید ائتمیشدیر. دیگر روایتلرده خزرلری ابراهیم پیغمبرله علاقه‌لندیریرلر. ابراهیم پیغمبرین ایکینجی آروادی اولان قطوره‌نین اؤولادلاری‌ایله خزرلرین خراسان‌دا گؤروشمه‌سی حکایه‌سینی بولیاک، ابن سعد و طبری‌دن نقل ائدیر. الدمشقی ده بیر روایت گتیریر کی، اونا گؤره تورکلر ابراهیمین اؤولادلاری و قطوره‌نین نسلیندندیرلر. وهب ابن مبنی‌نین اسکندرین مرو و هئرات یاخینلیغیندا خزرلرله قارشیلاشماسی ادعاسی طبری‌نین اسکندرین ایران شاهی‌ایله خراسان‌دا - خزر سرحدی یاخینلیغیندا قارشیلاشماسی ایله باغلی دئدیگی فیکیرلرله اوست-اوسته دوشور (همان، ص ۷۰).

عرب منبع‌لرینده کیخسروون خزرلرله قارشیلاشماسینا راست گلیریک. بو تاریخی حادثه اسکندردن اوّلکی دؤوره تصادف ائدیر. باشقا بیر افسانه‌یه لئیدن کیتابخاناسیندا ساخلانیلان فارس متنلرینده راست گلینیر. بو کیتابین مؤلفی سمرقند کاتیبی محمد ابن علی کیتابینی ۱۲جی عصرده قاراخانلی خاقانلاریندان بیرینه حصر ائتمیشدیر. بو کیتاب «اعراض السیاسه فی اغراض الریاسه» (باشکانلیق مقصدلرینده سیاستین تأثیری) آدلانیر. بارتولد بو کیتابی گؤروب و حساب ائدیر کی، «بو، قاراخانیلر دؤورونده ماوراءالنهرده یازیلمیش یگانه تاریخی اثردیر» (دانلپ، ۱۳۸۲، ۲۸).

دانلپ مسعودی‌نین یارادیجی‌لیغینی تدقیق ائده‌رک حساب ائدیر کی، خزرلر اردشیرین دؤورونده (میلادی ۲۴۰-۲۲۶جی ایللر) تاریخ صحنه‌سینده مؤوجود اولوبلار. بو ایللرده صول (دربند) شهرینی الده توتدولار و مسعودی اونلارا مناسیبتده اردشیرین حیله‌سیندن دانیشیر. طبری دئییر کی، ایران پادشاهی فیروز (میلادی ۴۸۵-۴۵۷) همین بؤلگه‌نی خزر باسقینلاریندان قوروماق اوچون صول و آلانلارین اطرافیندا داشدان قالا تیکدیرمیشدیر. ایران شاهی فیروز خزر شاهی -قون خانا خبر گؤنده‌ره‌رک باجی‌سینی اونونلا ائولندیرمک ایسته‌ییر و بونونلا دا اونونلا صلح و اتفاق ایسته‌دیگینی گؤسته‌ریر (میلادی ۴۶۵جی ایلده). قون خان راضی قالدی؛ اما ایران شاهی باشقا بیر قادین گؤنده‌ریب اوندان فیروزون باجیسی اولدوغونو ادعا ائتمه‌سینی ایسته‌دی. صلح موقاویله‌سی ایمضالاناندا قادین بو حیله‌نین تفرعاتلارینی آچیقلادی، لاکین خان توی مراسیمینی ائتدی و سونرا انتیقام آلماق اوچون فیروز ائلچیلریندن بیر نئچه‌سینی ناقص‌العضو ائدیب ایرانا گؤندردی. مسعودی‌نین حیله‌ایله نیتی پریسکوس‌ون ده استیناد ائتدیگی ایله عینی‌ایدی. (دانلپ، ۱۳۸۲، ۱۳۴).

محض بئله بیر حیله‌نی بیر عصر سونرا انوشیروان طرفیندن گؤروروک. قدامه، یاقوت حموی و باشقالارینین اثرلرینده بو حیله‌نین تصویرینه راست گلیریک: "انوشیروان خزرلرین دوشمنچیلیگیندن قورخاراق اونلارین پادشاهی‌ایله دینج صحبته قاپی آچاراق، آنلاشیلمازلیغی آرادان قالدیرماق و اتفاق باغلاماق تکلیفینی ایره‌لی سوردو. او، خزر شاهزاده‌سی‌ایله ائوله‌نمک ایسته‌دی و قیزینی خزر خاقانینا وئرمه‌یی خواهیش ائتدی. خاقان بو تکلیفی قبول ائتدی. انوشیروان اؤز گلینینی ایسته‌دی، آنجاق اؤزو وئردیگی قیز شاه نسلیندن دئییل‌ایدی. سونرا انوشیروانلا خزر خاقانی «برشلیه» آدلی یئرده گؤروشدولر و بیر نئچه گون بیر یئرده اوتوروب-دوردولار، بیری-بیریله اونسیت تاپدیلار، او زامان بیر-بیرلرینه مهربانلیق و محبت گؤسترديلر. نئچه گون کئچمه‌دن انوشیروان اؤز تانیش و یاخینلارینا امر ائتدی خزرلرین اوردوسونا آتش آچسینلار» (همان، ص ۳۴). بو روایتی طبری ده گتیرمیش(ج ۲، ص ۴۳۲).

انوشیروانین اوغلو هؤرموز تخته چیخاندا تورکلرین اتفاقی ایله قارشیلاشدی و تورکلردن باشقا، یونانلار و خزرلرین ده اشتیراک ائتدیگی بو آنتی-ایران اتفاقینا تورک ایمپئراتورونون رهبرلیک ائتدیگی دئییلیر. هؤرموز بیزانس ایمپئراتورونا مکتوب گؤنده‌ره‌رک خزرلری ایران‌دان قوورماق‌اوچون صلح ایسته‌ییب. دانلپ‌ین فیکرینجه، بو حکایه‌ده ماراقلی و آراشدیریلماغا لایق اولان تورکلرله خزرلر آراسینداکی علاقه‌لردیر. بو زامان خزرلر تورک بیرلیگینه (موختلیف تورک طایفالاری، او جمله‌دن سابیرلر، پئچنقلر، آوارلار، اوغوزلار و س.) قوشولدولار.

سوریانی تاریخچیلری میلادین ۶۲۷-جی ایلینده، شرقی روما ایمپئراتورو ماوریکوس (۶۰۲-۵۸۱-جی ایللر) حاکمیتی دؤورونده «داخیلی اسکیفلر»دن اولان اوچ قارداش ۳۰ مین‌لیک اوردونون باشیندا هجوما کئچه‌رک شرقی روم سرحدلرینه چاتدیقلاری زامان خزرلره استیناد ائدیرلر. او دیارین کئچمیش ساکینلری اؤزلرینی خزر آدلاندیریرلار کی، بو دا قارداشلارین ان بؤیوک آدی اولان کازاریک Kazarik سؤزوندن گؤتورولموشدور. او، داوام ائدیر: «بونا گؤره ده آیدین اولور کی، خزرلر قافقازا میلادین ۶جی عصرینین سونلاریندا اورتا آسیادان گلیبلر» (دانلپ، ص ۱۹). یونان یازیچی‌سی تئوفیلاکت سیموکا میلادین ۵۹۸-جی ایلده خزرلرین سفیری ماوریکوس یانینا گلن ائلچیسی حاققیندا یازیر. اونون سؤزلرینه گؤره، یوستی‌نیانوس دا بو آوارلارا بنزرین نماینده‌سینی میلادین ۵۵۸جی ایلده قبول ائتمیشدیر.

تاریخده خزرلرین منشأیی ایله باغلی باشقا بیر نظریه ده مؤوجوددور و او، ثبوت ائدیر کی، پریسکوس – ۴۴۸جی ایلده آتیللانین سارایینا گؤنده‌ریلمیش سفیر – آکاتزیر Akatzir آدلی مطیع خالقین آدینی چکیر، اونلار آغ‌خزرلریدی. جوردانئس Jordanes ۵۵۱جی ایلده یازیردی: «خزرلر اکینچی‌لیکده ماهیر اولمایان دؤیوشکن خالقدیلاردیر، دولانیشیلارینی مالدارلیق و اووچولوقلا تأمین ائدیرلر» (همان، ص ۲۰).

اصطخری ده خزرلری ایکی قوروپا آییریر: آغخزرلر و قاراخزرلر، زئوس و مارکوارت ایسه دیلچیلیک سببلره گؤره آغخزرلرله آکاتزیرلرین عینی اولماسی فیکرینی رد ائدیرلر. اونلار حساب ائدیرلر کی، آکاتزیرلر آغاجریلر ایله عینیدیر، زکی ولیدی توغان ایسه خزرلرله آغاجریلار آراسینداکی علاقهنی یاخین حساب ائدیر.

پریسکوس حساب ائدیر کی، خزرلر میلادین ۴۴۸-ی ایلیندن آز اوّل هونلارا تابع اولوبلار. زکی ولیدی چین متنلرینه اساسلاناراق خزرلرین تاریخینی وئی (Wei) سولالهسینه، یعنی میلادین ۳۶۶جی ایللرینه قدر آپاریر. بونونلا بئله، تاریخی سندلر خزرلرین داها قدیم دؤورلرده کیملیگینی اورتایا قویور .

تاریخی متنلری آراشدیرارکن موسا خورئنیiن میلادین ۵جی عصرینده قلمه آلدیغی «ائرمنیستان تاریخی»نی ده نظردن قاچیرماق اولماز. اونون تاریخینده ۲۱۷-۱۹۷جی ایللر آراسیندا خزرلردن و اونلارین حرکتلریندن بحث ائدیلیر. بو ایللرده اونلار آذربایجانda کور چاییnین ساحلینه گلیب چاتمیشلار و محض اورادا ائرمنی پادشاهی والاریش (Valarish) اونلارلا قارشیلاشیر. لاکین اونون اؤزو اؤلدورولور و اوغلو اونون یئرینه اوتورور. اونوتماق اولماز کی، گورجو و ائرمنی سندلری میلادین بیرینجی عصرینده و حتی اوندان اوّل قافقازدا خزرلرین موجودلوغونو تصدیق ائدیرلر.

اسلام، عرب و فارس سندلرینده ده خزرلرین آدی چکیلیر. بونلاردان ابن الموقفع (ه. ۱۴۲/م. ۷۶۹) خزرلرین و تورکلرین زکا و هوشلو اولدوغوندان بحث ائدیر و ایکیسینی موقایسه ائدیر. دانلپ بو متنلری آراشدیرارکن حساب ائدیر کی، «بو تاریخده خزرلر فرقلی و حتی اؤنملی خالق اولوبلار» (همان، ۱۳).

خزرلرین هونلار، چرکزلر، اسکیفلر، ساکالار و باشقا تورک طایفالاریایله علاقهسی، تدقیقاتچیلار طرفیندن تدقیق ائدیلمیش و بعضیلری خزرلری اسکیفلرین نسلیندن حساب ائتمیشلر. بو تدقیقاتچیلار گؤزلرینین رنگی، دریسی، ساچی و دیگر فیزیکی خصوصیتلریایله باغلی آچیقلامالار وئرمیشلر کی، بو سطیرلرین یازاری فیکرینجه، عئرقله (نژادلا) دئییل، اقلیم مسئلهلریایله باغلیدیر و س. ماراقلیدیر کی، بعضی تدقیقاتچیلار روایتلر تقدیم ائتمکله خالقلاری و یا ائتنیک قوروپلاری بیر-بیرینه قارشی قویماغا چالیشیرلار. اونلارین آراسیندا بعضی روایتلره، او جملهدن انوشیروان دؤورونه عاییید متنلره چوخ مشهور اولان و عربلره نیفرتله یازیلمیش متنلره اشاره ائدیرلر. خسرو انوشیروان و نعمان آراسیندا گئدن موباحثهلر، ایران طرفی اصرارلا یونانلارین، هندلیلرین، چینلیلرین، تورکلرین و خزرلرین عربلردن داها اوستون اولدوغونو بیلدیریر، چونکی اونلارین هئچ اولماسا پادشاهی و نظم-نظاملاری وار. خزرلرین ایرانداکی موقعینی تصویر ائدرکن دئییلیر: «انوشیروان سارایینda هئچ یئریندن ترپنمهین اوچ قیزیل تخت واریدی و اونلار بیزانس، چین و خزر شاهلاری اوچون نظرده توتولدوغو اوچون اونلارا سؤیکهنن یوخایدی» (ابن بلخی، فارسنامه، ۹۷).

مسعودی ۱۰جو عصرده یازیر: «خزرلره تورکجه سابیر دئییرلر». دانلپ دا عینی معنانی ۱۱جی عصرده محمود کاشغری‌دن آلیر و علاوه ائدیر کی، خزرلر سابیرلری آسیمیلیاسییا ائدیبلر. او، علاوه ائدیر کی، اگر بوندان سونرا اینسانلار اویغورلار، سمندر و بلنجئر ده سابیر کیمی دب‌دن دوشوبسه، بو، تصادفی دئییل و شوبهه‌سیز کی، خزرلرین آرتان نفوذو و اعتباریلا ایله باغلی‌دیر (یئنی اورادا، ص ۳۸).

دانلپ «خزرلر» کیتابینین بیر فصلینی خزرلرین اویغور منشألی اولماسی‌ایله باغلی فرضیه‌یه حصر ائده‌رک علاوه ائدیر کی، خزرلرین تکجه اویغورلارلا دئییل، هم ده ۵۵۹جو ایلده آوروپایا داخیل اولموش آوارلار کیمی موختلیف تورک طایفالاری‌ایله درین علاقه‌لری وار (یئنی اورادا، ص ۵۵) .

تاریخین بو مرحله‌سینده اسلام خیلافتی، بیزانس و خزرلردن عبارت یئنی اوچ‌بوجاق یاراندی. معاصر عالیملرین اکثریتی ثبوت ائتمک عزمینددیرلر کی، خزرلر اولماسایدی، غرب سیویلیزاسییاسینین آوروپاداکی قالاسی - بیزانس عربلرین الینه کئچه‌جک‌ایدی و تاریخ بلکه ده باشقا جور یازیلاردی. بو آرادا بعضی ایران‌لی تدقیقاتچیلار اسلامین یاییلماسینا خزرلرین مانع اولدوقلارینی و بونا گؤره ده بو گون قینانماغا لاییق اولدوقلارینی ثبوت ائتمک‌ده قرارلیدیرلار؟! بو دؤورون سالنامه‌لرینده قئید اولونور کی، اسلامین باشلانغیجیندا خزرلر اسلام اوردولارینا قارشی گوجلو مدافعه خطی یاراتمیش، اشغال‌لارا قارشی دورموشلار. دانلپ علاوه ائدیر کی، خلیفه‌لرین هجوم گوجو بیتن‌ده خزرلر هله ده آیاقدا-ایدیلر. طبری‌نین یازدیغینا گؤره، هجری ۲۲/میلادی ۶۴۲-جی ایلده مسلمانلارین خزرلره ایلک هجومو باش وئردی و عرب سوواریلری بلنجردن ۲۰۰ فرسخ آرالی‌دا یئرله‌شن البیضایا چاتدیلار. اسلام منبع‌لرینده عربلرین عبدالرحمان ابن ربیعه‌نین اؤلدورولدویو بؤیوک بلنجر دؤیوشونه قدر خزرلره محاربه‌ده هئچ بیر ایتکی وئرمه‌دیکلری وورغولانیر. طبری بو محاربه‌لرین سالنامه‌سینده عرب اوردوسوندان و تئز-تئز آذربایجانا سوتونلار گؤنده‌ریلمه‌سیندن بحث ائدیر. طبری یازیر: «او، همیشه سرکرده‌لرین کوماندانلیغی آلتیندا آذربایجانی فتح ائده‌جک قدر گوجلو اولان قیرخ مین‌لیک بیر قوضون گؤندریردی». طبری‌نین بوتون یازیلاریندا عربلرین خزرلره قارشی محاربه‌لری آذربایجان‌دا باش وئرمیشدیر. حتی خُدیفه ابن الیمانین هجری ۳۰جو ایلده آذربایجان‌دا خزرلره قارشیدورماسی - آرازین شمالینداکی بؤلگه‌دن علاوه اردبیل و همدان‌دان موصولا قدر-ایدی. او، همچنین ساسانیلرین عرب اوردوسونا قارشی مغلوبیتیندن و یزدگردین خزر شاهینا سیغینماسیندان خبر وئریر. دئییله‌نه گؤره، خزرلر بو محاربه‌لرده منجنیق و آرابالاردان استفاده ائدیبلر (اونلارین مدنیت و قدرتینه اشاره‌دیر). لاکین خزرلرین عربلره مغلوبیتی ایلک دفعه هجتین ۳۲ / میلادی ۶۵۲جی ایلینده باش وئردی. خزرلرین دؤیوش آرابالارینداں استفاده ائتمه‌لرینی خاطیرلادان طبری حساب ائدیر کی، بو دؤیوش ماشینلارینی خزرلر اؤزلری ایجاد ائدیب و اونلاری رومالیلارا دوزلتمه‌یی اونلار اؤیره‌دیبلر(طبری، ص ۲۸۹۲. / دانلپ، ص ۶۸). هجری ۷۱۷/۹۹-جی ایلده عمر ابن

عبدالعزیزین خیلافتی دؤورونده خزرلیلر ایلک هجوملارینی حاضرلادیلار و آذربایجان‌دا چوخلو عربی اؤلدوردولر و بئله‌لیکله، سونراکی عرب هجوملاریندان بیر مدت دینج قالدیلار.

ایکینجی عرب-خزر محاربه‌سی ۷۳۷-۷۲۲-جی ایللر آراسیندا باش وئردی. عرب هجوملارینین دایاندیریلماسی نتیجه‌سینده یارانان صلح خزرلره ۳۰ ایل عرضینده اؤز گوجلرینی اینکیشاف ائتدیرمک و امپئریالارینی گئنیشلندیرمک اوچون وقت صرف ائتمه‌یه امکان وئردی. بو تاریخده خزرلرین لیدئری «آلپ‌لار» سایبلیر. خلیفه ولیدین اؤگئی قارداشی مسلمه ابن عبدالملک آذربایجانا اوز توتاراق بعضی قالا و شهرلری فتح ائتدی. دربند اطرافینا چاتاندا داها ایره‌لی گئده بیلمه‌دی. هجری ۱۰۳ / میلادی ۷۲۱جی ایلده خزرلره عرب اوردوسو قارشی-قارشییا گلدیلر. خزرلرین سایینین اوتوزمین نفر اولدوغو بیلدیریلیر، اونلار غلبه قازاندیلار و مغلوب اولان عرب اوردوسو قاچدی(تاریخ بلعمی، ص ۵۱۰). بو زامان اسلامین خلیفه‌سی یزید ابن عبدالملک (میلادی ۷۲۴-۷۲۰)ایدی. بو محاربه‌نین اوستوندن بیر ایلدن آز وقت کئچمیشدی کی، عربلر نؤوبتی هجوما حاضیرلاشیب آذربایجانا دوغرو یوروش ائتدیلر. عربلر کور چاییني کئچنده خاقان اوغلونون کوماندانلیغی آلتیندا ۴۰مین نفرلیک قوشونلا خزرلر عربلرین ایره‌لیله‌مه‌سینین قارشی‌سینی آلماق اوچون حرکته کئچدیلر. عربلر بو محاربه‌ده غالب گلدیلر و چوخلو غنیمتلر قازاندیلار. ابن اثیر هجری ۱۰۴جو ایلین حادثه‌لری آلتیندا یازیر کی، هر بیر سووارینین پایی اوچیوز دینار ایدی. دانلپ حساب ائدیر کی، بو، خزرلرین حدسیز فیراوانلیغیندان و زنگینلیگیندن خبر وئریر، لاکین عربلر اونلارین صلح‌لرینی پوزمادان اسیرگه‌مه‌دیلر. تاریخچیلر بو محاربه‌ده خزرلرین اسیر دوشمه‌سی حاققیندا یازمیشلار، لاکین یئنه ده خبرلرده خزرلرین هجری ۱۰۸جی ایلده خاقان اوغلونون باشچی‌لیغی ایله آذربایجانا قاییتدیقلاری گؤسته‌ریلیر(طبری، ج ۲، ص۱۵۳۰ / ابن اثیر، ۱۱۲جی ایلین اولایلاری) .

۱۱۰جو هجری ایلینده خزرلر یئنی‌دن آذربایجاندا قیام ائتدیلر. حارث ابن عمرو مقاومت گؤسترمک اوچون آیاغا قالخدی. هجری ۱۱۱جی ایلده جرّاح دا اورایا قوشون چیخاریب خزرلره هجوم ائتدی. لاکین او، خزرلری دیزه چؤکدوره بیلمه‌دی. ۱۱۲جی ایل عربلرین خزرلره قارشی ان بؤیوک مغلوبیتی حساب اولونور. بو دؤیوشده خزر اوردوسونون سایی‌سی‌نین اوچ‌یوزمین نفره چاتدیغی دئییلیر(طبری، ج ۲، ص۱۵۳۰. ابن اثیر، ۱۱۲جی ایلین اولایلاری). جرّاحین ریسک ائدیب اردبیل‌ده خزرلره اوز-اوزه گلمه‌یه قرار وئردیگی یازیلیر. محض بورادا خزرلر یئنی‌دن هجوما کئچدیلر و عربلر قاچماغا باشلادیلار. جرّاحین اؤزو ده دونیاسینی دَییشیب، باشینی کسدیلر؛ چوخلو غنیمت خزرلرین الینه کئچدی و عربلرین مغلوبیت خبری یاییلدی. خلیفه ده بو خبردن دهشته گلدی. خزرلر آذربایجان‌دان دیار بکر تورپاغا دوغرو حرکت ائده‌رک موصولو دا توتدولار. خلیفه اونون گؤزلری قارشی‌سیندا ناراحت‌ائدیجی بیر منظره گؤردو. خلیفه بیر نئچه سرکرده‌نی دَییشدیردیکدن سونرا سعد ابن عمرو الحرشی‌یه اعتبار ائتدی. سعد وان‌گؤلونون ساحلینده یئرله‌شن خیلاط شهرینه چاتاندا اونون خزرلر طرفیندن اشغال ائدیلدیگینی گؤردو (طبری، ائله اورادا). سعد خزر دیلینی بیلن ایران‌لیلاردان استفاده ائده‌رک خزرلره سیزماق(نفوذ) اوچون حیله‌لره ال آتدی. تاریخچیلر عرب قوشونونون

سویو زهرله‌مکدن بئله چکینمه‌دیکلریندن یازمیشلار. تاریخچیلر یازیرلار کی، محض بو تاریخدن اعتباراً خزرلر اسلامدان بیرباشا اوز چئویریب یهودی‌لیگی قبول ائدیبلر!!

۷) خزرلر و یهود دینی

خزرلرین یهودیلشدیریلمه‌سی‌ایله باغلی چوخلو حکایه‌لر و عنعنه‌لر وار. دئییله‌نه گؤره، خزر خاقان دینلری درک ائتمه‌یه، ان یاخشی‌سینی سئچمه‌یه چالیشیب. حتی خلیفه‌دن اسلام دینینی اؤیرتمک اوچون بیر نفر گؤندرمه‌سینی خواهیش ائتدی. خلیفه مروان «نوح ابن سائب الاسدی» و «عبدالرحمان الخولانی» آدلی دؤورون ایکی فقیه‌ینی گؤندردی. بلعمی «ابن اعثم الکوفی» آدلی باشقا بیر فقیه‌دن ده بحث ائدیر (بلعمی، ۱۳۸۰، ۳۷۶). نظره آلماق لازیمدیر کی، آدی چکیلن اوچ فقیه سونرادان مختلیف بؤلگه‌لرده، او جمله‌دن بولقارلار آراسیندا باشقا مأموریتلر حیاتا کئچیرمیش مشهور فقیه‌لردیر.

آنجاق خاقان قارشیندا بو مباحثه‌لر داوام ائده‌رک یهود عالیملری باشقا ایکی دینه منسوب عالیملری جوابسیز اولدوقلارینی گؤسته‌ریر و یهود دینی غلبه قازانیر. بئله بحث‌لره منسوب ییغینجاقلار دؤنه‌لرله خاقان حضوروندا باش توتموشدور. بئله اولدوقدا، خاقان و سارایا باغلی کیمسه‌لر یهودیت دینینی قبول ائدیرلر. بو مباحثه‌لردن تام قاینا‌قلار یازمیشلار. آنجاق خالق کوتله‌سی مسلمانلیغی ساخلامیشلار.

۸) خزرلرله ال‌بیر باشقا قبیله‌لر

بو گون اسلام‌دان اوّل تورک آدی آلتیندا حکم سورن دؤولتلری جسارتله قئید ائده بیله‌ریک. لاکین آوروپادا دا بو حکومتلر و دؤولتلر وار، او جمله‌دن: هونلار / آوارلار / بولقارلار / ماجارلار / سابیرلر / کومان-قیپچاقلار / خزرلر.

هونلار و آوارلار هم آسیادا، هم ده آوروپادا موجوددور. بولقارلار اسلام‌دان اوّلکی دؤورده آذربایجان‌دا اولوبلار، لاکین اسلامدان سونرا آوروپادا ظاهر اولوبلار. بولقارلار آذربایجان‌دا اوزون مدت مسکونلاشمالارینا باخمایاراق، دؤولت قورماسالار دا، آوروپایا داخیل اولان کیمی اؤز حکومتلرینی قوردولار. مجار طایفالاری دا آسیادان آوروپایا کؤچوبلر و بو گون آوروپادا مجاریستان آدلی اؤز مستقیل دؤولتلری وار. اونلاردان اوّل فینلر و اویغورلار آسیا تورکلریندن آیریلاراق ۲۰۰۰ ایل اوّل آوروپادا اؤز دؤولتلرینی قوراراق معاصر مدنیتی حیاتا کئچیرمیشلر. سابیرلر و کومانلار آوروپادا اؤز دؤولتلرینی قورا بیلمه‌سه‌لر ده، مترقی جمعیتلر کیمی موجود ایدیلر.

خزرلر آذربایجانا گلنده قدرتلی دؤولتلری یارادیب و اونلار عصرلر بویو قدرتلی حاکمیت قوروبلار. گؤی‌تورک و خزر ایمپئریالاری ۴۰۰ ایلدن چوخ حکم سورموش و آذربایجان‌دا بو گون ده موجود اولان زنگین ادبیات قویوب گئتمیشدیر. ان اساسی ایسه قدیم زامانلاردان آذربایجان‌دا مسکونلاشان اوغوزلارین آذربایجان‌دا مسکونلاشماسی، بعضیلرینین ایسه اسلامدان سونراکی دؤورلرده

بورا کؤچمه‌سی‌دیر. ماراقلی مقام اوندان عبارت‌دیر کی، اسلامدان سونراکی کؤچلر اساس حساب ائدیلیر و اوّلکی کؤچلر بیله‌رکدن اونودولور(؟).

آوارلار میلادین ۵۱۷جی ایلده حاکمیتلرینی قوردولار و ۸۰۴جو ایله قدر داوام ائتدیلر. اونلار آوروپادا دا حکومتلر قوردولار. محض ۵۵۷جی ایلده قافقازدان کونستانتینوپولا(قسطنطنیه)یه گئتدیلر و بیزانسلا علاقه قوردولار. ۵۶۲جی ایلده قارادنیزین شمال ساحللرینه چاتدیلار، دونای چایی‌نین جنوبونو فتح ائتدیلر و بالکان تورپاقلارینا داخیل اولدولار. بیزانس حکومتی اونلاری اؤز نظارتی آلتینا آلدی و آوارلارین شمال-غربه کؤچ ائتمه‌سینه سبب اولدو. اورادا فرانکلار آوارلارین ایره‌لیله‌مه‌سینی دایاندیردیلار . آوارلار تنگریزم دینینه اینانیردیلار و ایکی حاکمیت دؤورو واریدی، بیرینجی دؤور ۶۰۲-۵۶۲ ایللری، ایکینجی دؤور ۸۰۴-۵۶۷ ایللری آراسیندا. عرب منبع‌لری آوارلاری ساسانیلر کیمی تخت و تاج صاحبلری حساب ائدیرلر. آوارلار اوزون مدت قاراباغدا یاشامیش، شوشا شهری اونلارین پایتختی اولموشدور.

۱-۸) بولغارلار

تاریخچیلرین فیکرینجه، بولقارلار خزر دیلینده دانیشیردیلار و اونلارین تورک منشألی اولماسی دونیا تاریخچیلری طرفیندن قبول ائدیلمیشدیر. بولقارلار ایلک دفعه میلاددان اوّل ۳۵۰جی ایلده تاریخ صحنه‌سینه چیخمیش و قبیله اجماعلاری کیمی میدانا چیخمیشلار. اونلارین تورپاغی بو گون تاتاریستان آدلانیر. سونرالار (میلادی ۵۶۷جی ایل) آذربایجانا گله‌رک اجتماعی حیاتلارینی داوام ائتدیردیلر. هجری ۷-۶جی عصرلرده بولقارلارین قاضی بردج آدلی بؤیوک بیر تاریخچی‌سی واریدی کی، او، «بولقارلارین تاریخی» آدلی کیتاب یازمیش و بو گون دونیانین مختلیف دیللرینه ترجومه ائدیله‌رک نشر ائدیلمیشدیر. قاضی مصطفی بردج اؤزو بولقاریستانین قدرتلی حکمداری اولوب و کیتابیندا آذربایجان‌دان بحث ائدرکن بو دیارین ادبیاتیندان دا بحث ائدیر. او گؤسته‌ریر کی، بولقارلار تقریباً میلادین ۶۸۰-جی ایللرینده آذربایجان‌دا اولوب، خزر دنیزینه یاخین، قاراباغ و گنجه کیمی اراضیلرده مسکونلاشیبلار. قاضی بردج ۱۲۴۶جی ایلده وفات ائتمیشدیر و کیتابیندان گؤتورولموش معلوماتلاردان اونون آذربایجانین بؤیوک شاعری نظامی گنجوی ایله، خصوصاً ده نظامی‌نین اوغلو محمدله گؤروشلری اولدوغونو بیلیریک. قاضی بردج نظامی حاققیندا معلومات وئرمک و اونون اثرلرینه استیناد ائتمکله یاناشی، ایران ادبیاتیندا - تورک و فارس دیللرینده او قدر ده دقت یئتیریلمه‌ین معلوماتلاری بیزه چاتدیریر. او، «شان قیزی داستانی» بؤیوک اثرینی یازان میکائل باشتو آدلی شاعرین آدینی چکیر و اونون بعضی مقاملارینی آچیقلاییر. ماراقلی‌دیر کی، بو احوالات شیفاهی شکیلده ده یاییلیب. و نظامی‌نین ائشی(آروادی) - آفاق دا بو حکایه‌نین ایفاچیلاریندان بیری‌ایدی، چونکی دربند حکمداری بو صنعتکار خانیمی – بیر قاراواش کیمی نظامی گنجوی‌یه وئرمیش، نظامی ایسه هئچ واخت اونا قاراواش کیمی باخمامیش، داها چوخ اونا عاشیق اولموش و اونو اؤزونه حیات

یولداشی ائتمیشدیر. نظامی‌ده آفاق‌دان بو اثرین الیازما نوسخه‌لری واریدی و اوغلو محمد آتاسینین اؤلوموندن سونرا اونو(الیازمانی) قاضی بردجه تقدیم ائتمیشدی .

شان قیزی داستانی‌نی میکائل باشتو بولقارلارین آذربایجان‌دا اولدوغو دؤورده یازیب. اونون کیتابین مؤلفی حاققیندا معلوماتی بو اثرین هجری ۳جو عصرده، هجری ۲۴۱جی ایلده، یعنی ۱۲۰۰ ایلدن اوّل یازیلمیش اولدوغونو گؤسته‌ریر.

اونوتماق اولماز کی، قاضی بردج ده اؤز حیاتیندان یازیر. جلال‌الدین خوارزمشاهین کیتابخاناسیندا کیتابخاناچی وظیفه‌سینده چالیشمیشدیر. او، اؤزونو «آذان»ین اوغلو، «آرپات»ین نوه‌سی حساب ائدیر. او، «هون کیتابی» آدلی کیتاب یازان «محمد قالی» آدلی بیر صوفی‌دن ده بحث ائدیر. قاضی بردجین کیتابی آلمان یازیچی‌سی «رینولد کوهلئر» طرفیندن آلمان دیلینه ترجومه اولونوب و واسیلی رادلوف دا اؤز کیتابلاریندا قاضی بردجین معلوماتلاریندان استفاده ائدیبدیر. بو کیتاب‌دا مهم مقام ایران‌دا ساختا نقده آدی ایله آدلاندیریلان «سولدوز» شهرینین دوزگون قئید اولونماسی و همین کیتابدا اونون ایلکین آدی سولدوز ایله یازیلماسی‌دیر.

قاضی بردج آذربایجان‌دا یاشایان خزر تورکلرینین یوکسک و گئنیش مدنیتیندن دانیشیر و اونلاری آغاجری آدلاندیریر. قاضی بردج اؤزو آذربایجان تورپاقلارینی طایفا-طایفا تانیمیش، شهرلرینی گزمیشدیر. نهایت، بولقارلارین لیدئری بالتاوار عنوانیلا تقدیم ائدیر، چونکی اونلارین لیدئری دؤیوش میدانیندا الده بالتا توتوردو. بالتاوار بولقارستان لیدئرلرینین لقبی‌دیر. بولقارلار میلادین ۸۸۵جی ایلده آوروپایا داخیل اولاندا کیریل الیفباسینی قبول ائتدیلر. قاضی بردجین قئید ائتدیگی بولقار موسیقی آلتلرینین آدلاری دا دقت چکیر. اونلاردان بعضیلرینین آدلاری بئله‌دیر: قاوال (قاوال)، دودوک، کاباقیوا، قادولکا، توبان (ناغارا) و س.. گؤرونور کی، بو سؤزلر ده آذربایجان دیلینه تامیله بنزه‌ییر و اونونلا بیردیر.

۲-۸) مجارها

ماجغارلار و یا مجارلار دا آسیادان آوروپایا کؤچموش تورک منشألی‌دیلر. آرتور کستلر ماجارلارلا خزرلرین صنعتی آراسینداکی یاخینلیقدان و بیرلیگیندن بحث ائده‌رک یازیر کی، ماجارلار میلادین ۸۹۶جی ایلده خزرلردن آیریلیبلار، لاکین اونلارین لیدئری خابارکه آدلی خزر طایفاسی اولوب. اونلار چوخ صنعتکار و باجاریقلی‌ایدیلر (خزران، ص ۵۳). بو گون ماجارلار ماجاریستان‌دا مستقیل اؤلکه و قدرتلی حکومت قوروبلار. ایلک ماجاریستان دؤولتی میلادین ۸۹۵جی ایلده آرپاد طرفیندن قورولدو و آرپاد حکومتین باشینا گتیریلدی. سونرا اوغلو کرال ائشتون خیریستیانلیغی قبول ائتدی. بولقارلارلا ماجارلار آراسیندا چوخدانکی دوستلوق واریدی و محکم اولاراق قالیردی. ۹۰۵جی ایلده یازیلمیش «Administrando Imperia» کیتابیندا ماجاریستان تورک‌دیللی اؤلکه ساییلیر و اونون اوردوسونا استیناد ائدیلیر. او، ماجارلاری پئچئنق‌لرین بیر حیصه‌سی حساب ائدیر.

ماجارلار آوروپادا آلمانلارلا قارشیلاشیر و اونلاری مغلوب ائدیرلر. لاکین مونقوللار دؤورونده مغلوب اولاراق عثمانلی وطنداشلیغینی قبول ائتدیلر. بو مدت عرضینده ماجار ادبیاتی چوخ اینکیشاف ائتدی و بوگون دونیا شؤهرتلی سایییلیر. بوگون، هر ایکی ایلدن بیر ماجاریستان‌دا «توران شنلیگی» کئچیریلیر کی، بورادا دونیانین هر یئریندن گلن تورکلر ماجار تورکلری‌ایله امکداشلیق ائده‌رک بؤیوک و قلوبال فئستیوال کئچیریر و بیرلیکلرینی نومایییش ائتدیریرلر. بو فئستیوالدا موختلیف اؤلکه‌لردن بوتون تورک نماینده‌لری اشتیراک ائدیر.

۹) خزرلرین دیلی

ابوالفضل ائلچی‌بَی خزرلرله آذربایجان ایلگیلرینی آراشدیرمیش و درین معلوماتا مالیک اولان بیر مقاله یازمیشدیر. بو مقاله‌نی محمت کمال‌اوغلو تورکجه‌یه چئویرمیش و تورکیه‌ده بیلیم یوردو طرفیندن ۲۰۱۴جو ایلده یاییلمیشدیر. ائلچی بی یازیر: « آذربایجان و خزر دیللرینین کؤکو باتی هون دیلینده بیرله‌شیر.». البته بو سؤزله تارتیشما یئری واردیرسا واز کئچیب اساس سؤزونه چاتیریق:

«آذربایجان تورکلوغو و آذربایجان تورکجه‌سینین شکیللنمه‌سینده خزرلرین چوخ اؤنملی رولو اولموشدور. ۹-۸جو عصرلرده خزر-عرب ساواشلارینین چوخو آذربایجان توپراقلاریندا وقوع بولموشدور. سونوجدا خزرلرین بیر قیسمی مجبور اولاراق آذربایجان‌دا یئرلشمیشدیر. بوگون آذربایجان‌دا خزرداغ (فضولی)، خزریورد (اوردوباد)، و... یئرآدلاری خزرلردن قالمادیر. ابولفضل ائلچی‌بَی بو مقاله‌سینده، ابن الاثیرین خزرلر حاققیندا‌کی گؤروشلرینی و خزرلرین کئچمیشینی اله آلمیشدیر. الچی‌بئی، بو مقاله‌سینده خزرلر حاققیندا علمی گؤروشلرینی ایله‌ری سورموشدور. »

(ELÇİBEY, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 18, 2014, Sayfa 57-76.)

تاریخی کیتابلاردا، او جمله‌دن «تاریخ مبارکشاه»دا خزر دیلی و یازیسی حاققیندا معلوماتلار وار. بو کیتاب فارس دیلینده اولماسینا باخمایاراق، تورکلر و اونلارین مدنیتی و ادبیاتی حاققیندا یازیلدیغی اوچون فارس‌دیللی سویداشلاریمیز طرفیندن بَیَنیلمه‌یِیب، بیله‌رکدن اجتیماعیتین الی چاتمایان یئرده ساخلاییبلار. بو کیتاب ۱۹۲۷جی ایلده لندن و کابل‌ده و بو یاخینلاردا تبریزده نشر اولونوب. فخرالدین مبارکشاه خزرلر حاققیندا یازیر: «خزرلرین ده یازیسی وار و بو یازی روسلارا عاییددیر و اونلارا یاخین اولان بیر روملو طایفا بو یازی ایله یازیر و اونلاری روم روسلاری آدلاندیریرلار، سولدان ساغا یازیرلار، حرفلر بیرلشمیر و اونلارین یازیسی ایگیرمی حرفدن چوخ دئییل. . . . و بو خطی یازان بو خزر طایفاسی اساساً یهودیلردیر» (مبارکشاه، ۲۰۱۹، ۸۵).

ائرمنی تاریخچی‌سی مویسئی خورناتسی خزرلری میلاددان اوّل ۳جو عصرده، گورجو تاریخچی‌سی لئونتی مروئللی Mrovelli Leontiایسه میلاددان اوّل ۴جو عصرده خزرلرین موجودلوغونو سندلشدیرمیشلر. بو گون خزرلر آذربایجانین بعضی بؤلگه‌لرینده، مثلاً، «خزریورد»، «هادروت» و «فضولی» – «خزرداغ»دا یاشاییرلار. س. س. بوقوش S.S. Boquş و B. Dorn و ب. دورن Doren B.کیمی بیر چوخ علم آدامی بو ساحه‌ده کیتابلار یازمیشدیر کی، اونلارین اکثریتی اثرلرینی عرب یازیلارینا اساسلانمیشدیر. محمود کاشغری ده ماراقلی معلوماتلار وئریر. اونون «دیوان لغات‌التورک»نده یازدیغینا گؤره، خزرلر آذربایجانین جنوبوندا - تبریز و اردبیل ده داخیل اولماقلا عربلره قارشی ووروشموشلار. روس آرخئولوقو س. آ. پلئتنئوا S. A. Pletneva خزر دنیزینین ساحللرینده خزرلر حاققیندا تاپینتیلارینی تقدیم ائدیر.

پروفسور فریدون آغاسی‌اوغلو روس و ائرمنی تدقیقاتچیلارینین خزرلرله باغلی تحریفلرینی ده افشا ائدیر. خزر یازیسی و دیلی عرب کیتابلاریندا بحث اولونوب .

«اولگون ارگون - پاشا چنگیز کارا ۲۰۰۸جی ایلده باکی‌دا پروفسور آغاسی‌اوغلو ایله گؤروشوب و او عالیمین«تانری ائلچی‌سی ابراهیم» آدلی یاپیتین تورکیه تورکجه‌سینه دیل ایچی چئویری‌سینی یاپیرلار و تورک دونیاسی حاققیندا صحبتلر آپاریرلار. بو آرادا خزر تاریخی و کولتورو، هم ده تاریخده قویدوغو میراثی آراشدیرما باشلاریندا اویناییر. خزر یازیشمالاری بلگه‌لرینی احتوا ائدن ائدن«P. Konstantinoviche KOKOOZOV» ون چالیشماسینی موسکووا دولت کتابخاناسیندان آلیب، روسجا متنلرین آذربایجان تورکجه‌سینه چئویری‌سینی بویونلارینا آلیرلار. بو چئویریلرده باکو دیللر اونیوئرسیته‌سی روس دیلی اؤیره‌تیم اویه‌لریندن و آذربایجان‌دا غزئته‌چی‌لیک و مترجم‌لیک یاپان کیشیلردن رسمی خدمت آلیرلار. بیر سونراکی آشامادا بوگون باکو دولت اونیوئرسیته‌سینده اؤزگون بلگه‌لر ایشیغیندا یهودی- خزر یازیشمالاری سیته‌سی ایله‌تیشیم فاکولته‌سی دکانلیغی دؤکتور ووقار ظفراوغلو ایله بیرلیکده یازیشمالارین هم آذربایجان تورکجه‌سینده هم ده تورکیه تورکجه‌سینده حاضیرلادیلار. کیتاب ۲۰۰۹ ایلینده آذربایجان‌دا باسیلدی»(ERGÜN - KARA, 2018, S 39.) .

۱۰) خزرلرین یازیسی و خطی

روسیادا مایاتسکی قازینتیلاریندا اورتایا چیخاریلان خزرلر دؤنمی سئرامیکلرینده و سارکل‌ده بولونان یئنه خزرلر دؤنمی توغلالاردا گؤکتورک یازیسینا بنزه‌ین اویما یازیلی اشارتلر گؤرولموشدور .

بارتولد و مینورسکی کیمی روس آراشدیرماجیلار، خزر دیلینین ایتیل بولقارلارینین دیلینه بنزه‌دیگینی، بوگون باشقا تورک بویلاری طرفیندن چتین آنلاشیلان چوواشجانین دا بولقارجا و خزرجه‌یه بنزه‌دیگینی و سونوج اولاراق خزرجه‌نین چوواشجایا چوخ یاخین اولدوغونو بیلیندیرمکده‌دیرلر. بونون یانیندا خزر اؤلکه‌سینده خزرجه‌نین دیشینده چئشیدلی تورک لهجه‌لرینین ده

قونوشولدوغو تثبیت ائدیلمیشدیر. ماجار تورکولوگی نئمئتهیه گؤره خزر اؤلکهسینده بولقارجا، تورکجه، سابیرجه، مجارجا قوللانیلان دیللر آراسیندادیر. راسونیی ده خزرلرین بولقار تورکجهسی قونوشدوقلارینی سؤیلهمکدهدیر.

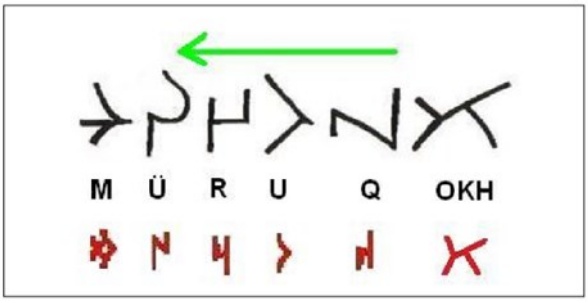
زکی ولیدی توغان دا یاپدیغی آراشتیرما نتیجهسینده چئشیدلی قاینناق اثرلرده خزرلرین دانیشدیغی دیلده بارسبک، باشتووا، کونداچیک، خاقان، خاتون، تارخان، بک، تودون، ایلتبر، تانری، خان، آغ، آزاک، توزدی، یالینیک، بورداجی، تواراجی کیمی تورکجه کلمهلری تثبیت ائتمیشدیر. بوتون بو بیلگیلر بیزه خزر دیلینین تورک دیل قوروپو ایچهریسینده یئر آلدیغینی گؤسترمکدهدیر. آنجاق بوگون ۱۰۰ مین سؤزجوک تثبیت اولموشدور (پاویج، ۱۳۹۶).

خزر یازیلارینین، اینهصعنتی و معمارلیغینین بیر چوخ اثرلری بو گون دونیانین موختلیف گوشهلرینده یاشاماقدادیر. ماجار آرخئولوقلاری حساب ائدیرلر کی، بو اؤلکهدن تاپیلان چوخسایلی قیزیل و گوموش اثرلری خزر صنعتینین قالیقلاریدیر. بؤیوک ایران تاریخچیسی مسعودی خزرلری تشکیلاتچیلیق باخیمیندان تاریخین بؤیوک مدنیتصاحابلاریندان حساب ائدیر. او یازیر: «دونیادا هئچ بیر سلطنت خزرلر قدر متشکل و حاضرلیقلی اوردوسو اولمامیشدیر». تاریخچیلر خزرلرین وارلی پایتختی حاققیندا دا ماراقلی فاکتلار آچیقلاییبلار. اونلارین آراسیندا عرب یازیچیلاری خزرلرین شمال پایتختی اولان بلنجر شهرینین مسجیدلرینین چوخ ساییسیندان و مینارهلرینین هوندورلویوندن دانیشمیش، مسلمان حاکملرین و دین خادیملرینین مستقیللیگینی وورغولامیشلار. بیر چوخلاری دا خزر شهرلرینین تهلوکهسیزلیگینی باشقا دینلره منسوب اینسانلارین اورا سیغینماق اوچون سببی کیمی قیمتلندیریرلر. بعضی مؤلفلر خزر خالقینی اؤز دینی اینانجلارینا گؤره شرقی روم ایمپئریاسینین و مقایسه ائتسک، اسلام ایمپئریاسینین خالقلاریندان داها مترقی و معاریفچی حساب ائتمیشلر (کستلر، ۱۳۷۴، ۶۵).

خزرلرین یازیسینا عاید بیر اؤرنهیی آشاغیدا گؤروروک. بو آلتی حرفلی خزر سؤزجوغو ۱۰جو یوزیلده یازیلمیش اولان بیر مکتوبون آلتیندا قئیدلی اولان اوقوروم سؤزودور. (قاینناق :

(An Introduction to the History of Khazaria, Kevin Alan Brook, 1999)

ساغدان سولا دوغرو ایلک حرف اورخون الیفباسیندان دؤنوشهرک دییشیمه اوغرامیش اوکه سسینی وئرن شکلدیر. داها سونرا بو شکلین بیلینن ک حرفینه دؤنوشموشدور.



آلتداکی قیرمیزی حرفلر دییشیکلیگه اوغرامامیش اورخون حرفلری‌دیر. اورتادا بوگون قوللانماقدا اولدوغوموز لاتین حرفلری و ان اوستده اصیل خزر حرفلری گؤرولور. یازی آچیقجا اوکوروم اولدوغو حالدا یاروم یاپان اوزمان اوکودوم اولاراق آختارمیش و مکتوبو اوکویان کیشی‌نین اونایی اولدوغونو سؤیله‌میشدیر. اویساکی «اوکوروم» سؤزو اوکه-اور-اوم شکلینده آیریلیرسا /یوکسک اوکه خالقیندانام/ ایفاده‌سی اورتایا چیخار. اور = یوکسک اولدوغو بیلینیر. نئجه کی بو کؤک سؤزجوکدنن «اوردو»، «اورتا»، «اورتاغ/اوتاغ» سؤزجوکلری توره‌میشدیر. اوجا میدان و یا یوکسک یئر آنلامینی تاشیر .

(BARKMAN, Kadim Diller ve Yazilar, 1996, Yazi 18.)

خزر تورکجه‌سیندن بیرنئچه اؤرنک جومله:

قایتمامن آرتکاری سئزیمدن. (سؤزومدن اصلا دؤنمم)

بو ایفاده‌ده قایتمامن، بوگون بیرآز دا آرگو اولموش «قاییتمام» اولماقدادیر. آرتکاری ایسه «آرت» - «گئری» دئمک اولدوغوندان «گئری‌یه دؤنمم» دئمکدیر. سئزیمدن ایسه آچیقجا «سؤزومدن» اولماقدادیر. آنجاق جومله‌نین دئوریک اولدوغونا دقت چکمک ایسته‌رم.

دا آلقیشلادی آللارنی تانگری. (و اونلاری تانری قوتسادی)

بو ایفاده‌ده باشداکی «دا» بیزیم قوللاندیغیمیز «وَ» اولماقدادیر. آلقیشلادی ایسه »آلقیشلادی» یعنی قوتلادی و یا قوتسادی آنلامینی داشیر. آللارنی سؤزو ایسه «اونلاری» دئمک اولور.

سؤندیر اوتنو سووبا، یامانلیقنی دوستلوقبا. (آتش سو ایله، دوشمانلیق دوستلوقلا سؤندورولور).

بو ایفاده‌ده سؤندیر «سؤندور»، سووبا «سو ایله»، یامانلیقنی «دوشمانلیق» و اوت «آتش» اولدوغو گؤرولمکده‌دیر.

بو جومله‌لرین قایناغی(Tekin, 206, 31-53) :

۱۱) خزرلرده دولت تشکیلاتی

خزرلری چئوره‌ده‌کی دولتلردن آییران و اونلاردان بیر آدیم اؤنه چیخاردان ان اؤنملی نوکته، یئنی قورولان روس دولتینه بیله اولدوغو کیمی سینن دولت تشکیلاتی اولموشدور. بو آنلامدا اموی و عباسی دولتلرینین ان گوجلو دؤنملرینده اوردولاریندا پارالی(مُزدور) قوشون قوللانیردیلار. اونلارا قافقازلاردا قارشی دوران خزر دولتی‌نین گوجلو بیر سیاسی تشکول اولدوغو آنلاشیلماقدادیر. اساساً، اسلام قایناقلاری خزر دولتی‌نی چین و بیزانس‌ایله عینی عیاردا توتدوغو کیمی دوغو آوروپانین ان بؤیوک گوجو اولاراق تصویر ائتمکده‌دیلر. ۱۰جو یوزیل اورتالارینا قدر بو هویتینی قورویان خزر خاقانلیغی، قوشون و سیاسی تشکیلاتی باشدا اولماق اوزه‌ره بیرچوخ یؤنویله گؤک‌تورک دولتینه بؤیوک بنزرلیک گؤسته‌ریردی.

خزرلر، باتی گؤی‌تورکلرینین(آذربایجاندا اولان گؤی‌تورکلر) بعضی ایداری قوروملارینی و یؤنه‌تیم گله‌نکلرینی منیمسه‌میشدیلر. بو تشکیلات اسکی تورک دولتلرینین تمل اؤزللیکلرینی داشیماقلا برابر جوغرافی، تیجاری و دینی دوروما گؤره یئنی‌دن شکیللندیریله‌رک داها گوجلو حالا گتیریلمیش بیر دوزَن‌ایدی. گؤی‌تورک دولت تشکیلاتینی اساس آلان بیر ایداری تشکیلاتا صاحب اولان خزر دولتینده باشدا بولونان کیشی‌یه خاقان آدی وئریلیردی. خاقان، آشینا سولاله‌سیندن گلمکده و تورک گله‌نکلرینه اویغون اولاراق الهی منشألی ساییلماقدایدی.

خزرلر، زامان ایچه‌ریسینده دَییشیک فاکتورلارین تأثیریله بیرچوخ آچیدان دییشیم گؤسترمیشدیلر. بئله‌لیکله تک بیر خاقان طرفیندن یؤنه‌تیلن دولتده ۸جی یوزیلین ایکینجی یاریسیندان سونرا چیفته یؤنه‌تیم شکلی گؤرولمه‌یه باشلانمیشدیر. دولتین باشیندا دوران خاقان، بیر نوع حاکیمیتین سمبولو حالینا گلمیشدیر .

خالقین باشینا قیتلیق، باهالیق، ساواشلاردا باشاریسیزلیک و باشقا اوغورسوزلوقلار گلدیگی زامان، خاقان بوندان سورواملو توتولور و بو دوروم اونون حیاتینا سون قویوردو. بلکه ده بو سببله خاقانین حاکیمیت مدتی ۴۰ ایل کیمی بیلینن بیر زامانا باغلانمیشدی. اگر بو زامان سونا ایرمه‌دن خاقاندا هرهانسی بیر خطاسی گؤرولورسه، بو دوروم خالقین قاریشیق‌لیغینا یول آچاردی. چونکو اونون بیر اوغورسوزلوغو دعوت ائتمه‌سیندن قورخولوردو .

خاقانلیغین اقتداری، بؤیوک خاقانین نایبی اولان خاقان بئی‌ین الینده بولونماقدایدی. بو نایب بؤیوک خاقان طرفیندن سئچیلیر، هر آن دَییشدیریله بیلیر و اعدام دا ائدیله بیلیردی. اؤلکه‌نی ایداره ائدن، اوردولارین نظم و ایداره‌سینی یاپان، قونشو حکومدارلاری اطاعت آلتیندا توتان دا خاقان بئی‌ایدی. خاقان بئی، هر گون خاقان‌ین حضورونا چیخار، ایچه‌ری گیریب سلام وئردیکدن سونرا خاقان‌ین ساغ طرفینده اوتورووردو. خاقان بئیین یاردیمجی‌سینا کوندور، اونون دا یاردیمجی‌سینا چاوشی‌گیر دئییلیردی. بو اوچ کیشی‌دن باشقاسی خاقانین یانینا گیره بیلمزدی. خزر اؤلکه‌سینده عدالت ایشلرینه، حُکمدارا باغلی اولان یئددی قاضی باخیردی. بو قاضیلردن ایکی-ایکی یهودی، خیریستیان و مسلمان توپلوملارا تخصیص ائدیلمیش، اسکی تورک دینینده اولانلارا دا بیر قاضی آیریلمیشدی. اؤلکه‌ده مسلمانلارین باشیندا اولان مسئول، حقوقی ایشلره باخان بیر کیمسه‌ایدی.

»خزر خاقانلیغی‌نین اوردو تشکیلاتینا گلدیکده، گوجلو بیر اوردویا صاحب اولدوقلاری بیلینمکده‌دیر. خزرلرده‌کی بو گوجلو قوشون تشکیلاتی یوکسلمکده‌یدی. اوردو ۱۲مین کیشیدن تشکیل اولودو. قوشون داها چوخ خوارزملیلردن میدانا گلیردی. قوشون معاشلارینی اوزون وعده‌لرله و منتظم آرالیقلارلا آلیردیلار. اوردو اولاغان‌اوستو حاللاردا توپلانیر، مثلاً قوشوندان بیری وفات ائتدیگینده یئرینه یئنی‌سی گؤرَولندیریلیردی. کوماندان بایراقلارلا دوناتیلمیش اوردوسونون باشیندا سوسلو سیلاحلاریلا قاتیلیر و گؤگسونه بیر زره داشیردی. اونون دا ۱۰مین آتلیسی واریدی. آیریجا ساواشلاردا اونون امرینده‌کی ۱۰مین آتلی‌دان باشقا اؤز خرجلریله اوردویا قاتیلان وارلیقلی کیمسه‌لر ده بولونماقدایدی.«

(Yücel, Türk Tarihi Araştırmaları, No: 1, s 21.)

۱۲) خزر دولتی‌نین ییخیلماسی

خزر دولتی‌نین قوزئی‌دوغوسوندا‌کی بؤلگه‌لر دایماً اورتاآسیا یا دا تورکیستاندان گلن باشقا تورک قوملرینین تهدیدی آلتیندا بولونماقدایدی. اؤزللیکله پئچئنئق و اوزلار، خزر توپراقلارینی زورلاماقایدیلار. ۸۶۰ ایلیندن سونراکی آخینلارییلا دون و دینیپر چایلاری آراسیندا‌کی بؤلگه‌نی اله کئچیرن پئچئنئق و اوزلار، خزر دولتی‌نی ایگیجه ضعیفلتمیشدیلر. کومان-قیپچاقلار دا پئچئنئقلر، همان زاماندا بیزانس اوردوسوندا پارالی (موزدلی) اولاراق وظیفه آلمیشدیلار.

اوزلارلا بیرله‌شه‌رک سالدیریرلار، خزرلر ایسه سالدیریلاری انگلله‌سه‌لر ده دوشمانلارینی تام اولاراق مغلوب ائتمیردیلر. بو یوزدن اونلاری باتییا دوغرو سوق ائتمه‌یه چالیشدیلار و بوندا باشاریلی اولدولار. آما ۸۵۴ ایلینده کابارلارین، داها سونرالاری داماجارلارین، کالیزلرین و بولقار اسکیللرینین خزر حاکیمیتیندن آیریلماسینا انگل اولمادیلار. هر گئچن گون گوج غیب‌ائدن خزر خاقانلیغی، سون زامانلاریندا بیرچوخ فرقلی قوملارین سالدیریلارینا معروض قالدی.

بو سالدیریلاردان ان اؤنملیسی پئچئنئقلر طرفیندن یاپیلانلاردی. پئچئنئق‌لرین ایدیلدن دوغویا گئدن تجارت یوللارینی تهدید ائتمه‌لری، خزرلرله ساواشمالارینی قاچینیلماز قیلدی. پئچئنئقلرین ایدیل چاییندا دوغرو و خزر اؤلکه‌سینه یاپدیقلاری هجوملاری آرتیردیلار. خزرلر، پئچئنئق‌لره قارشی اوزلارلا آنلاشیب ۸۶۰ ایلینده پئچئنئقلره قارشی بیر خزر- اوز اتفاقی اولوشدوردولار. آما بو اتیفاقا راغماً پئچئنئقلری اورتادان قالدیرمادیلار. اؤته یاندان روس سالدیریلاری دا خزرلره بؤیوک ضرر وئرمیشدیر. اسلاولارین ۸۶۴ ده کیئوی اله کئچیرمه‌لرینین آردیندان روسلار، بیرچوخ اسلاو قبیله‌سینین قاتیلماسییلا ۸۸۴ده خزرلره قارشی بؤیوک بیر اتحاد اولوشدوردوروب سارکل شهرینی اله کئچیردیلر .

خزرلر، قارشی قارشییا قالدیقلاری عصیانلار و سالدیریلار سونوجوندا آغیر مغلوبیت وئره‌رک عسکری، سیاسی و اقتصادی باخیمدان اولدوقجا ضعیف دوشدولر. چاره‌سیزلیک ایچینده قالان خزر خاقانی، ۹۰۰جو ایللرینده دربندی آشاراق اسلام توپراقلارینا گیرمک ایسته‌دی؛ آما باشاریلی اولمادی. او بیری یاندان ایگیجه آرتان پئچئنئق آخینلارینا قارشی ماجارلارین دسته‌یینی ساخلاماق اوچون اونلارا بیر دولت قوردوردولار. آنجاق بو دولت اوزون سوره یاشامادی و ییخیلدی.

بوتون بونلارین یانیندا بیزانس امپراتورلوغو دا خزرلرین چؤکوشونده ائتکیلی اولدو. روم امپئراتورو بیرینجی لاکاپئنوس، اؤلکه‌دن قوودوغو یهودیلرین خزر اولکه‌سینه سیغینماسی اوزه‌رینه کیئو کنئزی ایگور ایله آنلاشاراق خزرلره قارشی بیر سفر دوزنله‌دی. خزرلرله روسلار آراسیندا میدانا گلن چاتیشمالاردا دا روسلاری دستکله‌ین بیزانس، بونونلا دا کیفایتلنمه‌ییب بعضی اوز، اوغوز،

پئچئنئق، آس و آلان قبیله‌لرینی ده خزرله قارشی کیشکیرتدی. خزرلر بو سالدیریلارا قارشی دیرنمه‌گه چالیشسالار دا بو مجادله‌لر ساده‌جه چؤکوشو یاواشلادیردی.

۹جو یوز ایلین سونلارینا دوغرو باغیمسیزلیقلارینی قازانان روسلار، خزر اؤلکه‌سینه سایی‌سیز آخیندان سونرا خزر ساحیللرینه قدر گلدیلر. اونونجو یوزیلین باشلاریندان خزر توپراقلارینین بیرچوخ بؤلگه‌سی روسلار طرفیندن یاغمالانماغا باشلانمیشدی. بیزانس‌ین خزرله قارشی ایزله‌دیگی سیاستی دَییشدیره‌رک اونلارا قارشی جبهه آلماسی، روسلار و پئچئنئق‌لر باشدا اولماق اوزه‌ره قونشو تورک بویلاری ایله باشقا قبیله‌لرین، دولتلرین سالدیریلاری و داخیلده‌کی عصیانلار، خزرلرین تماماً چؤزولمه‌سینه سبب اولموشدور. بو سالدیریلارین اونونجو یوزیلین ایکینجی یاریسیندان داها دا شدتلنمه‌سی سونوندا دا خزر دولتی‌نین وارلیغی تامیله سونا چاتمیشدی. ۹۶۵ ایلیندن سونرا خزرلرین بیر بخشی کیریمه، باشقا بیر بخشی ده خزر دنیزی ایله قافقازلار آراسینداکی ساحه‌یه چکیلمیشدیلر. آنجاق کیریمه ایله قافقازلار آراسیندا قالان و خزرلرین کونترولوندن چیخان توپراقلارین چئشیدلی تورک بویلاری طرفیندن الده ائدیلمیش اولماسی دا بو ایکی طرفین بیر-بیرلری ایله ارتباطینی کسمیشدی. بو بؤلگه‌یه پئچئنئق، اوغوز و قیپچاقلار گلیب یئرلشمیشدیلر. کومان-قیپچاق اؤلکه‌سی ده، خزرلرین ییخیلیشیندا جوغرافی اولاراق گئنیش بیر آلانا یاییلماق و بو آلانین کونترولونو ساخلایاماماق ائتکیلی اولموشدور. بئله‌لیکله خزرلر، روس ، بیزانس، تورک قبیله‌لری‌نین سالدیرالاری، هابئله ایچ عصیانلار نتیجه‌سینده ییخیلمیشدیر.

۱۲۲۹جو ایلده موغول اوردوسو طرفیندن استیلا ائدیلمیشدیر. خزرلرین بیر بؤلومو کومان-قیپچاقلارا، بیر بؤلومو ده روسلار آراسینا قاریشاراق اونلارین آراسیندا اریمیشدیلر. گئری قالانلارین بیر بخشی ده ۱۲جی یوزیلین سونلارینا قدر داغیستان، اؤزللیکله دربند چئوره‌سینده یاشامیشدیلار.

خزر خاقانلیغی‌نین چؤکوش سببلرینی دیش و ایچ سببلر شکلینده ایکی‌یه آییراراق اینجه‌له‌یه بیلیریک. دیش سبب‌ین ان اؤنئملی‌سی خزرلرین جوغرافی باخیمدان سون درجه اؤنئملی بیر بؤلگه‌نی اللرینده توتمالاری‌دیر. بئله‌لیکله دوغودان باتییا، قوزئیدن گونئیه گئدن دونیانین ان اؤنملی تجارت یولارینی اللرینده ساخلامالاری و بو یوللاردا امنیتین ساخلانماسی نتیجه‌سینده قازاندیقلاری بؤیوک گلیرلر، سبب اولموشدور بیرچوخ میللتین گؤزو خزر توپراقلارینا دیکیلسین. بو یوزدن اؤزللیکله قونشو قبیله‌لرله بؤلگه‌ده‌کی بؤیوک خاقانلیقلار، خزرله قارشی فعالیت گؤسترمه‌یه باشلامیشدیلار.

ایچ سببلره گلدیکده؛ قوشون سیستم ایله خاقانلیق تشکیلاتینین پوزولماسی خزرلرین چؤکوشونون ایلکین سببلریندن بیریسی اولموشدور. دولتین ییخیلماسیندا، خزرلرین گئتدیکجه قوشون میللت اولماقدان چیخمالاری دا بؤیوک رول اوینامیشدیر. ۹جو یوزیلین اورتالارینا قدر خزر دولتی دواملی اولاراق بؤیوین، اولدوقجا گئنیش بیر جوغرافیایا و فرقلی قوملارا حکم ائدن بیر

وضعیتده‌یدی. دولت و توپلومداکی دَییشیمه پارالئل اولاراق بوزقیرلی خزر تورکلری قوشون اؤزللیکلرینی الدن وئرمیش و اوردونو پارالی (موزدولو) یابانجی عنصرلره تسلیم ائتمه‌یه باشلامیشدی.

اؤلکه‌ده ذوق و صفاهات آرتمیشدیر. زنگینلشمه‌نین دوغال بیر سونوجو اولاراق توپلومدا حاکیم اولان صفاهات، بوزقیر حیاتی ایچه‌ریسینده دینامیک بیر حیات سورن انسانلارین شهرلرده کیملیک دییشدیرمه‌لرینه یول آچمیشدیر. صاحب اولونان زنگین‌لیک و اهمیتینی ایتیرن قوشون، دیسیپلین سیستمینی الدن وئرمیشدی، دوغودان گلن تورک بویلاری باشدا اولماق اوزره بیرچوخ توپلولوغون هدفی تکجه ذوق و صفا آلماق حالینا گتیرمیشدیر. او بیری یاندان خزرلرین چئشیدلی قوملاری حاکیمیتلری آلتینا آلمالاری و سون زامانلاردا تجاری قازانجین چوخالماسیندان دولایی دونیانین چئشیدلی یئرلریندن تجارت ایچین اینسانلارین خزر شهرلرینه گلیب یئرلشمه‌لری، اؤلکه‌ده چئشیدلی دیللرین قونوشولماسینا یول آچمیشدیر. آیری دیللر قونوشانلار آراسیندا قوروپلاشمالار میدانا گلمیشدیر. دولاییسییلا اؤلکه‌ده دین، دیل، کولتور، منفعت و کادر بیرلیگی یوخ اولموشدور.

خاقان ایله سارایین ایله‌ری گلنلرینین یهودی اولماسی و اؤزللیکله سون دؤنملرده اوردونون بؤیوک بیر قسمینین مسلمانلیغی قبول ائتمه‌سی، سارای‌ایله اوردونو بعضی نوکته‌لرده قارشی قارشییا گتیرمیشدیر. بو دوروم زامان-زامان اوردو ایله بیر سیرا خالقین سارایا قارشی عصیان ائتمه‌سینه سبب اولموشدور. آیریجا خاقانلیغین گؤستردیگی و باشلانغیجدا چئشیدلی دین منسوبلاری آراسیندا موجود اولان دینی مصامحه، داها سونرالاری اورتادان قالخاراق، هر دینین منسوبو اؤلکه‌یه اؤز دینداشلارینین حاکیم اولماسی ایچین چالیشمیشدیر. بو دوروم ایسه ایچ چاتیشمالارا و خاقانلیغین ییخیلماسینا یول آچمیشدیر.

(Yücel, HAZAR HAKANLIĞI, No: 1, s. 16)

بونلارین هامیسی ال-اله وئریب و خزر دولتی‌نی ییخماغا قادر اولموشدور.

۱۳) خزرلرین ادبیاتی و مدنیتی

خزر یازیلارینین، اینجه‌صنعتی و معمارلیغینین بیر چوخ اثرلری بو گون دونیانین موختلیف گوشه‌لرینده یاشاماقدادیر. ماجار آرخئولوقلاری حساب ائدیرلر کی، بو اؤلکه‌دن تاپیلان چوخ‌سایلی قیزیل و گوموش اثرلری خزر صنعتینین قالیقلاری‌دیر. ایران تاریخچی‌سی مسعودی خزرلری تشکیلاتچی‌لیق باخیمیندان تاریخین بؤیوک مدنیت صاحابلاریندان حساب ائدیر. او یازیر: «دونیانین هئچ بیر سلطنتینین خزرلر قدر متشکل و حاضرلیقلی اوردوسو اولمامیشدیر». تاریخچیلر خزرلرین وارلی پایتختی حاققیندا دا ماراقلی فاکتلار آچیقلاییبلار. اونلارین آراسیندا عرب یازیچیلاری خزرلرین شمال پایتختی اولان بلنجر شهرینین مسجیدلرینین سایییندان و مینارەلرینین هوندورلویوندن دانیشمیش، مسلمان حاکملرین و دین خادیملرینین مستقیللیگینی وورغولامیشلار. بیر چوخلاری دا خزر شهرلرینین تهلوکه‌سیزلیگینی باشقا دینلره منسوب اینسانلارین اورا سیغینماق اوچون

سببی حساب ائدیردیلر. بعضی مؤلفلر خزر خالقینی اؤز دینی اینانجلارینا گؤره شرقی روم ایمپئریاسینین و اسلام ایمپئریاسینین خالقلاریندان داها مترقی و معاریفچی حساب ائتمیشلر.

خزرلردن قالان اثرلر داها چوخلوق قازانمادادیر. کئچن اون ایللیکلرده بؤیوک قازینتیلار عمله گلیب و یئنی معلوماتلار الده ائدیلیر. لئو قومیلوو آرخئولوگ اولاراق، عینی حالدا تاتار خالقیندان‌دیر. خزرستان حاققیندا درین آختاریشلار آپارمیش و درین معلوماتلار دا الده ائتمیشدیر. بو زاماندان باشلایاراق، معمارلیق عابیده‌لری بللەنیر و یازیلاری اوزه چیخیر. او جمله‌دن خزرلردن دووارلاردا چکیلن تصویرلر آراشدیرماجیلاری داها دوشونمه‌یه سوق ائدیر و بو تصویرلری چَرَزجی آدلی بیر یازار توپلاییب آراشدیریر.

(ÇEREZCI, 2002, S 779-814.)

۱-۱۳ خزرلردن اوچ اثر بللی دیر:

۱) خزر لوحه‌لری ۲) شان قیزی داستانی ۳) نوم بیتیک .

۱-۱-۱۳) خزر لوحه لری

خزرلر دؤورونده کودلاشدیریلمیش فورمادا یازیلمیش اثر، خزر خاقانینین عباسی خلیفه‌لرینین نماینده‌لرینه یازدیغی مکتوبلار تشکیل ائدیر. بو مکتوبلار اندولوس‌دا خلیفه‌نین نماینده‌سیندن باشقا دینلرین نماینده‌لری - خیریستیانلار و یهودیلر ایله دینی مباحثه‌لرده اشتیراک ائتمک اوچون خاقانین سارایینا اسلام فقیه‌لری تقدیم ائتمه‌لرینی خواهیش ائدن مکتوبلارا عاییددیر. بو گون الیمیزده اولان بو کیتاب خزر یازیشمالاری (خزر لوحه‌لری) آدی ایله نشر اولونوب و اونون متنی خزر شاهینین خلیفه‌نین اسپانیاداکی نماینده‌سینه یازدیغی مکتوبلاردیر .

خزر یازیشمالاری :(Khazar Correspondence) ۹۶۰-۹۵۰-جی ایللر آراسیندا کوردووا خلیفه‌سینین کاتیبی حسدای ابن شاپروت ایله خزریستان خاقانی یوسف ابن هارون آراسیندا سلسله مکتوب موبادیله‌سی بو اثری اولوشدورور. بو یازیشما خزرلره عایید ائدیلن آزسایلی سندلردن بیری‌دیر؛ خزرلرین تاریخینه دایر ان مهم منبع‌لردن بیری حساب اولونور. بو یازیشما هم خزرلرین یهودیلیگی قبول ائتمه‌لرینه، هم ده بو دینین سونراکی نسیللره یاییلماسینا عاییددیر. بو یازیشمالار اونو دا گؤسته‌ریر کی، ۶۹۶-جی ایلده «خزر ایمپئریاسی»نین سقوطوندان بیر نسل سونرا هله ده حربی گوجه مالیک‌ایدیلر و بعضی قونشولاریندان خراج (وئرگی) ییغیردیلار.

یوسف ابن هارون ۹۶۰-۹۵۰-جی ایللرده خزر خالقینین شاهلاریندان بیری‌ایدی. یوسف، خزر خاقانی ۲جی هارونون اوغلودور، بیزانس جبهه‌سی اونون اوردوسونا قارشی قئیده آلینمیشدیر. یوسفین آروادی (یاخود اونون آروادلاریندان بیری اولا بیلر) آلانلار پادشاهینین قیزی‌ایدی.(Brook, 2006, 12)

اونون عنوانی‌نین «خاقان»، یوخسا «بیگ» اولماسی‌ایله باغلی فیکیر آیریلیغی واردیر. اولا بیلسین کی، خزرلر آراسیندا ساواش و سیاسی حاکمیتین آیریلماسینی نظرده آلاراق، او، بو ایکی صلاحیتدن یالنیز بیرینه مالیک‌دیر(Dunlop, 1954, 33).

یوسف خارجده باشقا یئرلرده یهودیلرله فعال شکیلده علاقه قورماغا چالیشیردی. خزرین یازیشمالاری و سئچستئر مکتوبو اونونلا باغلی‌دیر. خزرله یازیشمالاریندا او، خزرین اسئله‌لرینی حل ائتمک اوچون کوردوبادان (اسلام اندلوس‌وندا) بیر خاخام‌لا دانیشیقلار آپاریب. یوسف کیئوده اولان روس و پئچئنئق‌لره قارشی محاربه‌لرده، ائله‌جه ده کریمه یاریم‌آداسیندا بیزانسلا آرا-سیرا مناقیشه‌لرده اشتیراک ائدیردی. او، خزر یازیشمالاریندا خزر دنیزی اطرافیندا‌کی مسلمان تورپاقلارینی تالانچی‌لاردان قورودوغونو بیلدیریردی .

یوسفین طالعی معلوم دئییل. یوسفله باغلی مکتوبلارین یازیلماسیندان چوخ کئچمه‌میش خزر ایمپئریاسی کیئولی ۱جی سویاتوسلاو طرفیندن محو ائدیلدی؛ اونا گؤره ده اولا بیلسین کی، او، روسلارلا دؤیوشده اشتیراک ائدیب و مغلوب اولوبدور.

جامبرید اِگه اونیوئرسیته‌سی کتابخاناسیندا قورونان عبرانیجه متنلر آراسیندا ۱۰جو یوزیلین ایلک یاری‌سیندان قالما، خزرلره عاید عبرانیجه بیر مکتوب بولونموشدور. مکتوبون تاریخی صحتی تارتیلماقلا بیرلیکده متنده کئچن خزر آدلارینین چوخونون تورکجه اولدوغو گؤرولمکده‌دیر. بونلار آراسیندا اویما یازی‌ایله یازیلمیش بیر خزرجه کلمه‌یه ده راستلانمیشدیر. «کیئو مکتوبو» اولاراق آدلاندیریلان بو مکتوب ۳۰ سطردن عبارتدیر.(پاویچ، ۱۳۹۳، ۱۸).

۲-۱-۱۳) شان قیزی داستانی

شان قیزی داستانی هجری ۲۴۱جی ایلده، یعنی ۱۲۰۰ ایل اوّل آذربایجان‌دا میکائل باشتو طرفیندن تورک دیلینده یازیلمیش بؤیوک داستانلار کیتابی‌دیر. کیتاب ۴ داستاندان عبارتدیر. بو کیتابین اوریژینال متنی بو گون موجوددور. ماراقلی‌دیر کی، آذربایجانین بؤیوک شاعری نظامی گنجوی بو گؤزل اثردن بهره‌لنمیش و خمسه‌ده‌کی قهرمانلارینین، خصوصاً ده قهرمان قادینلارین اوزلرینین تصویرینده «شان قیزی»ندان الهام آلمیشدیر. نه گؤزلدیر کی، اونون سئویملی آروادی آفاق بو داستانی بیر اوزان کیمی روایت ائدیرمیش؛ بلکی ده کیتابین الیازماسی اونون الیله نظامی‌نین الینه چاتمیشدیر...

حکیم نظامی گنجوی‌نین اؤلمز اثرلرینی یاراتماقدا اساس الهام منبعی آفاقدان آلدیغی‌دیر. آفاق – نظامی‌نین حیات یولداشی بیر قاراواش کیمی دربند حاکیمی طرفیندن هدییه وئریلمیشدیر. نظامی اؤزو بو حادثه‌یه چوخ گؤزل استینادلار ائدیر. آفاق «شان-قیزی»داستانی‌نی بیر ائپیک پووئستی کیمی صحنه‌یه چیخاریر، بیر اوزان کیمی اوخویورموش.

بو اثرین مؤلفی بولقار-آذربایجان شاعری میکائل باشتو (۲۱۳- ۳۱۵ ه./ ۸۲۸ -۹۳۰) دور (توغرول، ۲۰۰۴، ص ۱۷). بو ایللرده بولقارلار بو اون‌ایللیکلرده آذربایجان‌دا یاشاییرمیشلار، سونرادان خزر امپئریاسی طرفیندن وولقا چایی ساحللرینه کؤچورولموشلر.

بو معلوماتی هجرتین ۷جی عصرینده یاشایان بؤیوک بولقار تاریخچی‌سی قاضی مصطفی بردج «بولقاریستان تاریخی» کیتابیندا قئید ائتمیش و اونو آذربایجان ادبیاتینین اثری حساب ائتمیشدیر. اونون نظرینجه بو اثرده آذربایجان تورکجه‌سیندن استفاده اولونوب. بو تاریخچی نظامی‌نین قوجالیغینی دویموشدو. او نظامی‌نین اوغلو -محمد بو اثرین الیازماسینی قاضی بردجه گتیردییینی یازیر .(www.djagfar_tarihi.htm) .بو ائپوسدا استفاده اولونان پئرسوناژلار لاپ اوّلدن نظامی اثرلرینده گؤرونور. (باشتو، ۱۹۹۱، ۲۳)

»شان قیزی داستانی» کیتابی آذربایجان‌دا یازیلمیش اثردیر. میکایل باشتو هجری ۲۱۳جو ایلده (میلادی ۸۲۸-جی ایلده) باشتودا آنادان اولموش و اثرینی هجری ۲۴۱جی ایلده (میلادی ۸۵۷) یازماغا باشلامیش و ۲۶۲جی ایلده (میلادی ۸۸۲جی ایلده) سون بؤلومونو آرتیرمیش و بولقاریستان حکمداری بات-اوقورا تقدیم ائتمیشدیر .

قاضی بردج بو اثری دیرلندیره‌رک اونو آذربایجان ادبیاتینین بیر پارچاسی حساب ائدیر، چونکی: ۱) میکائل باشتو اثرینی آذربایجان‌دا یازمیش؛ ۲) اثرین دیلی آذربایجان تورکجه‌سینده یازیلمیشدیر. قاضی بردجین تاریخ کیتابیندان اؤیره‌نیریک کی، میکائل باشتونون بؤیوک بابالاری سیبیردن هیندیستانا گئدیب، اورادا اسلامی قبول ائدیب، خوارزمه کؤچوبلر. سونرا آذربایجانا گلیب اورادا مسکونلاشیبلار. میخایل باشتونون تاتار عائله‌سی اوکراینانین باشتو شهرینه گئدیر، لاکین اوزون بیر زامان آذربایجاندا یاشامیشلار. خزر امپئریاسینین تضییقی ایله وولقا چایی اطرافینا حرکت ائتمه‌یه مجبور اولوب، «چیلکی بولقار Cilki Bulgar » آدلی مستقیل مسلمان دؤولتی یاراتمیشلار.

ماراقلی مقام اوندان عبارتدیر کی، شان‌قیزی داستانی یازماسیندان ۲۰۰ ایل سونرا محمود کاشغری‌نین «دیوان لغات‌التورک» کیتابیندا شان قیزی‌نین نئچه پارچاسی یئر آلیر؛ بو محمود کاشغری‌نین بو اثردن خبردار اولدوغونو و یا اونون خالق آراسیندا شیفاهی شکیلده یاییلدیغینی گؤسته‌ریر. بئله‌لیکله «دیوان لغات التورک»ده‌کی بو نمونه‌لر داستانین اعتبارلی اولدوغونو آرتیریر . (Kaşgarlı, 1991, 2, 77)

هجری ۳۱۸جی ایلده (میلادی ۹۳۰جو ایلده) میکایل باشتو تیجارت سفرینده چولمان چاییندا بوغولدو. اونون جنازه‌سی باتیرا آپاریلاراق مسجیدده دفن ائدیلیب. اونو دا علاوه ائدک کی، میکاییلین اوغلو عبدالله بن باشتو دا بؤیوک و مشهور شاعردیر، اونون «کسیک باش بیتیک»ی ایسه دونیادا مشهور بیر اثردیر. عبدالله ابن باشتو بو اثری هجری ۳۰۹جو ایلده (میلادی ۹۲۱جی) یازمیشدیر کی، بوگون ده موجوددور.

قئید ائدک کی، بو گون شان قیزی داستانی دونیانین جانلی دیللرینه ترجومه اولونوب. «شان قیزی‌نین داستانی» روس دیلینه ده ترجومه اولونوب و سئویندیریجی حالدیر کی، ۱۹۳۰جو ایللرده سووئت اتفاقیندا عرب الیفباسی ایله یازیلمیش کیتابلار محو ائدیلنده بو اثر روسجا ترجومه‌سی‌ایله بیرلیکده تهلوکه‌لردن ساغ چیخیب و بو گون ده موجوددور. اونا گؤره ده بیز روس عالیمی

و ترجومه‌چی‌سی م. ک. نیگماتولین M. K. Nigmatoolin کتابی حاضیرلادیغینا و ادبی یارادیجیلیغینا بورجلویوق، چونکی بو کیتابی روس دیلینه چئویرن او، اوریژینال متنی ده فونئتیک فورمادا گتیریب نشر ائتدیرمیش و بئله‌لیکله، اوریژینال متن دؤورون حادثه‌لریندن جانینی ساغ قورتارمیشدیر.

شاه قیزی داستانی، دئیه‌سن، ده‌ده قورقود کیتابیندان «قانتورالی» و «بامسی بیرک» حکایه‌سی اوزه‌رینده قورولموشدور. خاقانین قیزی «شان قیزی» دا «ده‌ده قورقود» کیتابیندا «سالجان»لا عینی رولو اویناییر. قانتورالی اوندان اوّل یاتاقدان قالخیب، دوشمن قارشی‌سیندا دایاناجاق، اوندان اوّل ده، اوندان دا قهرمان اولاجاق بیر قادین ایسته‌ییر. بئله بیر آرواد تاپماق اوچون کافیرلر اؤلکه‌سینه گئدیر و پادشاه قیزی سالجان‌ی ایسته‌ییر و اونو الده ائتمک اوچون دؤیوش میدانینا گیریب وحشی حیوانلارلا ووروشمالی‌دیر. بو حکایه‌ده شان‌قیزی‌نا طالب اولما دا بئله بیر مراسیمی وار. اونون حیات یولداشی اولماق ایسته‌ین هر کس لازیمی گوجه، جسارته، مودریک‌لییه و گؤزل‌لییه مالیک اولمالی و دؤیوش میدانیندان غالیب گلمه‌لی‌دیر. ماراقلی‌دیر کی، شان قیزی عینی میداندا آت سورمه و اوخ‌آتما باجاریقلارینی دا نومایییش ائتدیریر و ایکی قهرمان بیر-بیری ایله ووروشور، بو چتین و یوروجو دؤیوشدن سونرا شان قیزی اونا حیات یولداشی اولماق شرفینی وئریر .

بو قادین جهتی نظامی‌نین خمسه‌سینده جانلاندیریلیر و «هفت پیکر»، «خسرو-شیرین»، «اسکندرنامه» حکایه‌لرینده تصویر ائدیلیر. خسرو ایرانین شاهی‌دیر، لاکین اونون شاه تاجی اوندان آلینیب و او، شیرین عشقیله اؤز تختینه قاییتمالی‌دیر، سونرادیر کی اونون اری اولماغا لاییق اولاجاقدیر. مقدونیه‌لی اسکندرده دونیانی گزیب – فتح ائتدیکدن منظورو بیر ایده‌آل توپلومو یاراتماقدیر. او آذربایجان‌دا بؤیوک و گؤزل بیر اؤلکه‌نی عدالت و برابرلیکله ایداره ائدن، او قدر فراوان و آزاد بیر اؤلکه‌نی ایداره ائدن نوشابه‌ایله قارشیلاشیر؛ بئله بیر عدالت، برابرلیک و آزادلیقلا دولو بیر اوتوپیا قورماق ایسته‌ین و بو آرزویلا دونیانی فتح ائدن فیلسوف اسکندر بو گؤزل قادینین قارشی‌سیندا دیزه چؤکور و بو اؤلکه‌نی گؤردوکده هئچ بیر کسی اؤلدورمه‌دن، هئچ بیر اؤلکه‌نی پوزمادان اؤز وطنینه قاییدیر. بؤیوک نظامی بوتون بو اوبرازلاری شان قیزی‌نین داستانیندان گؤتورموش و دایم اؤز صنعتکار گؤزونون قارشی‌سیندا آفاقی گؤرموشدور. اونا گؤره ده نظامی اثرلرینده چالیشان قادینلار، دَیرلی، یارادیجی، گؤزل و جسور قادینلاردیلار. آفاق شخصیتی و صنعتی نظامینین حیاتیندا ائله بیر رول اویناییر کی، اونون اثرلرینده‌کی قادینلارین بوتون رومانتیک و ائپیک سیمالاری آفاق شخصیتیندن و صنعتیندن تأثیرله‌نیر و نظامی حکایه‌لرینده همیشه آفاقین ظاهری گؤرونوشونو، شان قیزی‌نین لیاقتینی قادین اوبرازلاری اوزه‌رینده اساسلاندیریب. شاعر آفاق‌دان ائله محبت و صمیمیتله دانیشیر، سانکی یئر اوزونده‌کی ان گؤزل مخلوقو وصف ائدیر. اونون عفتی، معصوملوغو، صنعتی، مهارتی هامینی حئیران ائدیر، دؤورون حکمدارلاری اوندان محروم اولوبلار، اونا لاییق دئییلدیلر. نظامی‌نین «خسرو و شیرین» اثرینده حکایه‌نین سونوندا، شیرین وفات ائدنده، بو داستانی یئکونلاشدیران آفاقی خاطیرلاییر و دئییر:

سبک رو چون بت قبچاق من بود

گمان افتاد خود کافاق من بود.

همایون پیکری نغز و خردمند

فرستاده به من دارای دربند.

پرندش درع وز درع آهنین‌تر

قباش از پیرهن تنگ آستین‌تر.

سران را گوش بر مالش نهاده

مرا در همسری بالش نهاده.

چو ترکان گشته سوی کوچ محتاج

به ترکی داده رختم را به تاراج.

اگر شد ترکم از خرگه نهانی

خدایا ترک زاده‌ام را تو دانی !

۱۳-۱-۳) نوم بیتیک

آنجاق نوم‌بتیک کیتابی - دعالار کیتابی آرامئی قرافیکاسی ایله گلیب بیزه چاتمیشدیر. کریمه‌لیلر بو الیفبا ایله یازیرلار. خزرلر ده اونلارین آرخاسینجا گئدیب مکتوبلارینی، کیتابلارینی او یازی ایله یازیردیلار. بو کیتاب اوّلجه غازان شهرینده نشر ائدیلمیش، سونرا مشهور دیلچی و تورکولوق آ.ن. قارکاوئتس A.N. Qarkavets طرفیندن علم عالمینه تقدیم ائدیلمیشدیر (۲۰۰۲). بختیار تونجای بو نشری ۲۰۱۱جی ایلده تورکجه-آذربایجانجا ترجومه ایله نشر ائتدیریب. طبیعی کی، بو دیلین قراماتیکاسی و خصوصیتلری بو گون بیر چوخ فیلولوقلار، دیلچیلر، تورکولوقلار طرفیندن آراشدیریلیب .

آنجاق بو کیتابدا توپلانان دوعالار یهود دینینه عایید اولاراق، مسلمانلار آراسیندا ماراق قازانمامیشدیر و اونودولماغا سوق ائدیردی. آنجاق ادیبلر آراسیندا بو کیتاب، دیلیمیزین تاریخی و ادبی دَیرینه گؤره چوخ اؤنملی‌دیر. اما بو دعالار یهودی دینی ایله علاقه‌لی اولدوغو اوچون مسلمان تعصوبکش‌لیگی اونلارین اونودولماسینا و دقتدن کناردا قالماسینا سبب اولموشدور. بو دعالارین هامیسی میلادین ۹-جو و ۱۰-جو عصرلرین‌ده نوم بیتیک آدلی کیتابدا توپلانمیشدیر؛ بو اثر تبریزده چاپ اولونوب (کریمی، ۱۳۹۵، ۴۴).

بورادا نوم بیتیک اثریندن بیر نئچه دوعانی بیرگه اوخویالیم؛ اوّلجه: دوعانین فونتیک یازیسی، سونرا اونون بوگونکو دیلیمیزده یازیسینی اوخویوروق. ساده اولسون دئیه فارسیجاسینی دا وئریریک:

Adonay! Eşitkin, təfillamnı da yalbarмağım Sanqa кəlsin!

آدونای! (یا ربّیم!) ائشیت (دینله) منی، دوعا و یالواریشیم سنهدیر!

(خداوندا! سخن مرا بشنو، دعا و تضرع من بسوی توست!)

Yibergin yarığınqnı da köniliginqni: anlar töndərsinlər məni, kətirsinler məni ayruqsı tağğa da toxtar yerlərgə.

ییبرگین (گؤندر) یاریغینقی (یاروق: نور، ایشیق / آلتون یاروق: نور طلایی) دا (و) کؤنوللوغونقی (حقیقتینی): آنلار تؤندرسینلر منی، گتیرسینلر منی آیریقسی (آیری، باشقا) توختار یئرلرگه (اوتوردوغو یئرلره).

گؤندَر نورونو و حقیقتینی،]قوی[اونلار دؤندرسینلر (اصلاح ائتسینلر) منی، مسکنلرینه قوی آپارسینلار منی.

(نور خود را بیفشان و حقیقت را روشن بفرما، بگذار مرا اصلاح کنند، بگذار نا مرا بسوی سعادت رهنمون شوند.)

Nə sevgilidirlər toxtar yerlərinq, əy Adonay!

ای آدونای، مسکنلرین نه قدر عزیزدیرلر!

(ای خدای بزرگ، جایگاه تو چقدر عزیز است!)

Dağın quş tapdı orun da qarığaç üyün özinə кi, qoydı balaların, mizbeyaxlarınq, Adonay, Xanım da Tənqrim!

ای اوردولار ربّی، خانیم منیم، تانریم، قوربانگاهینین یاخینیندا سرچهلر یورد سالار، قارانقوش بالا چیخارتماق اوچون یووا قورار.

(ای خداوند قوشون‌ها، ای خانِ من، خدای من، در کنار قربانگاهت گنجشکان لانه می سازند و پرستوها برای بچه آوردن آشیانه برپا می‌کنند)

San oturuvçılarınqa evinqninq: Dağın maxtarlar Səni.

نه بختیاردیر ائوینده یاشایانلار، سنه حمد اوخویانلار!

(چه سعادتمندند آنان که در خانه‌ی تو منزل دارند و به تو ستایش می‌کنند!)

San adamğa ki, quvat anqar Səndə, Sökməklər könqüllerində.

نه بختیاردیر سندن قوّت آلانلار، قلبینده زیارت ائتمهیی آرزولایانلار!

(چه سعادتمندند آنان که دل از تو قوی می دارند و در دل آرزوی زیارت ترا دارند!)

Xanımızını körgin, ey Tənqri da baqqın üzlerinə maşiyaxınqnınq!

ای تانری، بیزه سیرَت اولانا باخ، مسح ائتدیگیم اوزلرینه باخ!

(خدایا، سیرت ما را در نظر آور و به صورت مسح کشیده شان بنگر!)

Ki yaxşıdır bir kün azablarınqda bin kündən artıq. Sayladım oturma bosağasında evinqninq, Tənqrininq, tirilməktən əsə çatırlarında raşalıqnınq.

سنین حیَتینده کئچن بیر گونوم باشقا یئرده مین گونومدن آرتیقدیر. تانری‌مین ائوینین کئشیگینده دایانماغیم پیسلرین چادیریندا راحت عُمر سورمکدن یاخشیدیر.

یک روزم در کنار تو برتر از هزار روز است. یک روز در انتظار منزل تو بودن برتر از یک عمر زندگی در کاخ‌های بدکاران است.)

(۱۲) Ки kuyaş da qalqandır Adonay Tənqri; şirinlik da hörmət bərir Adonay aymastır yaxşılıqnı yürüvçilərgə türellik bilən.

آی آدونای تانری گونشدیر، سپردیر، آدونای عزّت و شرف وئریر، خیرخواهلیغینی دوز یولا گئدنلردن اسیرگهمیر.

(خدا خورشید است و سپر بلایا، خداوند بر آنانکه براه راست می‌روند عزت و شرف می‌بخشد و خیرخواهی خود را از آنان دریغ نمی‌کند.)

Adonay Çevaot! San adamq ki, işanır Sanqa.

آدونای، اوردولار ربّی، سنه گوونن نه بختیاردیر!

(خدایا، ای خدای قوشون، چه خوشبخت است آنکه بر تو ستایش می کند!)

Adonay – Tənqrimiz, Yaratıvçımız, Ayruqsımız, birdir ol dunyada. Könidir.

آدونای - تانریمیز، یارادانیمیز، مقدسیمیز بیردیر بو دونیادا. ابدیدیر.

(خداوند، پروردگار و آفریننده‌ی ما مقدس است و یگانهی جهان. ابدی است.)

Adonay! Adınq dunyağa dəgin. Adonay! Sağınçınq davurdan davurğa.

آدونای! آدین دونیا دوردوقجا ابدیدیر، آدونای! شهرتین نسیللردن نسیللره چاتیر!

(خداوندا! نامت تا جهان برپاست ابدیست، خدایا! آوازه‌ات نسل به نسل منتقل می‌گردد!)

Adonay xokmat bilen binyat etti yerni, tüşüdi köklerni aqıl bilen.

آدونای دونیانین تَمَلینی حِکمتله قوروب، عقلی واسطهسیله گؤیلری برقرار ائدیب.

(خداوند ارکان جهان را بر روی حکمت قرار داده است، بر اساس عقل انسانها آسمانها را مقرر داشته است.)

Adonay! Köklergə dəgindir şağavatınq, inamlığınq köklərgə dəgindir!

آدونای! گؤیلره اوجالیر عدالتین، گؤیلره یوکسهلیر صداقتین.

(خداوندا! عدالت تو بر آسمانها فراتر می‌رود، صداقت تو فراتر از آسمان‌هاست.)

Adonay köktə tüzüdi taxtın da xanlığı cumləğa ərklendi.

آدونای تختینی گؤیلره قوروب، هر یئرده حکمرانلیق ائدیر.

(خداوند تخت خود را بر آسمان‌ها گسترانیده و بر همه جا حکمفرماست.)

Adonay! Bəgimiz! Nə qadar saylıdır adınq cumlə ol yerdə! Ki bərəsinq sıyınqnı ol kökler üstünə.

آدونای! بَیییمیز! نه قدر حؤرمتلیدیر آدین بوتون یئر اوزونده! کی حؤرمتین گؤیلردن ده اوجادیر.

(خداوندا! ای خدای ما! نامت بر روی زمین حرمت‌آفرین است و بر آسمان‌ها حاکم.)

Adonay! Yoqtır Səninq kibik da yoqtır Səndən başqa qulaqlarımıznen.

آدونای! یوخدور سنین کیمیسی و یوخدور سندن باشقا (تانری). بونو قولاقلاریمیزلا دویوروق بیز.

(خداوندا! ترا خویشاوندی نیست و جز تو کسی نیست. ما مهمانان تو این‌را درک می‌کنیم.)

Yoqtır Səni kibik Adonay; uludır Sən da uludır adı qudrətinqnınq!

یوخدور سنین کیمیسی، آدونای؛ اولوسان سن و اولودور قُدرتین سنین!

(کسی را جز تو نیست، خدایا؛ گه بزرگی و قدرت تو بسیار عظیم است!)

Ki uludır Sən da qılıvçı acayipler; Sənsinq улудыр, Sənsinq Tənqri yalğız.

کی اولوسان سن و معجزهلر یارادیجیسان سن؛ سنسن اولو، سنسن تانری یالنیز.

(تو بزرگی و اعجازها می آفرینی؛ تو بزرگی و تنها تویی خدای ما.)

Qullıq etinqiz Adonayğa səvinmək bilən, kəlinqiz alnına qıçqırmaq bilen!

آدونایا قوللوق ائدین سئوگی ایله، حضورونا گلین نعمهلرینیز ایله.

(با عشق بندگی خداوند را بجای آورید، همراه با نعماتش در حضورش حاضر شوید.)

Bilinqiz ki, Adonay oldır Tənqri. Ol, yarattı bizni da anındır biz, ulusı da qoyı kütüvninq.

بیلین کی، آدونای – اودور تانری. او یارادیبدیر بیزی و بیز اونا مخصوصوق، اونون خلقی و گودومونده کی قویونلاریییق.

(بدانید که اوست خداوند و پروردگار. او ما را آفریده است و ما بدو تعلق داریم، ما آفریده‌ی او و تسلیم اوییم.)

Sənsinq, ol Adonay, yalğız; Sən yarattınq ol köklerni, köklerin ol köklerninq da cumlə çerivlerin, ol yerni da cumlə ki, üstünə ol dənqizlerni da cumlə ki, alarda da Sən tirgizəydirsinq cumləlerin da çerivi ol kökninq Sanqa baş urarlar.

سنسن، او دونیا، یالنیز؛ سن یاراتدین بو گؤیلری، گؤیلرین گؤیلرینی و بوتون ایچیندهکیلری، بو یئری و اوستوندهکی دنیزلری، بوتون ایچیندهکیلری. سن وئردین اونلارا حیات. بوتون کاینات قارشیندا باش قویور (سجده ائدیر).

(تنها تویی تمام جهان؛ تو این آسمان‌ها را آفریدی، فراتر از آسمانها و آنچه در آن‌هاست، این زمین و تمام دریاهای روی آن و آنچه در دریاهاست. تو بدانان جان بخشیدی. تمام کائنات در برابر تو سر فرود می‌آورند - سجده می‌کنند)

Dağın biz qulluq ətərmiz Adonayğa ki, Oldır Tənqrimiz.

دائم قوللوق ائدیریک آدونونایا کی، اودور تانریمیز.

Tənqrimdir Ol da maxtarmın Anı; Tənqrisi babamnınq da büyüstirmin Anı.

او تانریمدیر و مدح ائدیرم اونو؛ تانریسینی بابالاریمین و اوجا توتورام اونو.

(او خدای من است و من او را ستایش می‌کنم؛ خدای تمام انسانهاست و من او را والاتر از همه، می‌ستایم.)

Tənqrim Sənsinq; Sanqa maxtov bərirmin, Tənqrim. Sanqa kavod ətərmin.

تانریم سنسن؛ سنی مدح ائدیرم؛ تانریم. سنه سجده ائدیرم.

(خدای من توئی، ترا ستایش می‌کنم؛ خدای من؛ بر تو سجده می‌کنم.)

Maxtov bərinqiz Adonayğa ki, yaxşıdır ki, dunyağa dəgindir şağavatı.

مدح ائدین آدونایی کی، یاخشیلارین یاخشیسیدیر، دونیایا برابردیر عدالتی.

(خدای را ستایش کنید که او بهترین بهترین‌هاست، عدالت را شامل تمام جهان است.)

Maxtov bərinqiz Bəginə ol bəglerninq ki,dunyağa dəgindir şağavatı.

مدح ائدین او بَیلر بَییینی کی دونیایا برابردیر عدالتی.

(آن یگانه‌ی بی همتا را ستایش کنید که عدالتش شامل کل جهان است).

Qılıvçı ulu yarıqlar ki, dunyağa dəgindir şağavatı:

اولو ایشیقلارین (ایشیق منبعلرینین – گونش، آی و اولدوزلارین) او یارادیجیسی کی دونیایا برابردیر عدالتی.

(او آفریننده‌ی انوار برتر -منبع انوار خورشید، ماه و ستارگان- او آفریننده‌ای است که عدالتش شامل تمام جهان است.)

quyaşnı - ərklənmə kündüz кi, dunyagba dəgindir şağavatı;

گونشی – گوندوزلرین حاکیمینی کی دونیایا برابردیر عدالتی.

(او حاکم بر خورشید و روزهایی است که عدالتش شامل کل جهان است.)

Maxtovlıdır Adonay dunyağa dəgin! Qayyam da köni.

مدح ائدیلندیر، دونیایا برابردیر آدونای! اونا ابدی آلقیش اولسون!

(او لایق ستایش اسا، خدایی که کل جهان از آنِ اوست. ستایش ابدی بر او باد!)

Hayvan kişi bilməstir da dəli anqlamastır munı.

نادان انسان بونو هئچ وقت بیلمز، احمق انسان بونو درک ائتمز.

(انسان ناتوان از فهم اوست، انسانهای نادان از درک او عاجزند.)

Da Sən biyiksən dunyağa dəgin, əy Adonay!

اما، ای آدونای، سن ابدی اوجاسان!

(اما ای خداوند! تو بالاترین ابدی هستی!)

۱۴) خزرلر یاشایان توپراقلاردان تاپیلان اثرلر:

دئدیگیمیز کیمی، لئو قومیلوو کیمی آرخئولوقلار چتین و چوخلو قازینتیلار آپاردیقدا دیرلی یاپیلار، عمارتلر و اشیالار تاپمیش و خزر تاریخینی دولغونلاشدیرمیشلار. بورادا بونلاردان بیر سیراسینی تقدیم ائدیریک:



خزرلر توپراغیندا قازینتیلار



شهر سالما پروژه‌لریندن ماکت دوزلتمه



خزرلرین باشکندی اولان دربنددن بیر حصار



هامارا قالاسیندان بیر چکی



Görsel 11f: Beşkapa, Tuytepa, Taşkent'den ossuar,
İnsan başlı tutamağa ve dünya/hayat ağacı süslemeye sahip
6-7.yüzyıl. Taşkent, Özbekistan Devlet Tarihi Müzesi
(Fot.: J. Özlem Oktay Çerezci).

۱۵) منابع:

احمد آلتونگؤگ، ایران و توران در کشاکش تاریخ، ترجمه: پرویز زارع شاهمرسی، تبریز، ۱۳۹۴.

لیو گومیلیوو، کشف خزرستان، ترجمه: ایرج کابلی، تهران، ۱۳۸۲.

لئو قومیلوو، قدیم تورکلر، کؤچورن: زکیه ذوالفقاری / م. کریمی، تبریز، انتشارات نباتی، ۱۳۹۸.

و. مینورسکی، تاریخ شروان و دربند. ترجمه محسن خادم، تهران: ۱۳۷۵ .

رنه گروسه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه: عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۶۵.

عنایت اله رضا، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵.

میلوراد پاویچ، قاموس صدهزار واژه‌ای خزران، ترجکه: کورش نوروزی، نشر مرکز، ۱۳۹۶.

میلوراد پاویچ، لغت‌نامه خزران، ترجمه: امین اصلانی، نظر نقره، ۱۴۰۱.

م. کریمی، تاریخ ادبیات آذربایجان (۶ جلدی)، ج ۱، زنجان، مؤسسه یکتارصد، ۱۳۸۴.

و. بارتولد، ترکستان نامه، دو جلدی، ترجمه: کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ / ۱۳۸۷.

و. بارتولد، تاریخ ترکهای آسیای میانه، ترجمه: دکتر غفاز حسینی، تهران، ۱۳۷۶.

و.م. دانلوپ، تاریخ خزران، ترجمه: محسن خادم، تهران، ۱۳۸۲.

Ahmet Atillâ Şentürk - Ahmet Kartal, ESKİ TÜRK EDEBİYATI TARİHİ, DERGÂH YAYINLARI, 13. Baskı .... 2018.

Bünyadov Z., Azerbaycan VII–IX asırlarda, Azerneşr, Bakı 1989.

Cafarov Y.R., Hunnı i Azerbaydjan, Azerneşr, Baku 1993.

Dr. Haluk BARKMAN, HAZAR TÜRKLERİ, Kadim Diller ve Yazilar, 1996, Yazi 18.

Dr. Muallâ Uydu YÜCEL, HAZAR HAKANLIĞI, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Tarihi ARAŞTİRMALARİ, No: 1, 28.

Doç. Dr. Haluk BERKMEN, Khazar Türkleri, Kadim Diller ve Yazılar, 1996.

Ebülfez ELÇİBEY, İBN EL-ESİR HAZARLAR HAKKINDA, Çeviren Muhammet KEMALOĞLU, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 18, 2014, Sayfa 57-76.

Mustafa DEMİRCİ, ABBASİLER İLE HAZARLAR ARASINDAKİ İLİŞKİLER (VIII-IX. Y.Y.), TARİHİN PEŞİNDE-ULUSLARARASI TARİH ve SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ-Yıl: 2011, Sayı: 5, Sayfa: 109-124.

Mehmet ŞEKER, TÜ R K D EV LET Y Ö N ETİM İN D E FA R K L I B A ŞK A D ILIK UY GULAM ALARI: H A ZARLAR, A L TIN ORDA VE M E M L Û K L E R Ö R N EĞ İ, ABAD, 2018; 1(1): 75-88.

J. Özlem OKTAY ÇEREZCI, Hazar Dönemi Kale Duvarlarındaki Tasvirler Üzerine, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, S 779-814.

Prof. Dr. Erkan GÖKSU, Hazarlar, ORTA ASYA TÜRK TARİHİ, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2022, s 19.

Peter B. Golden, Türk Halkları Tarihine Giriş, s. 192-200.

O.Karatay, Hazarlar, Ankara 2016. L. Rasonyi, Tarihte Türklük, s.114-117.

Reşad Mustafa, Hazarların Güney Siniri,

Prof. Dr. Zekeriya KITAPÇİ, Hazarlar Hakkinda Yeni Tarihi Gerçekler, Türk Dünyasi Araştimalar, Sayi 155, 2005.

Öner TOLAN, Hazarlar – Yahudi Türkler, Türk Yahudiler, ANKARA, 2014.

Kevin Alan Brook, Hazar Yahudileri, Nokta Kitap, İstanbul 2005.

Şükürlü A. C., Qedim türk yazılı abidelerinin dili, Maarif neşriyyatı, Bakı 1993.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lûgat-it-Türk - I, (Çev: Besim Atalay), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

Mehmet ŞEKER, TÜRK DEVLET YÖN ETİMİNDE FARKLI BAŞKA DILIK UYGULAMALARI: HAZARLAR, A LTIN ORDA VE MEMLÛKLER ÖR NEĞİ, ABAD, 2018; 1(1): 75-88.

The Turkic Speaking Peoples (Prestel yayınları, 2006, Almanya) adlı kitapta Talat Tekin’in makalesinden, sayfa 31-53.

Olgun ERGÜN - Paşa Cengiz KARA, ÖZGÜN BELGELER IŞIĞINDA YAHUDİ- HAZAR YAZIŞMALARI, ANKARA, Birinci Baskı 2018, S 39.

Kevin Alan Brook. The Jews of Khazaria. 2nd ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2006.

Douglas M. Dunlop. The History of the Jewish Khazars. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1954.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

ترانه ها به مثابه وسیله راویان، داستانها به مثابه وسیله ادبیات شفاهی: روایتگری در فرهنگ موسیقایی آذربایجانی

سارا شهلایی

ایمیل:

sarashahlaei1999@gmail.com

وابستگی:

کارشناس ارشد اتنوموزیکولوژی،
دانشکده موسیقی، دانشگاه هنر، ایران

چکیده:

تعامل میان داستانها، موسیقی و ترانهها در فرهنگ موسیقایی آذربایجان تا حد زیادی ناشناخته باقی مانده است. این مقاله به بررسی ارتباط متقابل این عناصر و تقویت دوجانبه آنها میپردازد. هدف ما تحلیل این روابط از طریق نمونههایی از سنت موسیقایی آذربایجانی است. با مرور جامع پژوهشهای موجود و انجام مصاحبهها، ژانر عاشیقی را در فرهنگ ترکی بهعنوان تلفیقی برجسته از موسیقی، ترانه و روایت شناسایی کردیم. این ژانر شامل دو شکل اصلی روایت است: حماسهها و داستانهای عاشقانه که هر دو از شعر و نثر بهره میبرند. بخشهای شعری معمولاً با همراهی ساز بلندگردن قوپوز اجرا میشوند و با قطعات موسیقایی متنوعی به نام «هاوا» همراهی میگردند، درحالیکه بخشهای منثور بهشیوهٔ گفتاری و بدون همراهی موسیقی اجرا میشوند. مطالعه موردی این پژوهش، داستان «عاصی و کرم» است که در آن تلفیق مؤلفههای روایی و موسیقایی بررسی شده است. یافتههای ما نشان میدهد که عناصر روایی بخش جداییناپذیر اجراهای عاشیقی هستند و تعامل میان داستانها، راویان (عاشیقها) و موسیقی، ارکان اساسی این سنت موسیقایی پویا را تشکیل میدهند.

کلمات کلیدی: روایتگری، ژانر عاشیقی، ترانهها، موسیقی، ادبیات شفاهی.

استناد (آپا):

شهلایی. س. ترانه ها به مثابه وسیله راویان، داستانها به مثابه وسیله ادبیات شفاهی: روایتگری در فرهنگ موسیقایی آذربایجانی. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

Sara Shahlaei

Email:

sarashahlaei1999@gmail.com

Affiliation:

MA Ethnomusicology at Music Faculty, University of Arts, Iran

Songs as the Vehicle of Tellers, Stories as the Vehicle of Oral Literature: The Storytelling in Azerbaijani Musical Culture

Abstract:

The interaction among stories, music, and songs within Azerbaijani musical culture remains a relatively underexplored area of inquiry. This paper investigates theinterconnections among these elements and their mutual reinforcement. It is aimed to analyze these relationships through examples drawn from the Azerbaijani musical tradition. Through a review of existing research and interviews, the Āshiqi genre within Turkic culture as an exemplary fusion of music, song, and narration has been identified. This genre encompasses two primary narrative forms: epics and romances, which incorporate both verse and prose. The verse components are traditionally performed alongside the long-necked lute (Qupoz), accompanied by various musical pieces known as Hāva, and the prose parts are performed in a recitative manner without musical accompaniment. Our case study in this research is Asli and Kerem story in which the integration of narrative and musical components has been examined. Our findings demonstrate that the narrative elements are integral to Āshiqi performances, with the interplay among stories, storytellers (Āshiqs), and music serving as the foundational pillars of this vibrant musical tradition.

Key words: Storytelling, Āshiqi genre, Songs, Music, Oral literature.

CITATION (APA):

Shahlaei. S. Songs as the Vehicle of Tellers, Stories as the Vehicle of Oral Literature: The Storytelling in Azerbaijani Musical Culture. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Sara Şahlayi

E-poçt:

sarashahlaei1999@gmail.com

Mənsubiyyət:

İran İncəsənət Universiteti, Musiqi Fakültəsi, Etnoqrafiya üzrə magistr

Azərbaycan musiqi mədəniyyətində dastançılıq: dastançıların vasitəsi kimi mahnılar, şifahi ədəbiyyatın vasitəsi kimi dastanlar

Xülasə:

Azərbaycan musiqi mədəniyyətində dastanlar, musiqi və mahnılar arasındakı qarşılıqlı əlaqə nisbətən az öyrənilmiş bir sahədir. Bu məqalədə bu elementlərin bir-biri ilə əlaqəsi və qarşılıqlı gücləndirilməsi araşdırılır. Məqsədimiz, bu əlaqələri Azərbaycan musiqi ənənəsindən nümunələr əsasında təhlil etməkdir. Mövcud araşdırmaların və müsahibələrin diqqətli şəkildə nəzərdən keçirilməsi vasitəsilə türk mədəniyyətindəki Aşıq janrının musiqi, mahnı və dastanın qüsursuz birləşməsinə nümunə olduğunu müəyyən etdik. Bu janr iki əsas hekayə formasını əhatə edir: dastanlar və romantik hekayələr ki, bunlar həm nəzm, həm də nəsr hissələrindən ibarətdir. Nəzm hissələri ənənəvi olaraq uzunsaplı çalğı aləti (Qopuz) ilə ifa olunur və müxtəlif musiqi parçaları (Hava) ilə müşayiət edilir, nəsr hissələri isə musiqi müşayiəti olmadan reçitativ üslubunda oxunur. Bu araşdırmada nümunə iş kimi “Əsli və Kərəm” dastanı seçilmişdir ki, burada hekayə və musiqi komponentlərinin inteqrasiyası təhlil edilmişdir. Nəticələr göstərir ki, dastan elementləri Aşıq ifalarının ayrılmaz hissəsidir və hekayələr, dastançılar (Aşıqlar) və musiqi arasındakı qarşılıqlı əlaqə bu canlı musiqi ənənəsinin əsas sütunlarıdır.

Açar sözlər: dastançılıq, aşıq janrı, mahnılar, musiqi, şifahi ədəbiyyat

CITATION (APA):

Şahlayi. S. Azərbaycan musiqi mədəniyyətində dastançılıq: dastançıların vasitəsi kimi mahnılar, şifahi ədəbiyyatın vasitəsi kimi dastanlar. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

Sara Shahlaei

E-posta:

sarashahlaei1999@gmail.com

Üyelik:

Etnomüzikoloji Yüksek Lisans, Sanat Üniversitesi Müzik Fakültesi, İran

Anlatıcıların Aracı Olarak Şarkılar, Sözlü Edebiyatın Aracı Olarak Hikâyeler: Azerbaycan Müzik Kültüründe Hikâye Anlatıcılığı

Özet:

Azerbaycan müzik kültüründe hikâyeler, müzik ve şarkılar arasındaki etkileşim, henüz yeterince araştırılmamış bir alandır. Bu makale, bu unsurlar arasındaki bağlantıları ve karşılıklı güçlendirme ilişkisini incelemektedir. Amacımız, Azerbaycan müzik geleneğinden örneklerle bu ilişkileri analiz etmektir. Mevcut araştırmaların ve görüşmelerin detaylı bir incelemesi sonucunda, Türk kültüründeki Âşıklık geleneğini müzik, şarkı ve anlatının örnek bir birleşimi olarak tespit ettik. Bu tür, başlıca iki anlatı biçimini içerir: hem şiir hem de nesir barındıran destanlar ve aşk hikâyeleri. Şiirsel bölümler, geleneksel olarak uzun saplı bir çalgı olan Kopuz eşliğinde ve Hava adı verilen çeşitli müzik parçalarıyla icra edilirken, nesir kısımlar müziksiz bir şekilde recitatif tarzda söylenir. Bu araştırmadaki vaka çalışmamız, anlatı ve müzikal unsurların bütünleşmesinin incelendiği Âşık Kerem ile Aslı hikâyesidir. Bulgularımız, anlatı unsurlarının Âşıklık performanslarının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve hikâyeler, anlatıcılar (Âşıklar) ile müzik arasındaki etkileşimin bu canlı müzik geleneğinin temel taşlarını oluşturduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hikâye anlatıcılığı, Âşıklık geleneği, Şarkılar, Müzik, Sözlü edebiyat

CITATION (APA):

Shahlaei. S. Anlatıcıların Aracı Olarak Şarkılar, Sözlü Edebiyatın Aracı Olarak Hikâyeler: Azerbaycan Müzik Kültüründe Hikâye Anlatıcılığı. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

Introduction

In West Asian cultures, music and storytelling have been woven together. This article explores the relationship between songs and oral literature, delving into how music acts as vehicles for tellers, while stories—rooted in the oral traditions of diverse cultures—unfold as the essence of literature passed through generations.

As we embrace the power of stories told through song, we uncover universal themes of love, struggle, joy, and sorrow that resonate across cultures. Through this exploration, we seek to understand how these harmonious narratives not only preserve cultural heritage but also shape identities and foster connections in an ever-evolving world. We first define some key concepts used in the rest of this study.

Literature review

Storytelling, music, and oral literature have long been intertwined in Turkic culture. Our aim is to explore the deep interconnections between these phenomena, highlighting their characteristics and the mutual effects they have on each other. Each of the above phenomena has been investigated separately by researchers, however, no written source was found that properly examined the relation between music and storytelling.

Başgöz (1970) focused on storytelling tradition specifically in Azerbaijan in his paper but he did not provide a precise explanation about oral literature and the social functions of storytelling. Albright (1976) examined the musical tradition of Northwestern Iran in her Ph.D. dissertation. Albright (1976) also described the *Ashiq*, his training and performance in her paper. Then, she analyzed one segment of a narrative to show what its components are, and how they can be manipulated by the performer. Reichl (1992) gives an introduction to the oral epic traditions of the Turkic peoples of central Asia in his book, however, he did not discuss the interaction between music and storytelling in *Ashiqi*. Qasımlı (2011) has provided extensive information about *Ashiqi* and its history, he has also examined the *Ashiqi* tradition in various regions. Oldfield & Nikaeen (2018) presented a comparison between *Ashiqs* (performers) in Iran and Azerbaijan but they did not focus on the narrative sides of *Ashiqi* genre. Oldfield & Nikaeen (2020) in their other paper, examined how changes in methods of transmission are enhancing a tendency toward musical change in the Azerbaijani *Ashiqi* genre as it is performed

in the Republic of Azerbaijan and northern Iran. There are also many other resources which their main focus is on various categories of narratives and different functions of storytelling in social life, but they did not discuss the storytelling tradition among Turkic people and its role in *Ashiqi* genre. This essay is an attempt to provide a source that simultaneously explains the storytelling and music and the relation between these two phenomena with oral literature.

Research Method

The main focus in this paper was on the interconnection between storytelling, music and oral literature. This paper is an answer to the question that whether the narrative elements are integral parts of *Ashiqi* performances or not. The research has been conducted using a qualitative method based on description and content analysis. The data gathering method was using the written and visual sources, as well as personal analysis of the author on the case study.

Key concepts

Oral literature is one of the substantial components of every culture and refers to a tradition which uses spoken words as a medium of communication and comprises various forms of literature including epics, poems, dramas, ethnic stories, tales, jokes, proverbs, conundrums, lullabies, etc.

In some cultures, oral literature has precedence over written literature because its roots trace back to the prehistory era. Several stories and tales existed before the invention of writing and were orally transmitted to the next generations. In societies relying on oral tradition, the preserved history is transmitted via human memory (Seydou 1996). Oral tradition is a complex of cultural values whose transition is based on an oral way from one generation to the other through education and practical aspects of life and it includes narratives and non-narrative cases. These messages can be historical, technical, scientific, religious and aesthetic (*ibid*: 764).

Jafari Ghanavati (2005: 77c) categorizes shared features in oral literature as follows:

1. Anonymous Origins: Oral literature is frequently transmitted through generations, obscuring the identity of the original creators or authors of specific stories.

2. Primarily Oral Transmission: The principal mode of sharing oral literature is through storytelling, recitation, or performance, allowing narratives to pass from one generation to the next.
3. Cultural Diversity Without Borders: Oral literature emerges from a wide array of cultures and regions worldwide, transcending geographical boundaries.
4. Varied Versions: Many tales, legends, and folktales in oral literature manifest in numerous versions, continually evolving as they are retold over time.
5. Entertainment Value: At its core, oral literature serves as a source of entertainment, captivating and engaging audiences through its narratives.
6. Vernacular Language: Often expressed in the local dialect or vernacular of the community, oral literature reflects the rich linguistic diversity inherent in oral traditions.
7. Educational Value for Children: Beyond mere entertainment, oral literature conveys educational messages and moral lessons. It plays a crucial role in imparting cultural values, traditions, and knowledge to younger generations, often employing allegory and symbolism to communicate vital life lessons.

Stories are the basic foundations of all human learning and teaching (Cajete, 1994). People presented and narrated different types of oral literature and their presentation methods changed according to the changes in the taste of their audience and social conditions over time. Stories as widespread branches of oral literature, are dependent on the narrator and the narration method. Brooks (1985: 3) believes that "Our lives are ceaselessly intertwined with narrative, with the stories that we tell, all of which are reworked in that story of our own lives that we narrate to ourselves…. We are immersed in narrative." Storytelling with different functions was one of the social activities among people in their free time in the ages when there was no broadcasting media; and many proverbs, sarcasms, etc. are derived from the stories of that period. Storytelling has held significant roles in society long before the advent of written history. As the primary means for preserving and sharing cultural customs, beliefs, and heritage, oral storytelling emerged as an effective vehicle for encoding knowledge within oral cultures. This method not only enhanced memorability but also facilitated the transmission of information across generations (Kadhim Khudhair and Saadoon 2017: 3). In indigenous cultures, storytelling is a vital practice that strengthens community bonds and affirms the experiences and worldviews of indigenous peoples. It offers a valuable platform for expressing

these experiences in native languages, fostering relationships, and promoting the sharing of traditional knowledge and cultural heritage (Iseke 2013: 559).

Stories play a crucial role in shaping how individuals understand themselves and their environments (Kadhim Khudhair and Saadoon 2017: 5). Each society, along with its various subgroups, has its own narratives that reflect common human behaviors recognized within that social context. This narrative framework is fundamental for acquiring and storing social knowledge, allowing individuals to interpret and engage with the stories presented in their discourse (Nash 2005: 30).

According to (2008) there are 3 levels of storytelling:

1. Sacred stories which are specific in form, content, context, and structure. These stories themselves must be told at different levels according to the initiation level of the listener. Only those trained, tested, and given permission to do so are allowed to tell these stories, which must never vary in how they are told. They are sacred and contain the history of people.

2. Mythical stories (indigenous legends) that you may have heard or read in books that teach morals, lessons, or events. They can be shaped by the storyteller – drawing on the teller’s or the listeners’ experiences – but the underlying message of these stories does not change.

3. Personal stories are used often by elders in teaching and counseling. To tell these stories, elders draw on their experiences or those of others to aid listeners. It is a particular use of these kinds of stories as pedagogical tools (Wilson 2008 quoted in Iseke 2013: 565).

Unlike the lullabies which exclusively belonged to parents, stories have a wider range because in addition to children, adults were the audiences too and sometimes, storytelling was part of a special ritual; this led to the appearance of storytellers. Through storytelling and ceremonial life, we are involved in the lifeways of a people, culture, community, family, and tradition, and in it, we make a new story today of our connections. Whether our stories are pedagogical or witnessing and therefore have a teaching function, or ceremonial and have a spiritual connection, the stories are important to our cultural life (Iseke 2013: 573). Morgan and Dennehy (1997) identify five essential components that contribute to an effective story, arranged in a sequential framework:

- The setting: a description of the time, place, characters and context so you provide something the audience can mentally imagine a part of it.
- Build-up: a sequence of events that warns the listener that something (usually some type of conflict) is about to happen. This creates suspense, interest and attention.
- Crisis: the climax or high point of the story. This is also the place to introduce a new element and for a turning point.
- Learning: point out what the central character(s) learned. Here lies the lesson of the story.
- How change ensued in the character(s) behaviors, awareness, and abilities: the storyteller focuses on the learning to be retained by the listener and is cautioned to not assume that the listener always understands the lesson of the story (Morgan and Dennehy 1997 quoted in Kadhim Khudhair and Saadoon 2017: 9).

Mehrdad Bahar (Linguist, 1929-1994) believes that “the emergence of great epics requires a society with a dynamic economy and culture which can provide for the existence of a strong, warrior and victorious aristocracy who appear as kings and heroes in these stories. Therefore, not all nations have such epic collections.”

Storytelling among Turkic People

Storytelling has been a popular social action among societies from prehistory era among many nations including Indians, Greeks and Iranians. The stories predominantly explore themes such as religion, socioeconomic status, lifestyle, and national values, among others.

In this research, we focus on the rich tradition of storytelling in Azerbaijani culture. We will explore its historical roots and distinctive features, delving into the cultural significance and unique characteristics that define Azerbaijani storytelling. Storytelling tradition and music are intertwined in Azerbaijani culture. Among the Turkic peoples, this activity is deeply rooted and has remained a powerful tradition to this day. Many of the ancient Turkic stories were published in a large geographical area and were the basics of the creation of the resources followed. The storytelling tradition among Turkic people is deeply rooted in their nomadic lifestyle, which often involves engaging in numerous conflicts. This rich oral history served as a vital means of preserving their culture, values, and experiences amidst the challenges of their dynamic way of life. So, many adventures could be the basic building blocks of the stories.

Another factor that may have contributed to the storytelling tradition is the cold climate of the Turkic regions, which often kept people confined to their homes. During the long nights, elders would share their memories and experiences with the younger generations, fostering a rich tradition of storytelling that helped preserve cultural knowledge and strengthen community bonds. Storytelling has persisted among Turkic people, even in the face of urbanization. The oldest source of written Turkish stories recorded is *Dede Qorqud Kitabi*. Playing musical instruments has long been a common skill among Turkic peoples, particularly in the Caucasus, as evidenced by their rich folklore. Over time, these stories have evolved into poetic and musical forms, blending narrative and music into captivating entertainment.

The Azerbaijani story (*Dastan*) is an epic-length oral narrative that combines a story plot told in prose with verses sung to the music of the *saz*. Defining the *Dastan*, Karl Reichl describes how "In performance, the prose parts of these epics are declaimed by the singer, usually in a loud and clear voice, with short pauses after each rhythmic unit, while the verse parts are sung or chanted" (Reichl, 1992). Accordingly, the Azerbaijani *Dastan* is a narrative in which the story plot is told in dramatic prose while the dialogues between characters are sung to the accompaniment of the *saz*. *Dastan* can be heroic, spiritual, or romantic and can vary widely in tone from tragic to comic. The performance is neither fully memorized nor fully improvised. The recitation of the story plot can be extended to include digressions and audience interaction, but the musical aspects, such as specific songs and *Hava* to include in certain scenes, are fixed. *Dastan(s)* are performed by professional *āshiqs* (Turkic storytellers), who tell the story, sing, and play *saz* themselves (Oldfield and Nikaeen 2020: 6).

This storytelling genre is also called *āshiqi*. The *āshiq* (the performer of the *āshiqi* song) is deeply embedded in the Azerbaijani cultural imagination and holds an important role in weddings and other life cycle ceremonies (Oldfield and Nikaeen 2018: 53). According to Basgöz, "A *Hikaye* (story) teller is always a professional wandering minstrel, an *āshiq*. An *āshiq* may or may not compose or improvise original poetry. At all events, he knows the large repertory of folk songs and poems created by other artists" (Basgöz 1970: 391). The *āshiqi* genre history has its roots in oral narrative which makes it difficult to place its origins empirically, but from the earliest *Dastan* narratives such as *qurbāni*, many scholars believe it evolved as a form of Western Turkic bardic singing and storytelling at the end of the 15th century in early Safavid Iran (Oldfield and Nikaeen 2018: 57 ؛quoted by Axundov and

Tahmasib, 2005: iii; Köprülü, 2006: 174). The *āshiqi* art has been the main vehicle for Azerbaijani oral literature for hundreds of years and is performed by professional bards who accompany their performance with a long-necked lute called a *saz* or *Qopuz*, but the music is often simple and repetitive to support the poetic line (Oldfield and Nikaeen 2020: 1).

As mentioned, stories include prose and verse parts which are presented by song and music, and narrated by *āshiq* in different ceremonies; the *āshiq* begins a story, telling the narrative portions in dramatic prose, singing dialogues between characters in song with the accompaniment of his *saz*, making amusing digressions and responding to audience requests (Oldfield and Nikaeen 2018: 56). According to Oldfield and Nikaeen, *āshiq's* performance includes digressions and requests that pulled the audience into the *Dastan* to experience the adventures of heroes such as the lovers *Asli and Kerem* or the brave *Koroglu* (Oldfield and Nikaeen 2020: 3).

Basgöz believes that the prose sections are usually in the third person but songs are in the first person; prose alternates with poetry when the emotion is high, when the hero talks about his love and his fears, the beauty of nature, and the power of God, or when his life or the life of his lady is in danger (Basgöz 1970: 391). Verbal narrative is clearly important to *āshiqs* themselves, and they make sure the narratives are understood by the audience: they sing every verse of song lyrics twice and will sometimes stop playing to recite a poem as part of their performance (Oldfield and Nikaeen 2020: 7). Certain elements of these stories were shared through the everyday experiences of people, while the verse sections were expressed as songs. Many proverbs also originated from these tales, gaining widespread popularity in the process. The fusion of storytelling, music, and poetry has emerged as a significant cultural phenomenon within Turkic societies, rooted in a rich tapestry of shared knowledge. This enduring tradition boasts a long history across Turkic nations. While the practice of storytelling may now carry symbolic meaning, it remains a vital aspect of Turkic identity, encapsulating the history, traditions, and customs of these peoples. Storytelling serves various functions in their lives, reflecting their unique cultural heritage and communal values.

General characteristics of Turkic stories

Turkic stories often begin with a captivating, shocking event designed to immediately engage the audience and draw them into the narrative. These tales typically conclude with either tragic

or non-tragic endings and can be categorized into two main types: epics and love stories. Epics like *Köröğlu*, *Shah Ismail*, *Qaçaq nəbi* and love stories like *Asli and Kərəm*, *Aşiq Qarib and Şah sənəm*, *Abbas and Gülqiz* are the most famous stories in *āshiqi* music. During the nomadic era of the Turkic people, epic and heroic tales held great popularity. However, following their urbanization and the subsequent rise in affluence, a growing demand for entertainment emerged. As a result, the focus of their storytelling gradually transitioned from heroic themes to romantic narratives. These two branches despite of differences are related and we cannot divide them completely from each other; there are usually heroic and epic elements in love stories and vice versa. Epics centered around a main hero tell the story of a war or a series of struggles with the aim of justice which include the description of war scenes and ends with the hero’s victory or honorable death. In love stories, there is a romantic goal to reach a woman. The main hero goes through many adventures which sometimes include elements of the epic, reaching his lover or being killed. In Turkic narratives, both epic and romantic, the hero typically emerges as a noble and courageous individual hailing from an aristocratic lineage. However, notable exceptions such as *Koroglu* and *Ashiq Qarib* illustrate the diversity of heroic figures in these tales.

Every hero faces an antagonist, whether it is a malevolent character or a formidable array of dark supernatural forces, all striving to thwart the hero’s quest for achievement. These supernatural forces are the heritages of the shamanism traditions. Magical forces[i] in the form of curses, spells, animating the objects or creatures coming out of the sea, trees and mountains are seen in the ancient stories. After the advent of Islam, the metaphysical aspects of the stories tended to the miracles of prophets and holy issues, and due to the prohibition of magic, another phenomenon replaced in the love stories which is called ‘*Buta Vermak*’; we can also see the element of dreaming and the inspiration of it in the stories. In Turkic folklore, the role of the mother is of paramount importance, reflecting a revered and influential status across all historical periods of Turkic society. Even kings acknowledged the strength and obedience of mothers, highlighting their esteemed position in cultural narratives.

The elderly members of the community, particularly those who were unable to engage in manual labor or participate in wars, often assumed the role of primary storytellers. They would share their wisdom, advice, and memories with others, passing down valuable knowledge and preserving the community's traditions. Mothers also played a crucial role in storytelling within

Turkic society. They would tell stories to their children, not only for entertainment but also for educational purposes. Through these stories, children would learn about their ethnic and national values, as well as important life lessons. Narrating historical events was another common form of storytelling among the Turkic people. These stories served as a way to preserve and transmit the community's collective memory. It allowed individuals to connect with their past, understand their heritage, and appreciate the struggles and triumphs of their ancestors. Among the most prominent storytellers in Turkish society were the *āshiqs*. *Āshiqs* were skilled musicians who specialized in narrating stories. They would accompany their storytelling with the *Qopuz*, a traditional musical instrument. The *Qopuz* held great cultural significance among the Turkic people, and it was considered a symbol of honor and respect. Holding a *Qopuz* granted an individual a certain level of protection, and in some cases, it even saved its owner's life. As mentioned above, Turkish stories were divided into two verse and prose parts. *Āshiqs* narrated the verse parts by *Qopuz* and the prose parts among them. *Āshiqs* never narrated stories without playing *Qopuz*. Today, *Āshiqs* avoid narrating the whole story and just present the verse parts. Many of these songs and stories became the origins of operas like *Koroqlu* opera and *Asli and Karam* opera composed by Uzeyir Hajibeyov.

In this way, Turkic people's musical identity and their classical music and songs, originate in storytelling tradition and oral literature.

Different functions of storytelling among Turkic people

Storytelling tradition is not just for entertaining people and filling their free time, there are several other functions for storytelling. Here is a list of the most notable functions of storytelling:

- Healing; stories are used to invoke positive energy and recite epics like the Epic of *Manas* over a sick individual. This practice is often associated with mythological stories and their healing powers.
- Culture developing; Stories are a platform for promoting cultural values and condemning anti-values. They serve as a means to impart cultural knowledge and help shape a collective identity.
- Education; Indigenous storytelling has long been recognized as a powerful form of education. It fosters a sense of interconnectedness among family, community, and

nation. It also imparts important life lessons, verbal skills, courage, and diffusion of ethnic values to children. For adults, storytelling helps in acquiring fighting skills and nurturing a warrior spirit. (Iseke 2013: 573). The educational effect on children consists of improving verbal skills, braveness and diffusion of ethnic values; and this type of effect is important for adults to acquire fighting skills and warrior spirit.

- Entertainment; Entertainment is a more obvious function of storytelling. It provides people with a means to pass their free time and find pleasure. Stories are often shared and enjoyed during ceremonies, weddings, and other social gatherings.
- History transition; Through stories, the history of a community is passed down to future generations. This is why we can find the cultural roots of Turkic people in their stories. Stories help preserve a community's history and heritage, ensuring that it is not forgotten or lost with time.

Echoes of Emotion: The Significance of *Hava* in Azerbaijani Storytelling and Music

The songs, which are the emotional high points of the narratives, draw on the musical skills of the *āshiq*; however, the primary goal of the Dastan is to tell the story (Oldfield and Nikaeen 2020: 4). *Āshiqs* narrate the stories through especial musical pieces called *Hava*. *Hava* is a musical form played by the *Qopuz*. Each *Hava* is a named melodic structure of five to ten minutes that can be expanded by improvisation at certain points. *Hava* can be played with a choice of different lyrics, and there are specific ways of singing to each one (Oldfield and Nikaeen 2020: 7). Many of the *Havas* were the inspiration for great musical pieces in Azerbaijan[ii]. *Havas* are divided into three main categories according to their melodic structure: epic *Havas*, romantic *Havas* and joyful *Havas*.

The *Āshiq* chooses the best *Hava* to perform according to the content of the stories and his/her virtuosity. The verse parts of the story are performed in different *Havas* with the accompaniment of *Qopuz*, and the prose parts are recited by *Āshiq* himself without instruments. Today, many Havas have gained popularity among people and are frequently performed at wedding ceremonies, regardless of their stories and origins. In contemporary performances, *āshiqs* are increasingly prioritizing instrumental music over narrative storytelling. They play different *Havas* in the weddings and ceremonies without narrating the story. Oldfield and Nikaeen believe that a large proportion of *Havas* and lyrics are taken from the stories, thus they

always keep a hand touching the past and referencing the vast body of Azerbaijani oral literature even while reaching into the future (Oldfield and Nikaeen 2020: 20).

The Musical Heart of *Asli and Kərəm*: The *Qopuz* and Its Role in the Love Stories

Asli and Kerem is a well-known Turkic love story, popular across regions like the Caucasus, Anatolia, Iran, Armenia, and Georgia. The story takes place in Ganja city and it is about the love between a Muslim Azerbaijani boy (*Kərəm*) and a Christian Armenian girl (*Asli*). As an Armenian priest, *Qaramalik*, the girl's father, initially opposed their marriage due to religious differences. However, because *Kərəm's* father was the ruler of Ganja, *Qaramalik* was forced to give his consent. Despite this, *Qaramalik* secretly fled Ganja with his family. *Kərəm*, determined to find his fiancée, endured countless hardships. With the aid of supernatural forces, he was finally able to locate her after seven years in Aleppo. Some versions of the story extend this period to twelve years. The ruler of Aleppo forced *Qaramalik* to organize *Asli* and *Kərəm's* wedding. *Qaramalik* put a magical dress on his daughter that anyone who touches its buttons, dies. On the wedding day, *Kərəm* tried to unbutton *Asli's* dress but when he touched the buttons, he burst into flames and died. While *Kərəm* was burning, *Asli* was playing *Qopuz* and singing, this scene in the story is known as *Yanix Kərəmi*[iii]. After *Kərəm's* tragic death, *Asli*, weary of her father's cruelty, took her own life. In a final act of devotion, she touched *Kərəm's* ashes, and like him, was consumed by flames. In the whole body of this story, both *Asli* and *Kərəm* sing and play *Qopuz* and many of the dialogues between the characters are sung in verses.

According to Wilson's classification, the story of *Asli* and *Kərəm* is categorized as a mythical tale, where the storyteller has the freedom to shape the narrative according to their personal preferences, while the core elements of the story remain unchanged. Among Turkic people, this tale has served multiple functions:

- Entertainment: *Asli and Kərəm* is an epic narrative, often spanning over forty nights of storytelling. This tradition was a cherished pastime for Turkic people. While modern *āshiqs* may not recite the entire tale, they frequently perform specific scenes based on personal preference or audience requests.
- Cultural Development: The story promotes values such as respecting mothers and obeying them while condemning anti-values like male and paternal oppression towards

women, as exemplified by *Asli's* father. Additionally, it explores social norms of the time, such as the disapproval of marriages between Muslims and non-Muslims.

- Edification: The tale serves as a cautionary tale, condemning moral vices like breaking treaties and using magic for harm, as demonstrated by *Asli's* father's actions against *Kərəm*. The story also highlights the negative consequences faced by villainous characters, such as *Asli's* father's execution by the king's order and the demise of the former tyrant ruler of Ganja.
- Historical Context: *Asli and Kərəm* incorporates historical details about kings, rulers, social conditions, and political circumstances of various periods. These elements enrich the narrative and provide valuable insights into the historical context of the tale.

When analyzed through the lens of Morgan and Dennehy's narrative components, *Asli and Kərəm* effectively employs various storytelling techniques:

- Setting: The *āshiq* skillfully establishes the setting by providing detailed information about *Asli*, *Kərəm*, their families, and the city of Ganja. Vivid descriptions of *Asli's* garden and the characters' attire immerse the audience in the story's world.
- Build-up: Tension is created as *Asli's* father flees Ganja to avoid a forced marriage and *Kərəm* pursues them. The suspense reaches a climax when *Kərəm* is captured in the mountains and his attendant dies.
- Crisis: The story's turning point occurs in the "*Yanix Kərəmi*" scene, where *Kərəm's* death and Asli's subsequent seclusion and suicide culminate in a tragic crisis.

  Learning: The story's messages are multifaceted, encompassing moral and social themes. While the prohibition of Muslim-Armenian marriages is a prominent message, the tale also emphasizes respecting mothers, as exemplified by the reverence shown to both *Asli* and *Kərəm's* mothers. Additionally, the story highlights the importance of gratitude, as demonstrated by the ruler of Aleppo's assistance to *Kərəm* in gratitude for *Kərəm's* father's kindness.

  Character Development: While *Asli* and *Kərəm* ultimately meet tragic ends, the story showcases their character development. *Asli*, for instance, demonstrates a significant change in behavior by finally standing up to her father's cruelty and sacrificing her own life in protest.

Discussion and Conclusion

This paper has explored the intricate interplay of storytelling, songs, and music within Turkic cultures. Storytelling, a cornerstone of man's social life, emerged from oral traditions marked by anonymity, oral transmission, diverse origins, the use of vernacular languages, and a pedagogical role.

Storytelling among Turkic people has historically served as a multifaceted tool, encompassing education, healing, historical preservation, and entertainment. While these purposes once coexisted, entertainment has gradually taken center stage. The *Āshiqi* genre, a unique combination of music, song, and storytelling, exemplifies this tradition. *Āshiqi* performances blend sung verses and recited prose, with the selection of accompanying *Havas* to set the specific story and the *āshiq's* expertise. The intrinsic connection between music and narrative in *Āshiqi* underscores the necessity of a holistic approach in ethnomusicological studies, which have traditionally overemphasized musical analysis at the expense of narrative exploration.

This paper has provided an overview of the narrative dimension of *Āshiqi* music and its interaction with music and song. Future research can delve deeper into various aspects, including potential gender differences in storytelling.

Our case study, the *Asli and Kərəm* story, is a renowned romantic narrative with multiple versions. Despite variations in details, the core narrative remains consistent. As a mythical tale, it combines entertainment with educational and moral messages. The components of effective storytelling identified by Morgan and Dennehy are evident throughout the story, which also reflects the cultural beliefs and national values of Turkic people.

References

Albright, Charlotte (1976), «The Music of Professional Musicians of Northwestern Iran (Azerbaijan)», Ph.D. Dissertation, University of Washington.

Albright, C. (1976). "The Azerbaijani Aşıq and His Performance of a Dastan". *Iranian Studies*, 9(4), 220-247.

Axundov, Ə. (2005). *Azərbaycan Dastanları* (Vol. 3). Lider Neşriyyat.

Başgöz, İ. (1970). "Turkish Hikaye-Telling Tradition in Azerbaijan, Iran". *The Journal of American Folklore*, 83(330), 391-405.

Başgöz, İlhan (2008). *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art.* Bloomington: Indiana University Press.

Brooks, P. (1985). "Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative". *Vintage*.

Cajete, G. (1994). *Look to the mountain: An ecology of Indigenous education.* Kivaki Press.

Iseke, J. (2013). "Indigenous Storytelling as Research". *International Review of Qualitative Research*, 6(7), 559-577.

Kadhim Khudhair, N., & Saadoon Mohammed Alnoori, B. (2017). "Investigating EFL Preparatory School Teachers' Perceptions Toward Using Storytelling Technique. *Route Education and Social Science Journal*, 18, 303-314.

Morgan, S., & Dennehy, R. F. (1997). "The power of organizational storytelling: A management development perspective". *Journal of Management Development*, 16(7), 494-501.

Nash, C. (2005). *Narrative In Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*. Taylor & Francis.

Oldfield, A., & Nikaeen, B. (2018). "The Azerbaijani Aşıq in Iran and the Republic of Azerbaijan: Towards a Transnational Comparison of a Diverging Tradition". *Musicologist*, 2(2), 52-68.

Oldfield, A., & Nikaeen, B. (2020). "The Azerbaijani Āshiq: Musical Change, Transmission, and the Future of a Bardic Art". *Journal of Folklore Research: An International Journal of Folklore and Ethnomusicology*, 57(3), 1-26.

Qasımlı, M. (2011). *Ozan Aşıq Sənəti*. Uğur.

Reichl, K. (1992). *Turkic Oral Epic Poetry: Tradition, Forms, Poetic Structure*. Garland Publishing Inc.

Seydou, C. (1996). "La tradition orale en question". *Cahiers d'études africaines*, 144, 763-790.

Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Fernwood.

١

One of the examples of the use of magic can be found in *Asli and Kərəm* story, where *Asli's* father used magic to kill *Karam* and casts a spell on the buttons of his daughter's clothes. We will explain this part of the story in the following sections.

For example, Uzeyir Hajibeyov used *Koroqlu Havasi* in composing *Koroqlu* opera.

Yanix Kərəmi is a romantic *Hava* which is performed in tragic scenes, but because of its rhythmic structure, this *Hava* has been changed to a joyful one and it is performed in wedding ceremonies out of the story context.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

مرید و مراد انقلاب آذربایجان
(به روایت اسناد تاریخی)

دکتر محمدحسن پدرام

ایمیل:

dr.m.hassan.pedram@gamil.com

وابستگی:

محقق تاریخ مشروطیت آذربایجان

چکیده:

شهید میرزا علی ثقــهٔالاسلام تبریزی و شهید ستارخان سردار ملی جزو رجال باشخصیت و از مفاخر ملی ما هستند که صفات پسندیده و مبارزات قهرمانانه آن بزرگواران، بهترین الگوی وطن‌پرستی و آزادی‌خواهی محسوب می‌شوند. آن دو بزرگوار هر دو شیخی و هر دو مشروطه‌خواه و آزادیخواه بوده‌اند و رابطه معنوی مرید و مرادی با هم داشته‌اند. اینکه ستارخان به علت شیخی بودن ارادت خاصی به ثقــهٔالاسلام داشته و مرید او بوده است جای بحث نیست ولی ستارخان بنابه نوشته اکثر تاریخ‌نگاران استقلال فکری داشته و کورکورانه تحت تأثیر هیچ کس قرار نمی‌گرفت. ستارخان علاوه بر ثقــهٔالاسلام، نسبت به انجمن آذربایجان، مرکز غیبی تبریز و برخی از سران آزادی احترام خاصی قائل بود. این مقاله به بررسی ارتباط معنوی دو شهید مشروطیت، ستارخان و ثقه الاسلام می پردازد.

کلمات کلیدی: مشروطیت، آذربایجان، ستارخان، ثقه الاسلام

استناد (آپا):

پدرام. م ح. مرید و مراد انقلاب آذربایجان (به روایت اسناد تاریخی). ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Dr. Mohammad Hassan Pedram

Email:

dr.m.hassan.pedram@gamil.com

Affiliation:

Researcher on the Constitutional History of Azerbaijan

The Disciple and the Master of the Azerbaijan Revolution

(As Narrated by Historical Documents)

Abstract:

The martyrs Mirza Ali Seqat-ol-Eslam Tabrizi and Sattar Khan, the National Commander, are among the distinguished figures and national prides of Iran. Their admirable qualities and heroic struggles are considered the best models of patriotism and freedom-seeking. Both of these great men were followers of the Sheikhi school of thought, advocates of constitutionalism, and lovers of freedom, sharing a spiritual relationship as disciple (morid) and master (morad). There is no doubt that Sattar Khan, due to his Sheikhi beliefs, held deep reverence for Seqat-ol-Eslam and was his disciple. However, according to most historians, Sattar Khan maintained intellectual independence and was not blindly influenced by anyone. Besides Seqat-ol-Eslam, Sattar Khan also held great respect for the Azerbaijan Association, the Secret Center of Tabriz, and some other freedom fighters. This article examines the spiritual connection between these two constitutional martyrs, Sattar Khan and Seqat-ol-Eslam.

Keywords: Constitutionalism, Azerbaijan, Sattar Khan, Seqat-ol-Eslam

CITATION (APA):

Pedram. MH. The Disciple and the Master of the Azerbaijan Revolution (As Narrated by Historical Documents). Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Dr. Məhəmməd Həsən Pədram

E-poçt:

dr.m.hassan.pedram@gamil.com

Mənsubiyyət:

Azərbaycan məşrutə tarixçisi

Azərbaycan İnqilabının Müridi və Mürşidi

(Tarixi Sənədlər Əsasında)

Xülasə:

Şəhid Mirzə Əli Səqat-ül İslam Təbrizi və şəhid Səttar xan (Milli Sərdar) bizim şəxsiyyətli ziyalılarımızdan və milli qürur mənbələrimizdəndir. Onların ləyaqətli xüsusiyyətləri və qəhrəmanlıq mübarizələri vətənpərvərlik və azadlıq hərəkatının ən gözəl nümunələrindəndir. Hər iki böyük şəxsiyyət Şeyxi məzhəbinə mənsub məşrutəçi və azadlıqsevər idilər və aralarında mürid-mürşid münasibəti var idi. Səttar xanın Şeyxi inancı səbəbilə Səqat-ül İslama dərin ehtiram göstərməsi və onun müridi olması mübahisəsizdir. Lakin tarixçilərin çoxunun yazdığına görə, Səttar xan fikri müstəqilliyə malik idi və kor-koranə heç kəsin təsirinə düşməzdi. Səttar xan Səqat-ül İslamla yanaşı, Azərbaycan Cəmiyyəti, Təbriz Gizli Mərkəzi və bəzi azadlıq rəhbərlərinə də xüsusi hörmət bəsləyirdi. Bu məqalə, iki məşrutə şəhidi olan Səttar xan və Səqat-ül İslam arasındakı mənəvi əlaqəni araşdırır.

Açar Sözlər: Məşrutə, Azərbaycan, Səttar xan, Səqat-ül İslam

CITATION (APA):

Pədram. MH. Azərbaycan İnqilabının Müridi və Mürşidi (Tarixi Sənədlər Əsasında). Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

Dr. Muhammed Hasan Pedram

E-posta:

dr.m.hassan.pedram@gamil.com

Üyelik:

Azerbaycan Meşrutiyet Tarihi Araştırmacısı

Azerbaycan Devrimi'nin Mürîdi ve Mürşidi

(Tarihi Belgeler Işığında)

Özet:

Şehit Mirza Ali Sıkat-ül İslam Tebrizi ve şehit Sattar Han (Millî Serdar), karakterli şahsiyetlerimizden ve millî gurur kaynaklarımızdandır. Bu büyük insanların övgüye değer nitelikleri ve kahramanca mücadeleleri, vatanseverlik ve özgürlük arayışının en iyi örnekleri olarak kabul edilir. Her iki büyük şahsiyet de Şeyhî mezhebine mensup, meşrutiyet yanlısı ve özgürlük tutkunuydular; aralarında mürîd-mürşid ilişkisi vardı. Sattar Han'ın Şeyhî inancı nedeniyle Sıkat-ül İslam'a derin bir saygı duyduğu ve onun mürîdi olduğu tartışmasızdır. Ancak çoğu tarihçinin yazdığına göre, Sattar Han fikrî bağımsızlığa sahipti ve körü körüne hiç kimsenin etkisinde kalmazdı. Sattar Han, Sıkat-ül İslam'ın yanı sıra Azerbaycan Cemiyeti, Tebriz Gizli Merkezi ve bazı özgürlük liderlerine de büyük saygı duyardı. Bu makale, iki meşrutiyet şehidi olan Sattar Han ve Sıkat-ül İslam arasındaki manevi bağı incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Meşrutiyet, Azerbaycan, Sattar Han, Sıkat-ül İslam

CITATION (APA):

Pedram. MH. Azerbaycan Devrimi'nin Mürîdi ve Mürşidi (Tarihi Belgeler Işığında). Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

اِوەت صحرای ایران دوغرودان بیر اودلو میداندیر

فقط اول اودلو میداندا دوران بیر شیر غراندیر

ولی مین حیله‌گر تولکی صفت هر یان نمایاندیر!

هله قوی سویله‌سینلرده مجاهد نامسلمان‌دیر!

هله قوی ایله‌سینلر بو سبوتون تکفیر حریت!

دئسیللرده بیزه لازم دگیل تعمیر حریت! (۱)

قیام‌ها و شورش‌ها و نهضت‌های فخیم و اصیل تاریخی، در زمره رویدادهایی به شمار می‌آید که اگر آنها را از میان تاریخ‌های کشورها برداریم آنچه باقی می‌مانده اموریست عادی و ساده و معمولی و پیش‌پا افتاده، همانند خوردن و رفتن و نشستن و برخاستن که به بنشستن و خواندن نیرزد.»(۲) نقش بی‌بدیل شهید نیکنام ثقــۀالاسلام تبریزی و شهید مظلوم ستارخان سردار ملی در نهضت مشروطه و انقلاب آذربایجان اظهر من الشمس است. چنانکه می‌دانیم آن دو بزرگوار هر دو شیخی و هر دو مشروطه‌خواه و آزادیخواه بوده‌اند و رابطه معنوی مرید و مرادی با هم داشته‌اند. ثقــۀالاسلام می‌گفت: «من در مشروطه‌طلبی خود باقی هستم و کلمه‌ایست که از من رفع نخواهد شد.»(۳) وی عقیده داشت: «مشروطه مجری شریعت اسلام و محض دفع ظلم است. چراغی را که ایزد برفروزد/ هر آنکس پف کند ریشش بسوزد. هرکس اسلام‌پرست و وطن‌پرست و عدالت‌پرورست باید مشروطه را مثل عزیزش در برگیرد و در راه او از بذل جان و مال مضایقه نکند و در راه مشروطه همه چیز را در پیش چشمش مجسم نماید. » (۴)

ستارخان نیز می‌گفت: «من مشروطه را با هیچ چیز عوض نمی‌کنم» و یا در همین رابطه می‌گفت: «تا زنده هستم از آزادی دفاع خواهم کرد و نخواهم گذاشت از بین برود (نه‌قدر جانیم ساغدیر قویمارام آزادلیق آرادان گئتسین)»(۵) بنابه نوشته مرحوم جواد علمداری: «اکثریت مریدان و مقلدین ثقــۀالاسلام شهید مشروطه‌خواه و مجاهد بوده‌اند و خود ستارخان هم از مقلدین ثقــۀالاسلام بوده و یکی از جهات آزادیخواه بودن این سردار رشید پیروی و تقلید از آن مرد جلیل‌القدر بوده است و ثقــۀالاسلام مفتی مشروطه شمرده می‌شد.»(۶) در رابطه با عقاید مذهبی ثقــۀالاسلام از مرد معتمدی روایت شده است: «در ایامی که در تبریز دوگانگی شیخیه و متشرعه جریان داشته، روزی خدمت ثقــۀالاسلام رسیدم و گفتم: آمده‌ام با شما مشورتی بکنم و بپرسم که من پیرو کدام فرقه باشم، متشرع بشوم یا شیخی؟ خندید و گفت: نه شیخی باش و نه متشرع بلکه برو آدم باش که آدم شدن خیلی مشکل است.»(۷) همچنین یکی از معمرین آذربایجان نقل کرده است: «شهید گوینده بلیغی بود روزی که در بالای منبر حرف می‌زد گفت عده‌ای از من می‌خواهند که رساله بنویسم و یا چرا رساله ننوشته‌ام؟ در جواب آنها می‌گویم: من اهل این کارها و رساله‌نویس‌ها و دام‌گستری‌ها نیستم رساله من فرمایشات حضرت امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه است که در زمان مظفرالدین‌شاه

در تبریز ترجمه به فارسی شده، بروید بخرید و بخوانید و روی فرمایشات حضرت علی(ع) بحث کنید و اگر اشکالاتی داشتید با پرسیدن آنها از دانایان رفع اشکال نمایید.»(۸) طبق احکام ثقـــةالاسلام: «دین جداست دولت جدا است، هر صاحب مذهب احکام مذهب خود را قبول کرده و آن توشه آخرت است.»(۹) مؤلف کتاب گرانسنگ «قیام افسران خراسان» نوشته است: «زندگی آدمی، همچون ظرفی است که وزن مخصوص محتوی آن معیار قضاوت است. چه بسیار زندگی‌ها که آرام سپری شده و حداکثر چند میراث‌خوار به جا گذاشته است و دیگر هیچ ولی، آخرین گوی قهرمانانی باشیم که زندگی‌شان را با مظروف گرانباری انباشته و تاریخ پرحادثه ملت ما را خلق کرده‌اند. » (۱۰)

بنابراین، رجال هر قوم و بزرگان هر ملت در مدت زندگی خود دو جنبه دارند، یکی جنبه حیات فردی و خصوصی که در همه احوال مربوط به شخص آنها می‌باشد، دومی جنبه حیات عمومی و اجتماعی که نتایج آن عاید ملت آنها می‌شود. فقط به وسیله این حالت ثانوی است که رجال نامی و تاریخی از مردان عادی و معمولی شناخته می‌شوند. آزادیخواهی و صمیمیت، جوانمردی و حساسیت، دلیری و مجاهدت ستارخان در راه انقلاب مشروطیت و تأمین آزادی و استقلال از صفات برجسته این مرد بوده است... چون مرد دیندار و از پیروان مرحوم ثقـــةالاسلام شهید بود، در اثر تعالیم و دستورهای آن مرحوم نسبت به آزادی و مشروطیت ایران علاقه مخصوصی پیدا کرد، و در محله امیرخیز جزو دسته مجاهدین گردید.»(۱۱) مرحوم نصرت‌الله فتحی ثقـــةالاسلام و ستارخان را ققنوس عصر خود و احیاگر نام آذربایجان قلمداد کرده است: «شگفت آیدم از خطه آذربایجان که هر زمان پهلوانی در کمون دارد و هر دوران قهرمانی در کمین. هر چند گاه ققنوس می‌پروراند و آن ققنوس را گرم می‌گرداند، تا بال زند و آتش افروزد و خود در میان آن آتش بسوزد و از خاکستر آن نام آذربایجان جرقه‌سال جستن کند. جان برخی آذربایجان باد، آذربایجانی که آتورپاتش در برابر اسکندر، جوانشیرش در برابر عرب، شمس‌الدین طغرائیش در مقابل پتیاره مغول، ستارخانش سینه به سینه استبداد داخله ایستاد، هر یک به نوعی و به نحوی ققنوس عصر خود بودند، و آنچنان بود ثقـــةالاسلامش رودرروی امپراطوری تزار ایستاد، شکوهمندتر از دیگران، با هاله‌ای از معصومیت و بینش و با شاهفری از خردمندی و دانش! » (۱۲)

اما در رابطه با نقش مستحکم و کارساز یگانه مرید و مراد انقلاب آذربایجان، اوضاع و احوال تبریز را بعد از بمباران مجلس با مطالب مورخ شهیر مشروطه پیگیری می‌کنیم: «سرجنبانان و نمایندگان انجمن، بیشترشان مشروطه را پایان یافته پنداشته از روز دوم تیرماه که داستان تهران را شنیده خود را به کنار کشیدند... پس از آنکه مجاهدان خیابان و به پیروی از آنان مجاهدان مارالان و نوبر تفنگ به زمین گزارده راه خیابان را به روی دولتیان باز کردند. روز دوشنبه ۲۲ تیرماه رحیم‌خان با همه سواران با دبدبه و شکوه از خیابان گذشته و در باغشمال تبریز نشیمن گرفت. از روز سه‌شنبه به گرفتن تفنگ و افزارهای دیگر از مردم پرداختند. خانه شادروان علی مسیو را که در نوبر می‌بود تاراج کردند. مردم از ترس آنکه خانه‌هاشان به تاراج رود به سر در خانه‌های خود بیرق سفید زدند.» (۱۳) در همین ایام بود که پاخیتانوف، کونسول وقت روسیه تزاری جهت منصرف کردن

ستارخان از مقاومت به دیدار او رفته و به وی پیشنهاد نمود که: «بیرقی از کونسولخانه فرستاده شود و او به در خانه خود زده در زینهار دولت روس باشد، (به نوشته کسروی) ستارخان پاسخ داد: جنرال کنسول من می‌خواهم هفت دولت به زیر بیرق ایران بیاید، من زیر بیرق بیگانه نروم.»(۱۴) اما جواب ستارخان به کونسول روس را سایر تاریخ‌نگاران و سیاستمداران حاضر در صحنه آن روزگار به شرح ذیل نوشته‌اند: ثقــۀالاسلام در یادداشت‌های خود جواب ستارخان به پاخیتانوف را چنین نوشته است: «من زیر بیرق حضرت عباس(ع) هستم... من جز دولت خودم دیگری را نمی‌شناسم.»(۱۵) مرحوم حاجی محمدباقر ویجویه نوشته است که جنرال قونسول تشریف بردند به پیش جناب ستارخان سردار ملی و گفتند که: «به باقرخان یک بیرق روس را دادم، او در امان دولت روس است، یکی را هم به تو، که جوان دلیری، می‌دهم تا در امان دولت روس باشی. جناب سردار فرمودند که: من در زیر بیرق جناب ابوالفضل العباس(ع) و بیرق ایرانم، بیرق شما به من لازم نیست... مگر من و اهالی تبریز به دولت علیه ایران یاغی شده‌ایم که در زیر بیرق شما پناهنده شویم؟ ما می‌دانیم و پدر تاجدار ما و بس. » (۱۶)

تقی‌زاده در خاطرات خود نوشته است، ستارخان به کنسول گفت: «من تابع حضرت عباسم، برنمی‌گردم.»(۱۷) امیرخیزی جواب ستارخان به پاختیانوف را چنین نوشته است: «جناب قنسول من می‌خواهم هفت دولت زیر سایه بیرق امیرالمؤمنین باشد، شما می‌خواهید من زیر بیرق روس بروم! هرگز چنین کاری نخواهد شد.»(۱۸) به نظر نگارنده با توجه به عشق و علاقه و عقیده ستارخان به ائمه اطهار و به خصوص حضرت ابوالفضل العباس(ع)، روایت نقل شده از طرف ثقــۀالاسلام، ویجویه و تقی‌زاده صحیح‌تر به نظر می‌رسد. کسروی نوشته است بعد از ملاقات پاخیتانوف با ستارخان و جواب رد سردار ملی به کنسول روس: «فردای آن روز که آرامش می‌بود، ستارخان به یک کار ارجدار دیگری برخاست و آن روز ستارخان با پیرامونیان خود در خانه حاجی مهدی‌آقا می‌بود. هنگام پسین بیرون آمده به خوابانیدن بیرق‌های سفید پرداخت. چنانکه گفتیم از اسلامیه برای خانه‌هایی بیرق فرستاده و در بسیاری از کوچه‌ها یک دری بی‌بیرق نمی‌بود. بستگان روس بیرق دولت خود را زده بودند. ستارخان می‌خواست با خوابانیدن آنها مردم را دوباره بشوراند و این یکی از شاهکارهای او بود. چنانکه گفتم مجاهدان به گرد سر او کم می‌بودند و بی‌گمان شماره‌شان به بیست تن نمی‌رسید.»(۱۹) طاهرزاده بهزاد نوشته است آن روز (دوم مرداد ۱۲۸۷) سواره‌های ستارخان بیرق‌های کوچک قرمز همراه خود داشتند و خبر واژگون کردن بیرق‌های سفید را تقی‌خان که مرد آزادیخواهی بود برایم آورد و به زبان ترکی گفت «گوزونه دونم ستارخاندی گلدی آق بیرقلری ییخا ـ ییخا گئدیر»، فدایش شوم ستارخان بود آمده بیرق‌های سفید را برداشته و بیرق‌های سرخ به جای آنها می‌زد.»(۲۰) ستارخان موقع سرنگون کردن بیرق‌های سفید با فریاد خطاب به همرزمان انگشت‌شمار خود می‌گفت: «بزنید این لکه‌های ننگ را. کفن را از تن آزادی بیرون کنید. تبریز را از زیر بار زور و ستم برهانید.»(۲۱) بنابه نوشته امیرخیزی(۲۲) و حاج‌محمدتقی جورابچی(۲۳) ستارخان آن روز با هفده تن از یاران باوفای خود بیرق‌های سفید را پایین آورد و به نوشته کسروی، از کسانی که در آن روزهای سخت نزد ستارخان بوده‌اند: «گذشته از برخی

مجاهدان قفقازی و مجاهدان ارک: حاج‌شیخ‌علی‌اصغر، میرکریم، حسین‌خان باغبان، علی مسیو، حاجی‌میرعلی‌نقی گنجه‌ای، حاجی‌محمدبالا و کربلایی حسین فشنگچی»(۲۴) را می‌توان نام برد که پشتیبان ستارخان بوده‌اند و در سرنگون کردن بیرق‌های سفید نقش‌آفرین بوده‌اند. ستارخان قبل از پایین آوردن بیرق‌های سفید و بیرق‌های روس خطاب به همرزمانش گفت: «امروز صبح خودم را حاضر کرده‌ام یا بمیرم یا مقصود را بدست آورم و هرکس حاضر است با من بیاید.»(۲۵) فتحی راجع به روز معروف واژگون کردن بیرق‌های تسلیم و بیرق‌های روس، بعد از اشاره به حضور ستارخان در خانه حاج‌مهدی کوزه‌کنانی «ابوالمله»، روایت دیگری نیز، بدین مضمون نقل کرده است: «آن روز پربلا که اکثریت شهر تسلیم شده و پرچم‌های سفید را به پشت بام‌ها و سر در خانه‌ها زده‌اند، ستارخان با یاران معدودی خویشتن را به مراد شاینده خود رسانیده و او را در ایوان خانه تنها یافته که به ستونی تکیه کرده، غمبار و زانو در آغوش به فکر فرو رفته است... (ثقــۀالاسلام از ستارخان می‌پرسد در شهر) چه خبر است؟ (ستارخان جواب می‌دهد) آقا خبر بدی، همه پرچم‌های تسلیم زده‌اند، تکلیف ما چیه؟ غیرت... ستارخان برگشت و دم در روی اسبش پرید و دیگر یارانش به دنبال او رکاب کشیدند... ثقــۀالاسلام ماجرای خدمت بس نمایان و شکوفنده ستارخان را که در تاریخ معروف به «روز واژگون کردن پرچم‌های سر فروآوردگی» است در کتاب «مجمل حوادث» خیلی خلاصه چنین می‌نویسد: که در ماه جمادی‌الآخر ستارخان در طلوعید و بیرق‌های سفید را هرجا که سر راهش بود تمام پاره کرد و در دهنه امیرخیز سنگر خود را محکم گردانید.»(۲۶) ثقــۀالاسلام می‌گفت: «من راضی هستم که مرا در سیبری به شکستن سنگ چخماق وادار نمایند اما بیرق روس در این مملکت نباشد.»(۲۷) در کتاب دیدار همرزم ستارخان ماجرای ملاقات ستارخان با ثقــۀالاسلام در روز واژگون کردن بیرق‌های تسلیم چنین آمده است: «گو آن روز ستارخان علی‌الطلیعه نزد مرحوم ثقــۀالاسلام شهید هم رفته تا دستور بگیرد، مرحوم ثقــۀالاسلام در حالی که در بالکن نشسته و به ستونی تکیه کرده و زانوهایش را در آغوش گرفته بود به مناسبت رعایت «الحرب خدعه» به ستارخان تعلیم می‌دهد که: دسته‌جمعی از بازارها در حال زنده باد مشروطه‌گویان چهار نعل و جلو ریز و اسلحه در دست بگذرند و بگویند: مردم چه نشسته‌اید که دولتیان شکست خورده‌اند و به مشروطه‌خواهان کمک رسیده، بلند شوید و راه بیفتید» شادروان ثقــۀالاسلام در یادداشت‌های روزانه‌اش نوشته است: روز سوم جمادی‌الثانی ستارخان در طلوعید و بیرق‌ها را خوابانید.»(۲۸) محمد فیضی واژگون کردن بیرق‌های سفید از طرف ستارخان را چنین روایت کرده است: «من آن روز با پدرم بیرون رفته بودیم دیدم که ستارخان بیرق‌ها را یکی بعد از دیگری با تیراندازی می‌خواباند جلو پدرم را گرفت و گفت: خان عمو نترسید تا چند روز دیگر پرچم ابوالفضل العباس را خواهم برافراشت.»(۲۹) صبح روز معروفی که با چند تن از یاران وفادارش سرگرم واژگون کردن «پرچم‌های سر فروآوردگی» است و بیرق‌های تسلیم را یکی بعد از دیگر می‌خواباند، متوجه بیرق بزرگی در جلو خانه یکی از امهات مجاهدین هم‌سوگندهای خود می‌شود و دلش به درد می‌آید. در می‌زند و به صاحب‌خانه می‌گوید: شما چرا ننگ بیرق تسلیم بر در خانه زدن را پذیرفته‌اید؟! صاحب‌خانه با اوقات تلخی جواب می‌دهد، کار

تمام است دیوانگی‌ات را کنار بگذار. «ایش قورتولوب دلیلیقدان ال چک» ستارخان در قبال حرف او قسمی را که با هم خورده بودند به یادش می‌آورد یعنی که «مبارک باد بر تو این مسلمانی» ولی صاحب‌خانه ترسو و بزدل با عصبانیت در را به روی وی می‌بندد و می‌گوید: «برو پی کارت» لیکن ستارخان تحمل نمی‌کند و بیرق را از جایش می‌کند و می‌شکند و پاره می‌کند و به راه خود برای شکستن و فرود آوردن بیرق‌های دیگر ادامه می‌دهد. تا غروب آن روز فاتح برمی‌گردد.»(۳۰) کسروی نوشته است: «همین که او (ستارخان) در کوچه نمودار گردید و مردم خواست او را دانستند با انبوهی پی او را گرفتند و آواز به زنده باد بلند گردانیدند و یک هیاهوی بزرگی پدید آوردند. بدینسان بیرق خوابانان تا دم عالی‌قاپو پیش رفته از آنجا کسی را با پیام به نزد باقرخان فرستاد و خود بازگردید... پیامی که ستارخان به باقرخان فرستاد بسیار بجا افتاد، و مجاهدان خیابان که از کرده خود پشیمان می‌بودند دوباره تفنگ‌ها را برداشته آماده جنگ و کوشش شدند.»(۳۱) به شهادت طاهرزاده بهزاد: «در ایام محاصره تبریز به استثنای بدخواهان مشروطیت کلیه سکنه تبریز از پیر و جوان، زن و مرد ستارخان را از صمیم قلب دوست می‌داشتند و او را پدر ملت می‌نامیدند. » (۳۲)

نصرت‌الله فتحی در رابطه با واژگون کردن بیرق‌های سفید نوشته است: «درست است که ستارخان این کار را انجام داده اما به ابتکار ثقـــهٔ‌الاسلام بوده است.»(۳۳) و یا در جای دیگر می‌نویسد: «ثقـــهٔ‌الاسلام هیچ کاری نکرده باشد در اینکه در بیدار کردن ذهن ستارخان و امثالهم و فعال ساختن ایمان آنها مؤثر بوده است کار مهمی کرده است و اگر ثقـــهٔ‌الاسلام در مغز ستارخان و دیگران مشروطه را کاملاً نشناسانده بود هرگز ممکن نبود که با آن پشتکار و با آن استحکام روحی به ستیز پرداخته و جنگ در راه مشروطه را مانند جهادی در راه دین تلقی نمایند و برای ادامه آن قرآن مهر کنند، حتی می‌توان گفت بعضی حرف‌های بزرگی که از ستارخان، آن هم در اوایل کار نقل شده زائیده تعلیمات بی‌واسطه یا مع‌الواسطه ثقـــهٔ‌الاسلام بوده است وگرنه چگونه ممکن است آدم عامی و درس ناخوانده بگوید: «شاه در حق من هر حکم نماید مطیع و منقاد هستم، اما اطاعت انجمن اسلامیه بر من گوارا نیست و نمی‌کنم و از آنها حرف نمی‌شنوم، اگر بنا این است که ترک سلاح بشود و انجمن ایالتی هم موقوف شود، پس چرا انجمن اسلامیه موقوف نمی‌شود؟ و دو محله شتربان و سرخاب ترک سلاح نمی‌کنند؟» این حرف‌ها از یک صاحب منصب دیپلمات شنیدنی است.»(۳۴) علیرغم ارادت باطنی و عشق و علاقه فراوان که به آثار و افکار مشروطه‌پژوه نستوه، مرحوم نصرت‌الله فتحی دارم ولی با این بخش از نوشته ایشان موافق نیستم که: «اگر ثقـــهٔ‌الاسلام در مغز ستارخان و دیگران مشروطه را نشناسانده بود هرگز ممکن نبود که با آن پشتکار و استقلال روحی به ستیز پردازد و...» اینکه ستارخان به علت شیخی بودن ارادت خاصی به ثقـــهٔ‌الاسلام داشته و مرید او بوده است جای بحث نیست، ولی ستارخان بنابه نوشته اکثر تاریخ‌نگاران استقلال فکری داشته و کورکورانه تحت تأثیر هیچ کس قرار نمی‌گرفت. ستارخان علاوه بر ثقـــهٔ‌الاسلام، نسبت به انجمن آذربایجان، مرکز غیبی تبریز و برخی از سران آزادی از قبیل حاجی مهدی کوزه‌کنانی «ابوالمله»، کربلایی علی مسیو، اسماعیل امیرخیزی، میرزا اسماعیل

یکانی، حاج علی دواچی، حیدرخان عمواوغلی و امثالهم احترام خاصی قائل بود. ایشان در ابتدای امر تحت تأثیر تقی‌زاده نیز قرار داشت ولی به مرور زمان از او و دارودسته او فاصله گرفت. همچنین ستارخان به احکام دینی علمای سه‌گانه نجف اشرف نیز که با حکم جهادیه خود، او را مجاهد فی سبیل الله قلمداد کرده و از وی پشتیبانی می‌کردند، تبعیت و افتخار می‌کرد. بنابه روایت شهید میرزا نورالله‌خان یکانی، ستارخان «یک سال و نیم با داناترین و اندیشمندترین کسان در نهضت مشروطه تماس داشته و بر اثر بحث‌ها و جرها که در مجالس مشورت و کارگشایی و نقشه‌کشی می‌رفته بسیار چیزها را عملاً یاد گرفته بود، به ویژه از مشاوران اعزامی سوسیال دموکرات‌های باکو در ماهیت انقلابات و نقش طرفین دعوا روشن شده بود و حتی خودش مشکل‌ترین قضایا را با ساده‌ترین وجه می‌گشوده و بغرنج‌ترین مسائل را با روشن‌ترین بیان حل و فصل می‌کرده و همواره متوجه وظیفه سنگین خودش بود.»(۳۵) بنابراین ستارخان از افکار و اندیشه‌های سازنده و متنوع همه سران آزادی استقبال و استفاده می‌کرد ولی «هیچ یک از آنها نیز نمی‌توانست ستارخان را زیر نفوذ کامل خود بگیرد و او روش سیاسی خود را از بین راه‌های گوناگون برمی‌گزید و چنان که ناظران بیگانه می‌گفتند با استقلال و به اراده شخصی عمل می‌کرد.»(۳۶) ستارخان استقلال فکری خود را حتی در مقابل ثقــةالاسلام و تقی‌زاده نیز نشان داده بود. بنابه نوشته ثقــةالاسلام شهید: «موقعی که هیئت مذاکره کننده تصمیم گرفت من و تقی‌زاده نامه به عین‌الدوله بنویسیم و بفرستیم در آن اثنا از جانب سردار ملی حکم رسید که نباید کسی به باسمنج رود و قدغن کردند که کاغذها را نبرند و این صحبت موقوف شود.»(۳۷) همچنین ستارخان علی‌رغم احترامی که به حاجی مهدی کوزه‌کنانی قائل بود ولی با این همه موقعی که شنید به پیشنهاد مخبرالسلطنه، حاجی مهدی آقا بعد از جنگ‌های یازده ماهه تبریز، حاج صمدخان شجاع‌الدوله را در خانه خود پناه داده است، به کوزه‌کنانی تاخت آورد و گفت: «خون جوانانی که صمدخان کشته است هنوز خشک نشده، که شما او را به خانه خود آوردید و از همچون جانی بی‌رحمی پذیرایی می‌کنید؟!»(۳۸) ستارخان استقلال فکری خود را در آستانه تبعید به تهران ضمن بحث و گفتگو با حاجی علی دواچی نیز که یکی از اعضای مؤسس مرکز غیبی تبریز بوده، نشان داده بود: «حاجی حرف‌هایی که می‌زنید به نظر می‌رسد که تحت تأثیر سخنان مخبرالسلطنه واقع شده‌اید که اصرار دارید من حکماً به تهران مهاجرت کنم و دیگر نمی‌دانید که وجود من در تبریز بزرگترین پشتیبان آزادیخواهان است... به هر حال من از تبریز می‌روم و شما آقای حاج علی دوافروش کیفر نمک‌نشناسی و بی‌وفایی خود را خواهید دید.»(۳۹) اراده شخصی و استقلال فکری ستارخان خوش‌آیند دولت‌های همسایه استعمارگر آن روز ایران نیز نبود، به طوری که سرنیکلسن سفیر وقت انگلیس در پترزبورگ پایتخت روسیه تزاری در گزارش نمره ۳۱۹ خود به سرادواردگری وزیر امور خارجه انگلستان نوشته است: «اوضاع آذربایجان بلاشک اسباب تشویش دولت روس گردیده، مخصوصاً به واسطه آنکه ستارخان مستقلاً و به اراده شخصی عمل می‌نماید.»(۴۰) اردوبادی نیز نوشته است که کنسول روس می‌گفت: «قیام ستارخان، اخلاق و روحیات مردم تبریز را عوض کرده، افکاری در آنها پیدا شده که نباید مردم مستعمرات داشته

باشند.»(۴۱) در رسائل سیاسی ثقــۀالاسلام اوضاع و احوال آن روز تبریز چنین آمده است: «رؤسای شهر هم خیلی تضییقات به قنسول روس کردند، آدم‌های او و پست او را در ایام تردد به خارج تفتیش می‌کردند، حتی روزی که پاخیتانوف قنسول روس می‌خواست به روسیه برود، سردار ملی با سواره‌اش رفت و واگن آنها را تفتیش کرد. هرکس که از این حرکات منع می‌کرد، متهم به طرفداری روس می‌شد. باری قنسول‌ها خاصه قنسول روس با انجمن مراودت می‌کردند و انواع صحبت‌ها می‌شده و بالجمله باب مداخله را باز کرده خواستند جلب توجهی از ملت نمایند، ودر این ضمن خود را نیز طرف تهدید ملت قرار داده اظهار ترس می‌کردند! تا مقدمه‌ی آوردن قشون را فراهم بیاورند.» (۴۲)

بعد از آنکه دولت روسیه تزاری با چراغ سبز انگلیس نیروهای نظامی خود را به بهانه باز کردن راه آذوقه وارد تبریز نمود، خلع سلاح مجاهدین آذربایجان و اخراج ستارخان و باقرخان را از تبریز خواستار شدند. در تلگراف مورخه ۲۸ فوریه ۱۹۱۰ (۲۲ اسفند ۱۲۸۸) وزیر امور خارجه روسیه به سفیر تهران آمده است: «لطفاً از دولت ایران بخواهید جواب فوری و مشخصی بدهد و خبر بدهید که اگر درخواست ما مبنی بر خلع سلاح دسته ستار و باقر و اخراج آنان از آذربایجان فوراً اجرا نشود، گروهانی که از تفلیس حرکت کرده بدون توقف از مرز خواهد گذشت. امضا ـ ایزولسکی.» (۴۳)

در آستانه تبعید ستارخان و باقرخان به تهران، ثقــۀالاسلام در نامه‌های خود به مستشارالدوله سفارش آن دو سردار را یادآور شده و در نامه ۸ رجب ۱۳۲۷ نوشته است: «... در حق سردار و سالار از جانب حضرت اشرف آقای سپهدار تلگراف شد که عازم طهران بشوند. زحمات ایشان معلوم است و وضع کار نیز معین است و احاله نمی‌کنم. جمعی هواخواه ایشان هستند که آنها احیاء مملکت کرده حفظ همه چیز نمودند. برخی مطلقاً بر ضد آنها هستند و قومی نیز با وجود اقرار بر خدمات ایشان می‌گویند کسان ایشان مداخله در امورات می‌کنند و امورات مختل می‌شود و در هر حال باید چاره کار را کرد و این محظورات را نیز ملاحظه نمود. سردار یا سالار اگر عزیمت طهران نمایند باید خرجی راه برای آنها معین کرد و کاری معین شود که مشغول کار بشوند. شغلی که مناسب حال آنها باشد چه خواهد بود.»(۴۴) باز در نامه ۱۳ شعبان ۱۳۲۷ ثقــۀالاسلام به مستشارالدوله آمده است: «... در حق جنابان سردار و سالار چیزی عرض نمی‌کنم. قبل از تجدید مطلع من ابداً راضی به بیرون رفتن آنها نبودم و می‌گفتم برای روز مبادا لازم است که بمانند، بعد از این دفعه اخیره جداً طالب هستم که عازم طهران بشوند تا نایل مراتب عالیه بشوند. اما پولی در بساط نیست و ایشان هم مخارج زیاد دارند.»(۴۵) در نامه مورخه ۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۸ ثقــۀالاسلام به مستشارالدوله راجع به مقدمات حرکت ستارخان و باقرخان به طهران و قانع کردن آنان آمده است: «به هر حال از غروب بیست و پنجم تا ساعت نه روز پنجم مشغول زد و خورد بودیم. سردار غیور به واسطه کوکی که از بعضی جاها دارد خیلی حرف‌ها زده بود و نخواسته است به خاک خارجه برود. حتی خبر کرد که به ایلخچی چهار فرسخی تبریز راه گاوکان برود. به من اطلاع دادند فرستادم هر دو آمدند صحبت‌های طولانی شد. به ایالت رفتم پنج هزار تومان از دارالشوری حکم شده بود بدهند هزار هم بنده

علاوه کردم و حواله شش هزار دادند. مراجعت به خانه کردم حضرات از رفتن امروز امتناع کردند که امکان ندارد، حق هم می‌گویند. بالاخره قرار شد یعنی خودشان گفتند شنبه هفتم حرکت بکنند... با وجود همه این مطالب باید جانبداری از این دو نفر کرد و خاصه از سردار که از چند جهت واجب الاحترام است. این شخص داد می‌زند که دو ماه است من داوطلب رفتن طهرانم و به حاجی میرزا آقا (فرشی) گفته‌ام که اسباب حرکت مرا فراهم بیاورد. چرا به من جواب ندادند و بالاخره مرا تضییق کردند. فقط توصیه این مطلب را لازم می‌دانم که باید در حفظ شأن حضرات خیلی کوشید. از ماها همین ساخته می‌شود که کاری بکنیم که نزد خالق و مخلوق و وجدان خجل نباشیم.»(۴۶) ثقــۀالاسلام در ۱۵ ربیع‌الاخر ۱۳۲۸ در جواب نامه حاج میرزا آقا فرشی نوشته است: «عرض می‌شود، در رقیمه‌ای که خبر ورود سردار و سالار را با تشریفات و احترامات به تهران داده بودید واصل شد. در تبریز فعلاً خبر مهمی نیست، به قول فارس‌زبان‌ها، چراغ خاموش است و آسیاب می‌گردد. ایالت جلیله مشغول عشق و مشق با انجمن است... امروز از جناب سردار کاغذی به من رسیده بود جوابی خواهم نوشت، جناب سالار ابداً نه کاغذی نوشته نه تلگرامی کرده خود را در همان حالت قدیمه بیگانگی گرفته است، خیلی ملاحظه هست که پاره اشخاص (نظرش تقی‌زاده است) از آن مرد پاره استفاده‌ها نمایند.»(۴۷) حدود سه ماه و نیم بعد از ورود ستارخان و باقرخان به تهران، دولت به اصطلاح مشروطه ایران با هماهنگی دو دولت همسایه (روس و انگلیس) و با برنامه‌ریزی دقیق در ۱۴ مرداد ۱۲۸۹ فاجعه شوم پارک اتابک را آفریدند که در نتیجه آن تعدادی از مجاهدین آذربایجان کشته و زخمی شدند و به پای ستارخان نیز گلوله خورد و خانه‌نشین شد. بعد از فاجعه پارک اتابک اسمعیل قره‌جه‌داغی یکی از مریدان ثقــۀالاسلام در مورخه ۱۲ شعبان ۱۳۲۸ نامه‌ای از خراسان به مراد خود نوشته که در قسمتی از آن نامه آمده است: «حجــۀالاسلاما، قبلــۀالاناما، ... نمی‌دانم در استرداد حقوق و شرف و خون ستارخان که به این صراحت و عداوت مظلوم شده چگونه اقدامات خواهید فرمود؟ و چه خیال دارید؟ بنده که یکی از افراد ملت آذربایجان هستم و بضاعتی هم ندارم... دوست می‌دارم که به فرمان واجب الاذعان حضرت مستطاب عالی اطاعت کرده جان‌نثاری کنم. البته پدر روحانی ستارخان خود حضرت مستطاب عالی هستید از فرایض آن بزرگوار است که مطالبه حقوق آن مظلوم را بفرمایید و امیدواری هم به حضرتعالی است. » (۴۸)

مرحوم میرزا جواد ناطق از سخنگویان سه‌گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت نوشته است: «در اوایل پاییز ۱۳۲۸ هجری بود که به تهران وارد شدم، پس از دو روز نشانی محل سکونت ستارخان را گرفتم، گفتند در خانه مختارالسلطنه قره‌باغی است، وارد شدم خودش با ترکی گفت: «کیمدی؟» یعنی کیست؟ گفتم منم خان، آمده‌ام احوال‌پرسی شما حالتان چطور است؟ در جواب احوال‌پرسی من با صدای حزن‌انگیزی گفت: دیدید این نامردها چه بلایی به سرم آوردند، می‌بینی این طهرانی‌ها مرا چگونه زجرکش می‌کنند؟ درحالی‌که حرف می‌زد مشامم پر از بوی عفنی شده بود که سخت آزارنده می‌بود. پرسیدم این بوی چیه؟ گفت: من نه یک پرستار دارم و نه یک طبیب هست که به معالجه من اقدام کند. ابراهیم به من گفت یک بزغاله‌ای را بکشم و

پوست آن را گرم گرم روی زخم بپیچم، مطابق دستور او عمل کرده‌ام ولی پوست گندیده، نمی‌دانم چه بکنم...»(۴۹) بعد از آنکه با حیله و تهدید سردار آزادی را از تبریز به تهران کشاندند و در فاجعه پارک اتابک پای او را شکسته و خانه‌نشین کردند، قراین و اسناد تاریخی بیانگر آن است که هدف حاکمان آن روز زجرکش کردن ستارخان بود.

حدود یک سال بعد از فاجعه پارک اتابک یعنی در هفتم آذرماه ۱۲۹۰ اولتیماتوم روسیه به ایران رسید و ۴۸ ساعت به دولت ایران مهلت داد تا: «۱ ـ مستر شوستر و مستر لکوفر از کارهای ایران برکنار باشند که دولت ایران پس از آن کسی را از بیگانگان برای کارهای خود بی‌آگاهی دو دولت (روس و انگلیس) نخواهد ۲ ـ در رفت لشگرکشی روسیان را که سپاه به رشت آورده بودند به گردن گیرد.» دولت فراماسونری صمصام‌السلطنه اولتیماتوم روس‌ها را پذیرفت ولی مجلس شورای ملی به مخالفت با آن برخاست و شادروان شیخ‌محمد خیابانی و شیخ‌اسماعیل هشترودی و شیخ‌رضا دهخوارقانی سه تن از نمایندگان آذربایجان در مخالفت با اولتیماتوم سخنرانی کردند.» احمد کسروی می‌نویسد: «بعد از آنکه روسیان دو تن بیگناه را در شب پنجشنبه بیست و نهم آذر (۱۲۹۰) کشتند، شبانه نایب‌الایاله و امیرحشمت (رئیس شهربانی) و دیگران از چگونگی آگاه شدند ولی کاری نتوانستند و چون روز شد از طرف روس‌ها تیراندازی نیز آغاز شد... مجاهدین هر چند غافلگیر شده بودند، ولی خود را نباخته و از نیمه‌شب به کلانتری‌ها آماده‌باش دادند، ولی دست به جنگ نمی‌زدند در این گیرودار ضیاءالدوله و شادروان ثقـــةالاسلام و بیشتر نمایندگان انجمن تبریز در نامه‌ای به مدیر کنسول روس (میللر) می‌خواهند که سپاهیان روس تیراندازی را رها کنند، کنسول پاسخ داد: باید نایب‌الایاله تفنگ‌های مجاهدین را از دست ایشان بگیرد تا من از رئیس سپاه روس خواهش کنم تیراندازی را رها کنند. در این میان پیاپی از کلانتری‌ها تلفن کرده دستور می‌خواستند، امیرحشمت در خانه خود میان شلیک مانده با تلفن چاره می‌خواست. ضیاءالدوله و نمایندگان و ثقـــةالاسلام چون اندیشه روسیان را بدست آوردند و راه دیگری ندیدند پاسخ دادند: برای نگهداری خود جنگ کنید... (مرحوم کسروی که در آن زمان خود ناظر و شاهد آن جنگ‌های قهرمانانه مجاهدین تبریز بوده نوشته است): هرکس می‌خواست غیرت و مردانگی را تماشا کند می‌بایست در این روز به تبریز آید. سراسر شهر شوریده و مجاهدان می‌کشتند و کشته می‌شدند و گام به گام پیش می‌رفتند. روسیان اگر یکی می‌کشتند ده تن و بیست تن کشته می‌شدند. » (۵۱)

در آن زمان هرچه تبریزیان تلگراف می‌زدند که جنگ را روس‌ها آغاز کرده‌اند ولی اعضا هیئت دولت صمصام‌السلطنه دروغ می‌پنداشتند و سرگرم دلجویی از روس‌ها بودند. مقارن این احوال از تهران به «آزادی‌خواهان تبریز اخطار شد که اسلحه را به زمین گذاشته و در کارهای دولتی دخالت نکنند. این تلگراف زنگ خطر بود و سران مجاهدین دریافتند که دیروز با یک دولت مستبد بدنام طرف بودند ولی امروز با یک دولت مشروطه ولی سست و بی‌اراده روبرو هستند. رفتار خلاف دستور مشروطه تهمت یاغی‌گری را در بر دارد. پس از دریافت این تلگراف به طور وضوح فهمیدند که در زیر نقاب صمدخان‌ها و عین‌الدوله‌ها و فرمانفرماها و ارشدالدوله‌ها، خارجی‌ها پنهان بوده‌اند.»(۵۲) بعد از اخطار دولت مجاهدین مسلح تحت امر امیرحشمت نیساری

جهت کسب تکلیف به خانه شادروان ثقــۀالاسلام می‌روند: « ثقــۀالاسلام خطاب به آزادی‌خواهان تبریز می‌فرماید، شما مجاهدینی هستید که در استقبال مرگ بر همدیگر پیشدستی می‌نمودید، اکنون لازم است که از شهر مهاجرت کنید. مجاهدین می‌گویند: شما قافله‌سالار ما هستید، چرا خود با ما نمی‌آیید؟ ثقــۀالاسلام در جواب فرمود من کار خود را به خدا واگذارده‌ام، من نمی‌توانم مردم را بی‌سرپرست و بی‌پناه گذارده بروم.»(۵۳) اما به محض آنکه مجاهدین مسلح از شهر خارج شدند و باقی‌مانده آنها اسلحه‌های خود را تحویل داده و خلع‌سلاح شدند، مستبدین و روس‌پرست‌ها به آزار و اذیت مردم و دستگیری مجاهدین و سران آزادی پرداختند. جزئیات جریان دستگیری و گرفتاری ثقــۀالاسلام را ادوارد براون چنین نوشته است: «عصر تاسوعا قونسل روس چند نفر را با مراسله‌ای مخصوص، به حضور مرحوم ثقــۀالاسلام فرستاد. در مراسله نگاشته که در قونسلخانه انگلیس مجلس مشورت و مصالحه با قنسلات خارجه منعقد و وجود حضرتعالی در آنجا اشد ضرورت را دارد. مرحوم ثقــۀالاسلام بدون هیچ خوف و بیمی برخاسته به معیت آنان رهسپار، و همین که بیرون آمدند ایشان را به قونسولخانه روس برده، وقتی قونسل روس را ملاقات فرموده اظهار داشتند، که مراسله شما دعوت به قونسلخانه انگلیس بود و مرا به اینجا آوردند. قونسل روس با کمال خشونت برخی ناسزا به ایشان گفت...»(۵۴) کسروی نوشته است روز نهم دی‌ماه که آن شادروان را به کنسول‌خانه رسانیدند: «میلر آن سیاستگر دورو که چند روز پیش آن نرمی‌ها را می‌نمودی، با زبان درشتی به سخن درآمده نخست توانایی دولت روس و فزونی سپاه او را به رخ ثقــۀالاسلام کشیده از او بازپرسی‌ها کرد که چرا جلوگیری از مجاهدان نکرده؟ ثقــۀالاسلام پاسخ داد: از نیروی دولت روس ناآگاه نیستم، لیکن راستی نیز برای خود نیرویی دارد، درباره جنگ نیز خود شما آن را پیش آوردید وگرنه کسی از سررشته‌داران تبریز به آن خرسندی نمی‌داشت، سپس میلر تلگراف‌هایی را که ثقــۀالاسلام به تهران فرستاده و از دولت چاره طلبیده بود نشان داده زبان رنجیدگی باز نمود. او پاسخ داد: من به نام مسلمانی چیرگی شما را بر آذربایجان نمی‌خواستم، اکنون شما نیز به نام سیاست آنچه می‌خواهید بکنید.»(۵۵) کسروی نوشته است حکم اعدام ثقــۀالاسلام از پترزبورگ صادر شده بود: «بی‌گمان دستور گرفتن و کشتن او از پترسبورگ رسیده بود، زیرا با آن غیرت و مردانگی که از او در آن چند روز پدید آمد، بی‌گمان روسیان او را سنگ بزرگی در راه سیاست خود شناختند و به برداشتن آن پرداختند. چیزی است بسیار روشن: همسایگان (روس و انگلیس) با آن سیاستی که دنبال می‌نمودند چشم دیدن مردان غیرتمند و دلیر را نداشتند و این است از هر راه به نابودی آنان می‌کوشیدند.»(۵۶) بعد از خانه‌نشین کردن ستارخان نوبت بعدی همسایگان نابودی مراد او ثقــۀالاسلام بود. نصرت‌الله فتحی به نقل از جلیل‌زاده نوشته است: «روس‌ها عملاً آذربایجان را تصرف کرده بودند و رسماً و قانوناً نیز می‌خواستند مدرک به دست آورند و در مقابل اعتراض دول اروپا نشان دهند، در نظر داشتند استشهادنامه‌ای تنظیم کرده و به امضای عده‌ای از رجال و شخصیت‌های ذی‌نفوذ آذربایجان برسانند بدین مفهوم که عده‌ای از اهالی از عدم لیاقت دولت مرکزی تهران به ستوه آمده و از تزار درخواست می‌نمایند که او آذربایجان را به قفقاز ملحق کند و در درجه اول نظرشان به ثقــۀالاسلام بوده است...

چون روس‌های تزاری در دنیا شهرت داده بودند که ملت آذربایجان با توقف آنها در خاک خود مخالفت ندارند ولی بعد از جنگ‌های چهار روزه دولت‌های دیگر فشار آورده و می‌پرسیدند که اگر مردم موافق بوده‌اند پس این جنگ برای چه بوده؟ در جواب آنها بود که مجبور گردیده بودند سندسازی نمایند بدین معنا که قبلاً مدرکی تهیه دیده و حتی به امضای طرفداران خود رسانیده بودند و می‌خواستند آن نوشته را با امضاء و مهر ثقــۀالاسلام تکمیل نمایند.»(۵۷) در متن سندی که روس‌ها می‌خواستند ثقــۀالاسلام امضا کند آمده بود: «اول مجاهدین (تبریز) به طرف قشون امپراطوری تیراندازی کردند و قشون امپراطوری برای دفاع خود وارد جنگ و زد وخورد شدند.»(۵۸) ثقــۀالاسلام بعد از مطالعه متن فرمود: «من از چیزی که اطلاع ندارم نمی‌توانم شهادت بدهم ولی آنچه شنیده‌ام اول روس‌ها به طرف تبریزی‌ها تیراندازی کرده و دو نفر را کشته‌اند.» کنسول دوباره بنای تطمیع و تهدید را گذاشت و تلاش زیاد نمود که ثقــۀالاسلام را وادار به امضای نوشته مذکور نماید. ولی شهید نیکنام در جواب کنسول روس دوباره با متانت فرمود: «من مسلمانم و مسلمان شهادت دروغ نمی‌دهد.»(۵۹) بعد از آنکه کنسول روس از قانع کردن ثقــۀالاسلام برای امضای سند مورد نظر مأیوس شد با عصبانیت و بدون خداحافظی اطاق را ترک نمود و دوباره در را قفل کرده و نگهبانان روس جلو آن کشیک می‌دادند. بنابه نوشته دکتر ملک‌زاده: «میرزا ابراهیم منشی سفارت روس نقل کرده است که همین که کنسول از اطاقی که ثقــۀالاسلام را حبس کرده بودند بیرون آمد بعد از مدتی مرا احضار کرد و گفت بروید برای آخرین بار به ثقــۀالاسلام بگویید اگر نوشته را امضا نکند مجبورم او را تحویل مقامات نظامی بدهم و عاقبت این امر هم روشن و واضح است چه خواهد شد. میرزا ابراهیم می‌گوید من خود را به اطاق ثقــۀالاسلام رساندم و پیام دوباره کنسول روس را به او رساندم: «سپس خودم را روی پای او انداختم و با گریه و زاری گفتم آقا اگر این نوشته را امضا نکنید شما را خواهند کشت. ولی گریه و زاری من کوچک‌تری تزلزلی در تصمیم آن مرحوم وارد نکرد و با ملایمت به من گفت: فلانی من چگونه می‌توانم بر ضد ملت خودم شهادت بدهم و گناه جنگی را که روس‌ها آغاز کردند به گردن مردم تبریز بیندازم، جواب خدا را چه بدهم.»(۶۰) میلر وقتی که پافشاری شدید ثقــۀالاسلام را در امضا نکردن سند مربوطه دید، به این راضی شد که «ثقــۀالاسلام گواهی کند تا وقتی دولت ایران قادر به حفظ امنیت آذربایجان نیست توقف ارتش تزاری ضرورت دارد، مرد آزاده باز هم قبول نکرد و گفت شما آذربایجان را تخلیه کنید من قول می‌دهم امنیت کامل در آذربایجان برقرار شود.»(۶۱) میلر چون از ایستادگی و مقاومت ثقــۀالاسلام سخت عصبانی شده بود دستور داد شبانه او را با چند سالدات با کمال بی‌احترامی به باغشمال پیش فرمانده نظامی ببرند. چنین گونید فرمانده نظامی روس از ثقــۀالاسلام بار دیگر امضا و مهر کردن آن نوشته را خواسته بود، آن مرد دلیر با اینکه میان مرگ و زندگی بود پاسخ داده بود: «من مرگ حتمی خود را با امضا این نامه چندی به عقب نمی‌اندازم تا وطنم را فدای آن چند روز زندگی ننگین بکنم.»(۶۲) کسروی می‌نویسد: «روز دوشنبه دهم دی‌ماه پراندوه‌ترین روز تبریز بود. در این روز که دهم محرم نیز بود بعد از طلوع آفتاب گذشته از جنب‌وجوش و عزاداری که همه ساله به نام عاشورا

برپا شد، امسال نیز با همه گرفتاری‌ها برپا بود. اما در این روزها در اطراف سربازخانه روس حدود ششصد تن از سربازان روس جمع شده و چنین می‌گفتند که افرادی از سردستگان مشروطه را دستگیر کرده و به دار خواهند آویخت و چوب داری برای این منظور آماده می‌کردند: «این داری بود که (روسیان برای ثقــۀالاسلام و هفت تن دیگر از آزادی‌خواهان تبریز) آماده می‌کردند و چون با کشتن سران آزادی ایران جشن می‌گرفتند تیرها را با پارچه‌های سه رنگ بیرق روس می‌آراستند... پس از نیم روز ناگهان دو ارابه باری روس که نه تن دستگیر: ثقــۀالاسلام ـ شیخ‌سلیم ـ آقا کریم برادر او ـ ضیاءالعلما ـ محمدقلی‌خان دایی او ـ صادق‌الملک ـ آقامحمدابراهیم ـ حسن پسر هجده ساله علی مسیو ـ قدیر برادر شانزده ساله او ـ در توی آنها می‌بودند، از راه باغشمال پدیدار گردید. یک دسته قزاق و سالدات با تفنگ‌های سرنیزه‌دار به دست گرداگرد آنها را گرفته همچنان راه می‌آمدند. دستگیران با رنگ‌های پریده و رخسارهای پژمرده خاموش می‌نشستند و ثقــۀالاسلام و برخی آهسته دعا می‌خواندند. ارابه‌ها چون به سربازخانه رسید به درون رفت و درهای سربازخانه را بسته کسی از ایرانیان راه ندادند.»(۶۳) بنابه نوشته کسروی: «سه تن از ایرانیان (مختار علاف از مردم باغمیشه و کریم نام از مردم سرخاب و اسمعیل سفیدگر از مردم دوه‌چی) برای انجام کار دژخیمی در آنجا می‌بودند. اینان از بدخواهان مشروطه و سپس از فراشان صمدخان (شجاع‌الدوله) می‌بودند و چنین پیداست روسیان ایشان را از بیگلربیگی خواسته بودند... هنگامه دلگداز بسی سختی می‌بود، یک دسته مردان غیرتمندی را دشمنان بیگانه در شهر خودشان به گناه آزادیخواهی به دار می‌کشیدند و کسی نبود به داد ایشان رسد. مرگ سیاه یکسو و غم درماندگی کشور یکسو، خدا می‌داند چه دل سوخته‌ای در آن ساعت می‌داشتند. ثقــۀالاسلام به همگی دل می‌داد و از هراس و غم ایشان می‌کاست .

چون خواستند دار زنند نخست شیخ‌سلیم را خواندند: بیچاره خواست سخنی گوید افسر دژخوی روسی سیلی به رویش زده خاموشش گردانید. دوم نوبت ثقــۀالاسلام بود شادروان همچنان بی‌پروا می‌ایستاد، دو رکعت نماز خوانده بالای کرسی رفت و سوم ضیاءالعلما را خواندند. شادروان از جوانی تن به مرگ نمی‌داد و دست می‌گشاد و به روسی با افسر سخن آغاز کرده می‌گفت: «ما چه گناه کرده‌ایم؟! آیا کوشیدن در راه کشور خود گناه است؟! دژخیمان دست‌های او را از پشت بستند و با زور بالای کرسیش بردند. چهارم صادق‌الملک را خواندند و پنجم آقامحمدابراهیم را پیش آوردند. او با پای خود بالای کرسی رفت و ریسمان به گردن انداخت. ششم دایی ضیاءالعلما آن پیرمرد را پیش خواندند. هفتم نوبت حسن بود: جوان دلیر بالای کرسی با آواز بلند داد زد: «زنده باد ایران، زنده باد مشروطه» پس از همه نوبت قدیر پسر شانزده ساله (علی مسیو) رسید و او را نیز بالای کرسی برده ریسمان به گردنش انداختند. » (۶۴)

روز بعد اعدام سربداران روز عاشورای تبریز، در تشییع جنازه ثقــۀالاسلام شهید، مرحوم صافی که دسته را اداره می‌کرد و خود جلو افتاده و سینه می‌زد نوحه‌ای را که ساخته بود چنین می‌خواند :

ای وطنه بذل ائلیین نقد جان

ملته دار اوسته وئرن امتحان

یاده سالاندا، وطن آغلار سنه

صافی شیرین سخن آغلار سنه

چکدیلر داره سنی منصورروار

تاپدی شرافت سنیله چوب دار... (۶۵)

اگر مجاهدین و آزادی‌خواهان تبریز خلع سلاح نشده و مهاجرت نکرده بودند و اگر ستارخان و باقرخان در آن روز در تبریز بودند روس‌های متجاوز به هیچ‌وجه نمی‌توانستند به چنین جنایات فجیعی دست بزنند. حدود یک سال بعد از فاجعه شوم پارک اتابک و شکستن پای ستارخان: «خبر اعدام ثقــۀالاسلام و دیگر آزادیخواهان آن هم در روز عاشورا خشم و نفرت عمومی را برانگیخت، اما خبر در خارج از آذربایجان چندان شهرت نیافت زیرا اولاً روس‌های تزاری اخبار را سانسور می‌کردند، ثانیاً در تهران از برکت (به اصطلاح) آزادی‌خواهی ناصرالملک در این ایام که تازه مجلس دوم را بسته بود تمام روزنامه‌ها توقیف بود. حشمت‌الدوله والاتبار می‌گفت: در برابر سکوت ناصرالملک (نایب‌السلطنه فراماسون) و صمصام‌السلطنه (نخست‌وزیر فراماسون)، سلطان احمدشاه پادشاه ۱۵ ساله از شدت تأثر تلگرافی به نیکلای دوم مخابره کرد و به تجاوزات روس‌ها و به خصوص اعدام یک نفر روحانی بزرگ اعتراض کرد، تزار پاسخ داده بود که: «این‌ها مردم را به سربازان ما شوراندند تا افسران و سربازان روسی را به قتل رساندند ناچار از مجازات آنها بودیم و اعدام یک نفر روحانی را هم خود ایران چند سال پیش به ما یاد داد (منظور اعدام شیخ‌فضل‌الله نوری).»(۶۶) نصرت‌الله فتحی به نقل از یادداشت‌های دکتر علی مقدم جراح مشهور تبریزی نوشته است: «با مرور مختصری در پاره اسناد مربوطه این حقیقت بار دیگر ثابت شد که در قضایای وابسته به ملت ایران همیشه روس و انگلیس با همدیگر همکاری داشته‌اند و از این روی واقع امر این است که چوبه دار ثقــۀالاسلام را انگلیسی‌ها تهیه و سپس به دست روس‌های تزاری نادان، کارشان را انجام داده‌اند. نامه جالبی را دیده‌ام که کنسول انگلیس در تبریز به کنسول روس می‌نویسد: «اگر در نظر دارید ثقــۀالاسلام را اعدام کنید بهتر است به جای روز عاشورا این کار را در یک روز دیگر انجام دهید، کنسول روس جواب می‌دهد: علما و روحانیون تبریز کاملاً با این کار موافقت دارند. به جهت آنکه ثقــۀالاسلام شیخی است.»(۶۷) ستارخان در تبعیدگاه تهران خانه‌نشین بود که اخبار ناگوار تبریز و جنایات روس‌ها و صمدخان شجاع‌الدوله مثل خوره روح و روان او را آزار می‌داد. خبر

دردناک سربداران و همرزمان ستارخان علی‌الخصوص به درا آویخته شدن مراد خود ثقــۀالاسلام، اعدام برادر بی‌گناه خود غفارخان و اعدام برادرزادگانش محمدخان امیرتومان و کریم خانم وی را شدیداً متأثر کرده بود. ستارخان چون دید هیئت حاکمه تهران قدمی در راه‌حل مشکل تبریزیان برنمی‌دارد امامعلی را که یکی از مجاهدین تبریز بود مأمور می‌کند که اگر بتواند صمدخان شجاع‌الدوله، سرسپرده معروف روس‌ها را از بین ببرد. کسروی نوشته است: «چون داستان آدم‌کشی صمدخان به تهران می‌رسد مرد شیردل بر آن می‌شود که دست گزند صمدخان را از تبریز به در گرداند و به امامعلی پول و تفنگ داده و روانه تبریز می‌سازد که اگر دست یافت صمدخان را بکشد. امامعلی به تبریز آمده در کوه عینالی جا می‌گیرد. لیکن در این میان برادرش از کار او آگاهی یافته و خود را به نزد صمدخان رسانیده و چگونگی را به او آگاهی داده و از او سیصد تومان پاداش گرفته و بدینسان پرده از روی کار امامعلی برداشته شده و صمدخان به راهنمایی برادرش او را پیدا کرده و به دارش آویختند.»(۶۸) بعد از فتح تهران توسط بختیاری‌ها و گیلانی‌ها و ارمنی‌ها ثقــۀالاسلام ضمن صحبت‌های متفرقه در منبر گفته بود: «به تجربه ثابت شده است که اهالی تبریز همیشه متحمل زحمات بوده‌اند و نتیجه را دیگران برده‌اند و الآن مثل این است که می‌بینم در آخر گوی را اصفهان و اهالی سایر جاها از میدان برخواهند داشت و برای ما تبریزی‌ها جز رنج چیزی نخواهد ماند. » (۶۹)

بعد از فاجعه پارک اتابک تهران و قتل‌عام آزادیخواهان، تبریز توسط روس‌ها و صمدخان شجاع‌الدوله، شدیدترین و هولناک‌ترین ضربه روحی به ستارخان وارد شد: «می‌گویند بعضی اوقات که از طرف اهالی آذربایجان مقیم مرکز به مجالس سوگ و سرور دعوت می‌شد، با چوبی که زیر بغل داشته راه می‌رفته و هنگام نشستن نیز با عذرخواهی توأم با شرمساری یک پایش را که فلج شده بوده دراز می‌کرد، روزی از روزهای دهه اول محرم که در منزل یک تن از تجار آذربایجان دعوت داشته است، و دسته‌های عزادار ترک‌ها می‌آیند و زنجیر می‌زنند و سینه می‌کوبند و می‌گریانند و بیرون می‌روند و سکوت برقرار می‌شود، ستارخان با شخصی که روبرویش نشسته بود به صحبت می‌پردازد و می‌گوید: برای کشته دیگران که در هزار و سیصد سال قبل اتفاق افتاده خود را می‌زنند و می‌کوبند ولی در فکر کشته امروز خود نیستند. بعد با حالی که ناراحت گشته بود رو به همه حضار می‌کند و با صدای بلند چنین می‌گوید: ای غیرتمندان آذربایجان بدانید و آگاه باشید که من آن کشته فراموش شده، شما هستم بیایید غیرت کنید تلافی تلف شده خود را بنمایید و به ترکی چنین می‌گفت: «باری قانوزا قان ایلییون.»(۷۰) ستارخان بعد از فاجعه شوم پارک اتابک و زخمی شدن پایش که منجر به خانه‌نشینی وی شد علاقه داشت به تبریز برگردد. حتی بنابه روایتی در اواخر عمر و در بستر بیماری گفته بود که: «آرزویم این است که جنازه‌ام را در تبریز به خاک بسپارند، در محله امیرخیز.»(۷۱) اسماعیل امیرخیزی نوشته است: «من تصور می‌کردم پس از آنکه انشاءالله پای سردار بهبود یافت دولت به ایشان اجازه خواهد داد که به تبریز مراجعت کند ولی پس از تحقیق معلوم شد که باید سردار و سالار هر دو در تهران بمانند.»(۷۲) با نهایت تأسف باید اذعان نمود که: «محیط ایران نسبت به اشخاص برجسته و رجال نامی و خادمین حقیقی خود کم‌اعتنا بوده و مردمان آن غالباً مابین

دشمن خونخوار و دوست فداکار فرقی نمی‌گذارند. ستارخان که ایران را از چنگال گرگان استبداد درآورده آزادی و استقلال آن را تأمین نمود، ولی رجال میش صورت و گرگ صفت که علمدار رژیم مشروطیت و آزادی ایران شدند بنابه غریزه فطری خود قدر این سردار ملی را ندانستند در پارک اتابک طهران پای او را شکستند و مرگش را نزدیک ساختند و ایران را از وجود چنین سردار نامی محروم کردند. این حادثه به ما تجربه آموخت که تنها تغییر رژیم برای اصلاح امور اجتماعی یک مملکت کافی نیست بلکه مردان باایمان و لایق و علاقه‌مند لازم است که با قوه فضل و دانش و سیاست و کاردانی خود در حفظ اصول جدید بکوشند.» (۷۳)

بعد از فاجعه پارک اتابک سردار آزادی خانه کوچکی در خیابان جنت گلشن نزدیک خیابان فرمانفرما اجاره نمود. ستارخان سردار ملی حدود چهار سال بعد از فاجعه شوم پارک اتابک و دو سال بعد از شهادت ثقــۀالاسلام در حالی که بیش از ۴۸ سال نداشت در اثر عود عفونت زخم پایش که در پارک اتابک به دستور ایادی فاتحان تهران گلوله خورده بود، چشم از جهان بی‌وفایی‌ها فرو بست و در ۲۵ آبان‌ماه سال ۱۲۹۳ شمسی برابر با ۲۸ ذیحجه سال ۱۳۳۲ قمری در باغ طوطی شهر ری در جوار حضرت عبدالعظیم به خاک سپرده شد. امثال ستارخان‌ها و ثقــۀالاسلام‌ها مجسمه‌های طلائی تاریخ ملت ما هستند، زیرا تاریخ پرحادثه ملت ما را خلق کرده‌اند. شهید نورالله‌خان یکانی عقیده داشت که: «ارزش ملت‌ها بسته به ارزش رجال باشخصیت آنهاست» بلاشک شهید نیکنام میرزا علی ثقــۀالاسلام تبریزی و شهید مظلوم ستارخان سردار ملی جزو رجال باشخصیت و از مفاخر ملی ما هستند که صفات پسندیده و مبارزات قهرمانانه آن بزرگواران، بهترین الگوی وطن‌پرستی، استعمارستیزی، ظلم‌ستیزی و آزادی‌خواهی محسوب می‌شوند. روحشان شاد و راهشان پررهرو باد .

فهرست منابع:

۱ ـ هوپ‌هوپ‌نامه ـ میرزا علی‌اکبر صابر ـ انتشارات فرزانه ـ ص ۱۷۸ ـ (شعر صابر در وصف ستارخان).

۲ ـ زندگینامه شهید نیکنام ثقــۀالاسلام تبریزی ـ تألیف نصرت‌الله فتحی ـ به نقل از دیباچه صفحه ب ـ به قلم: دکتر نصرت‌الله کاسمی.

۳ ـ همان مأخذ ـ ص ۲۵۴.

۴ ـ مجموعه آثار قلمی شادروان ثقــۀالاسلام شهید تبریزی ـ به کوشش نصرت‌الله فتحی ـ ص ۲۳۲ .

۵ ـ فداکاران فراموش‌شده آزادی ـ دکتر سلام‌الله جاوید ـ ص ۱۴.

۶ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۵۳۶.

۷ ـ همان مأخذ ـ ص ۴۲.

۸ ـ همان مأخذ ـ ص ۲۸.

۹ ـ همان مأخذ ـ ص ۴۳۷.

۱۰ ـ قیام افسران خراسان ـ ابوالحسن تفرشیان ـ ص ۱۲۸.

۱۱ ـ انقلاب و تحول آذربایجان در دوره مشروطیت یا تاریخ ستارخان سردار ملی ـ تألیف: حسین فرزاد ـ ص ۱۲ و ۱۶.

۱۲ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۹.

۱۳ ـ تاریخ مشروطه ایران ـ احمد کسروی ـ ص ۶۸۵ـ۶۸۹.

۱۴ ـ همان مأخذ ـ ص ۶۹۴.

۱۵ ـ رسائل سیاسی ـ میرزا علی ثقــةالاسلام تبریزی ـ به اهتمام علی‌اصغر حقدار ـ ص ۱۳۵ـ۱۳۶.

۱۶ ـ تاریخ انقلاب آذربایجان و بلوای تبریز ـ حاج محمدباقر ویجویه ـ به کوشش علی کاتبی ـ ص ۳۰.

۱۷ ـ زندگی طوفانی خاطرات سیدحسن تقی‌زاده ـ ص ۳۲۸.

۱۸ ـ قیام آذربایجان و ستارخان ـ اسماعیل امیرخیزی ـ ص ۱۱۲.

۱۹ ـ تاریخ مشروطه ایران ـ ص ۶۹۴ـ۶۹۵.

۲۰ ـ قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران ـ مهندس کریم طاهرزاده بهزاد ـ ص ۲۱۶ـ۲۱۷.

۲۱ ـ زندگینامه ۹۱ تن از رهبران انقلاب ملت‌ها ـ عبدالحسین سعیدیان ـ ص ۱۲۲.

۲۲ ـ قیام آذربایجان و ستارخان ـ ص ۱۱۵.

۲۳ ـ حرفی از هزاران که اندر حکایت آمد (خاطرات حاج محمدتقی جورابچی) ـ به کوشش علی قیصری ـ ص ۱۴۳.

۲۴ ـ تاریخ مشروطه ایران ـ ص ۶۹۳.

۲۵ ـ دیدار همرزم ستارخان ـ نصرت‌الله فتحی (آتشباک) ـ چاپ دوم ـ ص ۵۱.

۲۶ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۳۵۸ـ۳۵۹.

۲۷ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۷۱.

۲۸ ـ دیدار همرزم ستارخان ـ ص ۵۲.

۲۹ ـ همان مأخذ ـ ص ۵۲.

۳۰ ـ برگ عیش ـ نصرت‌الله فتحی ـ ص ۴۲.

۳۱ ـ تاریخ مشروطه ایران ـ ص ۶۹۵.

۳۲ ـ قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران ـ ص ۲۷.

۳۳ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۳۵۸.

۳۴ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۶۰.

۳۵ ـ دیدار همرزم ستارخان ـ ص ۲۴۱.

۳۶ ـ مجاهدان مشروطه ـ دکتر سهراب یزدانی ـ ص ۱۱۷.

۳۷ ـ مجموعه آثار قلمی شادروان... ـ ص ۱۳۹.

۳۸ ـ قیام آذربایجان و ستارخان ـ ص ۴۱۳.

۳۹ ـ دیدار همرزم ستارخان ـ ص ۲۰۱ـ۲۰۳.

۴۰ ـ کتاب آبی (گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران) ـ به کوشش احمد شیری ـ جلد ۱ ـ ص ۳۲۷.

۴۱ ـ تبریز مه‌آلود ـ محمدسعید اردوبادی ـ ترجمه سعید منیری ـ جلد ۲ ـ ص ۶۹۶.

۴۲ ـ رسائل سیاسی ـ ص ۱۹۵.

۴۳ ـ کتاب نارنجی (گزارش‌های سیاسی وزارت خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران) ـ به کوشش احمد بشیری ـ جلد ۴ ـ ص ۶۰.

۴۴ ـ نامه‌های تبریز (از ثقــةالاسلام به مستشارالدوله در روزگار مشروطیت) ـ به کوشش ایرج افشار ـ ص ۳۶۱ـ۳۶۲.

۴۵ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۷۰.

۴۶ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۹۳ـ۳۹۴.

۴۷ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۵۱۵.

۴۸ ـ همان مأخذ ـ ص ۵۳۵ـ۵۳۶.

۴۹ ـ سخنگویان سه‌گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران ـ نصرت‌الله فتحی ـ ص ۲۸۷ـ۲۸۸.

۵۰ ـ تاریخ هجده ساله آذربایجان ـ احمد کسروی ـ ص ۴۷۶ـ۴۷۷.

۵۱ ـ همان مأخذ ـ ص ۲۶۲ـ۲۶۳.

۵۲ ـ قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران ـ ص ۳۵۰.

۵۳ ـ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران ـ دکتر مهدی ملک‌زاده ـ (جلد ۶ـ۷) ـ ص ۱۵۳۳.

۵۴ ـ نامه‌هایی از تبریز ـ ادوارد براون ـ ترجمه حسن جوادی ـ ص ۲۵۲.

۵۵ ـ تاریخ هجده ساله آذربایجان ـ ص ۳۱۷.

۵۶ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۱۹.

۵۷ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۶۴۹ـ۶۵۰.

۵۸ ـ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران ـ ص ۱۵۳۲.

۵۹ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۶۶۴.

۶۰ ـ همان مأخذ ـ ص ۶۶۴.

۶۱ ـ همان مأخذ ـ ص ۶۵۳.

۶۲ ـ همان مأخذ ـ ص ۶۶۰.

۶۳ ـ تاریخ هجده ساله آذربایجان ـ ص ۳۰۹.

۶۴ ـ همان مأخذ ـ ص ۳۱۰ـ۳۱۱.

۶۵ ـ زندگینامه شهید نیکنام... ـ ص ۷۵۰.

۶۶ ـ همان مأخذ ـ ص ۷۰۵.

۶۷ ـ همان مأخذ ـ ص ۷۰۵ـ۷۰۶.

۶۸ ـ تاریخ هجده ساله آذربایجان ـ ص ۴۱۴.

۶۹ ـ مجموعه آثار قلمی... ـ ص ۱۳۴.

۷۰ ـ دیدار همرزم ستارخان ـ ص ۲۱۱.

۷۱ ـ ویژه‌نامه نوروزی ماهنامه نسیم بیداری ـ شماره ۲۵ ـ ص ۳۵.

۷۲ ـ قیام آذربایجان و ستارخان ـ ص ۵۰۷.

۷۳ ـ انقلاب و تحول آذربایجان در دوره مشروطیت ـ ص ۱۳.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

نامه‌ای فراموش شده از صمد بهرنگی به ایرج افشار

یونس لیثی دریلو

ایمیل:

Younes.Leysi@gmail.com

وابستگی:

نویسنده و پژوهشگر مستقل

چکیده:

این مقاله به بررسی نامه‌ای نادر از صمد بهرنگی به ایرج افشار می‌پردازد که اخیراً در میان اسناد آرشیوی بدست آمد. نامه بدون تاریخ است و گمان می‌رود که در فروردین ۱۳۴۷ نوشته شده باشد. به همراه این نامه، بهرنگی سه کتاب اخیر خود را به افشار ارسال کرده و تمایل داشته است که این آثار در مجله «راهنمای کتاب» که افشار مدیر مسئول آن بوده، معرفی گردند. همچنین بهرنگی در این نامه به اختلاف‌های فکری پیشین بین خودشان اشاره کوتاهی می‌کند. او می‌خواهد که مقاله جدیدش درباره شاه اسماعیل خطائی «بی کم و کاست» منتشر شود که در آن به نقد تاریخ‌نگاری غرب‌زده و اشتباهات در ثبت تاریخی پرداخته بود. بهرنگی در آن مقاله، انتقادات جدی به مورخانی دارد که اثرات شاه اسماعیل به زبان ترکی را نادیده گرفته‌اند و با غفلت یا عمد به تحریف تاریخ پرداخته‌اند. مقاله بهرنگی از آن جهت حائز اهمیت است که نشان‌دهنده دغدغه‌های فرهنگی و ادبی او در دوران فعالیت‌های ادبی و تأکید او بر ضرورت بازنگری در تاریخ‌نگاری ایران است. نه تنها کتابهای ارسالی صمد بهرنگی در آن مجله معرفی نمی‌گردند، حتی مقاله او، علیرغم اینکه پیش از آن پنج مقاله در آن نشریه منتشر کرده بود، چه در زمان حیات او و چه بعد از مرگ ناگهانی‌اش در همان سال، هرگز چاپ نمی شوند. مقاله حاضر، زوایایی از شخصیت و اندیشه‌های بهرنگی را نمایان می‌کند که پیش از این کمتر به آن‌ها پرداخته شده است.

کلمات کلیدی: صمد بهرنگی، ایرج افشار، راهنمای کتاب، شاه اسماعیل خطائی

استناد (آپا):

لیثی دریلو. ی. نامه‌ای فراموش شده از صمد بهرنگی به ایرج افشار. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Younes Leysi-Derilou

Email:

Younes.Leysi@gmail.com

Affiliation:

Independent researcher and writer

A Forgotten Letter from Samad Behrangi to Iraj Afshar

Abstract:

This article unveils a forgotten letter from Samad Behrangi to Iraj Afshar that was recently has beeb found among archival documents. The letter is undated and is believed to has been written in March 1968. Among with his letter, Behrangi had sent three of his recently published books to Afshar, hoping to be featured in the “Rahnamae Ketab” (Book Guide) magazine that Afshar was the editor. Behrangi also touches briefly to previous correspondence on their intellectual disagreements between them and requested his new article on Shah Ismail Khetaei to be published, emphasizing on not to be manipulated. In that article he criticized Westernized historiography and errors in Iranian historical recording. Behrangi’s article made serious criticisms of historians who have ignored the other books of Shah Ismail in Turkish language and have distorted history through either negligence or intent. Behrangi's letter is important as it reflects his cultural view and literary concerns during his literary activities and his emphasis on the need to revise Iranian historiography. Not only Samad Behrangi's books are not introduced in that periodical, but also his article, even though he had previously published five articles there, was never published either during his lifetime or after his sudden death at that year. This article reveals aspects of Behrangi's character and thoughts that have been less addressed before.

Key words: Samad Behrangi, Iraj Afshar, Rahnamaye Ketab (Book Guide), Shah Ismayil Khatayi.

CITATION (APA):

Leysi-Derilou. Y. A Forgotten Letter from Samad Behrangi to Iraj Afshar. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Yunis Leysi-Derilou

E-poçt:

Younes.Leysi@gmail.com

Mənsubiyyət:

Müstəqil yazıçı və tədqiqatçı

Səməd Behrəngidən İrəc Əfşara unudulmuş məktubu

Xülasə:

Bu məqalədə arxiv sənədləri arasında bu yaxınlarda aşkarlanan Səməd Behrənqinin İrəc Əfşara yazdığı nadir məktub araşdırılır. Məktubun tarixi göstərilməyib və 1968-ci ilin martında yazıldığı güman edilir. Behrəngi bu məktubla birlikdə Əfşara son üç kitabını göndərib və bu əsərlərin Əfşarın baş redaktoru olduğu “Rahnəmaye Ketab” (Kitab bələdçisi) jurnalında təqdim olunmasını arzulayıb. Behrəngi bu məktubda qabaqcadan aralarındakı olan düşüncə toqquşmasına qısaca toxunmuşdur. O, qərbləşmiş tarixşünaslığı və tarixi qeydlərdəki səhvləri tənqid etdiyi Şah İsmayıl Xətayi haqqında yeni məqaləsinin “heç bir əl dəyməmiş” şəkildə nəşr olunmasını istəyir. Behrəngi həmin məqalədə Şah İsmayılın türkcə əsərlərini görməməzliyə vuran, səhlənkarlıq və ya qəsdlə tarixi təhrif edən tarixçiləri ciddi tənqid edir. Behrənqinin məqaləsi onun ədəbi fəaliyyəti dövründə mədəni və ədəbi qayğılarını əks etdirdiyi və İran tarixşünaslığının yenidən nəzərdən keçirilməsinin zəruriliyini vurğuladığı üçün əhəmiyyətlidir. Səməd Behrənqinin göndərdiyi kitablar həmin jurnalda təqdim edilmir, hələ o məqaləsi də. Əvvəllər həmin jurnalda beş məqaləsi dərc olunmasina baxmayaraq, nə onun sağlığında, nə də həmin ildə qəfil ölümündən sonar da heç vaxt çap olunmayıb. Bu yazıda Behrəngi şəxsiyyətinin və düşüncələrinin əvvəllər az bəhs edilən tərəfləri açıqlanır.

Açar sözlər: Səməd Behrəngi, İrəc Əfşar, Rahnamaye Ketab (Kitab bələdçisi), Şah İsmayıl Xətayi.

CITATION (APA):

Leysi-Derilou. Y. Səməd Behrəngidən İrəc Əfşara unudulmuş məktubu. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Yunis Leysi-Derilou

E-posta:

Younes.Leysi@gmail.com

Üyelik:

Bağımsız yazar ve araştırmacı

Samad Behrengi'den Irec Afşar'a Unutulmuş Mektup

Özet:

Bu makalede, yakın zamanda arşiv belgeleri arasında keşfedilen Samad Behrengi'nin İrec Afşar'a yazdığı nadir bir mektup incelenmektedir. Mektubun tarihi belirtilmemiş olup, 1968 yılının Mart ayında yazıldığı tahmin ediliyor. Behrengi, bu mektubuyla birlikte Afşar'a son üç kitabını göndermiş ve bu eserlerin Afşar'ın yazı işleri müdürlüğünü yaptığı "Rahnemaye Ketab" (Kitap Rehberi) dergisinde tanıtılmasını istemiştir. Behrengi bu mektubunda ayrıca aralarındaki geçmiş fikir ayrılıklarına da kısaca değiniyor. Şah İsmayıl Hatayi hakkında yazdığı ve Batılı tarih yazıcılığını ve tarihi kayıtlardaki hataları eleştirdiği yeni yazısının "kusursuz" olarak yayınlanmasını istiyor. Behrengi, söz konusu yazısında, Şah İsmayıl'in Türkçedeki eserlerini görmezden gelen ve tarihi ihmal veya kasıt yoluyla çarpıtan tarihçilere yönelik ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Behrengi'nin makalesi, onun edebi faaliyetleri sırasındaki kültürel ve edebi kaygılarını yansıtması ve İran tarih yazımının gözden geçirilmesi gerekliliğine vurgu yapması bakımından önemlidir. Samad Behrengi'nin gönderdiği kitapların tanıtımı söz konusu dergide yapılmadığı gibi, daha önce dergide beş makalesi yayımlanmış olmasına rağmen, ne sağlığında, ne de aynı yıl ani ölümünden sonra, makalesi hiçbir zaman yayımlanmamıştır. Bu makale Behrengi'nin kişiliğinin ve düşüncelerinin daha önce pek ele alınmamış yönlerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Samad Behrengi, Irec Afşar, Rahnemaye Ketab (Kitap Rehberi), Şah İsmayıl Hatayi

CITATION (APA):

Leysi-Derilou. Y. Samad Behrengi'den Irec Afşar'a Unutulmuş Mektup. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

۱ - درباره نامه

اخیرا در بررسی اسناد آرشیوی توسط دوست عزیزمان ع.ر. (که نخواسته‌اند نامشان فاش شود) یک میکروفیلمی به دستم رسید که حاوی نامه‌ای از صمد بهرنگی به ایرج افشار می باشد. این نامه بدون تاریخ می باشد و احتمالا در فاصله زمانی بهار ۱۳۴۵ تا اردیبهشت ۱۳۴۷ نوشته شده باشد، چرا که در نامه به چاپ کتابهایش اشاره می کند. در زیرنویس به این تاریخها پرداخته شده است. نگارنده حدس می زند که تاریخ نامه فروردین ۱۳۴۷ باشد.

این نامه در کتاب «نامه‌های خاموشان: نامه‌های ناموران فرهنگی و ادبی به ایرج افشار» به کوشش محمد افشین وفایی و شهریار شاهین دژی نیز منتشر شده است. در این نامه، بهرنگی سه کتاب خود را با عنوانهای «اولدوز و کلاغ‌ها»، «مثلها و چیستانهای آذربایجان» (تاپماجالار، قوشماجالار) و جلد اول «افسانه‌های آذربایجان» را به همراه نامه‌اش می‌فرستد. احتمالا قصدش این بوده که کتاب در مجله «راهنمای کتاب» معرفی گردد. این مجله تحت مدیریت مسئولی ایرج افشار و صاحب امتیازی احسان یارشاطر بطور ماهانه منتشر می شد و اساسا حاوی مقالات در نقد و معرفی کتابهای منتشر شده بود. در صفحات آخر مجله، تصویرکتابهای جدید نیز نشان داده می‌شد. این کتابها در آن مجله معرفی نشدند، مگر در هنگام اعلان خبر مرگ او.

از مکاتبات دیگر بین صمد بهرنگی و ایرج افشار مستنداتی بدست نیامد. ولی در آخر این نامه کوتاه، بهرنگی به موارد اختلاف فکری در مکاتبات قبلی اشارتی می کند و از ایرج افشار می خواهد که مقاله اخیر او «شاه اسماعیل خطایی» را در مجله «راهنمای کتاب» بی‌نقص منتشر نماید. بهرنگی از سال ۱۳۴۱ تقریبا هر سال یک مقالهٔ نقد کتاب یا زبانشناسی را در آن مجله به چاپ رسانده بود.[۱] ولی مقاله ارسالی او نیز در هیچ یک از مجلات و مراکز انتشاراتی که ایرج افشار در اختیار داشته، چه در زمان حیات بهرنگی و چه بعد از مرگ او، چاپ نشد. در این مقاله، بهرنگی مورخان فارسی زبان دنباله روی ایرانشناسان غربی همچون ادوارد براون را مورد نقد قرار داده و آنها را به اشتباه و دروغسازی بزرگ متهم می‌کرد: «مورخان ادبیات فارسی (که به غلط خود مورخان

---

[۱] صمد بهرنگی از سال ۱۳۴۱ برای مجله «راهنمای کتاب» مقاله ارسال می کرد. از وی تا سال ۱۳۴۷ مجموعا پنج مقاله در این مجله به چاپ رسیده است:

- صمد بهرنگی، [انتقاد کتاب] دستور زبان کنونی آذربایجان تالیف عبدالعلی کارنگ، راهنمای کتاب، سال ۱۳۴۱، سال ۵، ش. ۸ و۹، ص. ۷۴۷-۷۵۱؛
- صمد بهرنگی، پسوند در زبان کنونی آذربایجان، راهنمای کتاب، سال ۱۳۴۲، سال ۶، ش. ۳، ص.۲۲۰-۲۲۲؛
- صمد بهرنگی، [انتقاد کتاب] آذربایجان دیلینه مخصوص صرف و نحو (صرف و نحو مخصوص زبان آذربایجان، تالیف س.م. جاد- ناشر، ۱۰۴ صفحه)، راهنمای کتاب، سال ۱۳۴۴، سال ۸، ش. ۱، ص.۳۱-۳۴؛
- ۴- صمد بهرنگی، [درباره کتاب] سازمین سوزو (نوای ساز من) (سه منظومه از ب.ق. سهند، با دو مقدمه فارسی و ترکی و لغت نامه، جلد اول، انتشارات شمس تبریز، ۲۸۲ ص.)، راهنمای کتاب، سال ۱۳۴۵، جلد ۹، ش. ۲، ص. ۱۷۶-۱۸۲؛
- ۵- صمد بهرنگی (بهرنگ)، آوای نو گلان (مجموعه شعر برای کودکان، اثر عباس یمینی شریف، ناشر انجمن کتاب، ۱۳۴۵) راهنمای کتاب، سال ۱۳۴۷، سال ۱۱، ش. ۱-۳، ص.۴۸-۵۳.

ادبیات ایران نام داده اند) با غفلت یا چشم پوشی عمدی دچار اشتباه یا دروغسازی شده‌اند».[1] او در ادامه مقاله با مطالعه بر روی شاه اسماعیل خطایی تاکید می‌کند که «لغت نامه دهخدا با آن حجمش درباره شاه اسماعیل به بیراهه رفته و فقط عبارت کوتاه و گمراه کننده زیر را نوشته: «تخلص شاه اسماعیل خطائی بود و به ترکی دیوانی داشته است». از این عبارت چنین بر می آید که فعلا هیچ گونه اثری از خطائی باقی نمانده. حال آنکه فعلا غزلهای او و مثنویهای «نصیحتنامه» و «دَه نامه» و منظومه «مناقب الاسرار و بحجت الاحرار»[2] و مقداری شعر فارسی و رباعی و مکاتبه‌های شعری او با سلطان وقت عثمانی در دست است». صمد بهرنگی در نهم شهریور ۱۳۴۷ در رود ارس غرق شد. ایرج افشار این را به شکل خبر نوشته و او را «نویسنده باذوق و نکته نویس با قلم ظریف و تند و بی‌باک از مردم تبریز (ظاهراً)» معرفی نمود: «خبر ناگواری رسید که رود ارس یکی از نویسندگان باذوق و نکته‌نویس را در دست موج‌های خروشان کُشت و از ما دور ساخت. این جوان صمد بهرنگی از مردم تبریز (ظاهراً) بود که خوانندگان مجلهٔ *راهنمای کتاب* از چند سال پیش با قلم ظریف و تند و کم‌باک او آشنا شدند.

مرحوم صمد بهرنگی در نوشتن کتاب برای کودکان، مبتنی بر ادبیات محلی و عامیانه سبک دلپذیری داشت. چند کتابی که در این زمینه از او انتشار یافت خوب بود.

اخیراً به همکاری قلمی با مرکز پرورش فکری کودکان و نوجوانان خوانده شده بود و کتابی نیز در سلسله انتشارات مرکز از او نشر شد. آثار دیگرش که من دیده‌ام اینهاست:

1 - بایاتیلار، جلد اول، با همکاری بهروز دهقانی، تبریز، ۱۳۴۴.

2 - افسانه‌های آذربایجان، جلد اول، با همکاری بهروز دهقانی، تبریز، ۱۳۴۴.

3 - مَثَل‌ها و چیستان‌ها، با همکاری بهروز دهقانی، تبریز، ۱۳۴۵.

4 - قصّهٔ اولدوز و کلاغ‌ها (برای کودکان)، تبریز، ۱۳۴۵ (با امضای بهرنگ).

5 - افسانه‌های آذربایجان، تهران، انتشارات نیل، ۱۳۴۷.

[1] بی‌نام، صمد بهرنگی مجموعه مقاله‌ها، انتشارات شمس، تبریز، چاپ اول، تیرماه ۱۳۴۸، ص. ۱۷۵-۱۷۶.

[2] نام صحیح کتاب « مناقب الاسرار و بهجت الاحرار» می باشد که در دوران شاه عباس صفوی تدوین شد. این رساله را دکتر احمد تاشقین با استفاده از نسخه خطی محفوظ در موزه مولانا در قونیه، ترکیه در سال ۲۰۰۳ چاپ کرد.

مرحوم بهرنگی معلم بود و در تبریز درس می‌گفت و قریب یک سال قبل به تهران آمد و به خدمت مرکز پرورش فکری کودکان درآمد و یکی دوبار محجوبانه به دفتر راهنمای کتاب و جلسه دوستان آمد. اما قلمش برخلاف چهره‌اش و حالتش تند بود. گاه بهرنگ امضا می‌کرد. سنش شاید سی بود یا اندکی کمتر. ا.ا.»[1]

در ادامه این مقاله، متن نامه مذکور، به همراه تصویرش و مقاله «شاه اسماعیل خطایی» آورده می شود.



شکل ۱- صمد بهرنگی (۱۳۱۸ تبریز-۱۳۴۷) آموزگار، داستان‌نویس کودکان، منتقد اجتماعی، مترجم و پژوهشگر فولکلور آذربایجانی؛ عکس مربوط به دهه ۱۳۴۰ می‌باشد.

[1] ا.ا. [ایرج افشارز]، راهنمای کتاب، «وفات صمد بهرنگی»، سال ۱۳۴۷، جلد ۱۱، ش. ۶، ص. ۳۴۳؛ بازنشر در نادره‌کاران: سوگنامهٔ ناموران فرهنگی و ادبی (۱۳۰۴-۱۳۸۹)، ایرج افشار، زیر نظر بهرام، کوشیار و آرش افشار، به کوشش محمود نیکویه، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار، چاپ دوم، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۵. در هنگام بازنشر در کتاب کلمه «(ظاهرا)» حذف شده است!

۲- متن نامه

جناب آقای ایرج افشار،

نامه‌تان رسید. بی تعارف بگویم خوشحالم کرد. فعلا سه جلد کتاب برایتان می‌فرستم، اما فکر می‌کنم آنطورها هم که شما نوشته‌اید دل‌چسب نباشند: ۱-***اولدوز و کلاغها***[۱]- قصه‌ای است برای کودکان. بنابراین اگر به کتابخانه انجمن کتاب شعبه کودکان بدهید بهتر است. ۲- ***مثلها و چیستانهای آذربایجان***.[۲] ۳-***کند و کاو در مسایل تربیتی ایران***.[۳]
از ***افسانه‌های آذربایجان***[۴] تاکنون فقط یک جلد چاپ شده است و چاپ جلدهای دیگرش به عللی به تعویق افتاد[۵] که البته بعد همه را برایتان می فرستم.

خطاب به حقیر نوشته‌اید که «قطعا از جمله دل برکنده‌اید. چرا[؟] نمی دانم.». درست حدس زده‌اید. منتها چرایش را همه می‌دانید، مگر نه؟ بگذریم. شاید شما که با تجربه تر و پخته‌ترید، حق داشته باشید.

یادداشتی و مقاله‌چه‌ای برای [مجله] **راهنمای کتاب** فرستادم که چیزی درباره‌اش نمی‌گویم. خودتان می‌خوانید و می‌بینید. لطفا اگر قابل چاپ بودند با همان املاهایی که من نوشته‌ام چاپ بفرمایید و مخصوصاً سعی کنید مقاله‌چه مربوط به ***شاه اسماعیل*** بی‌کم و کاست چاپ شود که مقاله‌چهٔ ناقص من ناقص‌تر نشود. ممنون. توفیق‌تان را می‌خواهم.

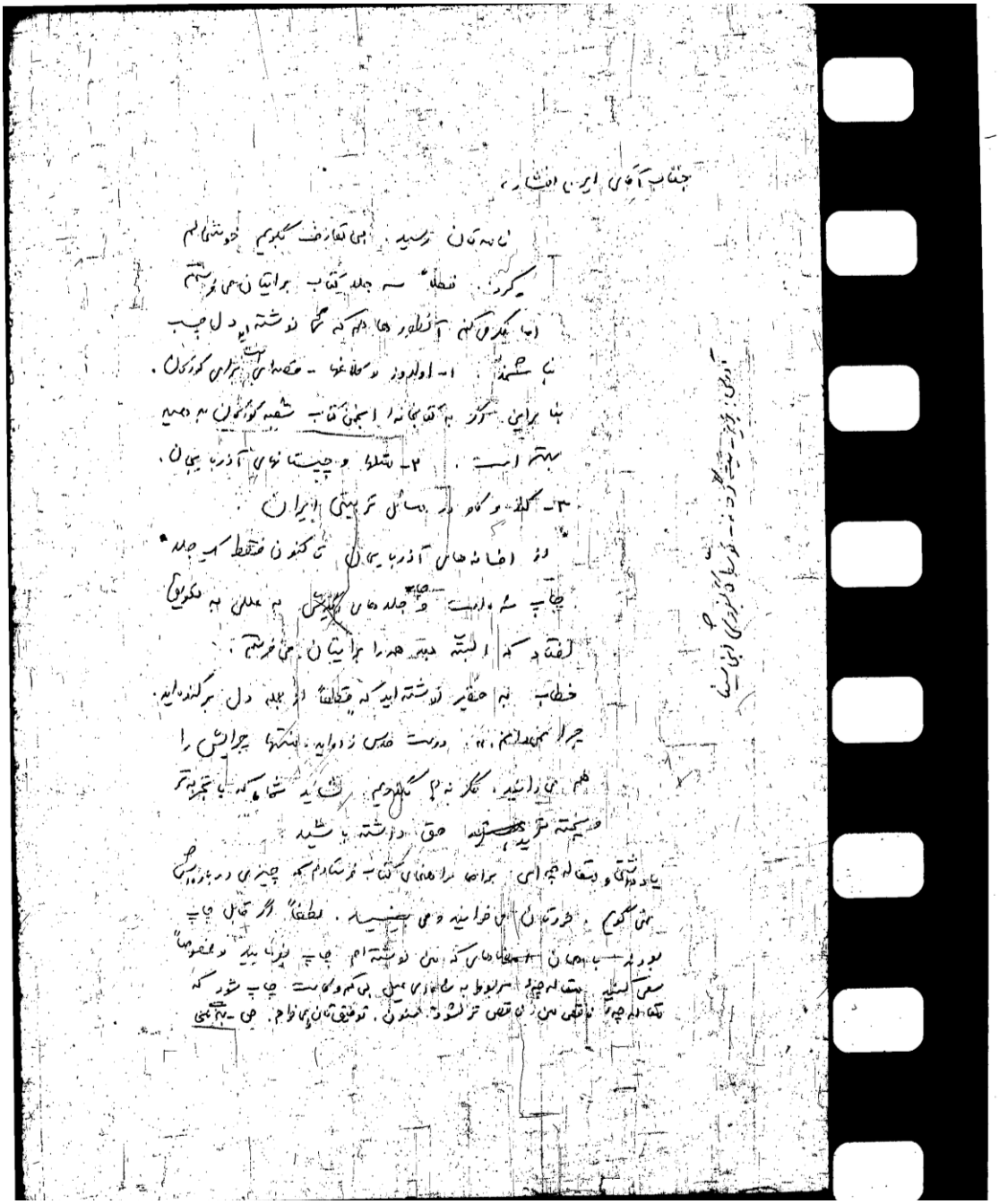
ص- بهرنگی

آدرس: تبریز - شیشه‌گر خانه - توسط کتابفروشی ابن‌سینا.

---

[۱] صمد بهرنگی، اولدوز و کلاغ‌ها، انتشارات شمس، تبریز، سال نشر: ۱۳۴۷، ۷۸ صفحه، به زبان فارسی. در پایان داستان آمده است: «تمام شد در آخیر جان، جلیل قهوه‌خاناسی، پاییز ۱۳۴۴».
[۲] صمد بهرنگی و بهروز دهقانی، تاپماجالار، قوشماجالار (مثل‌ها و چیستان‌ها)، تبریز، انتشارات شمس(؟)، بهار ۱۳۴۵.
[۳] صمد بهرنگی، کندو کاو در مسائل تربیتی ایران، انتشارات؟، تابستان ۱۳۴۴، به زبان فارسی.
[۴] صمد بهرنگی، افسانه‌های آذربایجان، ترجمه فارسی، جلد ۱، انتشارات نیل، تهران، اردیبهشت ۱۳۴۴.
[۵] صمد بهرنگی، افسانه‌های آذربایجان، ترجمه فارسی، جلد ۲، انتشارات نیل، تهران، اردیبهشت ۱۳۴۷.

۳- اصل سند



۴- مقاله «شاه اسماعیل خطائی»

این مقاله در کتاب «صمد بهرنگی مجموعه مقاله‌ها»، گردآورنده: نامعلوم، انتشارات شمس، تبریز، چاپ اول، تیرماه ۱۳۴۸، ص. ۱۸۱-۱۷۵ آمده است که در زیر عینا – بدون دخل و تصرف آورده می شود.

مورخان ایرانی و مستشرقان به اتفاق یا بیشترشان براین اعتقادند که فرهنگ و ادبیات ایرانی در عصر صفویه سخت دچار مستی شد و اثر قابل ملاحظه ای در این دوره به وجود نیامد. مخصوصاً اثر شعری. مثلا لغت نامه دهخدا با تکیه بر تاریخ ادبیات ادوارد براون جنین می نویسد: « از حیث ادبیات و وجود شاعران بزرگ قحط عجیبی در عهد صفویه حکمفرما بود.» (ص ۲۵۶۰ ، زیر مادۀ اسماعیل.) با کمی دقت و اعمال بیطرفی زود می توان فهمید که این سخن بهتان عظیمی است که حتی با چند من سریشم به دامان صفویه نمی چسید تنها وجود آثار گوناگون سرسلسله صفویه (شاه اسماعیل) این دروغ بزرگ مورخان را بر ملا می کند. حالا غزلسرای بزرگ فضولی و دیگران را نگفتیم.

می توان گفت تنها علت چنین اشتباه و دروغسازی بزرگ مورخان اینست که شاه اسماعیل و شاعران دوره صفوی بیشتر به آذری شعر می گفتند و مورخان ادبیات فارسی (که به غلط خود را مورخان ادبیات ایران نام داده اند) با غفلت یا چشم پوشی عمدی از این امر دچار اشتباه یا دروغسازی شده اند. حتی لغت نامه دهخدا با آن حجمش درباره شاه اسماعیل غزلسرا و شاعر سخت به بیراهه رفته و فقط عبارت کوتاه و گمراه کننده زیر را نوشته: «تخلص شعری شاه اسماعیل خطائی بود و بترکی دیوانی داشته است.» (زیر ماده اسماعیل، ص ۲۵۶۰)

از این عبارت چنین بر می آید که فعلا هیچگونه اثری از خطائی باقی نمانده. حال آنکه فعلا غزلهای او و مثنویهای «نصیحتنامه» و «ده نامه» ومنظومۀ «مناقب الاسرار و بحجت الاحرار» و مقداری شعر فارسی و رباعی و مکاتبه های شعری او با سلطان وقت عثمانی در دست است.

منظور از این سخنان اینست که دست کم مورخان معاصر را به یک نکته مهم در تاریخ ادبیات ایران توجه داده باشیم.

برای اطلاع بیشتر در این باره میتوان به دو منبع زیر که در دسترس همه میتواند باشد مراجعه کرد:

۱ - ایسلام انسیکلوپدیسی (دایرۀ المعارف اسلامی) ، چاپ ترکیه ، زیر ماده آذری Azeri .

۲ – مقدمۀ مفصل جلد اول مجموعه آثار شاه اسماعیل خطائی، نشریات آکادمی علوم آذربایجان شوروی، چاپ باکو ۱۹۶۶ (در ایران نیز پخش شده).

******

اکنون بد نیست سخن کوتاهی درباره شاه اسماعیل خطائی بگوییم و شعری از او بخوانیم:

می دانیم که شاه اسماعیل به حکومتهای کوچک کوچک و پراکنده محلی مرکزیت داد و با ایجاد حکومت واحد قدرتمندی توانست رو در روی خصمان خارجی بایستد. شعر شاه اسماعیل در این قدرت یافتن و وحدت دادن یکی از چند عامل مؤثر بود. قزلباش اشعار او را در حمله ها و جنگها چنان نغمه هایی میخواندند و با الهام از اندیشه نهان در شعر خطائی بی باکانه با مرگ روبرو میشدند.

قزلباش[ها]، خطائی را تنها به چشم شاه و سرکرده ساده نمی نگریستند بلکه او را شاعر و مرشد و استاد معنوی خود می دانستند و دوستش داشتند. به نام او وارد معرکه نبرد میشدند و در حین مبارزه شعارهایی نظیر «ایا مرشدم، پناهم، سرورم، شاهم» ورد زبانشان بود.

هم اکنون نیز در بعضی از نقاط جهان فرقه‌هایی هستند که اشعار و غزلهای شاه اسماعیل را با نوعی جذبه مذهبی میخوانند و حفظ می کنند.

شاه اسماعیل از یک نظر شبیه کور اوغلو قهرمان حماسی افسانه‌های فولکلوریک آذربایجان است. کوراوغلو و شاه اسماعیل هر دو اهل بزم ورزم بوده اند. حتی در میدان جنگ حماسه خوانی را قاتی شمشیرزنی می کردند. و بدینسان سپاهیان را به رزم و دلیری میخواندند. شاه اسماعیل نیز مانند کوراوغلو با ساز و گرز وارد معرکه نبرد میشد و صدای ساز و رجزخوانی او پهلوانانش را دل و جرأت می بخشید.

در اینجا سه غزل او را همراه ترجمه فارسی می خوانید. امیدوارم که در آینده تکه هایی از مثنوی عاشقانهٔ «ده نامه» و دیگر اشعار او را نیز بخوانید.

غزل ۱

حق لبیندن غنچه نی گلشنده خندان ائیله میش

لیک بو نازیکلیکی لطفیله چندان ائیله میش

قامتینین کؤلگه سی طرحین گوتور موش باغبان،

باغدا عکسیندن اونون سروی خرامان ائیله میش

دیو اوغورلامیش او بور بشرده دهانین نقشینی

وارمیش اوندان، خاتم مهر سلیمان ائیله میش

ظلمت زلفینده ایچمیش لبلریندن آب،

خضر حی باقی بولمش اوندان آب حیوان ائیله میش

شانه دن مشاطه سالمیش بیر ساچین فیلین بشره

سر به سر خاک جهانی عنبر افشان ائیله میش

عارضین باغیندا بیر مرغ سحر اولموش خلیل

اول سبیدن حق اونا اودی گلستان ائیله میش

بو خطائی قانینی توکمکده ایکن تؤکمه دین

اونداهر مفتی که منع التمیش سنی، فان ائیله میش

ترجمه فارسی:

حق، لبت را دید و غنچه خندان گلشن را آفرید،

لیک به لطف خود آن را دو چندان نازک کرد.

باغبان طرح سایه اندام ترا برداشت

و سرو خرامان را در باغ از عکس آن ساخت.

دیو نقش دهان ترا، آنجا که به خواب رفته بودی

بر بود و خاتم مهر سلیمان را از آن ساخت

خضر در ظلمات زلفانت از لبانت آب خورد

وحی باقی آن را دریافت و آب حیوان از آن آفرید.

مشاطه موی گیسویت را از شانه

به زمین انداخته که خاک جهان سراسر عنبر افشان شده

خلیل در باغ عارضت مرغ سحری شد

و از این رو حق آتش را بر او گلستان کرد.

آنگاه که خطائی آماده ریختن خون خود بود تو نریختی

هر آن مفتی که آن هنگام منعت کرد جنایت کرد.

غزل ۲

دلبرا عشقینده من تک کیمسه مشهور اولمادی

یاسنین تک حسنینه هیچ کیمسه مغرور او لمادی

حور ایله باغ بهشتی قیلدیلار تعریف،

لیک ایشیکینتک جنت و حسنین کیمی حور اولمادی

تا که عشقین گلمه دی ،شاها بوکونلوم تختینه ،

بو وجودیم شهری هرگز بیت معمور اولمادی

نور عشقین، دلبرا کونلومه تاکیم دوشمهدی،

ظلمت کونلوم ائوی عالمده پر نور اولمادی.

خاک پایینی خطائی تاکه چکدی چشمینه،

گورمه دن اول دولتی ، دشمن گوزی کور اولمادی.

ترجمه فارسی

دلبرا به کسی در عشقت چون من مشهور شد

و نه چون تو کسی مغرور حسنش

باغ بهشت را به حوری تعریف میکنند

لیکن نه جنت چون سرکوی تست و نه جور چون حسنت.

شاها، تا عشقت بر تخت دلم ننشست

شهر وجودم هرگز بیت معمور نشد

دلبرا ، تا نور عشقت بردلم نتایید

ظلمت خانه دلم هرگز پر نور نشد.

از وقتی که خطائی خاک پایت را سرمه چشم کرده است،

هیچ دشمنی بی آنکه بر آن جاه و دولت نظر کند ، کورنشد.

غزل ۳

دانه خال سیه کیم دوشدی رخسار أوستونه،

لاله پر داغدر کیم ، دوشدی گلزار اوستونه.

حلقه النمیش والفنیز رخسارین أوسته، ای صنم،

گنجه بنزرکیم، اونون یاتمیش دورور مار أوستونه

ساناسان کیم، چشمه حیوانین اوسته گلدی خضر،

دوشدی تا خطین سنین لعل شکر بار أوستونه

تاکی زاهد گوردی یوزین قیلمادی هرگز نگاه،

کافر مطلقدر اول کیم گلمز اقرار أوستونه.

تا که وصلین اولدی واصل بر خطائی خسته‌یه

بیر مابیه بنزر اول کیم گلدی بیمار أوستونه.

ترجمه فارسی:

دانه خال سیبی که برد خسارت افتاده

لاله پرداغی است که برگزار افتاده

زلفت برد خسارت چنبر زده ای صنم

چون گنجی که مار بر آن خفته باشد.

آن زمان که خطت بر روی لعل شکر بارت دمید

گویی که خضر لب آب حیوان آمد.

زاهد صورتت را تا دید هرگز نگاهی نکرد

او کافر مطلق است که بر سر اقرار نمی آید.

تا وصل تو خطائی خسته را واصل شد

گویی طبیبی بر سر بیمار آمد

خوشه ۲۰ تیر ۱۳۴۷

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

ریشه یابی آیین و رسم تبریک و تبرّک در فرهنگ ترکان

فرهاد جوادی یکان سعدی (عبداله اوغلو)

ایمیل:

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

ferhadcavadi@yahoo.com

وابستگی:

زبانشناسی و محقق فولکلور آذربایجان

چکیده:

هر ملتی، نسبت به پیشینه ی خویش، در طول زمان دارای گنجینه‌های معنوی انباشته‌شده‌ای است که آن ملت در زندگی روزمره‌اش از آن بهره می‌برد و در کنار ساختار مادی خود، ساختار معنوی خود را نیز ادامه می‌دهد. یکی ازعناصر گوناگون تشکیل دهنده‌ی این ساختار معنوی، برگزاری آیین‌ها، سنت‌ها ،رسم و رسوم و جشن گیری مراسم مربوط به تبرّک تبریک و طهنیت گویی و نیز بیانات گفتاری مربوط به آنها است. ملت ترک نیز، به عنوان ملتی با گذشته‌ای بسیار کهن، از لحاظ این‌گونه آداب رسوم، سنت‌ها و مراسمها، دارای فرهنگی غنی است و در این زمینه پیشرو پیشگام دیگر ملل میباشد. از قدیم‌ترین زمان‌ها، سنت تبرّک وتبریک (تبریک و شادباش گفتن)، در میان ملل ترک‌تبار، نقش خود را در ساختار معنوی آنان ایفا کرده است. این رسم و سنت تبریک، در میان ملت‌های ترک، ریشه‌ی خود را در ژرفای تاریخ اسطوره‌شناسی آنان می‌یابد. این مقاله اشاره ای تاریخی به این سنت تاریخی در میان ترکان می پردازد.

کلمات کلیدی: تبرک، تبریک، فولکلور، ترکان

استناد (آپا):

جوادی یکان سعدی (عبداله اوغلو) . ف. ریشه یابی آیین و رسم تبریک و تبرّک در فرهنگ ترکان. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

Farhad Javadi Yekan Saadi (Abdullah Oglu)

Email:

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

ferhadcavadi@yahoo.com

Affiliation:

Linguist and Researcher of Azerbaijani Folklore

Tracing the Origins of Congratulatory and Blessing Rituals in Turkic Culture

Abstract:

Every nation possesses an accumulated spiritual heritage over time, which it utilizes in daily life, sustaining its spiritual structure alongside its material one. Among the various elements forming this spiritual structure are rituals, traditions, ceremonies, and verbal expressions related to blessings, congratulations, and well-wishing. The Turkic people, as a nation with an ancient past, have a rich culture in such customs, traditions, and ceremonies, leading the way among other nations. Since ancient times, the tradition of blessing and congratulating has played a significant role in the spiritual structure of Turkic peoples. This congratulatory tradition finds its roots deep in the mythological history of the Turkic nations. This article provides a historical overview of this ancient tradition among the Turks.

Keywords: Blessing, congratulation, folklore, Turks.

CITATION (APA):

Tracing the Origins of Congratulatory and Blessing Rituals in Turkic Culture

Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 02, number 06, winter 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Fərhad Cavadi Yekan Sədi (Abdulla oğlu)

E-poçt:

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

ferhadcavadi@yahoo.com

Mənsubiyyət:

Azərbaycan folkloru tədqiqatçısı və dilçi

Türk Mədəniyyətində Təbrik və Bərəkət Rəsmlərinin Kökləri

Xülasə:

Hər xalqın zaman keçdikcə toplanan mənəvi bir xəzinəsi var və gündəlik həyatında bu xəzinədən istifadə edərək maddi quruluşu yanında mənəvi quruluşunu da davam etdirir. Bu mənəvi quruluşu formalaşdıran müxtəlif elementlərdən biri də təbrik, bərəkət, uğur arzulama və yaxşı dilək ifadələri ilə bağlı ayinlər, ənənələr, mərasimlər və şifahi ifadələrdir. Türk xalqı da qədim keçmişi olan bir millət kimi bu cür adət-ənənələr və mərasimlər baxımından zəngin mədəniyyətə malikdir və bu sahədə digər millətlərə rəhbərlik etmişdir. Qədim zamanlardan bəri təbrik və bərəkət diləmə ənənəsi, türk mənşəli xalqların mənəvi quruluşunda mühüm rol oynamışdır. Türk xalqları arasında bu təbrik ənənəsi, köklərini mifoloji tarixlərinin dərinliklərində tapır. Bu məqalə, türklər arasında bu tarixi ənənəyə tarixi bir baxış təqdim edir.

Açar Sözlər: Bərəkət, təbrik, folklor, türklər

CITATION (APA):

Türk Mədəniyyətində Təbrik və Bərəkət Rəsmlərinin Kökləri

Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 02, nömrə 06, qiş 2025, ISSN: 3041-8690.

Farhad Javadi Yekan Saadi (Abdullah Oğlu)

E-posta:

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

ferhadcavadi@yahoo.com

Üyelik:

Azerbaycan Folkloru Araştırmacısı ve Dilbilimci

Türk Kültüründe Tebrik ve Bereket Ritüellerinin Kökenleri

Özet:

Her millet, zaman içinde biriken manevi bir hazineye sahiptir ve günlük yaşamında bu hazineden yararlanarak maddi yapısının yanı sıra manevi yapısını da sürdürür. Bu manevi yapıyı oluşturan çeşitli unsurlardan biri, kutlama, bereket, tebrik ve iyi dileklerle ilgili ritüeller, gelenekler, törenler ve sözlü ifadelerdir. Türk milleti de köklü bir geçmişe sahip bir toplum olarak bu tür adetler, gelenekler ve törenler açısından zengin bir kültüre sahiptir ve bu alanda diğer milletlere öncülük etmiştir. En eski zamanlardan beri, tebrik ve bereket dileme geleneği, Türk kökenli milletlerin manevi yapısında önemli bir rol oynamıştır. Türk milletleri arasındaki bu tebrik geleneği, köklerini mitolojik tarihlerinin derinliklerinde bulur. Bu makale, Türkler arasındaki bu tarihi geleneğe tarihsel bir bakış sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bereket, tebrik, folklor, Türkler

CITATION (APA):

Türk Kültüründe Tebrik ve Bereket Ritüellerinin Kökenleri

Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 02, sayı 06, kış 2025, ISSN: 3041-8690.

هر ملتی، نسبت به پیشینه ی خویش، در طول زمان دارای گنجینه‌های معنوی انباشته‌شده‌ای است که آن ملت در زندگی روزمره‌اش از آن بهره می‌برد و در کنار ساختار مادی خود، ساختار معنوی خود را نیز ادامه می‌دهد. یکی ازعناصر گوناگون تشکیل دهنده‌ی این ساختار معنوی، برگزاری آیین‌ها، سنت‌ها ،رسم و رسوم و جشن گیری مراسم مربوط به تبرّک ،میمَنَت ،خجستگی، تبریک و طهنیت گویی و نیز بیانات گفتاری مربوط به آنها است. ملت ترک نیز، به عنوان ملتی با گذشته‌ای بسیار کهن، از لحاظ این‌گونه آداب رسوم، سنت‌ها و مراسمها، دارای فرهنگی غنی است و در این زمینه پیشرو پیشگام دیگر ملل میباشد. از قدیم‌ترین زمان‌ها، سنت تبرّک وتبریک (تبریک و شادباش گفتن)، در میان ملل ترک‌تبار، نقش خود را در ساختار معنوی آنان ایفا کرده است. خلق، در تبریک‌ها به یکدیگر خوشبختی، سعادت، کامیابی، موفقیت، فراوانی، سلامتی و برکت آرزو می‌کند که این نیز از جمله چیزهایی است که نیک‌خواهی انسان، رفتار انسانی و بشردوستانه‌اش و جنبه‌های معنوی ساختار انسانی را برجسته و آشکار می‌کند و آن را در صدر قرار می‌دهد. این رسم و سنت تبریک، در میان ملت‌های ترک، ریشه‌ی خود را در ژرفای تاریخ اسطوره‌شناسی آنان می‌یابد. این رسم، بر اساس اسطوره‌شناسی هر قبیله یا ملت ترک، با توتم (نماد) و نشان ویژه و خاص خود، زندگی خود را ادامه می‌دهد. سنت تبریک در میان ملل و قبایل گوناگون ترک، دارای نمادها و نشان‌های گوناگونی است که ریشه در باورها، اسطوره‌ها و ساختارهای اسطوره‌ای آن‌ها دارد. برای نمونه، برخی ملل و قبایل ترک بر اساس باورهای خود، گرگ، برخی دیگر گوسفند، برخی ماهی و برخی کوزه یا گلدان را به‌عنوان نماد و نشانه‌ی سنت تبریک برگزیده و با آن، احساس تبریک خود را زنده نموده و به دیگری بیان و منتقل می‌نمایند. در زمان‌های قدیم، در دنیای مسیحیت، مراسمی به نام "Augurio" "آقوری" (=تبریک، شادباش گفتن) وجود داشته است که در طی این مراسم، گروهی خاص از کشیشان که به گروه Auguri "آقوری " تعلق داشتند، پیش‌بینی‌هایی درباره‌ی آینده انجام می‌دادند. با گذر زمان، علاوه بر کاربرد در آرزوهای بد و نامطلوب ، این اصطلاح "آقوری" ارزش مثبت یافته و برای تبریک و آرزوهای خوب و خوش، و همچنین برای بیان "پیش‌بینی‌های مبارک و خوش‌یمن" نیز استفاده می‌شده است. بدین ترتیب، واژه ی"Auguri" آقوری در تبریک سال نو و مناسبت‌های تولد نیز به کار می‌رفته است.

اکنون واژه‌ی "Auguri" به‌تنهایی نیز به کار برده میشود و معنای آن تبریک گفتن و آرزوی نیک و خوب داشتن است. در اینجا لازم به ذکر است که ریشه ی واژه ی آقوری Auguri در اصل همان واژه ی ترکی "اوغور" Uğur است و مشخص می شود که این واژه ی اصیل ترکی در میان اروپاییان از جمله اسپانیایی ها نیز مرسوم و رایج گردیده است. ما در این مقاله‌ی ارائه‌شده، تلاش کرده‌ایم این سنت ریشه‌دار را از دیدگاه باورهای کهن ترک و اسطوره‌شناسی توضیح دهیم. برای حضور ذهن

ابتدا گریزی کوچک و مختصر و تلخیصی به اسطوره شناسی ترکان باستان زده و سپس به ریشه یابی و کندوکاو مورد منظور یعنی ریشه یابی رسم وآیین تبریک و تبرّک و شادباش گویی در فرهنگ ترکان می پردازیم.

بر اساس اسطوره‌شناسی سومری، از ازدواج "انشار" (جهان آسمان) با "کیشار" (جهان زمین)، خدایان به‌وجود می‌آیند:

An - Enki - İgigilər - Anunakilər.

آن An - انکی Enki - ایگیگی‌ها İgigilər - آنوناکی‌ها Anunakilər

ایگیگی‌ها در آسمان زندگی می‌کنند و آنوناکی‌ها در زمین و زیرزمین زندگی می‌کنند.

در یکی از لوح‌هایی که فهرست خدایان سومری را ارائه می‌دهد، دراین نگاره ی خط تصویری که نشانگر دریای آغازین است ، نوشته شده است که الهه "ناممو" به عنوان مادر حیاتبخش آسمان و زمین توصیف شده است. در این صورت، سومریان آسمان و زمین را به عنوان آفریده‌های دریای آغازین می‌پذیرند.

اسطوره‌ی "گاو و غلّه" که از زایش و تولد خدایان گاو و غله در آسمان و سپس فرستاده شدن آن‌ها به زمین برای آوردن فراوانی و برکت برای انسان‌ها روایت می‌کند، با این ابیات آغاز می‌شود:

در پشت کوه آسمان و زمین، ایزد "آن" ، آنوناکی ها را بارور و آبستن کرد.

شعری که پیدایش ابزار کشاورزی ارزشمند "بیل" را توصیف و تقدیس می‌کند، با این بخش آغاز می‌شود:

اربابی که ، برای عرضه نمودن و آشکار ساختن سودمندترین چیزها، تصمیماتش تغییر ناپذیر است . "انلیل" که بذر و تخم مملکت و سرزمین را از خاک جوانه زده و سبز می‌کند، به جداسازی آسمان از زمین اندیشید.

از مصرع نخست شعر "گاو و غله"، گفتن اینکه اتحاد آسمان و زمین، به‌صورت کوهی تصور شده است که دامنه‌اش زیر زمین و قله‌اش نیز رأس آسمان است، منطقی است. مفاهیمی که خاستگاه جهان (کائنات) را توضیح می‌دهند چنین‌اند: در آغاز، دریای نخستین (اولیه) وجود داشت. سومری‌ها آن را همواره گویی که همیشه وجود داشته است، در نظر می‌گرفتند. دریای نخستین، کوه کیهانی‌ای را به وجود آورد که از امتزاج ویکی شدن آسمان و زمین شکل گرفته بود.

وقتی خدایان به‌صورت انسانی شخصیت یافتند، «آن» (گؤی Göy =آسمان) مذکر یعنی نر و «کی» Ki (زمین) مؤنث است. از امتزاج ویکی شدن آن‌ها، ایزد هوای «انلیل» به دنیا آمد. خدای هوا، «انلیل»، آسمان را از زمین جدا کرد و زمانی که پدرش «آن An» آسمان را در اختیار گرفت، انلیل نیز مادرش «کی Ki » (زمین) را به چنگ آورد. یکی شدن و اتحاد انلیل با مادرش

«زمین» ، سامان‌دهی جهان (کائنات)، آفرینش انسان، حیوانات، گیاهان و آغاز تمدن را آغاز نمود. در هزاره سوم پیش از میلاد، سومریان دست‌کم به‌لحاظ نام، دارای صدها خدا بودند...

بسیاری از این خدایان درجه دوم بودند، یعنی همسران، فرزندان، خدمت‌کاران و دستیاران خدایان اصلی که شبیه انسان تصور می‌شدند.

بخشی دیگر نیز نام‌ها و صفات خدایانی است که تا حدی شناخته‌شده بودند ولی امروز قابل شناسایی نیستند. با این حال، در طول سال، از طریق قربانی، پرستش و آیین‌های دعا، به شمار بسیاری از خدایان عبادت می‌شد. از میان این صدها خدا، چهار خدا از همه مهم‌تر بودند: خدای آسمان «آن» An، خدای هوا «انلیل»Enlil ، خدای آب «انکی» Enki و الهه مادر بزرگ «نینخورساگ »Ninkhorsag .

به‌طور کلی این چهار تن در صدر فهرست خدایان جای داشتند و به‌عنوان گروهی که اقدامات مهم را به‌صورت مشترک انجام می‌دادند، شناخته می‌شدند.

در منابع موجود مربوط به حدود ۲۵۰۰ سال پیش از میلاد، گرچه انلیل، خدای هوا، به‌عنوان رئیس پانتئون دیده می‌شود...

... اما دلایل کافی وجود دارد که نشان دهد در زمانی خدای آسمان، «آن»، از سوی سومریان به‌عنوان والاترین فرمانروای پانتئون شناخته می‌شده است.

در سومر، به خدا «آن» هزاران سال پرستش می‌شد، اما بعد ها از برتری آغازین خود بسیار از دست داد...

... در پانتئون به شکل و هیئتی نسبتاً نامشخص درآمد و در اسطوره‌ها و سرودهای الهی دوران‌های متأخر کمتر از او یاد شد...

... و در طی این دوره، بیشتر قدرت‌ها و اختیاراتش به خدای انلیل منتقل شد.

مهم‌ترین خدای پانتئون سومری، با اختلاف زیاد، خدای هوا، انلیل است که در مناسک، اسطوره‌ها و دعاها نقشی غالب دارد.

انلیل، به‌عنوان «پدرِ خدایان»، «پادشاهِ آسمان و زمین»، «پادشاهِ تمام کشورها» معرفی می‌شود...

او خدایی بود که روز را پدید می‌آورد، به انسان‌ها مرحمت نشان می‌داد، و در زمین رویش هرگونه دانه، گیاه و درخت را طرح‌ریزی و امکانپذیرمینمود.

او بود که به کشور، فراوانی، برکت و امنیت می‌آورد[. ۱

حال، با در نظر گرفتن این اطلاعات اسطوره ای ، به بحث و کندوکاو در خصوص رسم و رسوم و آیین سنت تبریک ، تبرّک و تبریک گویی در بین ترکان باستان می پردازیم.

رشیدالدین فضل‌الله در معنی و تفسیر واژه "اونقون" در جامع‌التواریخ می‌نویسد که:

[«اونگون» (توتِم، نماد، نشان) واژه‌ای است که ریشه‌اش «اینگ» ıng است.

و «اینگ» واژه‌ای ترکی است و معنای آن «مبارکی» (خجستگی،خوش یُمنی، مِیمَنَت ،فرخندگی) است. چنان‌که ترک‌ها می‌گویند: «اینگ بولسون» ıng bolsun. «اینگ بولسون» یعنی «مبارک باشد»، «فرخنده باد»] ۲

«عبدالقادر اینان» می‌نویسد که

[واژه‌ی «اینگ» ıng که رشیدالدین فضل‌الله در جامع‌التواریخ به معنای «مبارک» و «فرخنده» آورده، نادرست است و درستِ آن «ایدوق» ıdug است. چون‌که «ایدوگ» ıdug یا «ایدوق» ıduq در زبان ترکیِ کهن، به معنای «مقدس» و «مبارک» به‌کار می‌رفته است، و ترک‌ها هرگز و به‌هیچ‌وجه واژه‌ی «اینگ » ıng یا «اینق» ınq را در معنای «مبارک» نمی‌شناسند.] ۳

به‌نظر ما، واژه‌ی «اینگ» ıng یا «اینق» ınq که رشیدالدین فضل‌الله ذکر کرده است (در معنای «مبارک»)، علیرغم سخن و ادعای عبدالقادیر اینان، درست و واقعی است و ریشه‌اش به اسطوره‌شناسی کهن تُرک–سومری بازمی‌گردد و حقیقت دارد. واژه‌ی «اینگ» ıng // «اینق» ınq یا «اِنگ» eng // «اِنق» enq، با نام خدای هوا، اِنلیل، که در پانتئون خدایان تُرک–سومری، خدای بزرگ و پدر خدایان شمرده می‌شود، مرتبط است. آن خدایی که فراوانی، برکت، باروری، زراعت، غله، گیاه و رفاه را به سرزمین به ارمغان می‌آورد.

«اینگ» ıng// «اینق» ınq یا «اِنگ» eng// «اِنق» enq، بخش نخستِ نام خدای انلیل است و به‌معنای «خدا» می‌باشد. حرف «ن» در «اینگ» یا «اِنگ»، حرفی دماغی-خیشومی (نونِ غُنّه) است و صدای «نگ» ng//«نق» nq می‌دهد، و در اصل واژه‌ی «اینگ» ıng (ınq) یا «اِنگ» eng (enq) ، همان «این» İn و «اِن» En ، بخش نخست نام ایزد «ائنلیل» //«اِنلیل» است.

از آن‌جاکه انلیل خدای فراوانی، رفاه، برکت، باروری، افزونی و گیاه است، بخش اول نام این خدا یعنی «اِن» **En** یا «این» **İn** ، به‌عنوان نماینده‌ی مفاهیم یادشده، وارد زبان مردم تُرک شده، و واژه‌ی «اِن» به قاموس زبان ترکی راه یافته واکنون نیز در قالب‌های «اِن» en (در مقابل طول) – eninə = درعرض ،عرضی – enli =عریض – ensiz =بی‌عرض ، بدون عرض – engin = گسترده، وسیع و فراخ استفاده می‌شود. هر چیزی که از منظر عرض (اِن) en بزرگ‌تر شود، گسترده می‌شود، فضا می‌گیرد،

پهنا می یابد ، از این‌رو واژه‌ی «اِنلی» (=عریض) در قاموس ترکی معنای فراوانی، برکت، ازدیاد و افزایش، گستردگی ،وسعت و فراخی را حمل می‌کند که مورد استفاده ی زبان مردم ترک می‌باشد.

«اِن» **En** چون در اسطوره‌شناسی کهن ترک ،به‌معنای «خدا» به‌کار می‌رفت، و در عین حال نیز حامل معنای تقدس ،مِیمَنَت، قدسیّت و مقدس نیز بود.

واژه‌ی «اینگ» **ıng** (اِنگ **Eng**) که در *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله نوشته شده است، نیز به‌درستی حاوی و حامل معنای مبارک و مقدس میباشد .

اما اینکه عبدالقادیر اینان واژه‌ی «اینگ» **ıng** (اِنگ**Eng**) را نادرست می‌داند، دلیل آن این است که او بایستی ریشه‌ی این واژه را در ژرفاهای تاریخ اساطیرو میفولوژی و تاریخ میتولوژی ترک جستجو می‌کرد و به این واژه از منظر اسطوره‌شناسی تُرک می نگریستند، که متأسفانه از این دیدگاه بدان نپرداخته است.

واژه‌ی «اینگ» **ıng** (اِنگ**Eng**) قید شده در *جامع‌التواریخ*، موجب نشر و استفاده ی سخن و جمله‌ی «اِنگ بولسون» **Eng bolsun** (مبارک باد) در میان مردم شده، اما مردم در هزاره های اخیر با حذف صدای «گ»، این جمله را به‌صورت «اِن بُولسون» به‌کار برده‌اند؛ که بطور مجازی یعنی:« گشادگی یا گشایش یابد، فراخی یابد، بزرگ و حجیم شود، انبوه و ستبر،فربه و گُنده گردد». اکنون نیز ملت تُرکِ آذربایجان، زمانی که کسی به‌دلیلی بسیار خوشحال و شاد می‌شود، احساس غرور می‌کند و دچار سربلندی و غرور می‌شود،در مورد آن شخص گفته می‌شود: «یامان اِنله نیر» ،«نه اِنله نیر» ، «عجب اِنله نیر» ، «گؤر نئجه ده اِنله نیر» و سخن‌ها و تعبیرهایی مانند آن بیان می‌شود، یعنی اگر به زبان ساده‌ٔ خودمان بگوییم، « اِنلنمَک» *enlənmək* به‌معنای مجازی همان «شادمان شدن، مغروریّت ، سرمست غرور و تکبر شدن ،احساس غرور و بزرگی نمودن» است.

"اینگ Ing// اینگ İng// انگ" Eng ،به‌دلیل آنکه به‌معنای "خدا" است، واژه‌ای مقدس است و هنگامی که گفته می‌شود "اینگ بولسون" ıng bolsun ، در واقع چیزی یا کسی را تقدیس می‌کنی و به او قداست، مِیمَنَت و فرخندگی می‌بخشی. اینگ بولسون" Ing bolsun ، معنای لغوی‌اش در اصل "الهی باشد" است، اما معنای مجازی‌اش "مقدس باشد" یا "فرخنده باشد" است. زیرا خدا بر هر چیزی قادر است، هر چه را که بخواهد، می‌تواند مقدس گرداند و آن را فرخنده سازد. او، اگر بخواهد، محصول و انواع غله فراوان می‌شود، فراوانی پدید می‌آید، او اگر بخواهد، چیزی یا انسانی، مقدس و شکست‌ناپذیر می‌شود و هیچ

شَرّ یا نیروی تاریک و سیاه نمی‌تواند بر او چیره شود. پس چنین برمی‌آید که آنچه رشیدالدین فضل‌الله ذکر کرده که "اینگ" به‌معنای "مبارک" و "فرخنده" است، اشتباه و نادرست نبوده، بلکه پایه واساس و حقیقت دارد.

خدای هوا، انلیل، در اندیشه دارد که هر گونه درخت و گیاه را برویاند و به کشور و سرزمین فراوانی و رفاه بیاورد. با این هدف، دو موجود میراث فرهنگی – اسطوره ای به نام "اِمِش" // "ائمئش" (=تابستان) و "اِنتِن"// "ائنتئن" (=زمستان) را که برادرند، می‌آفریند و به هر یک، وظایف ویژه‌ای واگذار می‌کند.

بیت‌های زیر، چگونگی انجام این وظایف را بیان می‌کنند:

"انتن" به میش‌ها (گوسفندهای ماده) برّه‌ها، و به بزهای ماده بزغاله‌ها زایاند،

گاوها و گوساله‌ها را زیاد کرد، خامه و شیر را فراوان ساخت،

در دشت وصحرا، دل بز کوهی، گوسفند و الاغ وحشی را از شادی لبریز کرد،

برای پرندگان آسمان، بر روی زمین گسترده و وسیع، لانه ساخت،

برای ماهیان دریا، در نِی‌زارها ، تخم‌گذاری فراهم کرد،

در نخلستان و باغ، عسل و شراب را جاری ساخت،

در هر جایی که پا گذاشتند، درختان را به بار آورد،

باغچه‌ها را از سرسبزی پوشاند، و گیاهان آن‌ها را پربار و غنی کرد،

در انبارها، غلات را فراوان ساخت،

مانند باکره‌ی نیک و خوش‌خو "آشنان" (الهه‌ی غله)، آنان را فربه و بارور گرداند.

"اِمِش"، درختان و کشتزارها را پدید آورد،

طویله‌ها و آغل‌ها را گسترش داد،

در مزارع، محصولات را افزایش داد،

زمین را آراست و زینت بخشید...

ورود فراوان محصول به خانه‌ها را فراهم ساخت،

در انبارها، انباشته شدن محصول تا سقف بام را ممکن کرد،

روستاها و نقاط مسکونی را بنیان نهاد و در کشور خانه‌ها ساخت،

به بلندای کوه‌ها، معابد را احداث و برپا نمود]. ۴

بر اساس کهن‌ترین باور، خدای بزرگ "آنق" Anq (که "نق" nq با نون غنّه‌دار تلفظ می‌شود و در واقع بهتر است آن را با حذف "ق" به صورت "آن" و یا با حذف "ن" به صورت "آق" / "آغ" بخوانیم)، با الهه‌ی زمین "انکی" ازدواج می‌کند و آب‌های آغازین و اقیانوس را ـ دقیق‌تر بگوییم ـ "تای" یا "دای" را می‌زاید، خلق می‌کند.

آنق Anq + انکی Enki = انکی.آن Enki.An (= تای tay ، دای day ، زای zay ، سای say)

وقتی خدایان به‌صورت انسانی شخصیت یافتند، «آن» (گؤی Göy =آسمان// گای Gay// کای Kay // خای Xay // های Hay) مذکر یعنی نر و «کی» Ki (زمین) مؤنث است . به عبارتی دیگر یکی از این خدایان "کای" Kay (گای Gay/ قای Qay / خای Xay /های Hay)، خدای نر است و دیگری "دای" Day (تای Tay)، خدای ماده است. بنابراین، از ازدواج "گای" Gay(قای Qay، کای Kay ،خای Xay، های Hay) و "دای" Day (تای Tay)، آب‌ها، اقیانوس‌ها و قارّه ها (کوه، سنگ، صخره و خشکی ها) پدید می‌آیند و از جمع وترکیب سنگ و صخره با آب، انسان متولد می‌شود. "تای"، "دای"، "زای"، "سای" در زبان ترکی دقیقاً به معنای "چای" (= رودخانه) یا "آب" هستند. خدای آسمان با این "تای" یا "دای" (رود، آب) ازدواج می‌کند و جهان زمینی را می‌زاید و می‌آفریند.

آسمان (گؤی/گؤک) Göy + تای Tay = گؤیتای Göytay (گؤیتُوی Göytoy ، گؤیتِی Göytey ، گئیتِی Geytey ، گئیتی Geyti.

"گئیتِی" Geytey (که در فارسی امروزی "گِیتی" Geyti // گیتی Giti است)، به معنی جهان، دنیا، و زمین است. این واژه امروزه نیز در ادبیات فارسی ایران، در معنای جهان و دنیا به کار می‌رود .پس خدای آسمان با "زمین" ازدواج می‌کند، زمین را بارور و تلقیح می‌کند و زمین "کایا" یا "قایا" (که به شکل‌های "کارا" kara // "کارَه " karə // "قارا" qara // "قارَه" qarə نیز آمده) را می‌زاید.

کایا // قایا نیز انسان را می‌زاید (هم مرد و هم زن).

انسان نر و مذکر، "کای" // "قای" است و انسان مؤنث، "دای" است .

"کای" Kay // "قای" Qay ، بذر یا تخم است، و "کایا" kaya // "قایا" qaya ، محل نگهداری توده وار و جمع‌شده‌ی آن است، ظرف و محفظه‌ی آن است.

واژه‌ی ترکی "خایا" xaya (در فارسی: خایه) نیز در واقع از همین واژه و نام "قایا"/"کایا" گرفته شده و بر آن دلالت دارد. پس چنین معلوم میگردد که «قای» qay و دیگر گونه‌های آوایی آن چون «کای» kay / «های» hay / «خای» xay ، تخم،نطفه و اسپرم و دقیق‌تر بگوییم، مردانگی یا نرینگی و مرد بودن را تمثیل می‌کنند و از معانی‌ای هستند که نشانه‌ی نرینگی و مردانگی‌اند. همچنانکه در میتولوژی ما خدایی نیز با این نام در بین ایزدان داشته‌ایم. در تاریخ اُغوز آمده است که یکی از شش پسر اُغوزخان، «گون» (خورشید) نام داشته است. بر اساس افسانه‌ی تاریخی، پس از اُغوز، «گون‌خان» به حکومت رسیده است. «گون‌خان» دارای چهار پسر بوده است و بزرگ‌ترینِ آن‌ها «قَایی» بوده است. «قایی» همچنین نام یک قبیله‌ی بزرگ نیز بوده است و آن قبیله از چین تا آسیای کوچک (= آناتولی) گسترش یافته بود. نام قبیله‌ی «قایی» به‌صورت آواییِ «قای» نیز دیده می‌شود. محمود کاشغری این قبیله را از جمله‌ی اوغوزها به شمار آورده بود.

رشیدالدین فضل‌الله در اثر خود، هنگامی که به تاریخ پیش از اسلام اوغوزها می‌پردازد، بر قایی‌ها برتری و اهمیت فراوان قائل می‌شود.

قبیله‌ی نیرومند «قایی» توانسته است در آسیای صغیر (=آناتولی) و دیگر مناطق، حتی در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، استقلال خود را حفظ کند .قایی‌ها یا قای‌ها در کنار «ساک‌های سفید» (آق‌ساک‌ها) و «ساک‌های سیاه» (قاراساک‌ها) زندگی می‌کردند.

ابوالغازی در اثر خود با عنوان شجره‌ی ترکان، واژه‌ی «قایی» را به معنای «محکم» دانسته است.

اما اسطوره‌شناس و تاریخ‌نگار آذربایجانی، «میرعلی سیدوف»، بر این باوراست : [نام «قایی» یا «قای»، از ترکیب دو واژه‌ی «قا» و «آی» پدید آمده است.

به گفته‌ی او، واژه‌ی «قا» qa در شماری از زبان‌های ترکی به معنای «خرس» و «توله‌خرس» است، و واژه‌ی «آی» نیز به معنای «آفریننده»، «آفریدگار انسان» و «الهی» است و در کل، نام این قبیله به معنای «آفریننده‌ی نیک و خیرخواهِ آغازین » است].

۵

بر پایه‌ی نظر میرعلی سیدوف، نام قبیله‌ی «قایی» یا «قای» ممکن است با یک باور اسطوره‌ای دیگر نیز مرتبط باشد :

[نیاکان آذربایجانی‌ها به کوه، صخره و سنگ احترام و پرستش قائل بودند.

آن‌ها باور داشتند که کوه، نیاکان (پدران و مادران) ایشان و انسان را از ارواح و نیروهای پلید و بدخواه محافظت کرده و به انسان نیروی شَمَنی (شامانی) و قدرت روحانی بخشیده است. اتحادیه‌های قبیله‌ای کهن آذربایجان، که با چنین دیدگاه اسطوره‌ای زندگی می‌کردند، نام صخره، سنگ یا کوهی را که بدان باور داشتند، به عنوان نام قومی خود برگزیده‌اند]. **۶**

میرعلی سیدوف اشاره می‌کند : [نام قبیله "قایی" qayi /"قای" qay از ترکیب واژه‌های "قایا" (qaya =سنگ بزرگ) و "آی" ay به وجود آمده است. در این ترکیب، حرف "آ **a** " از واژه "قایا" حذف شده و شکل آوایی قای qay شکل گرفته است. "قایا" – "آی" – "قای" // قایی به معنای "قایای آفریننده و الهی"(=صخره سنگ آفریننده و الهی) است]. **۷**

با دقت به دیدگاه‌ها و یادداشت‌هایی که میرعلی سیدوف درباره‌ی نام قبیله‌ی «قایی» qayi یا «قای» qay ارائه کرده است، مشاهده می‌شود که این عالِم دانشمند، جنسیت واژه‌های اسطوره‌ای «قای» و «قایا» یعنی نرینگی و مادینگی آنها را فراموش کرده است، و بین «قای» و «قایا» تفاوتی قائل نشده‌اند، و هر دوی آن‌ها را یک واژه پنداشته و آن‌ها را گونه‌های آوایی (فونتیکی) یکدیگر دانسته‌اند، در حالی که این دو نام (قای و قایا)، با یکدیگر متفاوت‌اند، و یکی (قای) نشانه و نماد نرینگی و مردانگی است، و دیگری (قایا) نشانه و نماد مادینگی و زن بودن است. معانی اسطوره‌ای که این دو واژه دارند نیز با یکدیگر متفاوت است، اما میرعلی سیدوف هر دوی این واژه ها را یکی دانسته‌اند. ما در بالا درباره‌ی این دو واژه (قای و قایا)، تفاوت‌های معنایی‌شان و اینکه چه چیزهایی را تمثیل می‌کنند، توضیح مفصل داده‌ایم. از گفته‌ها چنین برمی‌آید که نام قبیله‌ی «قای» // «قایی» با تفکر اسطوره‌ای اوغوزها پیوند دارد و از آن ناشی شده است.

«کای.اوت» (کایوت) Kay.ut و یا «قای.اوت» (قایوت) Qay.ut به معنای توده و گردآمدگی تخم (بذر، نطفه،اسپرم) است.

تغییرات تدریجی آوایی و تحولی واژه تا رسیدن به شکل «کوت» :

کای + اوت = کایوت → کوُیوت → کویوت → کو.اوت → کوت

Kay+ut = kayut → koyut → kuyut → ku.ut → kut

تحول واجی مشابه، تا رسیدن به واژه‌ی «قوت» :

قای + اوت = قایوت → قویوت → قویوت → قو.اوت → قوت

Qay+ut = Qayut → Qoyut → Quyut → Qu.ut → Qut

به نظر ما، واژه‌هایی چون «کورت» kurt یا «قورت» qurt و «قورد» qurd که در زبان ترکی برای حیوان درنده‌ی گرگ به‌کار می‌روند، کاملا اشتباه است و نام واقعی، درست و حقیقی این حیوان را بازنمی‌تابانند و واژه‌ی «قورد» qurd یا «قورت» qurt نامی است که در اصل به کرم‌ها و موجوداتی از این دست که در زیر خاک یا میان گیاهان می‌خزند و آنها را «قورداق» هم می‌نامیم و یا درون میوه درختان نفوذ میکنند تا از آن تغذیه کنند، اختصاص دارد و برای آنان به کارمیرود.

در واژه‌ی «کوتلاما» kutlama / «قوتلاما» qutlama یا «کایوتلاما»kayutlama ، انسان برای دیگری خواستار افزونی، انبوهی ، انباشتگی، گردآمدگی بیشتر و فراوانی یک شیء یا چیزی را می‌شود.

«گای» gay ، «قای» qay ، «کای» kay ، «های» hay ، «خای» xay همگی گونه‌های مختلف آوایی یک واژه و همچنین واریانتهای آوایی یکدیگر هستند.

«گای» gay ، «قای» qay ، «کای»kay ، «های»hay ، «خای» xay ، همگی به معنی و مفهوم باردارکننده، آبستن‌کننده و زاینده هستند.

گایا Gaya / کایا Kaya / هایا Haya / خایا Xaya ، ظرفِ بذرو تخم یا تخمک است، یعنی کیسه یا محفظه‌ی گردآمده و انبوه‌شده‌ی تخم .

از سنگ ، تخته سنگ یا از کایا kaya// قایا qaya (= صخره) و همچنین از کارا kara// قارا qara (=خشکی)، انسان زاده می‌شود.

کارا (=قارا)، زاینده است، ولی کای (=قای)، آبستن کننده ، بارورکننده و زاینده است .«کای» kay ، کارا kara و کایا kaya // قایا qaya را بارور و آبستن می‌کند .پس «گای gay / کای kay / های hay / خای» xay ، بذر، اسپرم و تخمِ نرینه است، و «قارا qara // کارا» kara تخمدان یا تخم ماده وتخمک ماده است.

قارا qara // کارا kara ، تخم را می‌زاید و از تخم، انسان بیرون می‌آید.

ساموئل نوح کرامر در اثر خود به نام «تاریخ از سومر آغاز می‌شود» اشاره می‌کند: [نام همسر الهه «نیدابا» Nidaba ، «هایا» Haya است. در این اثر آمده است که: «الههٔ نوشتار و ادبیات، نیدابا، همراه با همسرش هایا، و نیز انبوهی از شاهدان، در کنار او حضور دارند و جایگاهی ویژه دارند.]» ۸

ما نام این ایزد "هایا" /"حایا" Haya را در اصل «های‌آغ» Hayağ، یعنی خدا «های» یا "ایزد حای" می‌دانیم. به نظر ما، نام وواژه‌ی اسطوره‌ای «هایا» haya در اصل به صورت «های‌آغ» Hayağ (= خدای «های»، خدای بذر،خدای تخم و اسپرم) بوده، و سپس با حذف یا ساقط شدن همخوان نرم انتهایی «غ(ğ) » به شکل «هایا» / "حایا" درآمده است. حایاغ Hayağ > (با حذف صامت نرم انتهای اسم "غ") = حایا // هایا Haya

«کوتلاماق» یا «کوت دیله مَک» (آرزوی کوت یا قوت کردن)، خواستنِ بذروتخم، فزونی نسل، فراوانی ، افزایش و فزونی و مجازا خوشبختی است. نام جانوری که از تیره‌ی سگ‌سانان به‌شمار می‌رود و «گایوت Gayut // کایوت Kayut » خوانده می‌شود نیز، دقیقاً از همین «گایوت / کایوت» یا «گویوت guyut // قویوت quyut// کویوت Kuyut » (=گوت gut،قوت qut/ /کوت kut) گرفته شده است. به جانور درنده و وحشی در زبان ترکی «کورت» گفتن نیز، ریشه و بنیانش از همان «گایوت gayut// کایوت kayut »، «کویوتkuyut / کوت kut » گفتن است. نام حیوان «کایوت» kayut نیز، در روند زمانی به واژه‌ی «کوتkut / قوت qut» تبدیل شده است.

کایوت Kayut > کُویوت koyut > کُوغوت koğut > کو.اوت ko.ut > کوت kut

برگزیده شدن این جانور درنده به عنوان نماد خدای «کای.اوت» Kay.ut ،باعث شده که این نام را به دست آورد وگرنه ترکان در اصل به این حیوان درّنده، «بُوری» Bori // «بؤری» Böri می‌گفتند.

در زبان فارسی واژه و اصطلاحی که «فرخنده» نامیده می‌شود،به معنای «کوتلو» kutlu / «قوتلو» qutlu (= فرخنده، مبارک) است که در اصل واژه‌ای تُرکیست و اکنون نیز در زبان فارسی کاربرد دارد. واژه‌های «کوت» و«کوتلاما» که با «کورت» kurt (= حیوان درنده) مربوطند، واژه‌ی «فرخنده» نیز با نام دیگر این حیوان در زبان ترکی یعنی «بُوری» bori در ارتباط است. واژه‌ی «فرخنده» که دارای ریشه‌ی ترکی است، در اصل دو احتمال برای منشأ آن وجود دارد. احتمال نخست این است که این واژه از دو بخش ساخته شده باشد یعنی از واژه‌ی ترکی باستان «پار» Par (= نورانی / درخشان) و واژه‌ی ترکی کهن «گوندا Gunda // کوندا Kunda » (= خیلی بزرگ، عظیم، حجیم،جثه دار) پدید آمده باشد و در مجموع معنای «نور شدید حجیم و

متراکم»/«با عظمت و درخشان » / «بسیار درخشان» را داشته باشد و هنگامی که «فرخنده» گفته می‌شود، برای شخص مقابل آرزوی درخشش و نورانیت و روشنی زیاد می‌شود.

احتمال دوم آن است که این واژه از ترکیب واژه‌ی «بارا bara / بَرَه bərə » (= گوسفند) و واژه‌ی «گوندا gunda / کوندا kunda » (= بزرگ، حجیم، عظیم، زیاد) ساخته شده باشد و در مجموع به معنای «بَرّه‌ی بزرگ»، «گوسفند بزرگ و فربه»، «گوسفندان فراوان» یا «گوسفندانت زیاد شود» می‌باشد.لازم است یادآوری شود که واژه‌ی «بارا bara / بَرَه bərə » در زبان و ادبیات فارسی به صورت «بَرّه» Bərre (= بچه‌ی گوسفند) باقی مانده است و همچنین واژه‌ی «گوندا» gunda نیز در زبان فارسی در قالب «گُندِه» gondeh (به معنی بزرگ،درشت، بزرگ پیکر) تا کنون حفظ شده است.

«قایوت qayut/ کایوت kayut »، «کوت kut / قوت qut »، به معنای فراوانی، کثرت و برکت است. به معنای تخم گرفتن و تخم گذاری زیاد، آمادگی تخم ریزی انبوه، تخم‌پراکنی و تخم افشانی گسترده است. چنین حیوانی که به‌طور انبوه و زیاد تخم‌گذاری وتخم افشانی می‌کند، «ماهی» است. «ماهی» هر بار که در آب تخم‌ریزی می‌کند، به‌شکل فراوان و انبوه تخم می‌پاشد. به همین دلیل، در اسطوره‌شناسی ترک، بسیاری از خدایان درهیئت و پوشش ماهی ظاهر می‌شوند و در قالب و شکل ماهی پدیدار می‌شوند، که این نیز نماد فراوانی و کامیابی است.

[در دستگاه نوشتار میخی سومری، یکی از هجده نماد بازنمایانه‌ی مفاهیم اصلی، تصویر «ماهی» است.

»ها» Ha (گا ga / کا ka)، نماد واژه‌ی «ماهی» است؛ این نشانه، نمونه‌ای دیگر برای تحول آوایی خط سومری به‌شمار می‌رود.

»زیرا واژه‌ی «ها» ha (گا ga / کا ka) در زبان سومری صرفاً در معنای «ماهی» به‌کار می‌رفت و تنها دلالت بر مفهوم «ماهی» داشت.] ۹

به همین دلیل به حیوان «ماهی»، «قوت» qut نیز گفته می‌شود.

«هوت hut / کوت kut / هیت hit / هت het »، همه گونه‌های آوایی واژه‌ی «قوت» qut هستند. به احتمال بسیار زیاد،نام دولت و تمدن کهن ترکی در آناتولی به نام «هت» Het یا «هیت» Hit (هیتیت ها Hititlər) وهمچنین نام دولت و قوم ترکتبار«کوتتی‌ها» kuttilər (قوتتی‌ها quttilər) که در دوران سومری‌ها در آذربایجان، آناتولی و کوه‌های زاگرس حکومت می کردند (و اَکِدی‌ها را شکست داده و از میان برداشته‌اند)، با واژه‌ی «هوت hut / قوت qut / کوت kut » مرتبط باشد.

شمس‌الدین سامی در «قاموس ترکی» درباره‌ی معنای واژه‌ی «هوت // حوت» چنین می‌نویسد: [هوت (حوت) = ماهی بزرگ

برج هوت (حوت) = یکی از دوازده برج (ماه‌های سال) که خورشید در ماه فوریه وارد آن می‌شود]. ۱۰

پس واژه‌ی «هوت» (حوت) hut ، گونه‌ی آوایی دیگری از واژه‌های «گوت gut / قوت qut / کوت kut / خوت xut» می‌تواند باشد. چنانکه در فرهنگ‌نامه‌ها، معنای واژه‌ی «کوت / قوت» چنین آمده: انباشته، توده، جمع، توده‌ی فشرده، گردآمده در یک جا، مقدس، فراوان. پس واژه‌ی «بارکوت» barkut می‌تواند به معنای «ماهی بزرگ» و در معنای مجازی «فراوانی بسیار» باشد. در واژه‌ی «بارکوت» barkut ، بخش «بار» bar به معنای بزرگ، بسیار، درشت، حجیم، متراکم ، درشت پیکراست، و«کوت» kut به معنای نیک، خوش، خجسته، برکت، و فراوانی است. این دو واژه با هم ترکیب شده و «بارکوت» را تشکیل می‌دهند که معنای آن چنین است: «بسیار پربرکت باشد»، «بسیار خجسته باشد»، «بسیار فراوان باشد»،«بسیار شاد و نیکو باشد». به همین دلیل در میان برخی از اقوام ترک، هنگام دیدار با دیگری، این جمله را می‌گویند: bərxurdar olasan «برخوردار باشی». عبارت Bərxurdar olasan (=برخوردار باشی) در اصل barkutar olasan (=بارکوتار باشی) است. در این جمله، واژه‌ی «بارکوتار» barkutar شامل «بار» bar (= بزرگ، درشت، حجیم، متراکم)، «کوت» kut (= نیک، خوش، خجسته، پربرکت و فراوان) و «آر» ar (= پسوند اسم‌ساز) نشان‌دهنده‌ی جمع یا پیوستگی میباشد. واژه‌ی «آر» ar همچنین دارای معانی اسطوره‌ای چون «سرخ»، «مقدس»، «پاک»، «دور از پلیدی و آلودگی»، «الهی» و «خدایی» نیز هست. به‌نظر ما،عبارت «موبارَک قیرمیزی اولار» یعنی« مبارک قرمز میشه» نیز به سبب وجود بخش «آر» ar در انتهای واژه‌ی «بارکوتار» Barkutar // «بارقوتار» Barqutar (برخوردار) گفته می‌شود.

بدین ترتیب، واژه‌ی «بارکوتار» barkutar یعنی «در خوبی‌ها و خوشی‌های بسیار زندگی کنی»، «در نیکی‌های فراوان باشی» و به‌صورت مجازی «بسیار تندرست ،سالم و نیکو باشی». اگر واژه‌ی «بار» bar را در «بارکوت» به صورت «پار» par بدانیم، آنگاه باید واژه‌ی «بارکوت» را به صورت «پارکوت» parkut یا «پار.قوت» parqut برپا نمود و معنای واژه‌ی «پارکوت» می‌شود : «ماهی درخشان و نورانی»، «ماهی مقدس و الهی» و «الهه‌ی ماهی» یا «خدابانوی ماهی».

جرمی بلک و آنتونی گرین بر این باورند که : [در اسطوره‌شناسی، ارتباط ماهی با خدای آب «انکی» Enki ،رابطه‌ای طبیعی و عادی است. چراکه «انکی» خدای خرد، عقل و هوش نیز به‌شمار می‌رفته، و ماهی هم نماد «خرد»، «تفکر» و «عقلانیت» محسوب می‌شده است. تصویر ماهی بر روی مهرها، به‌ویژه مهرهای دوره‌ی باستانی بابل، اغلب در کنار تندیس‌ها و عناصر ناهنجار و شوم (مثلاً در صحنه‌هایی از هجوم خدایان و دیوان به انسان) دیده می‌شود. شاید حضور ماهی در این صحنه‌ها بدین دلیل باشد که ماهی، به‌عنوان نماد نیکی و خیر، در برابر دیوان و نیروهای اهریمنی و سیاه، نوعی تعادل و توازن برقرار می‌کند]. ۱۱

خدای تبرّک ،خجستگی،جشن وآیین شادباشی، در اسطوره‌شناسی ترک، به‌ویژه در اسطوره‌شناسی ترک‌های اوغوز، با الهه "آناهیتا" Anahita مرتبط است.

نشان و نماد الهه آناهیتا، ماهی است. او به شکل و ظاهر و پوشش ماهی درمی‌آمده است. به همین دلیل است که اقوام سامی‌زبان به ماهی "هوت (حوت) hut /هیت (حیت) hit " می‌گفتند و اکنون نیز واژه‌ی "هوت" (حوت) در زبان عرب‌های سامی‌تبار به معنای "ماهی" و "ماهی بزرگ" است.

برای اثبات این گفته‌مان می‌توان به منابعی همچون لغت‌نامه‌ی دهخدا، فرهنگ فارسی معین، فرهنگ آبادیس و فرهنگ لغت المعانی مراجعه کرد.

رد پای واژه‌ی "هوت" (حوت) Hut را همچنین می‌توان در قرآن کریم یافت.

در قرآن، از جمله در داستان‌های حضرت یونس و حضرت موسی، "هوت" (حوت) به معنای "ماهی بزرگ" و "نهنگ" آمده است.

الهه آناهیتا (آناهیت)، الهه‌ی ترک‌های اوغوز، مادر ماهی، پری آب، پری دریا و الهه‌ی فراوانی و افزونی به‌شمار می‌رفته است.

ژاک دوشن-گیمن میگوید : [این الهه‌ی ترک‌های اوغوز (آناهیت)، با الهه "نانا"ی Nana ("نَنَه" Nənə) اقوام سومری و ایلامی ترک‌تبار، و الهه‌ی کهن "آرتمیس" Artımıs (الهه‌ی جانوران وحشی) یکی دانسته شده است.] **۱۲**

وقتی گفته می‌شود «کوتلو اولسون»، در اصل گفته می‌شود «هوتلو (حوتلو) hutlu اولسون». چون «ماهی» نماد و نشانِ فراوانی، افزایش و برکت است، خواستار آنیم که او (آن شخص مخاطب) مثل «ماهی» یا «ماهی گونه»،«ماهی مانند»، «ماهی وار» یعنی همچو «هوت»//«حوت» (قوت//کوت) باشد.

ماهی نیز به‌عنوان نماد این «کوت»، برکت، رفاه، پاکی روح و نور الهی، جایگاه مهمی در اسطوره‌شناسی دارد. از همین‌رو، در جشن‌ها، شادی‌ها، عروسی‌ها و نامزدی‌ها، از نقش‌ها، طرح‌ها و پیکره‌های ماهی بسیار استفاده می‌شود. حتی در میان برخی از اقوام ترک، ماهی به‌عنوان قربانی نیز پیشکش می‌شده است. بخشیدن یا تقسیم کردن ماهی، نوعی «تقسیم کوت» (تقسیم خجستگی) و پخش برکت و فراوانی محسوب می‌شده است. این اندیشه‌ی مربوط به «کوت kut / قوت qut » که با ماهی مرتبط است، تنها در میان ترکان اوغوز نیست، بلکه در تفکر اسطوره‌ای قبایل دیگر ترک مانند آلتای، یاکوت، تاتار، باشقیرت، قرقیز، قزاق، ازبک، خاکاس و دیگر تیره‌های ترکی نیز جای دارد.

ماهی نیز به‌عنوان تجسم این «کوت» (خجستگی و تَبَرّک) در تمامی آیین‌های مربوط به آب حضور دارد. در اسطوره‌شناسی اقوام ترک، آب نماد آغاز زندگی، پاکیِ روحی و نوزایی است. ماهی که موجودی ساکن در این آب است، به‌عنوان حامل «کوت» (= برکت ، فراوانی ، خجستگی)اعطاشده از سوی خداوند شمرده می‌شود. از این جهت، واژه‌ها و مفاهیم مرتبط با ماهی، معانی اسطوره‌ای و دینی داشته‌اند. به‌ویژه در پیوند با آناهیتا Anahita و انکی Enki ، ماهی مقدس به‌شمار آمده است. ماهی همچنین به‌عنوان حافظ ونگهبان فراوانی و عنصر آب نگریسته می‌شد. به‌همین دلیل، در برخی از اقوام ترک، هنوز هم اصطلاحات ، تفسیرات و تعبیرات مرتبط با ماهی وجود دارد. برخی از قبایل و طوایف ترک، الهه‌ی برکت را به شکل "ماهی‌پوش" تصویرنموده اند.

از همین روست که در میان این مردم، ماهی را بطور گسترده ای با واژگانی چون "قوت" qut، "کوت"kut ، "خوت"xut،"حوت"hut، "حیت"hit، "حِت" hetو "خِت" xet می‌خوانده‌اند.

این تفاوت‌های آوایی به منشأیی واحد اشاره دارند و ریشه‌های اسطوره‌ای را نشان می‌دهند.

احتمال زیادی وجود دارد که نام‌های اقوام بزرگ «کوتی‌ها»، «حوتی‌ها» و «هیتی‌ها» (حیتی ها) که در سرزمین‌های آناتولی و ایران باستان زندگی می‌کرده‌اند، نیز با این ریشه مرتبط باشند.

در برخی منابع نیز آمده است که الهه "آناهیتا" به‌شکل ماهی تجلی می‌یافته است.

و این، پیوند او با عنصر آب و قدرت زایندگی و حیاتبخشی او را نشان می‌دهد.

خدای جشن ، میمنت ، تبریک ، تَبَرّک ، شادباش و خجستگی در اسطوره‌شناسی ترک، به‌ویژه در اسطوره‌شناسی اُغوز-ترک، با الهه "آناهیتا" در ارتباط است.

همچنین، ماهی نماد عقل، هوش،ذکاوت و درک نیز به‌شمار می‌رفت و ارتباطش با خدا "اِنکی" Enki نیز به همین دلیل است.

بر اساس این تحقیق و تدقیق در خصوصیات نمادین و سمبولیک ماهی در میفولوژی ترکان باستان با توجه به نقش و وظیفه ی نمادین آن (فراوانی ، برکت ، افزونی) چنین استنباط میشود که نام این موجود آبزی نیز از منظر میفولوژی ترکان انتخاب گردیده است. نام ترکی این موجود آبزی که "بالیق" Balıq است، به احتمال بسیار قوی در اصل فرم تغییریافته ی واژه ی ترکی «بُوللوق» Bolluq به معنی "فراوانی"،"فزونی"، "انبوهی"،"بیشماری"، میباشد که به مرور زمان طی اعصار و قرون ، تغییر لِکسیکی در آن (واژه بُوللوق) پیدا شده و به فرم «بالیق» Balıq درآمده است. از تحفیقات به عمل آمده چنین معلوم میشود

که ترکان باستان واژه ی بالیق را به معنی "شهر" بکار میبردند نه به معنی حیوان آبزی که فعلا به اسم "ماهی" میشناسیم. از این گفته‌ها چنین نتیجه گرفته می‌شود که نام دولت و کشور "هیت" hit /"هت" het /"هیتی" hiti که پیش از میلاد در آناتولی بنیان نهاده شده بود، نیز با همان الهه‌ی «قوتqut /کوت kut/ /حوت hut /خوت xut » یا به‌عبارتی با الهه‌ی ماهی، «آناهیت» یا «آناهیتا» مرتبط است.

در اسطوره‌شناسی شماری از اقوام ترک، «گوسفند» Qoyun نماد و نشانِ خیر، برکت و فراوانی شمرده می‌شود. افزایش گوسفندان و تبدیل گوسفندان سفید و سیاه به نماد ژئومورفیک و اُونقون، در جهان‌بینی اسطوره‌ای ترک‌های اوغوز اهمیت زیادی دارد. در اسطوره‌شناسی ترک، به‌ویژه در میان ترک‌های اوغوز، گوسفند به‌عنوان «اُونقون» (نماد توتمی مقدس) شناخته می‌شد. گوسفند سفید و سیاه دارای معانی اسطوره‌ای متفاوتی بودند و گاه به‌عنوان تجسم نیروهای آسمانی در زمین در نظر گرفته می‌شدند. این مسئله نشان می‌دهد که در تفکر اسطوره‌ای، حیوانات تنها موجوداتی زیستی نبوده، بلکه دارای ماهیت معنوی و نمادین نیز بوده‌اند. نام حیوان «گوسفند» نیز می‌توان گفت از این رو انتخاب شده است که در زبان ترکی کهن (به‌ویژه در میان ترک‌های امروزین ازبک)، واژه‌ی «قویون» Quyun به باران و باران‌های سنگین و پُرشدت توام با طوفان گفته می‌شده است و می‌دانیم که باران نیز خود نماد فراوانی، خیر و برکت است. اگر باران ببارد، در زمین جویبارها ، نهرها و رودها جاری می‌شود و آب فراوان می‌گردد؛ و زمانی که آب فراوان باشد، گیاهان، کشت و زرع، غلات و میوه جات نیز فراوان خواهند بود. از این رو، نام حیوان «گوسفند» Qoyun با واژه‌ی «قویون» Quyun (= باران) به‌هم پیوند دارد.

[جزء «قو» Qu در واژه‌ی «قویون» Quyun ، در بسیاری از زبان‌های اقوام ترک کهن به‌معنای خدای آذرخش و رعد و برق بوده است.

به همین دلیل، نام خدای رعد و برق و آذرخش در میان ترک‌های هون Hun نیز، «قوار Quar // کوار Kuar » است .

واژگان "کوی Kuy / قوی Quy / کو ku / قو qu " در زبان‌های ترکی آذربایجانی، ازبکی، آلتایی، اویغوری، قزاقی، تاتاری، باربین، تِلِه‌اوت (تئلئوت)

و دیگر زبان‌های ترکی به‌معنای "صدا، فریاد، داد زدن، خبر دادن، جار زدن" به‌کار می‌رود .

این واژه‌ی ترکی، در واژه‌ی ترکیِ «گوش» یعنی «قولاخ» نیز به‌کار رفته است].۱۳

ما در "اوغوزنامه" مبنی بر اینکه «گوسفند سفید» و «گوسفند سیاه» از سوی ترکان ، نماد و توتم بشمار میرفته نیز برمیخوریم **۱۴** .

در میان اقوام کهن ترک، «گوسفند» به‌عنوان اُنقون ongun، نماد و نشان زئومورفیکِ حاصل‌خیزی،محصول دهی،پُربارده‌ی ، باروری و افزونیِ نسل محسوب می‌شده است.

برای آنکه پسران اوغوزخان در آینده تولید و افزایش نسل یابد و زندگانی‌شان پر از فراوانی گردد، گوسفند را به عنوان اُونقون ongun و توتِم آنها به آنان اختصاص میدهد.

[اعتقاد و باور به اُونقون و توتمِ زئومورفیکی (حیوانی) بودن گوسفند، تا روزگار نزدیک، در میان بسیاری از اقوام ترک زنده بوده است. آنان بر این باور بودند که گوسفند، اُونقون و توتمِ حاصلخیزی،پُربارده‌ی، باروری و افزونی بود.

بنابراین تفکرو باورِ اُونقون و نماد بودن گوسفند چنان نیرومند بوده است که تا دهه‌ی ۱۹۳۰ قرن بیستم نیز همچنان زنده مانده است. اِتنوگرافِ (=مردم‌شناس، مردم نگار،قوم نگار) روس، آ. لیپسکی A. Lipski چنین می‌نویسد: «در میان ترکان خاکاس، از دیرباز مجسمه‌ی گوسفند – قوزه منگیر (Quze Mengir) ، اُونقون و توتِمی بوده که به باروری و زایش گوسفندان یاری می‌رسانده است.»

از این‌رو، خاکاس‌ها جشن و آیین شادمانیِ محصول موفق را (پس از برداشت غلات) در کنار قوزه منگیر برگزار می‌کردند و به شرف او قربانی می‌کردند و از قربانی به او سهمی می‌دادند و به همین دلیل، مردم ترکِ آذربایجان نیز بر روی سنگ‌قبرها و سنگ‌نشان‌ها تصویر سر و کله ی گوسفند و نقش قوچ را ترسیم می‌کردند.] **15**

برخی از اقوام ترک، بز (نَر آن، یعنی تَکه) را به‌عنوان نماد و نشان فرخندگی و فراوانی برگزیده اند. بز نیز، چون گوسفند، حیوانی بسیار سودمند و سودرسان بوده و همزمان به‌عنوان نماد بهار شمرده می‌شده، پس به‌عنوان نشان و توتم فرخندگی و فراوانی نیز برگزیده شده است.

در خصوص نقش بز در میفولوژی ترکان ، جای دارد که به اثر میرعلی سیداوف اشاره شود که در آن میگوید: [«به مانند زئوس در یونان ، الهه "آمبار" Ambar ، نگهبان و محافظ زنان ، برخی ویژگی‌های اسطوره‌ای الهه Diza "دیزا" (الهه آب، باروری و زایش در میان اقوام باستانی آسیای میانه) را نیز به خود گرفته بود. افسانه‌ای هست که گویا یک بُز کوهی وحشی از کوه به‌سوی الهه "آمبار" مقدس می‌آمده و با دوشیدن آن بُز، شیرش را می‌نوشیده است. یعنی خدایان، الهه‌ها، پهلوانان و دلیران، توسط بُز

پرورش یافته‌اند. آن ذات و شخصیتی که در حماسه‌های اقوام ترک توسط بز پرورش می‌یابد، جوهر و خودِ ذاتِ طبیعتِ زنده است. تولد، زندگی و مرگ انسان به بهار، تابستان و زمستانِ طبیعت تشبیه می‌شد.

تصور مرگ و زندگیِ دوباره ی طبیعت، در باور سومری‌های باستان نیز وجود داشته است. آیین و مراسمی که به افتخار خدای باروری سومریان، «تموز» Temmuz ، برگزار می‌شد،نیز با چنین باوری همخوانی داشت.

در میان آذربایجانی‌ها در گذشته ، نبرد میان بهار و زمستان را به‌صورت آیین و مراسمی برگزار می‌کردند. این باور در فولکلور بومی ملت ترک آذربایجان و در آیین نمایشی «کوسا-کوسا» Kosa-Kosa بازتاب یافته است. کوسا Kosa نماد زمستان است و بُزی که او را می‌کشد، نماد تابستان و بهار می‌باشد. کوسا (زمستان) می‌خواهد هرچه هست جمع کند و ببرد، و نمی‌خواهد برود. بز برای پایان دادن به زندگی او، با او (زمستان) می‌جنگد و او را می‌کشد.

این نبرد، ریشه‌ای میفیک و اسطوره‌ای دارد. در نبرد میان زمستان و بهار، اندیشه‌ی ابتدایی و آغازین خلق، جهان‌بینی‌شان، و باور به تحول همیشگی جهان بازتاب یافته است. بز در میان بسیاری از اقوام باستانی، از جمله اقوام ترک‌زبان، به‌عنوان نماد بهار و محصولاتی که با بهار مرتبط میباشد، شناخته می‌شده است. در باور اقوام کهن ترک، بُز نماد بهار و نعمت‌های آن است، و چون نماینده بهار است، در حماسه‌های ترکی بیش از هر کس دیگر، او در فکر و نگران احیای دوباره طبیعت است.] **16**

یکی از نمادهای فراوانی و برکت ، گلدان یا کوزه است. گلدان یا کوزه، گردنی کوتاه و تنه‌ای گرد دارد که آب از دهانه‌اش لبریز است. گاه به تصویر کشیده می‌شود که انواع ماهی‌ها در درون آن شنا می‌کنند یا جای آب آن را پر کرده‌اند. ممکن است تمامی تندیس‌ها این گلدان را در دست داشته باشند. این گلدان یا کوزه، از کهن‌ترین دوران تاریخی تا دوران نخستین دودمان پارسی، یعنی هخامنشیان، جایگاهی ویژه در هنرهای ظریف داشته است.

[این گلدان یا کوزه و یا تُنگِ آب، در تمدن دوره‌ی سومر – اکد گاه در دست خدای آب (انکی Enki // ائا EA) است، اما در آن دوره‌ها، همچون دوران‌های بعد، بیشتر اوقات "لاهمو" (لاحمو) Lahmu آن را در دست دارد. چنین به نظر می‌رسد که این نقش به آفرینش‌های "ائا" و "آبزو" مربوط بوده و نماد زایش و فراوانی بوده است.] **17**

ظاهراً نام اکدی این گلدان «هِگالو» Hegallu بوده که به معنی فراوانی است.

در خصوص واژه ی هِگالومیتوان گفت که در این واژه، "He"همان "ها" ha /"خا" xa (= دانه/ بذر/تخم)، "گال" gal (= ضخیم / متراکم / توده‌ای) و "لو" lu نیز پسوند مالکیت است، که در مجموع به معنای "بسیاری" ،"افزونی" و "فراوانی بیش از حد" است.

در بسیاری از ملل ترک‌زبان «گرگ» از برجسته‌ترین توتم‌های زئومورفیک (حیوان نماد) شمرده شده است و گاه‌به‌گاه خورشید به شکل این حیوان تصور شده است. دقیقاً به همین دلیل نیز در افسانه‌های اسطوره‌ای کهن، افسانه‌های تاریخی، حماسه‌ها و قصه‌ها گرگی (= بؤری böri) که نماینده و تمثیل گرِ خورشید است، همیشه با پرتو خورشید و در ارتباط با اَنوار آن ، به چشم مردم ظاهر می‌شده است.

برای مثال، در «اوغوزنامه» وقتی گرگ از آسمان فرود می‌آید، به شکل انسان‌شده و انسان گونه ی خورشید، درون نواری یا دسته پرتوی از نور، وارد خیمه‌ی (چادرِ) اوغوز می‌شود و به او راه نشان می‌دهد:

نقل قول از اوغوزنامه:

[هنگامی که صبح زود شد، به چادر اوغوز خان، نوری (پرتوِ روشنایی ، شعاع نوری) یا اشعه ای از خورشید وارد شد. از درون آن نور، روباه آسمانی رنگ، گرگ نر بزرگی با رنگ نقره‌ای آسمانی بیرون آمد.] **18**

گرگ، در اسطوره‌شناسی ملت‌های ترک، به‌دلیل اینکه نشانه‌ی خورشید است، به‌عنوان نماد تبرک (مقدس) و خوش‌یُمنی نیز شمرده می‌شود. به این گرگ در زبان مغولی «بؤری» böri گفته می‌شود. واژه‌ی «بوری» Bori در اصل «باریغ» Barığ یا «باریق» Barıq بوده است. «باریغ» Barığ یا «باریق» barıq ، چون به‌عنوان نماد و نشان خورشید شمرده می‌شده، معنای «تَنگری» (خدا) یا «الله» را نیز، گاه‌به‌گاه باخودحمل کرده است و به همین دلیل، با افتادن «غ» نرم در پایان این واژه، به صورت «باری» درآمده است.

این واژه در این معنا، همان‌گونه که در زبان و ادبیات فارسی در ترکیب «باری»، «باری تعالی» (= خداوند) به کار می‌رود، در اصطلاحی که به معنای خداست، نشان داده می‌شود. **19**

این واژه اکنون نیز، در زبان و ادبیات فارسی به معنای خدا به‌کار می‌رود.

باریغ Barığ ----> باری Barı ----> Bari باری

واژه‌ی ترکی"باریق" Barıq را عرب‌ها نیز، از زبان مردم ترک گرفته‌اند و آن را به شکل «بارق» Barq / «برق» Bərq درآورده‌اند، در ابتدا برای رعد و برق، درخشش آذرخش، و در زمان‌های اخیر به‌معنای الکتریسیته به‌کار می‌برند. **20**

واژه‌ی «بَرق» Bərq در زبان عربی- فارسی هم اکنون نیز برای درخشیدن، درخشش،تشعشع، نورافشانی وتابش(= برق زدن) به کار می‌رود. بنابراین، واژه‌ی «برق» Bərq که در زبان و ادبیات عربی-فارسی به کار می‌رود نیز، بن و ریشه اش از واژه‌ی ترکی-مغولی «باریغ» barığ،«باریق» barıq گرفته شده است.

بخش نخست واژه‌ی ترکی-مغولی «بوُری» Bori یا «بؤری» Böri یعنی «بوُر» Bor / «بؤر» Bör ، وارد زبان فارسی شده و اکنون نیز به معنای «بُریدن»، «بُرّنده» (= تیز) ، «قطع‌کننده» و«پاره‌کننده» به کار می‌رود.

بخش دوم واژه‌ی ترکی-مغولی «باریق» Barıq ، یعنی «یق»//«ایق» ıq ، را می‌توان با واژه‌ی کهن ترکی «آق» aq / «اوق» oq مرتبط دانست.

واژه‌ی «آق» aq یا «اوق» oq در زبان ترکی کهن به معنای خدا به‌کار می‌رفته است و به‌عنوان اثبات، می‌توان گفت واژه‌ی «اُوقان» oqan یا «اوغان» oğan (= خدا،ایزد،رَب) **21** نیز به همین «آق» aq / «آغ» ağ یا «اوق» oq / «اوغ» oğ مربوط است. می‌توان گفت معنای نخست و درجه اول واژه‌ی «آق» یا «اوق» همان خداست، و معنای درجه دوم آن تیر و پیکان (= اُوق oq // اُوک ok // اُوخ ox) به‌شمار می‌رود. همان‌گونه که رنگ «سفید» (=آغ // آق// آک)، در اسطوره‌شناسی ترک به خدا مربوط است، نشانه‌ی خدا و رنگِ خداست.

واژه‌ی «بار» Bar در زبان ترکهای باستان، در اصل «پار» par بوده است.

واژه‌ی «پار» گونه‌ی آواییِ واژه‌ی «بار» است. «پار» در زبان ترکی کهن، معنای «خدا» را داشته است. «پار» همچنین معنای «درخشیدن» ، «تابیدن» ،«تشعشع» را نیز داشته است، به این سبب که نخستین خدای مردم ترک خورشید بوده است، بنابراین واژگان «بار» و «پار» که به معنای خدا به‌کار می‌رفتند، معنای درخشیدن ،درخشش و تابش را نیز یافته و در این معانی نیز استفاده شده‌اند.

به‌این‌ترتیب، واژگان «باراق» baraq / «باروق» baruq / «پاراق» paraq / «پاروق» paruq که به‌معنای ایزد و خدا به‌کار می‌رفتند، به‌معنای «خدای درخشان» و «خدای تابان» نیز استفاده می‌شده‌اند. با در نظر گرفتنِ اینکه واژه ترکی بار به معنی و مفهوم درخشان و از طرفی هم واژه ترکی آق به معنی سفید میباشد ، پس بی جهت نخواهد بود که واژه ی "وَرَق" رایج و

مستعمل در زبان عربی و فارسی را نیز (با در نظر گرفتن تبدیل صامت "ب" B به صامت "و" V) ماخوذ از همین واژه ی ترکی باراق بدانیم.

باراق baraq > واراق varaq > وَرَق vərəq.

وقتی گفته میشود: دفتر صدبرگ یعنی دفتری که یکصد "برگ" یا "وَرَق" دارد. چنین معلوم میشود که واژه ی "برگ" سینونیم واژه ی "ورق" میباشد. بنابر این واژه ی "برگ" با واژه ی "وَرَق" مترادف و هم معنی میباشد. واژه ی "برگ" مستعمل در زبان و ادبیات فارسی ، در اصل ماخوذ از واژه ی ترکی "باراق" و فرم تغییریافته ی دیالکتی آن میباشد. باراق baraq (باراگ barag) > بَرَق bərəq (بَرَگ bərəg) > بَرگ bərg .

واژگان «باراق» baraq / «بَرَق» bərəq در زبان مردم ترک ازبک هنوز هم به معانی «سودمند»، «برکت»، «مفید»، «سودآور»، «فراوانی» و «زیادی» به‌کار می‌روند. واژه‌ی «باروق» Baruq / «بُوروق» Boruq / «بوُروُک» Borok وارد زبان عربی شده و به معانی «آذرخش»، «درخشش رعدوبرق» و «بَرق» (= الکتریسیته) به‌کار گرفته شد. **22**

به همین دلیل، برای نشان دادن نشانه و نماد هشداردهنده‌ی خطر برق و برق‌گرفتگی، و برای نشان دادن نماد برق در میان



ملت‌های جهان، از نمادی که معنای واژه‌ی «بُوروُک» borok را می‌رساند، بهره می‌برند.

در زبان عربی، از واژه‌ی ترکی «بارق» barq / «بارک» bark ، واژگان گوناگونی به معنای «تبریک» و «طهنیت گویی» پدید آمده است. از جمله، واژه‌هایی مانند «بارَکَالله» barək əllah که در آن «بارَکَ» barəkə (= مبارک،خجسته)، «تبریک» (= شادباش گفتن،طهنیت گفتن)، «بارقه» barqə (= برق، درخشش آذرخش)، و غیره پدید آمده‌اند. واژه‌ی «تبریک» در زبان عربی به معنای «خوش‌شانسی ، نیکبختی و موفقیت خواستن» است. در زبان عربی، در واژه‌ی «بوُرُوک» borok (که پیشتر ذکر شد)، بخش «بوُر» bor به معنای «بریدن»، «بریده»، «دوپاره‌شده» و «اُوق» oq (= اُوک ok ، اُوخ ox)، به معنای «تیر و پیکان نوک‌تیز» است. پس، واژه‌ی ترکی «بُورُوک» borok به معنای «تیر شکسته شده» است که این نیز به‌عنوان نماد برق (=الکتریسیته)، برای همه‌ی ملت‌های جهان آشنا و شناخته‌شده است. از نظر ما، واژگان امروزی زبان انگلیسی مانند break با تلفظِ بریک (= شکستن // خُرد شدن) ،breaking بریـکینگ (= شکاندن، خُرد کردن) ، broke بروُک (= شکست، خرد شد)

و broken بروُکِن" (= شکسته، خُردشده) نیزازهمان واژه‌ی کهن ترکی «بوُرُوک» borok گرفته شده و در زبان انگلیسی کاربرد یافته‌اند. برخی از اقوام ترک، از جمله ترکان اوغوز، واژه‌ی «بوری» bori / «بؤری» böri (= جانور درنده یا گرگ) را به شکل «کورت» kurt // «قورد» qurd به‌کار برده‌اند. آنان این واژه را به‌عنوان سَمبُل و نماد خورشید، مقدس شمرده‌اند. واژه‌ی «کورت» kurt / «قورد» qurd در اصل «کُوروت» korut / «قُورود» qorud بوده است، که در گذر زمان، در دیالئکت مردم ترک، به شکل "کورت" kurt یا "قورد" qurd در آمده است.

"کُوروت" korut یا "قُورود" qorud ، از واژه‌ی ترکی باستان "کُور" kor یا qor "قُور" (= آتش، خورشید، نور خورشید، پرتو نور) و پسوند "اوت ut / اود ud / اوز uz " که هم علامت جمع است و هم به معنای "چهره" ، "صورت" ، "سیما" و "رُخ" است، به وجود آمده است. واژه‌ی "کُوروت" korut یا "قُورود" qorud به معنای "خورشید چهره" / "خورشید رُخ" ، "آفتاب روی" است. یعنی آن‌که صورت، چهره و رخسارش شبیه خورشید یا آفتاب است. چنان‌که برخی از اقوام ترک، واژه‌ی "خُوروز" xoruz را در همین معنا، برای خروس به کار برده‌اند. واژه ی "خُوروز" xoruz در اصل همان "کُوروز" kor. üz //"قُوروز" qor. üz میباشد. فرآیند تبدیل واژه‌ی "کوروت" korut یا "قورود" qorud به "کُوروز" koruz یا "خوروز" xoruz (خروس) را می‌توان چنین نشان داد:

کُور. اود kor.ud / قُور. اود qor.ud > کُور. اوث kor.uth // کُور. اوز kor.uz / قُور. اوث qor.uth // قُور. اوز qor.uz > خُور. اوث xor.uth / خُور. اوز xor.uz > خُوروز xoruz (=خروس)

این واژه های مرکب ترکی، واریانتهای فونتیکی یکدیگرند. لازم به ذکر است همین واژه مرکب ترکی "کُور. اوث" kor.uth به معنی "آتشین چهره" ، "آتش چهره"،"آتشین رُخ"،آفتاب روی"،"خورشید چهره" ،در اسامی اشخاص چون "کوروس" Kuros و "کوروش" Kurosh امروزین تجلی یافته ، خود را به وضوح می نمایاند. بنابر این چنین معلوم میگردد که اسامی اشخاص چون "کوروس" و "کوروش" (= نام اولین شاه سلسله ی هخامنشی) ، ریشه در میفولوژی و زبان ترکی داشته و علیرغم تغییرات آوایی و فونوتیکیِ جزئی، در جرگه ی اسامی ترکی به شمار میرود. در اینجا جا دارد به این موضوع هم اشاره شود که نخستین شاه سلسله پارسی یعنی کوروش، دو رگه بوده و نسب او از طرف مادر، ترک مادی است . او پسر ماندانا و نوه ی آستیاک آخرین شاه ترکان ماد میباشد. کوروش تا رسیدن به بلوغ و کودتا علیه پدربزرگ خویش(=آستیاک)، و براندازی حکومت ترکان ماد به سرکردگی آستیاک، در دربار ماد رشدونمو یافته و طی این مدت زندگی در دربار و سرای حکومتیِ ماد، به تمامی امورات دولتی و اداره ی دولت و چم و خم و زیر و بم و نقاط ضعف دولت و اداره ی حکومتی ترکان ماد از نزدیک واقف و آشنا شده و سرانجام

طی تبانی با وزیر آستیاک بنام هارپاک یا آرباک، حکومت ترکان ماد را بر انداخته و برای نخستین بار در تاریخ ؛ حکومتی از تبار پارسی (فارسی) تحت عنوان هخامنشی را بنیان نهاد.

کُور.اوث kor.uth > کُور.اوس kor.us > کُوروس Korus > کُوروش Korush

ایمان به خورشید، به‌صورت کم‌وبیش دگرگون‌شده، در افسانه‌ها و داستان‌های دیگر اقوام ترک نیز بازتاب یافته است. از این دیدگاه، افسانه‌ی "خروس و پادشاه" جالب توجه است. در داستان، خروس با خورشید و شاه با تاریکی مرتبط است. روشن است که در میان بسیاری از ملت‌ها، از جمله ملل ترک،خروس به عنوان نماد زئومورفیک (حیوان‌گونه) و توتمی است که طلوع خورشید را خبر می‌دهد. از همین روست که اغوزخاقان، هنگام اعطا وبخش نمودنِ فرمانروایی به پسرانش، خروس را به‌عنوان توتم و نشانه‌ی قبیله‌ای به آن‌ها می‌دهد و ماسک و نقش آن را (= نقابش را) بر سر چوبی به بلندای چهل "کولاج" (واحد قدیمی طول) قرار می‌دهد.

[در میان اقوام ترک، از آن جمله در اسطوره شناسی ترکان اغوز، خروس نماد روشنی ، روز، نور و خورشید است که شاه آن را می‌بلعد (به این مفهوم که در طبیعت، شب و تاریکی، خورشید را می‌بلعند، یعنی خورشید غروب می‌کند.

سپس شکم شاه پاره شده و خروس به دنیای روشنایی و روز روشن بازمی‌گردد.

از دید اسطوره‌شناسی ترک، می‌توان چنین توضیح داد: شب (شاه)، خورشید (خروس) را هنگام غروب می‌بلعد، و صبحگاهان هنگام دمیدن سپیده (پاره شدن شکم شاه)، خروس به روشنایی و روزِ روشن بیرون می‌آید و خورشید دوباره جهان را روشن می‌سازد.] **23**

[در میان ترکان آلتایی و قزاق، خدایی به نام "قودای" Quday یا "قوتای" Qutay وجود دارد. در نام "قودای" (در لهجه‌ی قزاقی و قرقیزی: "کودای")، واژه‌ی "قود qud / قوت qut " به‌کار رفته است. بخش "قود" qud // "قوت" qut موجود در ترکیب "قودای" quday // "کودای" Kuday ،به معانی خوشبختی،روح، نیروی حیات ، مغز و جوهره ی زندگیست پس، نام این خدا به معنای "بخشنده‌ی نیروی حیات و زندگی"، "بخشنده‌ی روح"، "آفریننده" و "آفریننده‌ی انسان" است]. **24**

[واژه‌ی "قوت" qut در «دیوان لغات‌الترک» به معانی "سعادت"، "دولت"، "بخت"، "اقبال" آمده است. درعین حال واژه‌ی "قوت" qut در زبان مغولی نیز به معنای مبارکی، سعادت، بخت، اقبال و دولت است]. **25** [واژه‌ی "قوت" با اندیشه و تفکر

اسطوره‌ای ترک مرتبط است و در زبان‌های ترکی معانی جالب و ویژه‌ای داشته است. معانی "قوت" qut چون "دهنده‌ی روح / جان"، "جوهره‌ی زندگی"، "خوشبختی" و دیگر مفاهیم، در میان اقوام ترک به‌طور گسترده‌ای رایج بوده است.

«منلیک تِکین» (که در قرن نهم میلادی حکومت کرده) ، پس از اینکه به مقام خاقانی رسید، در "اولوغ تِنکیر" (Uluğ Tenkir) قوت گرفته ، عنوان "آلپ تولوک بیلگه خاقان" (= خاقان دانا ، قهرمان وسخت کوش) را به دست آورد.

"— معنای جمله‌ی بالا چنین است:

در آسمان بزرگ، منلیک تکینِ « ağ yazı » (= قوت / خوشبختی) یافته ، عنوان و لقب " Alp Tuluk Bilge Kağan " یعنی "خاقان دانا، قهرمان، و سخت‌کوش" را گرفته بود . (تولوک = کسی که زحمت را دوست دارد / سخت‌کوش.] **26**

یکی از واژه ی مرسوم و رایج در سنّت‌ها و رسم و رسومِ آیین‌های مردم ترک، واژه‌ی «آلقیش» alqış و"آلقیشلاماق" alqışlamaq میباشد که ریشه در همین آیین و رسم "کوتلاماق" (=تبریک،تبریک گویی،میمنت ،طهنیت) ترکان دارد.

زمانی‌که کسی، شخصی دیگر را مورد «آلقیش» قرار می‌دهد، در حقیقت و در واقع، او را تبریک می‌گوید و عمل «کوتلاماق» (= تبریک گفتن) را انجام می‌دهد.

می‌توان گفت که واژه‌های «آلقیش» و «آلقیشلاماق»، با «قوت qut / کوت kut » و فعل «کوتلاماق»، از یک ریشه و دارای یک معنا هستند.

برای توضیح این موضوع، لازم است واژه‌ی "آلقیش" را شرح دهیم.

[در واژه‌ی «آلقیش» alqış ، بخش «آل» al، معانی متعددی دارد]. **27**

[واژه‌ی «آل» دارای طیف متنوعی از معانی است: نیرنگ / فریب / تبار / نسل (در عربی) / قرمز و سرخ. واژه‌ی «آل» با تفکر و اندیشه‌ی اسطوره‌ای مرتبط است.

دانشمند آذربایجانی «بوداقوف»، واژه‌ی «آل» را واژه‌ای چغتایی (جیغاتای) و ترکی می‌داند]. **28**

[«و. و. رادلوف» برای این واژه، در زبان‌های چغتایی و اویغوری، معنای «مکر و حیله ، نیرنگ و فریب، فریب دادن»، در زبان آلتایی، معنای «بلندی، قدرتمند، قادر،توانا»، و در لهجه‌های تاتاری (قازان، کریمه)، کومان، ترکی و شماری دیگراز زبانهای ترکی، معنای «سرخ»، «مُهرو نشان سرخ» را ذکر می‌کند]. **29**

[بسیاری از این معانی، هنوز هم در زبان ادبی ترکی آذربایجانی به‌کار می‌روند.

واژه‌ی «آل» در عین حال به معانی «بلند، رفیع،والا،قدرتمند، نیرومند»، نام الهه‌ی آتش نیز بوده است]. **30**

[یکی دیگر از معانی این واژه‌ی چندمعنایی، «مقدس و قُدسی» است.] **31**

واژه‌ی «آل» در زبان ترکی (با درنظرگرفتن خورشید) ، به معنای «سرخِ بلند» "سرخِ بلند آسمان"،"سرخِ واقع در بلندای آسمان" است.

ترک‌های آذربایجان، از واژه‌ی «آل» ترکیباتی ساخته‌اند که معنای تبَرّک، قداست و قدرت را می‌رسانند و یکی از این واژه‌ها، همان «آلقیش» است.

[برخی از تُورکولوق های (تُرک شناسان) روس نوشته‌اند که واژه‌ی «آل»، نام الهه‌ی آتش و اُجاق در میان اقوام ترک‌زبان بوده است]. **32**

بنابراین واژه‌ی «آل» و واژگان برگرفته از آن، در آغاز نام الهه‌ی خیرو نیکی ،خوش‌یُمنی، یعنی الهه ی آتش و اُجاق بوده‌است.

«آل» که معانی «بلند، رفیع،والا، قدرتمند» را می‌دهد، نام خدای خورشید بلندمرتبه، و همچنین الهه‌ی آتش بوده که نماد زمینی خورشید شمرده می‌شده است.

معنای "بلند"،"بلند جایگاه"،"رفیع" و "قدرتمند"ِ واژه‌ی «آل»، خیلی کهن‌تر است.

پیوند دادن آن با باورهای اسطوره‌ای، به دوره‌های بعدتر مربوط می‌شود.

بخش دوم واژه‌ی «آلقیش»، در اصل «قوس» qus یا «کوس» kus است که در تلفظ ، حرف «س» به «ش» تبدیل شده است.

واژه‌ی «کوس» kus / «قوس» qus در فرهنگ «قاموس ترکی» اثر «شمس‌الدین سامی»، به معنای «طبل بسیار بزرگ» آمده است. **33** واژه‌ی «قوز» quz/ «کوز» kuz نیز در همان فرهنگ، به معنای «پیروزی و فتح» آمده است. **34**

و می‌دانیم که واژه‌ی «کوی» kuy در زبان ترکی کهن، به معانی «شهرت، آوازه، نام‌آوری،سیطره،نام در کردن،بلند آوازگی،معروف،ومشهوروشناخته شدن» است. در زبان‌های گوناگون کهن ترکی،می‌دانیم که سه گروه زبانی «د» d،«ز» z و «ی» y وجود دارد؛ یعنی برخی از اقوام ترک،حرف «د» را به‌جای «ی» یا «ز» ، یا حرف «ی» را به‌جای «د» یا «ز» ، و «ز» را به‌جای

«د» یا «ی» تلفظ می‌کنند و بالعکس. بنابراین، واژه‌های «قوت qut / قود qud / قوی quy / قوز quz / قوس qus / قوش» quş گونه‌های آوایی (فونتیکی) یکدیگرند.

تمام این‌ها دارای معانی «شُهرت، آوازه، سیطره، نام‌آوری و نام درکردن ،مشهور شدن» هستند .بر این اساس، واژه‌ی «آلقیش» به‌طور کلی به معنای «شُهرت و آوازه‌ی والا و بلند، رفیع منزلت» است، و«آلقیشلاماق» یعنی بلند وبالا دانستن، آوازه دادن و نامدار نمودن کسی وبلند آوازگی نمودن کسی(=معرفی کردن و اعلام نمودن) با صدایی بلند و رفیع توام با همهمه وسوت زدنها و کف زدنهاست.

و نتیجه این‌که، به احتمال بسیار زیاد، واژه‌ی «کوت» kut که در فعل «کوتلاماق» (=خجستگی،تبریک گفتن) وجود دارد، همان واریانت یا گونه‌ی دیگرِ فونتیکی (=صوتی) واژه‌ی «کوس» kus یا «کوی» kuy است .و زمانی‌که کسی به دیگری تبریک می‌گوید، به سوی او ندا می‌زند و با شادمانی، رُخداد خوب، نیک، سودمند و فرخنده‌ای را که بر او واقع شده، خطاب به او با فریاد و بلند یادآوری و اعلام میکند.

[واکاوی واژه‌ی «قوت» qut که در کتاب دده قورقود به‌کار رفته، به روشن شدن مجموعه‌ای از مسائل، به‌ویژه مسائل مرتبط با جهان اسطوره‌ای، یاری می‌رساند.

واژه‌ی «قوت» را نه‌تنها در دده قورقود، در آثار نسیمی، و سنگ‌نوشته‌های ترکی کهن می‌توان یافت، بلکه در زبان‌های ازبکی، قرقیزی، ترکی، یاقوتی، اویغوری و کارائیمی نیز به‌وفور دیده می‌شود.

این واژه در زبان‌های ترکی بسیار پُرمعناست؛ معانی آن شامل: «روح، نیروی حیات و زندگی، خوشبختی، سعادت، برکت، کامیابی، موفقیت» و دیگر مفاهیم است.] **35**

در یادمان‌های کهن ترک، مفهوم «کوت» kut به‌روشنی بیان شده است.

در نوشته‌های اورخون-ینی‌سئی آمده است که فرمانروا با دریافت «کوت» از سوی خداوند، به تخت می‌نشیند .این به‌منزله‌ی قراردادی میان خداوند و شاه تعبیر می‌شود .اگر فرمانروا «کوت» خود را از دست بدهد، یعنی رضایت خداوند را از دست بدهد، از تخت سقوط می‌کند یا کشورش دچار فاجعه و فلاکت می‌شود.این باور، پایه‌ی دیدگاه سیاسی و دینی ترکان را تشکیل می‌داد.

مفهوم «کوت» در میان ترکان، نشان‌دهنده‌ی مشروعیت حکومت دولت و خاقان نیز هست. بر اساس باور ترکان باستان، خاقان فردی است که از سوی خداوند «کوت» دریافت کرده و از طریق همین «کوت» است که حق فرمانروایی بر مردم را دارد. در

عین حال، این «کوت» به‌طور مستقیم با رفاه مردم، فراوانی، و قدرت دولت مرتبط دانسته می‌شود. اگر خاقان «کوت» خود را از دست دهد، این برای مردم نشانه‌ای از بدبختی و برای دولت به معنای فروپاشی است. از این رو، «کوت» هم به‌عنوان نیرویی سیاسی و هم دینی جلوه‌گر شده است.

در سطر نهم از کتیبه‌ی کوچک «گؤل‌تکین» می‌خوانیم:

36 "Tanrı yarlıgadogın üçün özim gutim üçün kağan ubratın "

«برای آن‌که خداوند مرا مورد لطف و بخشایش قرار داد و به من قوتِ من عطا کرد، به فرمان خاقان پاسخ دادم.»

در سنگ نبشته ی موگیلیان خان (سده ی ۸-۷) ،واژه ی قوت به معنای خوشبختی آمده است :

«اوجا تانری اوقوق یار (زمین) سوب (آسرا) قایان قوتی تانلامادی»

37 " Ucatan – re ugug yar (yer) sub (asra) gayan guti tanlamadı"

یعنی: «خدای والا و بلند مرتبه ی آسمان، و زمین مقدس – سوب، به خوشبختی خاقان حرمت ننهادند»

در کتیبه‌ای از سده‌ی نهم آمده است:

38 Gutlug baya targan öze buringi man «قوتلوغ بایا تارقان اؤزه بویرینگی من» (men ege hoşbaht bağa tarxanın buyruğuyam)

یعنی: «من فرمانبر آن تارقانِ خوشبخت و والا هستم»

نمونه‌ای دیگر: **39** "qarqma temiş qut ber qayman tenus"

«قارقما تمیش قوت بر قایمان تنوس» یعنی : گفته اند غرق مشو ! قوتت را ببخش و با روانی استوار بایست

واژه‌ی «قوت» (در معنای خوشبختی) در اثر «قوتادغو بیلیک» یوسف خاص حاجب نیز آمده و به معنای «موفقیت ، ظفر و کامیابی» به‌کار رفته‌است؛ **40**همچنین در کتاب فال کشف‌شده در "یارخوتو" yarxoto و در بسیاری دیگر از منابع قابل مشاهده است . **41**

«بوداق‌اوف»، «مالوف»**42** ، «تامسن اشتاین»، «شیخ سلیمان افندی بخاری»**43** ، «رادلوف»**44** ، نویسندگان لغت‌نامه‌های ترکی کهن**45** ، «اوروج‌اوف» **46** و دیگران، واژه‌ی «قوت» qut را واژه‌ای اصیل ترکی دانسته‌اند.

در داستان‌ها و افسانه‌های ترک، اغلب به عباراتی چون «گله‌ی گوسفند»، «باران پربرکت»، «ماهیِ آورنده‌ی فراوانی» و «خورشید پرتوپراکن» برمی‌خوریم.

این تصاویر، برداشت‌ها و تصورات ترک درباره مفهوم «کوت» // «قوت» را نشان می‌دهند.این نمادهای اسطوره‌ای نتیجه‌ای طبیعی از جغرافیای زیست و شیوه‌ی زندگی طوایف و قبایل گوناگون ترک است. این مفاهیم همچنین در ادبیات ترک، در داستان‌ها، افسانه‌ها و منظومه‌ها جایگاه گسترده‌ای یافته‌اند. در عین حال، این مفاهیم نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی ترک با خدا، نگاه او به طبیعت و جایگاهش در کیهان هستند. «کوت»// «قوت» در فرهنگ ترک، درعین حال نماد نیروی معنوی و نیز فراوانی مادی و رفاه بوده است. از این‌رو، مفهوم «کوت» kut نه تنها به معنای موفقیت و برکت است، بلکه به‌مثابه نوری الهی، جوهره‌ی روح و اساس هستی معنوی انسان درک می‌شود.این مفهوم در سنت دولت‌داری ترکان نیز نمود پیدا می‌کند. منبع اصلی مشروعیت دولت‌های ترک باستان، «کوت»ی بوده که از خداوند دریافت می‌شده است. این مفهوم از آسیای میانه تا آناتولی، ردپای خود را در جغرافیایی وسیع برجای گذاشته است. به همین دلیل، در میان ترکان، حیوانات و پدیده‌های طبیعی‌ای که نشانه‌ی «کوت» داده‌شده از سوی خدا هستند، مقدس شمرده شده‌اند. برای نمونه، ماهی، گوسفند، آب، باران، خورشید و رعدوبرق از این دیدگاه اهمیت ویژه‌ای دارند. در نظام اعتقادی ترکان، این موجودات طبیعی هم تجلی فراوانی‌اند و هم نمود قدرت خداوند. مفهوم «کوت» همچنین به اجداد و نیاکان نیز مربوط می‌شود. ترکان باور داشتند که ارواح نیاکان‌شان از راه «کوت» به نسل حاضر یا نسل های بعدی منتقل می‌شود. از این رو، درختان کهنسال و کوه‌های مقدس مورد احترام ویژه‌ای قرار گرفته‌اند. در آثار باستانی تُرک، مفهوم «کوت (kut) «به‌روشنی بیان شده است. مفهوم «کوت» در سطح فردی نیز اهمیت داشت. داشتن کوت یا قوت برای یک فرد، یا کوت‌دار بودن یک انسان نشان‌دهنده‌ی کامیابی، نیک‌بختی و موجب پربرکت بودن او بود. از این رو، مردم هنگام دعا برای یکدیگر، از عباراتی چون «کوتلو اول» kutlu ol (صاحب کوت // قوت باش)، «کوتلانسین» kutlansın (= کوتدار یا قوتدار شود)، «کوتلو یاشا» (کوت‌دار//قوتدار بِزی) استفاده می‌کردند. این واژگان همچنین بیان آرزوی نیکی، برکت و کامیابی برای یکدیگر است.

مفاهیم اسطوره‌ای مرتبط با عناصری چون ماهی، بز، گوسفند،خروس،گرگ، خورشید و باران، بخشی از اندیشه‌های ترکان درباره کیهان و زندگی است.

Yazar: Fərhad Cavadi Yəkan Sədi(Abdulla oğlu) / İran – Azərbaycan – Urmiya / 30 Yanvar / 2014

منابع:

۸. کرمر، ساموئل نوح، تاریخ از سومر آغاز می‌شود، ترجمه‌ی حمیده کویوکان، انتشارات کبالجی، چاپ دوم، استانبول، ۲۰۰۲، صص ۱۱۲–۱۲۱

۹. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، انتشارات البرز، تهران، ۱۹۹۴؛ درباره‌ی چدامیشی، ص ۲۰۸

۱۰. آ. اینان، شامانیسم، مجموعه مقالات آ. اینان، Less، D1-179 / D2-217

۱۱. کرامر، ساموئل نوح، همان منبع، صص ۱۶۹–۱۷۱

۱۲. میرعلی سیداوف،همان منبع، ص. ۵۳

۱۳. میرعلی سیداوف،همان منبع، ص.۵۴

۱٤. میرعلی سیداوف،همان منبع، ص.۵۴

۱۵. کرامر، ساموئل نوح، همان منبع، ص ۱۳۷

۱٦. کرامر، ساموئل نوح، همان منبع، ص ۴۴۸

۱۷. شمس‌الدین سامی، قاموس ترکی، چاپ چهارم، انتشارات قاپی، استانبول، ۲۰۰۴، ص ۵۶۱

۱۸. جرمی بلک و آنتونی گرین، خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان (واژه‌نامه مصور)، ترجمه‌ی پیمان متین، صص ۱۴۰–۱۴۱

۱۹. دومزیل در تارپئیا، ش. ۵۶؛ لومل در جشن‌نامه وِلر، لایپزیگ، ۱۹۵۹، ص ۴۰۵ به بعد / ژاک دوشن-گییمن، دین ایران باستان، انتشارات فکر روز، ترجمه‌ی رؤیا منجّم، تهران، ۱۹۹۶، ص ۲۲۹

۱۳- میرعلی سیدوف، در تأملی بر ریشه‌های نژادی مردم آذربایجان، ترجمه‌ی رحیم شاوانلی، انتشارات اختر، تبریز، ۲۰۰۶، ص ۵۵۲-551-550

۱۴- آ. م. شِرباک، اوغوزنامه، مسکو، ص ۱۰۷

۱۵- میرعلی سیداوف،همان منبع ص. 202-203

۱۶- میرعلی سیدوف، همان منبع، صص ۴۴۳، ۴۴۷

۱۷- جرمی بلک و آنتونی گرین، همان منبع، ص ۳۰۵

۱۸- میرعلی سیدوف، همان منبع، ص ۵۲۷

۱۹- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۲۶۲

۲۰- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۲۸۹

۲۱- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۲۰۸

۲۲- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۲۶۱

۲۳- میرعلی سیدوف، همان منبع، ص ۵۲۵

۲۴- میرعلی سیدوف، همان منبع، ص ۴۵

۲۵- محمود کاشغری، دیوان لغات‌الترک،

۲۶- بهاالدین اؤگل، اسطوره‌شناسی ترک، استانبول، ۱۹۷۱، ص ۲۹۱

۲۷- آ. و. سِوووریتان، تحلیل ریشه‌شناختی واژگان ترکی، مسکو، ۱۹۷۴، صص ۱۲۴–۱۲۸

۲۸- ال. ز. بوداگف، واژه‌نامه تطبیقی ترکی–تاتاری، جلد اول، ۱۸۶۹، صص ۷۵–۷۶

۲۹- و. و. رادلوف، تجربه واژه‌نامه‌ی اقوام ترک، جلد اول، ۱۸۹۸

۳۰- و. و. رادلوف، همان منبع، ص ۵۳۴

۳۱- فرهنگ ترکی–روسی–مولداویایی قفقاز، مسکو، ۱۹۷۲، ص ۳۰

۳۲- و. ف. پورشانسکی، تحولات باور سیاه (شامانیسم) نزد یاکوت‌ها، ۱۹۰۲

۳۳- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۱۲۰۲

۳۴- شمس‌الدین سامی، همان منبع، ص ۲۹۰

۳۵- میرعلی سیداوف، همان منبع، ص.۶۴۳-۶۴۲

۳۶- س. ی. مالوف، کتیبه‌های نوشتار کهن ترکی، مسکو–لنینگراد، ۱۹۵۱، ص ۱۱۸

۳۷- س. ی. مالوف، همان منبع، ص ۴۴

۳۸- س. ی. مالوف، کتیبه‌های جدید اقوام ترک، مسکو–لنینگراد، ۱۹۵۲، ص ۸۱

۳۹- گزیده‌هایی از متل‌هایی که تامسون استاین از شمال‌غرب چین گردآوری کرده است، اثر در سال ۱۹۱۲ در لندن منتشر شده است

۴۰- فرهنگ ترکی کهن، لنینگراد، ۱۹۶۹

۴۱- فرهنگ ترکی کهن، لنینگراد، ۱۹۶۹، ص ۴۷۱

۴۲- ل. ز. بوداقوف، همان منبع، جلد دوم، ص ۶۹

۴۳- شیخ سلیمان افندی بخاری، فرهنگ چغتایی و ترکی عثمانی، جلد اول، ص ۲۳۱

۴۴- و. و. رادلوف، همان منبع، جلد دوم، بخش اول، ص ۹۰۴

۴۵- فرهنگ ترکی کهن (مدخل شماره ۱۰۷۱)، لنینگراد، ۱۹۶۹، ص ۴۷۱

۴۶- فرهنگ توضیحی زبان آذربایجانی، باکو، ۱۹۶۴، ص ۵۸۸

Kültürümüzdə Qutlama Adət - Ənənəsi

Hər xalqın özünə görə zaman sürəsində birikilmiş mənəvi sərvətləri vardı ki o xalq gündəlik yaşamında , ondan yararlanır və öz maddi hey'əti ilə birlikdə , bu mə'nəvi hey'ətini də sürməkdədir. Bu mə'nəvi hey'əti təşəkil edən türlü- türlü ünsürlərdən birisi də, kutlama adət-ənənə və törənləri və söz ifasıdır. Türk xalqı da, ən əski keçmişə malik olan bir xalq kimi, bu kimin adət, ənənə və dəblərdən dolğün bir xalq kimi, öndə və irəliləməkdədir. Ən əski zamanlardan bəri, kutlama (təbrik demə) adət ənənəsi , türk soylu xalqların arasında , onların mə'nəvi hey'ətində öz rolunu ifa etməkdədir. Xalq ,kutlamada biri – birisinə xoşbaxtlıq , səadət , uğur , başarı , bolluk, sağlıq, bərəkət diləməkdə bulunur ki bu da insanın , xeyir sevərliyini , insani və humanitar davranışına və insan hey`ətinin mə`nəvi yönlərini qabartmaqda və üzə çıxardıb - ön planda olmağını sbüt etdirənlərdən birisi sayılır. Bu kutlama adət-ən`ənəsi türk xalqlarında , onların mifolqiya tarixinin dərinliklərində öz kökünü bulur.Bu adət hər bir türk xalqının mifoloqiyası əsasında , özünə xas və özəl bir ongun (totem) və bəlgəsilə, öz yaşam davamını sürməkdədir. Kutlama adətinin türk xalqları arasında çeşitli simgələr və bəlgələri vardı ki kökü , onların inamlarına , mifologiya və mitolgiya hey`ətlərinə bağlıdır. Örnəyin bə`zi türk xalqları öz inamları əsasında qurd`u , bə`zisi qoyunu , bə`zisi balığı və bə`zisi "vazo" ya güldanı, kutlama adət ən`ənəsinə , siməgə və bəlgə seçib və onunla öz kutlama düyğusunu yaşadır və başqasına ifa və əks etdirir. Əski zamanlarda xristyanlıq aləmində Augurio (=təbərik, kutlamaq) adlı törən var imiş ki bu törən sürəsində , bir sıra papazlar " Auguri " adlı bir özəl gruppaya ayid, gələcək haqqında ön görülük edirmişlər. Zaman sürəsində bu termin bir pozitiv dəyər qazanmış və kutlama və iyi , xoş niyyət diləklər və eyni halda kötü və pis diləklər üçün də,kullanılırmış və "uğurlu ön görülər" söylənişi üçün də kullanılırmış. Beləliklə"Auguri"sözü yeni il kutlamasında və doğum günü münasibətlərində kullanılırdı. indi "Auguri" sözü təkəlikdə də, söylənilir və anlamı kutlamak və xoş- iyi dilekələr diləməkədir .

Biz bu sunulan məqalədə bu köklü adət- ənənəni, əski türk inancı və mıfologiyai(mitologiya) açısından açıklanmağına çalışmışık. Şumer mifologiya əsasında "Anşar" (gök dünyası) ilə

"Kişar" (yer dünyası) evələnməsindən ,tanrılar yaranır: An - Enki- İgigilər - Anunakilər . İgigilər göydə yaşayırlar və Anunakilər yerdə və yer altında yaşayırlar. bu tanrılardan birisi Kay(Gay// Qay// Xay// Hay) erkək tanrı və digəri isə Day(Tay) dişi tanrıdır. Deməli bu tanrılardan Gay (Qay , Kay , Xay, Hay) və Day(Tay)yın evəlnməsindən , sular , okyanlar və karalar ya qarələr (dağ,daş,qaya, quruluqlar) yaranır və kaya / qaya ilə suyun birləşməsindən , insan doğulur .

Şumer tanrılarının listəsini verən bir lövh ya lövhədə , ilkəsəl (ilkin) "dəniz"i göstərən rəsim-yazısı ilə yazılmış olan tanrıça "Nammu",gök ilə yerə yaşam verən ana olaraq bətimlənmişdir. Bu halda Şümerlər gök ilə yeri , ilkin dənizin yaratdığı ürünlər olaraq qəbul edirlər. Sığır və taxıl tanrılarının göydə doğumlarını, sonra da insanlığa bolluq və bərəkət gətirmək üçün ,yer üzünə göndərilişlərini anlatan "sığır və taxıl" miti bu misralarla başlar: Gök ilə yer dağının ardında

An, Anunakiləri döllədi və mayalandırdı .

Qazmanın , (bu dəyərli tarım alətinin) ortaya çıxarılışını və kut sanmasını anlatan bir şeir bu bölümlə başlar :

Əfəndi yararlı olanı ortaya çıxarmaq üçün qərarları dəyiştirilə məyən əfəndi

Toprakdan ölkənin toxumunu filizləndirən Enlil

Yerdən göyü ayırmayı düşündü

Gökdən yeri ayırmayı duşundu. "Sığır və taxıl" şeirinin ilk misrasından göy ilə yerin birliyinin , ətəyi(=ətək) yerin altı , zirvəsi də göyün təpəsi olan bir dağ olaraq düşünüldüyünü söyləmək məntiqlidir. Evrənin (kainatın) kökənini açıklayan qavramları (məfəhümları) belə dir : Başlanğıçda ilkəsəl (ilkin) dəniz var idi. Şümerlər onu hər zaman varmış kimi düşünmüşlər. İlksəl dəniz, gök ilə yerin birliyindən oluşan (əmələ gəlmiş, mütəşəkkil) kosmik dağı vücuda gətirdi. Tanrılar ,insan biçimində kişiləştirildiyində,"An" (Göy//Gay // Kay//Xay//Hay) eril yə`ni ərkək və "Ki" (yer) isə dişidir. Onların birləşmələrindən,hava Enlil doğuldu. Hava Tanrısı "Enlil" ,yerdən göyü ayırdı və babası"An",göyü ələ geçirirkən ,Enlil anası "Ki"`yi (yeri), ələ geçirtdi , Enlil ilə anası "yer"`in birləşməsi evrənin (kainatın) düzənləməsini,insanın, heyvan-ların,bitkilərin yaradılışı və uygarlığın quruluşunu başlatdı. Şümerlərin,"Sin"

və"Nanna" olaraq iki adla andığı "Ay" tanrısının hava- tanrısı Enlil`in oğlu olduğunu düşünmələrinə dayanaraq,ayı biçimdə atmüsferdən oluşturulmuş parlaq,hava-bənzəri bir cisim olaraq düşündükləri sunucuna varmaq ,ağıl dışı deyildir və günəş tanrısı"Utu"ilə Venus tanrıçası "İnanna" çocuqları olub, bu iki parlaq cismin "Ay" atmüsferdən oluşturulduqdan sonra ondan yaratılmışlar. "Yabanı öküzlər kimi (Ay) çevrəsində gəzinən böyüklər" və "toxum kimi (Ay) çevrəsinə saçılmış olan kiçiklər" diyə bitimlənən digər gəzəgənlər və yıldızlar üçün də eynisi geçərlidir. İnsanın hələ yaratılmadığı zamanlarda, Nippur tanrıları Enlil, "gənc qızı" tanrıça Ninlil dir . "Yaşlı qoca qadını" da Ninlil`in anası "Nunbarşegun" idi. Ninlil`in Enlil ilə evlnməsini ağlına və ürəyinə qoyan anası yaşlı qoca qadın "Nunbarsegun"dur. Enlil irmakda(çayda) qayıq içində Ninlil ilə evlənir və onu Ay tanrısı "Sin", gəbə (hamilə) buraxır... Miladdan öncə üçüncü min ildə Şümerlər,ən azından adları ilə , yüzlərcə tanrıya sahibdilər... bu tanrılardan çoxu ikinci dərcədədir, yə`ni insan kimi düşünülmüş əsil tanrıların eşləri,çocuqları və xidmətkarları və qulluqçularıdılar.Bir qismi də,mümkün qədər yaxşı tanınan və bugün saptanamayan tanrıların adları və sifətlərdir.Yenə də,il boyunca qurbanlar,tapınma və dua törənləri ilə çox artıq sayıda tanrıya ibadət edirdi. Bu yüzlərcə tanrıdan ən önəmli olan dörd dənəsi gök tanrısı "An", hava tanrısı "Enlil",su tanrısı"Enki" və böyük ana tanrıça "Ninxursag"dır.Ümümiyətlə dördü tanrı listəsinin başında yer alır və önəmli eyləm (iş)ləri birlikdə yerinə gətirən bir grup olaraq göstərilirdi. Miladdan öncə təqrıban 2500 -lərə gədən əlimizdəki qaynaqlarda hava-tanrısı Enlil`in panteonun başı olaraq görünməsinə qarşın,bir zamanlar gök-tanrısı "An"ın Şümerlərcə panteondakı ən yücə hökumdar olaraq qəbul gördüyünü düşündürəcək yetərli nədən vardır. Şümerdə"An" tanrya minlərcə il tapınıldı, ancaq başlanğıcdakı üstünlüyündən çox şey itirdi, panteonda olduqca bəlirsiz bir figur halını aldı və daha geç devirlərin ilahi və mitlərində daha az sözü edilir oldu, bu sürə içində köçlərinin çoxu tanrı Enlil`i geçdi.Şümer panteonunun böyük fərqlə ən önəmli tanrısı ayin , mit və dualarda basqın bir rol oynayan, hava- tanrısı Enlil`dir... Enlil ,"tanrıların babası","gök və yerin kralı" , "bütün ölkələrin kralı" olaraq tanıtılmaqdadır... Günü ortaya çıxaran,insanlara mərhəmət göstərən,topraqda hər türlü toxum,bitki və ağacın yetişməsini tasarlayan tanrı o idi. Ölkəyə bolluq , bərəkət və güvənci gətirən o idi.»**1** Rəşidaddın fəzəlullah Camioltəvarıx`də yazır ki "ongun" (totem, bəlgə,siməgə) sözünün kökü "ıng"dir və "ıng" türkəcə sözdür və anlamı "mubarəklik" (qutluluq)dur. Necə ki türklər deyərəlr "ıng bolsun". ıng bolsun yə`ni "mubarək olsun" , "kutlu olsun" **2**. "Əbdulqadir İnan" yazır kı Rəşiddədin Fəzl ullah`ın Camioltəvarix`də yazdığı "ıng" sözü "mubarək" və "kutlu" anlamında , yanlışdır və düzü "ıdug"dur. çunkı "ıdug"

əski türk dilində "müqəddəs" və "mubarək" anlamında işlənirmiş və türklər əsla və əbəda "ıng" sözünü "mubarək" anlamında tanımırlar .**3** Bizə görə Rəşiddəddın Fəzəlullah`ın qeyd etdiyi "ıng" sözü (mubarək anlamında),Əbdulqadir İnan`ın dediyinə rəğmən, düzdür və gerçəkdir və kökü əski Türk – Şümer mifoloqiyasına dayanır və həqiqəti var. "ıng" ya "Eng" sözü , Türk-Şümer tanrılar panteonu`nun baş tanrısı , tanrılar babası sayılan , Enlil hava tanrının adı ilə bağlıdır. O tanrı ki bolluq , bərəkət , məhsuldarlık, əkin, taxıl, bitgi və rifah ölkəyə gətirir. "ıng" ya "Eng" , Enlil tanrının adının birinci bölümüdür və "Tanrı" anlamındadır. "ıng" ya "Eng"dəki "n" ,boğazlı hərf (nun-i ğünnə)dir və "ng" səsi verir və əslində "Ing" ya "Eng" sözü "İn" və "En"dir. "Enlil`in bolluq , rifah, bərəkət,məhsuldarlık, artım, bitgi tanrısı olduğu üçün , bu tanrının adının ilk bölümü olan "En" ya "İn" ,türk xalqının dilində ,yuxarıda saydıqlarımızın təməsilcisi olaraq , "En" sözü , türk dili kamusuna girmiş və indi də "en(boya qarşıt) – eninə-enli – ensiz – engin" formatlarında işlənmkədədir. Bir şey en`dən böyüdükcə , genişlənər , alan alar, bu üzdən "enli" sözü türk kamusunda , bolluq , bərəkət, çoxluq , genişlənmək anlamı daşıyaraq , türk xalqı tərəfindən kullanmaqdadır. "En", əski türk mifoloqiyasında "tanrı" anlamı daşımağı üçün ,eyni halda bu söz müqəddəslik və kutsallıq anlamını da daşiyir. Rəşidəddin Fəzlullah`ın Cam ioltəvarixin`də yazılmış "ıng" (Eng) sözü də, kutlu , kutsal anlamını haqlı olaraq daşımalıdır. Hal "Əbdulqadir İnan" ,"ıng" (Eng) sözünü yanlış bulurlar , səbəbi budur ki , o gərək bu sözün kökünü, türk mifologiya və mitologiya tarixinin dərinliklərində axtarmalı və aramalı idi və bu sözə türk mifoloqiyası ilə yanaşmalı idi ki mə`ələsəf bu yöndən yanaşmayıbdır. Camioltəvarixdə yazılmış "ıng" (Eng) sözü , "Eng bolsun" cümləsini xalq arasında kullanmağına səbəb olub , amma xalq bu cümləni son minilliklərdə "g" səsini salaraq , "En bolsun" formada işlədibdir , yə`ni "en tapsın , enli- genişli olsun, fərax tapsın, yoğunlasın, böyüsün və qalınlaşsın". İndi də Azərbaycan türk xalqı , birisi bir səbəbə görə çox sevinib şənlənəndə,qurur duyanda və məğrurlaşanda , o adam haqqında ,"yaman enlənir , əcəb enlənir, gör necə enlənir" və bu kimi sözlər və ifadələr deyilir , yə`ni öz sadə dil ilə desək , enlənmək həmən "fərahlanmaq , şişmək və şişə lənmək , məğrurlaşmaq, yekəlik və ululuq hissini duymaq" deməkdir. "Ing/İng/Eng" , tanrı anlamında olmağa görə , kutsal sözdür və "ıng bolsun" deyiləndə , həqiqətdə bir şey ya bir kəsi qutsallaşdırırsan və ona qutsallıq və kutluluk bəxş edirsən . "Ing bolsun", luğət mənası ,əslində"ilahi olsun"dur amma məcazi mə`nası "kutsal olsun" ya "kutlu olsun"dur. Çünki tanrı hər nəyə qadirdir , hər nəyi istərsə , kutsallaşdırar və onu kutlu edə bilər. O, istərsə məhsul , taxıl ürünlər və bol olar , bolluq olar , o istərsə bir şey ya bir adam , kutsal və yenilməz olar və ona heç bir şərr ya qara güc və qüvvə

bata bilməz . Demək öylə çıxır ki Rəşidəddin Fəzəlullah`ın qeyd etdiyi "ıng" = mubarək və kutlu anlamında , səhv və yanlış deyilmiş, əsası və həqiqəti var. Hava- tanrısı Enlil, hər türlü ağaç və bitkini filizəlnədirməyi və ölkəyə bolluq və rifah gətirməyi ağlına qoyar. Bu amacla iki kültürəl varlıq olan "Emeş" (yaz) ilə "Enten" (qış) qardaşlarını yaradır və hər birinə özəl görevlər (vəzifələr) verir. Aşağıdakı misralar bu görevlərin necə yerinə gətirdiyini anlatır : "Enten" dişi qoyonlara quzular , dişi keçilərə oğlaqlar doğurtdu , inək və buzağı (bizovu) çoxaltdı , qaymağı və sütü bollaşdırdı, ova`da yaban keçisi , qoyun və eşşəyin ürəyini sevinclə doldurdu, gök yüzünün quşlarına engin(= geniş , fərax, yayqın) yer üzündə yuva qurdurdu, dənizin balıqlarına – sazlıklara (= qamışlıqlarda) yumurtalarını qoydurdu, xurmalıqda və bağda balı və şərabı bulartdı , yetişdikləri hər yerdə , ağaçlara meyvə verdirtdi , baxçaları yeşilliklərə bürüdü, bitikələrini zənginləşdirdi, evləklərdə taxılı bollaşdırdı , iyi və xoş huylu bakirə "Aşnan" (taxıl tanrıçası) kimi gürbüzləşmələrini sağladı. "Emeş", ağaçları və tarlaları var etdi, axırları və ağılları genişlətdi, çiftliklərdə ürünləri(məhsulları) çoxaltdı , torpağı donatdı və bəzədi... evlərə bol ürün (məhəsul) girməsini , ambarlara təpələmə yığılmasını sağladı , kəndlər və yerləşim birimləri qurdurub ölkə də evlər inşa etdirdi , dağlar boyunca tapınaklar(=mə`bədlər) yükəsltdi. **4** Ən əski inanca görə baş tanrı "Anq" (nq nun-i ğünnə olaraq daha doğrusu "q" saqit olaraq "An" və yaxud "n" saqit olaraq "Aq" /Ağ), yer tanrıçası "Enki" ilə evlənir və ilkin suları və okyanı , daha doğrusu " Tay" ya "Day"-ı doğur, yaradır. Anq + Enki =Enki.An (=tay,day,zay,say) . tay,day,zay,say həmən türk dilində"çay" ya"su" deməkdir. Gök tanrı bu "tay" ya "day"(çay,su) ilə evlənir , yer üzü dünyasını doğub yaratır. Göy(gök)+Tay = Göytay(Göytoy, Göytey, Geytey,Geyti) . Geytey (indiki fars dilində "Giti"), cahan , dünya,yer üzü dünyası deməkdir. Bu söz indi də İranın fars ədəbiyyatında cahan,dünya anlamında işlənmkədədir. Deməli göy tanrısı, "yer"lə evlənir, yeri dölləndirir, mayalandırır və yer kayanı//qayanı (karanı,karəni,qaranı, qarəni) doğur. kaya/qaya da insanı doğur (erkək və qadın adamını). Erkək insan "kay"//"qay"dır və dişi insan "day"dır (eş,tay,su). "Kay"// "Qay" toxumdur , "kaya"//"qaya" isə onun kitlə və toparlanmış halda saxlanılan yeri , zərfi və qabıdır. Türkcə "xaya"(farsca xaye) sözü də ,əslində həmən "qaya"//"kaya" sözü və adından alınma və tutulma sözdür. Deməli belə aydınlaşdı ki "qay" və onun başqa fonetik variantları "kay"/"hay"/"xay", toxum və İsperma və daha doğrusu erillik ya ərillik və ərkəkliyi təmsil edən və ərkəkliyin nişanəsi olan anlamlarındadır və bizim bu adda hətta tanrımız olubdur və Azərbaycanın "**Xoy**" şəhərinin adı da, məhz bu tanrının adı ilə bağlıdır və bu Tanrının adını daşımaqdadır. Bizə görə ilkin əsil Avropa soylu erməni və ya "Hay" adlandırdığımız xalq ,

Avropadan Asya torpaqları və ərazisinə keçəndən sonra "Hayasa" adlı əyalətdə və ölkədə yerləşdikləri bu əyalətin adı da , həmən bu "xay"/"hay" tanrısının adı ilə bağlıdır. Bizə görə "Hayasa" adlı əyalət və ərazidə (Erməni adlandırdığımız xalq Avropadan bu əyalətə ağınıb gəlməsindən öncə) yaşayan "xay"/"hay" türkləri ,öz yaşadıqları yurdun və ərazinin adını da, elə bu "xay" ya "hay" tanrının adı münasibətilə "Hayasa" yə`ni "xay"/"hay" ata ya "xay//hay tanrı" qoymuşdular və Avropadan gəlib türk Hayların ərazisində yerləşəndən sonra,onları da "Hay" adlandırdılar və indi də özlərini "Hay" və yaşadıqları türk əyalət və ərazisini də ,"Haystan" bilirlər. Halbuki "Hayasa" əyaləti , "hay" ya "xay" türklərinin yurdu və məskəni idi və "Hayasa" ya "Haystan" da, onların vətəni və ölkəsi idi. Bizə görə çox ehtimalla o zamanki Hayasa əyalətində yaşamış yerli türk xalqı,yəni əsil türk soylu "hay"/"xay" xalqı,Azərbaycanın qədim tarixə malik olan"Xoy"şəhərinin o zamankı xalqı ilə çox yaxın etniki və soy və tayfa qohumluğu və birlik bağlantıları olmuş olsun.Oğuz tarixində deyilir ki Oğuz xaqanın altı oğlundan birisinin adı "Gün"dür. Tarixi əfsanəyə görə Oğuzdan sonra hakimiyyətə "Gün xan" keçmişdir. "Gün xanın" dörd oğlu olmuşdur və onlardan ən böyükü "Qayi"dir. "Qayi" həm də böyük bir qəbilənin adı imiş və o Çin`dən tutmuş ta kiçik Asyaya (= Anadolu`ya) qədər yayılmışdı. "Qayi" qəbiləsinin adına "qay" fonetik şəkilində rast gəlinir. Mahmud Kaşğərli bu qəbiləni Oğuzlardan saymışdı. Rəşidəddin Fəzlullah əsərində Oğuzların İslamiyyətdən qabaqki tarixindən bəhs edərkən ,Qayi`lara böyük üstünlük verir. Güclü "Qayi " qəbiləsi kiçik Asyada(=Anadoluda) və başqa yerlərdə 15-16 -cı yüz illiklərdə belə öz müstəqilliyini qoruya bilmişdir. "Qayi"lər ya "Qay"lar "Ağ Saklar" və "Qara saklar"la yan-yana yaşamışlar. Əbulqazi ,"şəcərə-i tərakimə" əsərində "Qayi" adının "möhkəm" mənasında olduğunu yazır. Azərbaycanlı mifoloq tarixçi "Mirəli Seyidov" isə , "qayı" //"qay" adını, "qa" və "ay" sözlərinin tərkibindən yaranmış ad bilir. Onun dediyinə görə "qa" sözü bir sıra türk dillərində olduğu kimi "Ayı" və "Ayı balası" anlamındadır və "ay" sözü isə "yaradıcı" , "insan yaradan" və "ilahi" mənasındadır və qəbilənin adı bütövlükdə "yaradıcı , yaxşı istər başlanğıc ayı" deməkdir. Mirəli Seyidova görə "qayi"/"qay" qəbiləsinin adı başqa bir mifoloji inamla da bağlı yarana bilər. Azərbaycanlıların ulu babaları dağa , qayaya, daşa tapınırmışlar. Onlar inanmışdılar ki, dağ onların ulu babalarını , analarını və insanı pis və kötü ruhlardan və qüvvələrdən qorumuş ,insana qamlıq – şamanlıq vermişdir. Belə bir mifik görüşlə yaşayan əski Azərbaycanlı qəbilə birləşməsi özünə inandığı dağın,daşın, qayanın adını qoymuşdur. Mirəli Seyidov qeyd edir ki "qayi"//"qay" qəbiləsinin adı , "qaya"(=böyük daş) ilə "ay" sözü birləşərkən , qaynayıb-qarışarkən, "qaya" sözündəki "**a**" səsi düşmüş və qaya//qay fonetik şəkli yaranmışdır. Mirəli

Seyidov`a görə "qaya" – "ay" – "qay" // "qayi yaradıcı" və "ilahi qaya" mənasındadır. Biz Mirəli Seyidovun "qayi" ya "qay" qəbilə adına görə irəli sürən nəzərlərinə və qeydlərinə diqqət edərəkən , görünür ki bu alim , "qay" və "qaya" mifik terminlərinin cinsiyyətini və onların ərkək – dişiliyini unudublar və "qay" ilə "qaya" arasında fərq qoymayıblar və hər ikisini də , eyni söz bilib və onları bir-birinin fonetik variantları hesab ediblər , halbuki bu iki ad, bir-birindən fərqlidilər və biri (qay) ərkəklik , ərillik bəlgəsi və siməgəsidir və digəri (qaya) isə , dişi və dişilik bəlgəsi və simgəsidir. Bu iki sözün daşıdığı mifik anlamları da, bir- birilə fərqlidir , amma Mirəli Seyidov ,hər ikisini də eyni söz biliblər. Biz yuxarıda bu iki sözün (qay və qaya) haqqında və bir- birilə məna fərqlərini və nəyi təmsil etdiklərini ,geniş açıklama vermişik . Bizə görə eradan əvvəl ikinci min illikdə "Hayasa" əyalətində yaşamış əski türk soylu "Hay"lar və "Xoy" şəhərində yaşayan Xoyluların ulu əcdadı ilə həmin "Qay" ya "Qayi" qəbiləsi türkləri , eyni nəsil və soydular və soy kökləri eynidir. Yə`ni çox böyük ehtimala görə , indiki "Xoylular", həmən "Qay" ya "Qayi" tayfası və qəbiləsinin qalıqlarıdır. Deyilənlərdən məlum olur ki "Qay" // "Qayi" qəbilə adı , Oğuzların mifik təfəkürü ilə bağlı yaranmışdır. "Kay.ut" toxum kitləsi və toparmasıdır.

Kay+ut=kayut ---> koyut---> kuyut---> ku.ut---> kut

Qay+ut=Qayut --->Qoyut ----->Quyut ---->Qu.ut ----> Qut

Bizə görə türk dilində yirtıcı canavar üçün işlənən "kurt" ya "qurt" və "qurd" sözləri , bu heyvanın əsil düzgün və dürüst həqiqi adını ifa edə bilmir və "qurd" adı və sözü soxulcanlara və bu sayaq torpaq altında və ya bitgilər içində sürüən və qurdaq dediyimiz kimi canlılara ayid və işlənən söz və addır. "kutlama"/"qutlama" ya kayutlamada ,insan bir şeyin ya nəsnənin artırılmasını, kütləşməsini, artıq toparlanmasını və bol olmasını bir başqasına istəyir. gay//qay// kay// hay//xay hamısı , bir sözün türlü və müxtəlif fonetik variantlarıdır. gay//qay// kay//hay//xay, gebə , boylu və hamilə edəndir. Gaya/Kaya/Haya/Xaya toxumun və ya İspermanın qabı,toparlanma və kitlə halda olan zərfidir. Saldaş ya kayadan/qayadan və ya karadan insan doğulur. Kara doğur, kay isə dölləndirir. "kay", karanı və kayanı//qayanı mayalandırır. Deməli gay/ kay/hay/xay, erkək əsperması və toxumudur, qara // kara dişi yumurtalığıdır. qara// kara, yumurtanı doğur və yumurtadan insan dışarıya çıxır. Bizə görə "haya" mifik sözü ,əslində "Hay.ağ" (="Hay" Tanrısı,toxum və isperma tanrısı) formantında olub və adın sonundakı yumuşaq "ğ" samiti sonralar ağız ifasında düşərkən, "Haya" şəklinə düşübdür. Samuel Nouh Kramer , "Tarix Şümerdən başlar" adlı əsərində işarə edir ki Nidaba

Tanrıçanın eşinin adı "Haya"dır ki biz bu adı əslində "Hayağ" yə`ni Hay Tanrısı bilirik.Kramer`in əsərində bu haqda belə yazılır: "Yazı və ədəbiyyat tanrıçası Nidaba və eşi "Haya"nın , yanı sıra saysız tanık onun yanında yer alır". **5** Burada yeri gəlmişkən bunu da qeyd etməliyik ki bizə görə Azərbaycanın "Xoy" adlı şəhərinin adı da , elə bu erkəkliyi təməsil edən "gay"/"qay"/"kay"/"hay"/"xay" tanrının adı ilə bağlı dır, yə`ni bu şəhərin adı həmən "Hay"//"xay" adlı erkək tanrının adının şərəfinə qoyulubdur. Xay---->Xoy əsirlər və minilliklər keçdikcə "xay" tanrı adı , fonetik dəyişiliyinə mə`rüz qalaraq "A" sait səsi "O" saitinə çevirilibdir. Deməli belə aydın olur ki "Xoy" şəhərinin adının anlamı "erkəkliyi təməsil edən xay //qay//kay//hay tanrısı" , "erkəklik tanrısı" ya sadə və kankret olaraq , "Xay tanrısı" deməkdir. Kutlamak və ya kut diləmək , toxum, nəsil artırılması, bolluq və çoxalma istəyində bulunmakdır. Gayut//kayut , köpək gillərdən sayılan heyvanın adı da ,elə bu Gayut// Kayut ya Guyut// Kuyut (=gut/ kut)dan alınmadır . Yirtıcı vəhşi canavara türk dilində "kurt" demək də , həmən "gayut//kayut" , "kuyut / kut" deməyin də kökü və əsası buradandır. "Kayut" heyvan adı da, zaman sürəcində kut / gut sözünə çevirilibdir.

Kayut----> koyut----> koğut----> ko.ut--->kut

Yirtıcı heyvanı bu KAY.UT tanrısına belgə seçilməsi , bu adı kazanmasına səbəb olubdur. Yoxsa bu yırtıcı heyvana türklər əslində "Bori"/"Böri" deyirmişlər. Fars dilində "fərxondə" deyilən söz və termin "kutlu"/"qutlu" anlamında işləənir ki əslində türk sözüdür və indi də ,fars dilində kullanmakdadır. Kut və kutlama sözü , kurt (yırtıcı heyvan)la ilgili olaraq, "fərxondə" sözü də , bu heyvanın başqa türk adı yə`ni "bori" ilə bağlıdır. "fərxondə " türk əsilli sözünün, əslində iki ehtimalı var. Birinci ehtimal budur ki : bu söz iki bölümdən yaranmış ola. Yə`ni əski türk sözü olan "Par"(= işiqli/parlaq) və əski türk sözü olan "Gunda//Kunda"(= çok yekə , böyük, zırpı)dan yaranmış ola və genəllikdə "zırpı və yoğun işıq// parlaq yekə// çox parlaq" olmuş ola və fərxondə deyildikdə qarşıdakı insana arzı edilir kı çox parlasın və işıqlansın . İkinci ehtimal budur ki bu söz "bara/ bərə"(=qoyun) sözü və "gunda// kunda" (yekə,iri, həcimli,böyuk,çox) sözlərinin birləşəməsindən yaranmış ola və ümumiyətdə "yekə bərə// böyuk qoyun // çoxlu qoyun" və yaxud "çoxalsın qoyunun" deməkdir. Lazimdir qeyd edək ki "Bərə"/"Bara" sözü Fars dilində və ədəbiyyatında "Bərre"(=Qoyunun balası) kimi və həmçinin "gunda" sözü də, fars dilində "gonde" sözündə özünü qoruyub saxlamaqdadır. Qayut/kayut, qut/ kut , bolluq, çoxluq , bərəkət deməkdir. Bol toxumlamaq ,kürləmək,kür tökmək deməkdir.Böylə gür və bol toxumlanan və bol kür tökən heyvan, "balıq"dır. "Balıq" hər dəfə

suya kür(= toxum) tökəndə,bollu və kitlə halda kür tökür. Buna görə də,türk mifologiyasında bir çox tanrılar "balıq" qılığında və geyimindədir və onlar balıq dnnunda və biçimində görünürlər ki bu da, bolluq və uğurluluq bəlgəsidir. "Şümer çivi(mıx) yazısı dizgəsində,on səkkiz təməsil edici göstərgə biçimini göstərən tablodan birisi,"balıq" rəsmidir. "Ha"(ga,ka) , balık sözcüğünü simgələr,bu göstərgə sümer yazısının fonetik gəlişimi üçün bir başqa örnək oluşturur. Çünkü sümercə "ha"(ga/ ka) sözcüyü yalnızca "balıq" deyilə bilmək anlamına da gəlirdi..." **6**

Bu səbəbdən"balıq" heyvanına"qut" da deyilir."Hut/kut /hit /het",hamısı "qut" termininin fonetik variantlarıdır.Çox ehtimal ki əski türk dövlət və uygarlığı sayılan Anaduludakı "Het"ya"Hit" və Şümerlər zamanı Azərbaycan,Anadulu və İran Zagros dağlarında hakimiyyət qurmuş "kuttilər" (quttilər) dövləti və xalqı da(akadları yenən və aradan qaldıran) bu "hut/ qut/kut" sözü ilə bağlı olmuş ola .
"Hut" sözünün anlamı haqqında Şəmsəddin Sami "kamus türki"də, böylə yazır :hut= böyük balıq hut burcu= on ikilik burclardan(yil aylarından) biri ki günəş buna şubat ayında daxil olur. **7** Demək "hut" sözü , gut/qut/kut sözlərinin başqa fonetik variantları ola bilir. Necə ki "kut"/"qut" sözünün anlamını sözlüklərdə böylə yazırlar : yoğun, toplam, kitlə, yiğıntı, bir yerə toplanmış, müqəddəs, bol .Belə isə "barkut" sözünün anlamı "böyuk balıq" və məcazi anlamı "çox bolluq" ola bilər. "Barkut" sözündə işlənən "bar" , böyük,çox, iri, yoğun anlamlarında və "kut" isə iyi,xoş,xeyirli , bolluq , çoxluq anlamlarındadı. Bu iki söz birləşərək "barkut" yaranır və anlamı "çox bol olsun" , "çox xeyirli olsun" , "çox sevincli və iyi olsun" deməkdir. Elə bu səbəbdən bir sıra türk xalqlarında , birisi birisi ilə görüşən zamanı, bu cümləni söyləyirlər : "bərxurdar olasan" . "Bərxurdar olasan" sözü əslində "barkutar olasan"dır . Bu cümlədə "barkutar" sözündə , "bar"(= böyük, iri,yoğun) , "kut"(= iyi,xoş, xeyir,bolluq, bərəkətli) və "ar" (= ad düzəldən şəkilçi) və ya cəm bağlama əlamti və nişanəsidir. "Ar"ın eyni halda "qırmızı","müqəddəs","qutsal","kirdən və napaklıqdan uzaq" ,"ilahi" və "Tanrısəl" kimi mifik mənaları da vardı.Bizə görə xalq arasında "mübarək qırmızı olar" deyimi və ifadəsi də "Barqutar" (Bərxurdar) sözünün tərkibində yerləşən "Ar" hissəsilə ilgili söylənilir. Beləliklə "barkutar" sözü "çox iyilik lərdə və xoşluqlarda yaşayasan" , "çox xeyirliklər içində olasan" və məcazi anlamda "çox sağlam və iyi olasan" deməkdir. Barkut sözündəki "bar" sözünü "par" bilib nəzərdə alsaq , o zaman "Barkut" sözünü "Parkut" ya "Par.qut" kimi bərpa etmək lazimdir və "parkut" sözünün anlamı "parlaq və işıldayan balıq" ,"müqəddəs və ilahi balıq" və "balıq

tanrıçası" ya "balıq ilahəsi" deməkdir. Mifologiyada balığın su tanrısı "Enki" ilə ilgisi və bağlantısı bir normal və doğal ilişkidir. oradan ki "Enki" ağıllılıq və usluluq və zəka tanrısı da sayılırmış, balıq da "ağıl", "düşüncə" və "usluluq" bəlgəsi və simgəsi kimi sayılır."Balıq rəsmi möhürlər üzərində,özəlliklə əski babil devri möhürləri üzərində, çox zaman heykəlciklər və uyumsuz və kötüməsr ünsürlərin yanında (eyni tanrılar və devlərin/ demonların insana yürüşü kimi zamanlarda) durur . Bəlkə də bu yerdə durması , bu səbəbə görədir ki balıq bir xeyir və iyilik bəlgəsi kimi ,kötü və kötüməsr və kötülük sevər qara devlər və qara güclərin qarşısında bərabərlik və eşitlik yaratmaq üçündur". **8**

Kutlama tanrısı , türk mifoloqiyasında özəlliklə Oğuz- Türk mifoloqiyasında "Anahita" tanrıçası ilə ilgilidir. Anahitanın bəlgəsi və nişanəsi balıqdır. O, balıq biçimində , qiyafətində və geyimində olurmuş. Buna görədir ki Sami(semit) dilli xalqlar, balığa "hut/hit" deyirdilər və indi də "hut" sözü, sami soylu ərəblərin dilində "balıq" və "yekə – iri balıq" anlamındadır.Bu dediyimizin sbutunda Dehxuda`nın lüğət naməsinə ,"Fərhəng-i Farsi Moin" ,"Abadis Dikşenrisi", "Fərhəng-i Lüğət Əlməanı" kimi mənbələrə müraciət etmək olar. "Hut" sözünün izini eyni halda "Qur`an-i kərim"də bulmaq olar. Qur`anda "hut" sözü "nəhəng" və "balina" anlamında dəfələrlə gəlibdir. Qur`anda o sıradan , Hz. Yunus və Hz. Musa`nın dastanlarında "Hut" , yekə balıq və nəhəng anlamında gəlibdir. Oğuz – türk tanrıçası Anahita(Anahit) balıq anası, su pərisi, dəniz pərisi , bolluq və artım tanrısı kimi sayılırmış. Bu Oğuz- Türk tanrıçası(anahit) , türk soylu Şümer və İlam xalqının tanrıçası "Nana", "Nənə" və ən əski zamanlardakı "Artımıs" (vəhşi heyvanların Tanrıçası)ilə birgə sayılırmış. **9** "Kutlu olsun" deyiləndə , əslində "hutlu (qutlu/kutlu) olsun" deyilir. "Balıq" , bolluq , artım , bərəkət simgəsi və bəlgəsi olduğu üçün, onun balıq ,yə`ni "hut"(qut/ kut) olmasını istəyirik. Burada bu deyilənlərdən belə nəticə alınır ki miladdan öncə (eradan əvvəl) Anadoluda qurulmuş və yaranmış "hit"/"het"/"hitit" dövləti və ölkəsinin adı da həmən qut/kut/xut/hut tanrıçası ya daha doğrusu balıq ilahəsi "Anahit" ya "Anahıta"nın adı ilə bağlıdır.

Bir sıra türk xalqlarının mifologiyasında "Qoyun" xeyir , bərəkət,bulluq bəlgəsi və simvolu sayılır. "Qoyun" heyvanının adı da demək olar buna görə seçilib ki əski türk dilində (özə lliklə indiki Özbək türk xalqında) "Quyun" yağmura və çox yağımlı və şiddətli (tufan və qasırğa ilə yağan) yağmura deyirmişlər və biliriz ki yağmur da bolluq, xeyir və bərəkətdir. Yağmur yağarsa , yerdə çaylar , sular axar və su bol olar , su bol olduqda, bitgi və əkin , taxıl , meyvə-yemiş bol olar. Bunun üçün də "Qoyun" heyvanın adı ilə "Quyun" sözü bir- birilə bağlıdır .

Quyundakı "Qu" sözü bir çox əski türk xalqlarının dillərində ildırım və şiməşək tanrısı anlamındadır. Bu səbəbdən Hun türklərinin ildırım və şiməşək tanrısının adı"Quar"/"Kuar"dır. "Kuy/Quy/ ku/ qu" və Azərbaycan, Özbək, Altay , Uyğur, Kazak , Tatar, Barbin, Teleut və başqa türk xalqlarının dillərində "səs, bağırtı, bağırma, xəbər vermək , car çəkəmək" anlamında işlənməkdədir. Bu türk sözü , türkəcə "qulaq" sözündə işlənilir. Türk xalqlarında , o sıradan Oğuz türklərində "Qoyun" artımı ilə bağlı zoomorfik ongun sayılırmış. Biz ağ qoyun və qara qoyun ongun və simgə olmasına "Oğuz namə"də tuş gəlirik. **10**

Əski türk xalqlarında "Qoyun" verimliyin , məhsuldarlığın , artımın zoomorfik ongunu , simgəsi və bəlgəsi sayılırmış. Oğuz kağan oğullarının gələcəkdə töreyib- artmaları , bollu dolanmaları üçün ,onlara qoyunu ongun və totem verir. qoyunun zoomorfik ongun və totem olması inamı , son zamanlara qədər ,bir çox türk xalqlarında yaşamışdır. Onlar inanırdılar ki qoyun , verimlik, məhsuldarlıq , artım ongunu və totemi idi. Demək qoyun ongunu və bəlgəsi o qədər güclü imiş ki 20 – ci yüz illiyin 30- cu illərinə qədər yaşamışdır. Rus etnografı A.Lipski böylə yazır : "Xakas türklərində əskidən bəri qoyun heykəli – Quze Mengir – qoyunların döllənməsinə , balalamasına yardım edən ongun və totem imiş. Elə buna görə də Xakaslar uğurlu məhəsul toy- bayramını (taxıl biçimindən sonra) Qüze Mengirin yanında keçirirlər və şərfinə qurban kəsib və qurbanlıqdan ona pay verirmişlər. Elə bu səbəbdən Azərbaycan türk xalqı da qəbir , məzar daşları üzərində qoyun , qoyun başını və kəlləsini və Qoç figurunu rəsm edərmişlər .

Bir sıra türk xalqları, "keçi"ni (təkəni) qutlamaq və bolluq simgəsi və bəlgəsi kimi seçmişdilər. Keçi də , qoyun kimi çox faydalı və xeyir verən bir heyvan olduğu üçün və eyni halda yazın bəlgəsi və simgəsi sayıldığı üçün , bolluq və qutlama ongunu və simgəsi seçilibdir. Zevs//Zeus kimi əski orta Asya xalqlarının su , məhsuldarlıq , doğum tanrıçası Diza`nın bir sıra mifik keyfiyyətlərinə , qadınların qoruyucusu "Ambar tanrıçası" yiyələnmişdi. Böylə bir əfsanə var ki kutsal Ambar`ın yanına dağdan vəhşi keçi gəlirmiş və onu sağıb sütünü içərmiş. Demək tanrıları , tanrıçaları , batırları və igidləri ,keçi bəsləmişdir. Türk xalqlarının eposlarındakı keçi nin bəslədiyi "zat", canlı təbiətin (doğanın) özüdür. İnsanın doğulması , yaşaması , ölümü , təbiətdəki (doğadakı) yaya, yaza , qışa bənzədilirdi. Təbiətin (doğanın) ölüb-dirilməsi təsəvvuru və sanılması ,əski Şümerlərdə həmçinin var imiş. Şümerlərin məhsuldarlıq tanrıçası "Tammuz"un (Temmuz) şərəfinə düzənlədikləri ayin və törən,böylə bir inamla səslə şirdi. Azərbaycanlılarda , vaxtilə yazla- qış savaşını , ayin və törən kimi keçirirmişlər. Bu inam Azəri

türk xalqının doğma folkloru və "Kosa- Kosa" oyun ayini və rəsmində ,öz əksini tapmışdır. Kosa qışın və onu öldürən keçi isə, yayın- yazın bəlgəsidir. Kosa (qış) nə vardırsa yığıb aparmaq istəyir , getmək istəmir. Keçi ona , onun hyatına son qoymaq üçün , onunla vuruşur və onu (qışı) öldürür. Bu vuruşmanın mifoloji kökü var. Qışla , yazın vuruşunda xalqın ilkin düşüncəsi , dünya görüşü , dünyanın hər zaman təkamüldə olması düşüncəsi öz əksini tapmışdır. Keçi bir çox əski xalqlarda və o sıradan türk dilli xalqlarda , yazın və yazla bağlı məhəsulun bəlgəsi sayılmışdır. Əski türk xalqların inancında keçi yaz və onun ne`mətlərinin bəlgəsidir və yazı təmsil etdiyinə görədir ki türk dəstanlarında hamıdan çox, o təbiətin yenidən canlanmasının qeydinə qalır. **11**

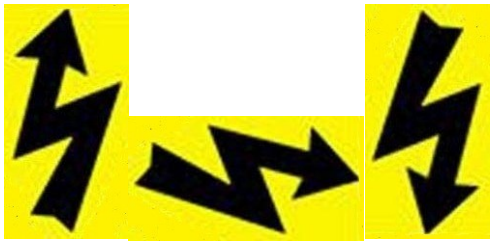
Vazo ya güldan , bolluq və bərəkət bəlgələrindən birisidir. Vazo ya güldan boynu qıssa və girdə təni var ki su ağzından daşmaqdadı. Gahdan göstərilir ki hər türlü balıqlar onun içində üzməkdədir və ya onun içindəki suyunun yerini tutublar. Bütün heykəllər ola bilər ki bu vazonu əlinə tutmuş olsunlar. Bu vazo ya güldan ,ən əski tarixi devrlərdən ta Əhəməni (Həxamənişi) ilkin Pers sülaləsi devrinə qədər , incə sənətdə özünə xas və özəl yer tutubdur. Zahirdə öylə görünür bu vazonun akadca adı "Hegallu", bolluq anlamındadır. Hegallu sözündə "He", həmən "ha"/"xa" (=kür / toxum) , "gal" (= qalın/ yoğun/kütləvi) və "lu" isə mənsubiyyət şekilçi sözü , ümumiyyətlə "çoxluq" , "həddindən artıq" anlamındadır. Bu vazo ya güldan və yaxud dolça , Şümer – Akkad dövrü uygarlığında gahdan su tanrısının (Enki// EA) əlindədir , amma o dövrlərdə , sonrakı devrlər kimi , çox zamanlar "Lahmu" , onu əlində tutur. Öylə görünür bu rol , Ea və "Abzu"nun yaradılışlarına ,yə`ni Abzuya ayid imiş və döllük , bolluq rəmzi və bəlgəsi imiş. **12** Bir çox türk dilli xalqlarda "qurd" ən görkəmli zoomorfik ongunlardan sayılmış və ara- sıra günəş bu heyvan formasında təsvvür edilmişdir. Elə buna görə də əski mifik əfsanələrdə , tarixi əfsanələrdə , dəstanlarda , nağıllarda, günəşi temsil edən qurd// böri ,hər zaman günəş şuası ilə , işıqla bağlı insanların gözünə görünərmiş. Misal üçün "Oğuznamə"də qurd göydən enəndən, günəşin insanlaşmışı,zolaq işığın içində , Oğuzun xeyməsinə (çadırına) girir və ona yol göstərir : Dan ertə olduqda ,Oğuz kağanın çadırına gündən bir yaruq (işıq – nur şuası) girdi . O, yaruğun içindən gök tülkü , gök gümüşü böyuk bir erkək qurd çıxdı **13** . Qurd ,türk xalqlarının mifologiyasında, günəşin bəlgəsi olduğu üçün təbərrük və xoş uyumluluq bəlgə si də sayılır. Bu canavara Moğulca "böri" deyilir. "Bori" sözü əslində "Barığ" ya "Barıq" imiş. Barığ ya barıq , günəşin bəlgəsi və simvolu sayıldığına görə , "Tanrı" ya "Allah" anlamını da, zaman-zaman daşıyıb və bunun üçün bu sözün sonundakı

yumuşaq "ğ"nın düşməsilə, "Barı" formantına düşübdür. Bu sözün bu anlamda olduğunu Fars dili və ədəbiyyatında işlənən "Bari", "Bari- təala" ifasında olduğu kimi (= tanrı) Allah mənasında olan termində göstərilir **. 14** Bu söz indi də , Fars dili və ədəbiyyatında tanrı anlamında işləənməkdədir . Barığ ----> Barı ----> Bari Türkcə olan "Barıq" sözünü Ərəblər də , türk xalqının dilindən alaraq onu "Barq"/ "Bərq" formantında , ilk öncə ildırım, şimşək parıldısı üçün və son zamanlarda elektrisitə anlamında işlədirlər. **15** Ərəb- Fars dilində "Bərq" sözü indi də, parlamaq , parıltı, parlayış, və işıldamak üçün kullanılır. Deməli ərəb- fars dili və ədəbiyyatında işlənən "bərq" sözü də , kökü Türk- Moğul sözü "barığ" , "barıq" sözündən alınmadır."Bori" və ya "Böri" türk- moğul sözünün birinci bölümü "Bor"/"Bör" sözü , fars dilinə keçərək indi də "kəsmək" ,"Kəsən" , "Biçən"," Parçalayan" anlamında işlnəməkdədir. Türk – moğul sözü "Barıq"ın ikinci bölümü olan "ıq" sözünü, əski türk sözü "aq"/"oq" sözü ilə bağlamaq olar. "Aq" ya" oq" sözü , əski türk dilində, tanrı anlamında işlənirmiş və buna sbüt olaraq , demək olar "oqan" ya "oğan" (= tanrı)**16** sözü də elə bu "aq"/"ağ" ya "oq" /"oğ" sözü ilə bağlıdır. Demək olar tanrı anlamı bu "aq" ya "oq" sözünün birinci dərcəli anlamıdır və "oq" (=ok/ox) bu sözün ikinci dərcəli anlamları sayılır. Necə ki "ağ" rəngi (=boyası) türk mifoloqiyasında , tanryıa ayiddir , tanrının bəlgəsi və tanrının rəngidir. "Bar" sözü əski türk xalqının dilində , əslində "par" imiş. "par" sözü "bar" sözünün fonetik variantıdır. "par" əski türk dilində "tanrı" anlamını daşiyirmış. "par", parıldamaq və işıldamaq anlamını da daşiyirmış , çünki türk xalqının ilk tanrısı günəş olduğu üçün , tanrı anlamında "bar" və "par" sözləri də , parlamaq və işıldamaq anlamını qazandılar və bu anlamlarda işləndilər. Bununla tanrı anlamında işlənən "baraq"/"baruq"/"paraq" /"paruq" sözləri də , "işıldayan tanrı" , "parlayan tanrı" anlamında işlənməkdə olublar. Türkcədə "bar" sözü parlaq, işıqlı mənasını ifadə edir. Digər tərəfdən, "ağ" sözü də ağ rəngi bildirir. Bu mənaları nəzərə aldıqda, ərəb və fars dillərində işlənən və geniş yayılmış "vərəq" sözünün (burada "b" samitinin "v"ya çevrilməsi də nəzərə alınmaqla) məhz türkcə "baraq" sözündən qaynaqlandığını düşünmək əsassız olmaz. Baraq > Varaq > Vərəq

Məsələn, "yüz bərg dəftər" ifadəsi – yəni yüz "bərg" və ya yüz vərəqi olan dəftər deyildikdə, buradan aydın olur ki, "bərg" sözü "vərəq" sözünün sinonimidir. Deməli, fars dilində və ədəbiyyatında işlənən "bərg" sözü əslində türkcənin "baraq" sözündən və onun dialektal formalarından qaynaqlanır:

Baraq (Barag) > Bərəq > Bərəg > Bərg

Bərg < bərg "baraq" / "bərəq" sözləri Özbək türk xalqının dilində "xeyirlik" ,"bərəkət", "yararlı" , "qazanc verici" , "bolluq" və "çoxluq" anlamlarında indi də işlənməkdədir ."Baruq /Boruq /Borok " sözü ərəb dilinə keçərək "ildırım" və şimşək parıldısı" və "elektrisitə" anlamında , işlənməyə başladı **17** . Bunun üçün də, elektrisitə və tok vurma təhlükəsinin uyarıcı əlaməti və simgəsini göstərmək və elektrisitənin dünya xalqları arasında , bəlgəsini göstərmək üçün "borok" sözünün anlamını göstərən bəlgədən yararlanırlar:



Ərəb dilində türkcə söz olan "barq" , "bark" sözündən, çeşitli kutlama anlamında olan sözlər yaranıbdır. O sıradan "barək əllah" ifasında gələn "barəkə" (=mubarək) , " təbrik" (= qutlamaq) , "barqə " (= şimşək, ildırım parıldısı),və s... yaranıbdır. Təbrik ərəb dilində uğur sayma deməkdir .

Ərəb dilində (öncə yuxarıda dediyimiz) borok sözündə , "bor" hissəsi "kəsmək" , "kəsilmiş" ,"iki yerə bölünmüş" anlamında və "oq" (ok) , ucu sivrili oq(ox) deməkdir . Deməli türk sözü "borok", sınıq ya qırıq oq deməkdir ki bu da elektrisitənin bəlgəsi kimi, bütün dünya xalqlarına bəlli və tanışdır. Bizə görə indiki İngilis dilində işlənən "break" (oxunuşu "brik")sözü (= sınmaq // qırılmaq), "breaking" (oxunuşu "briking") sözü (= sındırmaq , qırmaq) , "broke"(oxunuşu "brok")sözü (= sındı , qırıldı) və "broken (oxunuşu "brokın") sözü (= sınmış , qırılmış) kimi sözlər də ,həmin əski türk sözü "borok"dan alınıb və inglis dilində işlə nilir. Bir sıra türk xalqları , o sıradan Oğuz türkləri "bori" / böri(= yırtıcı heyvan ya canavar) anlamında olan sözünü , "kurt/ qurd" kimi işlədiblər . Onu günəş bəlgəsi və simgəsi olaraq , kutsallaşdırmışlar. "Kurt /qurd " sözü əslində "korut / qorud " imiş. Zaman sürəsində türk xalqının leksikasında kurt ya qurd formantına düşübdür. "korut" ya "qorud" , əski türk sözü "kor" ya"qor" (= od, günəş, günəş işığı ,nur şuası) və "ut /ud /uz " cəm əlaməti və eyni halda "yüz"//"üz"//"sifət"// "çöhərə" //"sima" anlamını daşımaqda olan sözlərdən yaranıbdır. "korut" ya "qorud" sözü ,"Günəş yüzlü" / "Günəş üzlü" deməkdir. O ki üzü ,siması və sifəti, günəşə oxşayır. Necə ki bə`zi türk xalqları "Xoruz" sözünü (farsca xrus) bu anlamda, xoruza

kullanıblar. Xoruz əslində "kor. üz" // "qor. üz" , deməkdir. "korut" ya "qorud" sözü necə "koruz" ya "xoruz" olması prosesini böylə göstərmək olar :

kor.ud /qor.ud----> kor.uth // kor.uz / qor.uth //qor.uz----> xor.uth /xor.uz---->xoruz

Qeyd etmək lazımdır ki, türkcə "kor.uth" birləşməsi "alovlu çöhrə","çöhrəsi qırmızı" ,"atəş sifət", "günəş üzlü" mənalarına gəlir. Bu anlayışlar "Kuros" və müasir formada(s > sh) "Kurosh" kimi şəxs adlarında aydın şəkildə təzahür edir.

Bu səbəbdən, "Kuros" və "Kurosh" adlarının – yəni Pers (=Fars) Əhəməni sülaləsinin ilk şahının adının – türkcə və türklərin mifoloji düşüncə tərzi ilə əlaqəli olduğu aydın görünür. Hətta bəzi fonetik və səs dəyişikliyinə baxmayaraq, bu adlar türkcə adlar sırasında yer almaqdadır.Yeri gəlmişkən bunu da unutmayaq ki Əhəməni sülaləsinin ilk şahı Kuroş (=Kir),ana tərəfindən Türk idi və Türk sarayında böyüyüb boya-başa çatmışdı. O , Mandananın oğlu və Astiyakın (Media şahı) nəvəsi idi.

Kor.uth > kor.us > Korus > Korush > Kurosh

günşə inam az- çox dəyişilmiş formada türk xalqlarının başqa nağıllarında və əfsanələrində eyni halda öz əkəsini tapmışdı . Bu baxımdan "xoruz və padişah" nağılı mərak edicidir. Nağılda xoruz günəş ilə , Şah isə qaranlıqla bağlıdır. Bəllidir ki bir çox xalqlarda , o sıradan türk xalqlarında xoruz güneşin çıxmasını xəbər verən zoomorfik ongun və totem sayılır. Elə buna görə də Oğuz xaqan , oğlanlarına hakimiyyət bəxş edə rkən ,toyuğu (xoruzu) ongun, totem verir və müqəvvasını (maskasını)qırx kulac ağacın başına qoyur. Türk xalqlarında , o sıradan oğuz türklərinin mifologiyasında xoruzu işığın , günəşin bəlgəsini , Şah yeyir (təbiətdə günəşi , gecə və qaranlıq udur , yə`ni günəş batır). Sonra Şah`ın qarnı sökülür , xoruz işıqlı dünyaya çıxır. Türk mifolojisi baxımından bunu böylə izah və açıklamaq olar : gecə (şah) , günəşi (xoruzu) axşam çağı udur , sabahısı dan yeri söküləndə (şahın qarnı söküləndə) xoruz işıqlığa çıxır . Güneş yenidən dünyanı işıqlandırır. **18**

Altaylılarda və kazaklarda "Quday" ya"Qutay" adında tanrı vardı. Quday (kazak,qırqız ləhcə varyantı :kuday)da "qud/qut" sözü qatılıb iştirak edibdir. Quday// Kudaydakı qud//qut , xoşbəxtlik / ruh/ həyat gücü / həyat məğzi(özəyi) deməkdir. Deməli bu tanrının adı "həyat gücü verən", "ruh verən" , "yaradıcı" , "insan yaradan" anlamındadı . **19** "Qut" sözü "Divan-i lüğat

türk"də "səadət", "dövlət", "bəxt", "iqbal" anlamlarında gəlibdir. Qut sözü moğulca mubarəklik , səadət , bəxt , iqbal , dövlət deməkdir. **20**

"Qut" sözü türk mifologiya təfəkkür və düşüncəsilə bağlıdır və onun türk dillərində mərakli anlamları vardı. "Qut"-un ruh/ can verən / həyat özəyi / xoşbəxtlik və başqa anlamları türk xalqlarında geniş yayılmışdı. 9-cu yüz illikdə hakimiyyət sürmüş "Menlik Tekin", xaqan edildikdən sonra "Uluğ Tenkir"də qut bulmuş,"Alp Tuluk Bilge Kağan" bu yuxarıdakı cümlənin anlamı böylədir : Ulu gökdə ağ yazı (qut/xoşbəxtlik) tapmış, qəhrəman, zəhmət sevər bilgə kağan adını almışdı(tuluk=zəhəmət sevə r). **21**

Türk xalqının adət- ənənəsində olan "alqış" , alqışlamağın da kökü ,həmən bu kutlamaq adət-ənənəsinə dayanır. Birisi , başqasını alqışlayarkən , həqiqətdə və əslində onu kutlayır və kutlamak işini görür. Demək olar alqış və alqışlamaqda qut / kut və kutlamakla bir kökdən və bir anlamdadır. Bunu açıklamaq üçün gərəkdir "alqış" sözünü açıklamaq. Alqış sözündə "al" çox mənalıdır. **22** "Al" sözünün çeşitli məna çalarları var : hilə /məkir/ soy/ nəsil(ərəbcə) / qırmızı. "Al" sözü mifoloji düşüncə ilə bağlıdır. Azərbaycan alimi Budaqov , "al" sözünü Cığatay və türk sözü sayır. **23** "V.V.Radlov" onun cığatay , uyğur dillərindəki "hilə və məkr, aldatmaq // aldatma , Altay dilindəki "yüksəklik" , "qadir", Tatar (kazan,kırım) , Kuman , Türk və bir sıra ləhcələrində "qırmızı", "qırmızı tamğa" anlamlarını verir. **24** Bu anlamların çoxu Azərbaycan türkcə ədəbi dilində indi də işlənməkdədir. "Al", eyni halda "uca","qudrətli" anlamında , od tanrıçasının adı imiş. **25** Bu çox mənalı sözün anlamlarından biri də "müqəddəs","kutsal"dır. **26** "Al" türk dilində , "yüksək qırmızı" (günəşi nəzərə alaraq) anlamındadır. Azərbaycan türkləri "al" sözündən müqəddəsliyi (kutsallığı) , qudrəti bildirən birləşik sözlər yaratmışlar ki onlardan birisi, həmən "alqış" sözüdür. Bir sıra Rus türkoloqları, "al" sözünün türk dilli xalqların "od, atəş və ocaq" tanrıçası olduğunu yazmışlar. **27**

Demək "al" və ondan yaranan sözlər öncə xeyirli , düşümlü, od, ocaq tanrıçası olmuşdur. "Uca , yüksək , qudrətli" anlamları verən "al" , uca günəş tanrısının və günəşin yerdə bəlgəsi sayılan "od" tanrıçasının adı olmuşdur. "al"-ın uca , qüdrətli anlamı daha əskidir. Onun mifoloji inamlarla bağlanması, daha sonrakı çağlara ayiddir. Alqış sözünün ikinci bölümü "qış" əslində "qus", "kus"dur ki "s" hərfi ağızda ifa olunarkən "ş"ya çevirilibdir. "Kus"//"qus" lüğəti "Şəms əddin Sami"nin "kamus türki"sində , "pek böyük davul" anlamında gəlibdir. **28** Quz(kuz) sözü "kamus türki"də , zəfər və qələbə anlamındadır **29** və bilirik ki "kuy" əski türk dilində , şan-

şöhrət , seytərə, ünlülük , ün salma, səslənmə və tanınmaq anlamlarındadır. Əski müxtəlif türk dillərində , üç grup, "d / z/ y" gruplu türk dillərinin olmasını da bilirik yə`ni "d"ya "y" və "z" , "y"ya "d" və "z" , "z"ya "d" ya "y" deyən və əksinə olaraq deyən türk xalqları vardır .

Beləliklə "qut/qud/quy/quz/qus/quş bir- birinin fonetik varyantlarıdır. Bunların hamısının anlamı "şan- şöhərt, ün, ünlülük və ün salma" anlamındadır. Bununla "alqış" sözü genəl və ümumi olaraq , uca , yüksək ün və alqışlamaq yə`ni yüksək və uca ünləndirmək və səsləndirmək(=tanıtmak və e`lan etmək)dir və sonuc bu ki, çox ehtimalla "kut" ya kutlamakda olan "kut", həmən "kus" ya "kuy"-un başqa fonetik varyantıdır və birisi birini kutlayarkən , ona səslənib və onun haqqında üz vermiş xoş,yaxşı, xeyirli və qazanclı olayı , sevinc duyaraq səsləndirir .

Bə`zi türk dillərində "qıvan"-ın "quvan" fonetik varyantına rast gəlirik. **30** Qıvan// quvan`ın türk dillərində çeşitli və eyni halda bir kökdən olan anlam və məna çalarları vardır. "quvan"-ın türk dillərində isti, şadlanmaq , sevinmək **31** və "quvanc"-ın şadlıq , sevinc **32** və "quvançlı"nın aludə(bulaşmış) , təntənəli , dəbdəbəli, **33** möhtəşəm və "quvançlığ"-ın şad xəbər üçün alınan hədiyə və muştuluq **34** və başqa anlamları bəllidir .

" Quvan"-ın Karaiym türkcəsində "şadlanmaq" , "təsəlli tapmaq" , "fəxr etmək" , "zəfər çalmaq" , "bayram etmək" anlamları ilə yanaşı, həmən sözdən yaranan "quvanc"-ın şadlıq , sevinc və digər anlamlarına da tuş gəlirik **35** və ya Qırqız dilində "quvan// qıvan" sözünün "quvan// quban" **36** fonetik varyantları vardır və o başqa türk dillərindəki anlamları daşiyir. Mısal üçün "qubanlık" : sevinmək, qurbanlıq , nəyə isə sevinmək . Qubanqsız : sevinçsiz / qubandır : sevindir **37** həmən kökdən yaranan "quuna" =şadlanmaq , sevinmək _ "quunaq" = şad , sevinc **38** mənalarına malikdir. "quvan" //"qıvan" türk dillərində əsasən eyni anlamdadır : şadlanmaq , sevinmək , zəfər çalmaq , bayram etmək . Azərbaycanın şamxor , kazak deyim və şivə lərində "guarrammax" , "quallamax" = arxalanmaq , güvə nmək anlamında işlənir **39**. Dədə qorqut`da işlənən "qut" sözünün açımı bir sıra problemlərin və özəlliklə mifoloji dünyasilə bağlı problemlərin aydınlaşmasına kömək edir. "Qut" sözünə nə inki Dədə qorqut`da , Nəsimidə , əski türk dilli abidələrdə , eyni zamanda Özbək , Qırqız , Türk , Yakut , Uyğur , Karayim dillərində də, istənilən qədər tuş gəlmək olar . Türk dillərində bu söz çox mənalıdır. onun ruh , həyat qüvvə si (gücü) , xoşbəxtlik , səadət , bərəkət , uğur , başarılıq və digər anlamları vardır. Gül Tekinin kiçik abidəsinin 9- cu sətirində oxuyuruq : "Tanrı yarlıqaduqın

üçün özim qutım üçün qağan ubratin" **40** . Mugilyan xanın (7-8 əsr) abidəsində "qut" xoşbəxtlik , mənasındadır. "ucatan – rəh uquq yar (yer) sub (asra) qayan quti tanlamadı **41**(" yə`ni uca tanrı gök , müqəddəs yer-sub(aşağıda) kağanın xoşbəxtliyinə hörmət etmədilər) , 9- cu əsr abidəsində deyilir : "qutluq baya tarqan özə boirinqi man **42** " yə`ni : mən əqə xoşbəxt bağa tarxanın buyruğuyam). Daha bir misal : " qarqma temiş qut ber qayman tenus" **43** "qut" sözünə (xoşbəxtlik anlamında) Yusif Balasağun`un "qutaduqu bilik" əsərində **44** "uğur, başarı anlamında və yarxotodan tapılmış fal kitabında **45** və bir çox yerlərdə tuş gəlmək olar . Budaqov , Malov ,**46** Tamsen Ştain , Şeyx Süleyman əfəndi Boxari **47** , Radlov **48** , əski türk lüğətinin müəllifləri **49** , Orucov **50** və başqaları , "qut" sözünü türk dilli söz saymışlar .

Yazar : Fərhad Cavadi Yəkan Sədi(Abdulla oğlu) / İran – Azərbaycan – Urmiya / 30 Yanvar / 2014

Qaynaqca / Mənbə`lər :

1- Kramer , Samuel Nouh – Tarih Sümer`de Başlar – Çeviren: Hamide Koyukan – Kabalcı Yayınevi – İkinci Basım – 2002 İstanbul –p.112 - 121
2- Reşideddin Fezlullah ,Cami-ul Tevarih ,Alburz Yayınevi – Tehran 1994 -Cedamişi hakkında açıklama, p.2081/ A.İnan,Şamanizm,A-İnan:Makaleler,Less`D2-217` D1-179
3- A.İnan,Şamanizm,A-İnan:Makaleler,Less`D2-217`D1 179
4- Kramer,Samuel Nouh,Gösterilen kaynak , p.169-171
5-Kramer ,Samuel Nouh, Gösterilen kaynak ,p.137
6 -Kramer,Samuel Nouh , Gösterilen kaynak , p.448
7 -Şemseddin Sami , Kamus-I Türki , 4-cü Basım , Kapı yayınları , İstanbul 2004 , p.561
8- Jeremy Black and Anthony Green – illustrations By Tessa Rickards, Gods, Demons and symbols of Ancient Mesopotamia (An illustrated Dictionary) – Translated by peyman Matin – p.140-141
9 -Dumezil in Tarpeia , 56 , Lommel in Festschrift Weller , Leipzig 1959 , 405 sq. / - Jack. Duchesne Guillemin , Eski Iran din`i , Fekr-i Ruz Yayınevi , Tr. By Röya Müneccim , Tehran 1996 ,p.229
10 -A.M. Şerbak , Oğuzname , mosko , p. 107
11 -Mir ALİ Seyyidov , Azerbaycan halkının soy kökünü düşünürken , Tr.By Rehim Şavanlı , Ahter yayınevi , Tebriz 2006 , p.443,447
12-Jeremy Black and Anthony Green,Gösterilen kaynak, p. 305

13- Mir ALİ Seyyidov , Azerbaycan halkının soy kökünü düşünürken , Tr.By Rehim Şavanlı , Ahter yayınevi , Tebriz 2006 , p.527

14 -Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak , p.262

15 -Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak , p.289

16 -Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak , p.208

17- Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak, p. 261

18 -Mir ALİ Seyyidov , Gösterilen kaynak , p.525

19 -Mir ALİ Seyyidov , Gösterilen kaynak , p.45

20 -Mahmud Kaşgarlı , Divan-i Luğat ul türk , p

21 -Behaeddin Ögel , Türk Mitolojisi , İstanbul 1971 , p. 291

22 -A.V.Sevoritan , Türk Sözlerinin Etimoloji Tahlili , M , 1974 , P. 124-128

23 -L.Z.Budagov , Türk-Tatar Mukayiseli Luğeti , cilt I , 1869 , p.75-76

24 -V.V.Radlov , Türk Halkların Lüğet Tecrübesi , cilt I, 1898

25 -V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , p.534

26 -Kavkaz.Rus.Moldav Lüğeti , Mosko 1972 , p.30

27 -V.F.Porşanski , Yakutlarda Kara İnamın (Şamanlığın) Aşınması , 1902

28- Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak, p. 1202

29- - Şemseddin Sami , Gösterilen kaynak, p.290

30- L.Z.Budagov , Türk-Tatar Mukayiseli Sözlüğü , cilt II , 1871 , p.168

- - V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , cilt II, p.1652

- - Şemseddin Sami , Türkçe – Rusca Lüğet , Mosko 1977 , p. 121

- - Şemseddin Sami , Türkçe – Rusca Lüğet , Mosko 1931 , p. 367

- - Şemseddin Sami , Rusca Lüğet , Mosko 1968 , p.206

- - Şemseddin Sami , Karaim – Rusca Lüğet , Mosko 1974 , p.342

31 -V.V.Radlov,Türk Halkların Lüğet Tecrübesi,cilt II, p.1040

32 -V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , cilt II, p.1040 , Ş , Türkmen – Rusca Lüğet , Mosko 1968 , p.206

33 -V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , cilt II , p.1040

34 -V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , cilt II , p.1041

35 -Karaim – Rusca Lüğet , Mosko 1974 , p.342

36 -Kırkız – Rusca Lüğet , Mosko 1965 , p.177

37 -Kırkız – Rusca Lüğet , Mosko 1965 , p.435

38- Kırkız – Rusca Lüğet , Mosko 1965 , p.455
39-Azerbaycan Dilinin Diyalektoloji Lüğeti , Baku 1964 , p. 151
40 -S.Y.Mallov , Eski Türk Yazıları Abidesi , m-l , 1951 ,p.118
41 -S.Y.Mallov , Gösterilen kaynak , p.4
42 -S.Y.Mallov , Yeni Sey Türk Abideleri , m-l , 1952 , p.81
43 -Tomson Stein`ın Çin`in Kuzey Batısından Topladığı Metleplerden , Eser 1912-ci yıl`da Landon`da çap olunmuşdur .
44 -Eski Türk Lüğeti , Leningrad , 1969
45 -Eski Türk Lüğeti , Leningrad , 1969 , p.471
46 -L.Z.Budagov , Türk-Tatar Mukayiseli Sözlüğü , cilt II , 1871 , p.69
47 -Şeyh Süleyman Efendi Buhari , Lüğet-i Cığatay ve Türk-i Osmani , cilt I , P.231
48 -V.V.Radlov , Gösterilen kaynak , cilt II , 1-ci Bölüm , p.90
49 -Eski Türk Lüğeti (1071-ci sıra) L.1969 , p.471
50 -Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti , Bakı , 1964 , p. 588

The Etymology and Ritual Origins of Blessing and Congratulatory Practices in Turkic Culture

Author: Farhad Javadi Yekan Sadi (Abdullah oglu) / Iran – Azerbaijan – Urmia / January 30 / 2014

Every nation, in accordance with its own historical background, possesses, over time, an accumulated treasury of spiritual heritage from which it draws in its daily life, and alongside its material structure, continues the existence of its spiritual structure as well.

One of the various elements that form this spiritual structure is the performance of rituals, traditions, customs, and celebrations related to blessing, auspiciousness, felicity, congratulation, and well-wishing, as well as the verbal expressions associated with them.

The Turkic nation, as a people with an ancient past, possesses a rich culture in regard to such customs, traditions, and ceremonies, and is considered a pioneer among other nations in this regard.

Since the earliest times, the tradition of blessing and congratulation (that is, the act of offering felicitations and good wishes) has played a significant role in the spiritual structure of Turkic peoples.

In these acts of congratulation, people wish one another happiness, prosperity, success, abundance, health, and blessing—an act that highlights and reveals the benevolence of human nature, humane behavior, philanthropic spirit, and the spiritual dimension of human existence, placing them at the forefront.

This tradition of congratulation among Turkic nations finds its roots in the depths of their mythological history.

According to the mythology of each Turkic tribe or nation, this tradition continues its existence with a distinct totem or symbolic emblem.

The tradition of congratulation among the various Turkic tribes and nations is associated with different symbols and signs that stem from their beliefs, myths, and mythological structures.

For instance, based on their beliefs, some Turkic peoples and tribes have chosen the wolf, others the sheep, some the fish, and others a jug or a vase as symbolic representations of the congratulatory tradition, through which they express and convey their feelings of felicitation.

In ancient times, within the Christian world, there existed a ceremony known as Augurio (i.e., congratulation, well-wishing), during which a particular group of priests—belonging to the Auguri order—would make predictions about the future.

Over time, beyond its application to ill or undesirable wishes, this term Auguri took on a positive connotation and came to be used for good and favorable wishes, as well as for expressing “auspicious and fortunate forecasts.”

Thus, the word Auguri was also employed in wishing a happy new year or on occasions of birth.

Today, the word Auguri is also used on its own, meaning “to congratulate” or “to express good and favorable wishes.”

It is worth noting here that the root of the word Auguri is in fact the same as the Turkic word Uğur (meaning fortune or luck), indicating that this original Turkic word became known and widespread among Europeans, including the Spanish.

In this submitted article, we have attempted to explain this deep-rooted tradition from the perspective of ancient Turkic beliefs and mythology.

To aid the reader’s mental orientation, we will first provide a brief and concise overview of ancient Turkic mythology, and then proceed to the etymological and analytical exploration of the tradition and ritual of congratulation, blessing, and well-wishing in Turkic culture.

> Note on Pronunciation:

To facilitate accurate pronunciation and clearer understanding of key Turkic terms used throughout this article, simplified phonetic transcriptions (based on English orthography) are provided in parentheses alongside each term. This approach is intended to assist non-native readers in pronouncing the words more correctly and engaging more precisely with the linguistic and mythological concepts discussed.

Sample List of Turkic Words with English Pronunciations

Turkic Word > Pronunciation (English-based)

Göy > "goy" (like “boy” with g) __ qarə > "kara" (a as in "car")

qayı > "kayi" (ka-yee) __ kayut > "kai-oot" __ qayut > "ka-oot"

kut > "koot" __ qut > "koot" __ kurt > "koort" __ qurt > "koort" kurd >"koord"__ qurd >"koord"__ Kurt >"koort"__ qurdaq >"koor-dak" kutlama > "koot-la-ma" __ qutlama > "koot-la-ma" __

kayutlama > "kai-oot-la-ma" __ hayağ > "ha-ya" or "ha-yagh" böri > "boh-ree" __ kutlu > "koot-loo" __ qutlu > "koot-loo" gunda > "goon-da"__ kunda > "koon-da"__ hut > "hoot"__ khut >"khoot" __ barkut > "bar-koot" __ bərxurdar > "bar-khoor-dar"

barqutar > bar-koo-tar __ parqut > par-koot __ barqut > bar-koot

hit > heet __ het > het __ hutlu > hoot-loo __ kuti > koo-tee

huti > hoo-tee __ hitti > heet-tee __ balıq > ba-lukh __ bolluq > bol-looq

qoyun > qo-yoon __ ongun > on-goon __ oğuz > oh-ghooz

quyun > koo-yoon __ qu > koo __ quar > koo-ar __ kuar > koo-ar

hun > hoon __ qulaq > koo-lakh __ kuy > kooy __ quy > kooy

oğuznamə > oh-ghooz-na-meh __ quze mengir > koo-zeh men-geer

kosa > koh-sah __ lahmu > lah-moo __ hegallu > heh-gal-loo __ lu > loo

barığ > ba-rugh __ barıq > ba-riq __ barı > ba-ree __ bari > ba-ree

barq > bark __ bərq > barkh __ bör > burr __ ıq > ugh (short, closed)

oq > okh __ aq > ak __ oqan > o-kan __ oğan > o-ghan __ oğ > ogh

ağ > agh (as in “aghast”) __ ox (okh) > okh __ baruq > ba-rooq

paraq > pa-raq __ paruq > pa-rooq __ vərəq va-raq

Blessing and Congratulation in Turkic Culture: A Mythological Perspective

Based on Sumerian mythology, from the union of Anshar (the celestial world) and Kishar (the terrestrial world), the gods are born: An – Enki – Igigi – Anunnaki.

The Igigi dwell in the heavens, while the Anunnaki live on the earth and in the underworld.

In one of the tablets that provides a list of Sumerian gods, in the pictographic inscription that represents the primeval sea, it is written that the goddess Nammu is described as the life-giving mother of heaven and earth.

In this case, the Sumerians accepted heaven and earth as creations of the primeval sea.

The myth of The Cow and the Grain, which narrates the birth and emergence of the deities of cattle and grain in the heavens and then their dispatch to the earth to bring abundance and blessing to humanity, begins with the following verses:

“Behind the mountain of heaven and earth, the god An impregnated the Anunnaki.”

A poem that praises and sanctifies the creation of the precious agricultural tool, the “plow,” begins with this section:

“The lord whose decisions are immutable, in order to offer and manifest the most beneficial things...”

Enlil, who causes the seeds and crops of the kingdom and the land to sprout from the soil, contemplated the separation of heaven from earth.

From the very first line of The Cow and the Grain, it is logical to say that the union of heaven and earth is imagined as a mountain whose base lies beneath the earth and whose peak reaches the top of the sky.

The concepts that describe the origin of the universe are as follows: in the beginning, there existed the primeval sea.

The Sumerians regarded this sea as if it had always existed.

The primeval sea gave rise to a cosmic mountain formed by the merging and unification of heaven and earth.

When the gods were anthropomorphized, An (Göy = Sky) was considered masculine, and Ki (Earth) feminine.

From their union and unification, the god of air, Enlil, was born.

Enlil, the god of air, separated heaven from earth, and when his father An took possession of the heavens, Enlil claimed his mother Ki (Earth).

The union of Enlil with his mother (Earth) initiated the ordering of the cosmos, the creation of humans, animals, plants, and the beginning of civilization.

In the third millennium BCE, the Sumerians had, at least in name, hundreds of gods...

Many of these were secondary deities, meaning they were the spouses, children, servants, or assistants of the primary gods, imagined in human form.

Another portion includes the names and attributes of gods who were somewhat known but are no longer identifiable today.

Nonetheless, over the course of the year, a vast number of gods were worshiped through sacrifices, rituals, and prayers.

Among these hundreds of gods, four were the most important: An (god of the sky), Enlil (god of air), Enki (god of water), and Ninkhursag (the great mother goddess).

In general, these four deities were at the top of the divine hierarchy and were recognized as a group that carried out significant acts collectively.

In the available sources dating to around 2500 BCE, although Enlil, the god of air, is regarded as the head of the pantheon...

There is sufficient evidence to show that at one time, the god of heaven, An, was considered by the Sumerians as the supreme ruler of the pantheon.

In Sumer, the god An was worshipped for thousands of years, but later he lost much of his initial supremacy...

He came to occupy a rather vague position in the pantheon, and in the myths and hymns of later periods, he was mentioned less frequently...

During this time, most of his powers and authorities were transferred to the god Enlil.

By far, the most important deity in the Sumerian pantheon was Enlil, the god of air, who played a dominant role in rituals, myths, and prayers.

Enlil was introduced as “the father of the gods,” “the king of heaven and earth,” and “the king of all nations.”

He was the deity who brought forth the day, bestowed grace upon humanity, and orchestrated and enabled the growth of all kinds of seeds, plants, and trees on the earth.

He was the one who brought abundance, blessing, and security to the land.【1】

Now, considering this mythological information, we turn to the discussion and exploration of the customs, rituals, and traditions of blessing (tabarruk) and congratulatory practices among the ancient Turks.

Rashid al-Din Fazlullah, in his interpretation and explanation of the word ongon in the Jamiʿ al-Tawarikh, writes:

"Ongon (totem, emblem, sign) is a word whose root is "ıng", and "ıng" is a Turkic word meaning 'blessing' (felicity, auspiciousness, fortune)."

As the Turks say: “ıng bolsun” — meaning “May it be blessed,” “May it be auspicious.”【2】

Abdulkadir Inan writes:

“The word “ıng”, which Rashid al-Din Fazlullah rendered as ‘blessed’ and ‘auspicious’ in the Jamiʿ al-Tawarikh, is incorrect; the correct term is “ıdug”.

Because “ıdug” or “ıduq” in Old Turkic was used to mean ‘sacred’ and ‘blessed,’ and the Turks have never, under any circumstances, used the word “ıng” or “ınq” with the meaning of ‘blessed.’”【3】

In our view, the word “ıng” or “ınq”, which Rashid al-Din Fazlullah cited (in the meaning of “blessed”), is in fact correct and genuine—despite the opinion and claim of Abdulkadir Inan.

Its root goes back to ancient Turkic–Sumerian mythology and is rooted in truth.

The word “ıng” // “ınq” or “eng” // “enq” is related to the name of the god of air, Enlil, who is considered the supreme god and the father of the gods in the Turkic–Sumerian pantheon.

He is the deity who brings abundance, blessing, fertility, agriculture, grain, vegetation, and prosperity to the land.

“ıng” // “ınq” or “eng” // “enq” constitutes the first part of the name Enlil, and means “god.”

The letter “n” in “ıng” or “eng” is a nasal consonant (a velar nasal), producing the sound ng // nq, and in origin, the word ıng (or ınq) or eng (or enq) is in fact the same as İn or En, the first part of the name of the deity Enlil.

Since Enlil is the god of abundance, prosperity, blessing, fertility, growth, and vegetation, the first part of his name—that is, “En” or “İn”—entered the Turkic language as a representative of these concepts.

The word “En” has thus found its place in the lexicon of the Turkic language and is still in use today in forms such as “en” (in contrast to length), “eninə” = in width, laterally; “enli” = wide; “ensiz” = narrow, without width; “engine” = vast, spacious, broad.

Anything that increases in terms of “en” (width) becomes expanded, takes up space, grows in breadth.

For this reason, the word “enli” (meaning “broad” or “wide”) in the Turkic lexicon conveys meanings such as abundance, blessing, increase, expansion, and spaciousness, and is commonly used in the speech of the Turkic people.

“En”, in ancient Turkic mythology, was used in the meaning of “god,” and at the same time carried connotations of sanctity, auspiciousness, holiness, and sacredness.

The word “ıng” (Eng), which is mentioned in Rashid al-Din Fazlullah’s Jamiʿ al-Tawarikh, truly contains and conveys the meanings of “blessed” and “sacred.”

However, Abdulkadir Inan's view that the word “ıng” (Eng) is incorrect stems from the fact that he should have sought the root of this word in the deep layers of Turkic mythology and mytho-history and examined it from a mythological perspective—which, unfortunately, he failed to do.

The word “ıng” (Eng) mentioned in the Jamiʿ al-Tawarikh led to the spread and usage of the expression “Eng bolsun” (may it be blessed) among the people.

But in recent millennia, by dropping the “g” sound, the people have come to use the phrase in the form “En bolsun”, which figuratively means: “May it widen or open up; may it become expansive, large, voluminous, abundant, and grand.”

Even today, when a person in Azerbaijani Turkish culture becomes very happy or joyful, or feels a sense of pride or elevation, one says about that person: “Yaman enlənir”, “Nə enlənir”, “Acab enlənir”, “Gör necə də enlənir”—and similar expressions.

In simple terms, the verb enlənmək in its figurative usage means “to become joyful, to be overcome with pride, to swell with greatness and grandeur.”

Ing / İng / Eng, because it means “god,” is a sacred word, and when one says “Ing bolsun”, one is, in fact, consecrating or blessing something or someone, imbuing them with holiness, auspiciousness, and felicity.

The literal meaning of “Ing bolsun” is “may it be divine,” while its figurative meaning is “may it be sacred” or “may it be auspicious.”

For God is capable of all things; He can render anything sacred and make it blessed if He so wills.

If He wills it, there will be abundance in produce and crops; if He wills it, something or someone will become sacred and invincible, such that no evil or dark force can overpower them.

Therefore, it becomes clear that what Rashid al-Din Fazlullah stated—that “ıng” means “blessed” and “auspicious”—was not mistaken or incorrect, but in fact grounded in truth and reality.

The god of air, Enlil, conceives the intention of making every kind of tree and plant grow and of bringing abundance and prosperity to the land and country.

With this aim, he creates two mythological and cultural-heritage figures named Emesh (= summer) and Enten (= winter), who are brothers, and assigns each of them specific duties.

The following verses describe how these duties are fulfilled:

Enten caused the ewes to give birth to lambs, and the goats to give birth to kids;

He multiplied cows and calves, and made cream and milk abundant;

In the plains and steppes, he filled the hearts of mountain goats, sheep, and wild donkeys with joy;

He built nests for the birds of the sky on the vast and widespread land;

He prepared spawning grounds for the fish of the sea in the reed beds;

In palm groves and orchards, he made honey and wine flow;

Wherever they stepped, he made the trees bear fruit;

He covered the gardens in greenery and enriched their vegetation;

He filled the granaries with abundant grain;

He made them fat and fertile like the good-natured virgin Ashnan (goddess of grain).

Emesh brought forth trees and cultivated fields;

He expanded stables and sheepfolds;

He increased the yield of farms;

He adorned and beautified the land...

He ensured the arrival of abundant harvests into households;

He caused produce to be stored in granaries up to the rooftops;

He founded villages and settlements and built houses across the land;

He erected and established temples on the heights of the mountains. 【4】

According to the most ancient belief, the supreme god “Anq” (in which the “nq” is pronounced with a nasalized “n,” and which, in fact, is better read either as An by omitting the “q” or as Aq / Agh by omitting the “n”) marries the earth goddess Enki and gives birth to or creates the primeval waters and the ocean—in more precise terms, the Tay or Day.

Anq + Enki = Enki.An (= Tay, Day, Zay, Say)

When the gods became anthropomorphized, “An” (Göy=sky // Gay // Kay // Khay // Hay) was masculine, and Ki (earth) was feminine.

In other words, one of these deities, Kay (Gay / Qay / Khay / Hay), is the male god, and the other, Day (Tay), is the female deity.

Thus, from the union of Gay (Qay, Kay, Khay, Hay) and Day (Tay), the waters, oceans, and continents (mountains, stones, rocks, and landmasses) come into being, and from the combination of stone and rock with water, human beings are born.

Tay, Day, Zay, and Say in the Turkic language precisely mean çay (i.e., river) or water.

The sky god marries this Tay or Day (river, water) and gives birth to and creates the earthly world.

Sky (Göy / Gök) + Tay = Göytay (Göytoy, Göytey, Geytey, Geyti).

Geytey (which in contemporary Persian appears as Geyti or Giti) means the world, the earth, or the universe.

This word is still used in contemporary Persian literature with the meaning of “world” or “cosmos.”

Therefore, the sky god marries the earth, impregnates and fertilizes it, and the earth gives birth to “Kaya” or “Qaya” (which also appears in forms such as “Kara”, “Karə”, “Qara”, or “Qarə”).

“Kaya” // “Qaya” also gives birth to humans—both male and female.

The male human is called “Kay”//“Qay”, and the female is called “Day”.

“Kay”//“Qay” is the seed or sperm, while “Kaya”//“Qaya” is the place where this accumulated mass is stored—its container or vessel.

The Turkic word “Khaya” (rendered in Persian as khāyeh, meaning “testicle”) is, in fact, derived from the same word and name “Qaya”/ “Kaya”, and refers to it.

Thus, it becomes clear that “Qay” and its phonetic variants such as “Kay”, “Hay”, and “Khay” symbolize the seed, semen, and sperm—in more precise terms, masculinity or maleness—and are among those meanings that denote male essence and virility.

Just as in our mythology, there was a deity among the gods who bore this name.

According to the history of the “Oghuz”, one of the six sons of “Oghuz Khan” was named “Gün” (the Sun).

According to the historical legend, after “Oghuz”, “Gün Khan” ascended to power.

“Gün Khan” had four sons, the eldest of whom was “Qayı”.

“Qayı” was also the name of a great tribe, which spread from China to Asia Minor (Anatolia).

The name of the “Qayı” tribe is also found phonetically in the form “Qay”.

Mahmud al-Kashgari considered this tribe to be among the Oghuz.

Rashid al-Din Fazlullah, in his work, when discussing the pre-Islamic history of the Oghuz, assigns great superiority and significance to the Qayı.

The powerful Qayı tribe was able to preserve its independence in Asia Minor (Anatolia) and other regions even into the fifteenth and sixteenth centuries CE.

The Qayı or Qay lived alongside the “White Sakas” (Aq-Saqs) and the “Black Sakas” (Qara-Saqs).

Abu’l-Ghazi, in his work Genealogy of the Turks, interpreted the word Qayı to mean “strong” or “firm.”

However, the Azerbaijani mythologist and historian Mir Ali Seyidov holds the view that: “The name Qayı or Qay is formed from the combination of two words: Qa and Ay.”

According to him, the word Qa in several Turkic languages means “bear” or “bear cub,” and the word Ay means “creator,” “creator of humankind,” or “divine.”

Altogether, the name of this tribe means “the benevolent and primordial creator.” 【5】

Based on Mir Ali Seyidov’s view, the name of the “Qayı” or “Qay” tribe may also be linked to another mythological belief:

“The ancestors of the Azerbaijani people held reverence for mountains, rocks, and stones.

They believed that mountains protected their ancestors (both fathers and mothers) and humans from evil and malevolent spirits, and endowed humans with shamanic (shamanistic) and spiritual power.

The ancient tribal confederations of Azerbaijan, who lived according to such a mythological worldview, chose the name of the rock, stone, or mountain in which they believed, as the name of their ethnic group.”【6】

Mir Ali Seyidov points out:

“The name of the “Qayı” or “Qay” tribe was formed from the combination of the words “Qaya” (meaning 'large rock') and “Ay”.

In this compound, the letter 'a' from “Qaya” is omitted, resulting in the phonetic form “Qay”.

Qaya – Ay – Qay // Qayı means ‘the divine and creative rock’ (i.e., the sacred and generative stone or cliff).”【7】

By carefully examining the views and notes presented by Mir Ali Seyidov regarding the name of the “Qayı” or “Qay” tribe, it becomes apparent that this learned scholar has overlooked the gendered nature of the mythological words “Qay” and “Qaya”—that is, their masculinity and femininity.

He has not differentiated between “Qay” and “Qaya”, and has regarded both as the same word, considering them merely phonetic (phonological) variants of each other.

However, these two names (Qay and Qaya) are distinct, and one (Qay) symbolizes and represents masculinity and maleness, while the other (Qaya) symbolizes and represents femininity and womanhood.

The mythological meanings carried by these two words are also different, but Mir Ali Seyidov has treated both as one and the same.

Above, we have elaborated in detail on the semantic differences between these two terms (Qay and Qaya) and what they symbolically represent.

From the preceding statements, it can be concluded that the name of the Qay // Qayı tribe is connected to and derived from the mythological thinking of the Oghuz people.

Kay.ut (or Kayut) and Qay.ut (or Qayut) mean the mass or accumulation of seed (i.e., grain, sperm, or semen).

The gradual phonetic changes and evolution of the word leading to the form kut (pronounced as “koot”) :

Kay + ut = Kayut (pronounced as “kayoot”) → Koyut → Kuyut → Ku.ut → Kut (pronounced as “koot”)

A similar phonetic transformation leading to the word qut (pronounced as “qoot”):

Qay + ut = Qayut (pronounced as “qayoot”)→ Qoyut → Quyut → Qu.ut → Qut (pronounced as “qoot”)

In our opinion, words such as "Kurt"(pronounced as “koort”) or "Qurt" (pronounced as “qoort”)and "Qurd(pronounced as “qoord”)", which in the Turkic language are used for the predatory animal “wolf,” are entirely incorrect and do not reflect the true and authentic name of this animal.

The word Qurd (pronounced as “qoord”) or Qurt (pronounced as “qoort”)was originally a name used for worms and similar creatures that crawl beneath the soil or among plants—creatures we also refer to as “Qurdaq”—or those that burrow into the fruit of trees to feed.

In the word “kutlama”/“qutlama” or “kayutlama”, the speaker expresses a wish for the other to attain increase, abundance, accumulation, and greater gathering of a certain thing or object.

Gay, Qay, Kay, Hay, and Khay are all different phonetic forms of a single word, as well as phonetic variants of one another.

Gay, Qay, Kay, Hay, and Khay all carry the meaning and concept of the one who impregnates, inseminates, and causes birth.

Gaya / Kaya / Haya / Khaya is the vessel of seed or ovum—that is, the pouch or container where the seed is gathered and accumulated.

From stone, rock, or from Kaya // Qaya (= cliff), and also from Kara // Qara (= dry land), human beings are born.

Kara (= Qara) is the bearer or birther, whereas Kay (= Qay) is the inseminator, the one who fertilizes and causes conception and generation.

Thus, Gay / Kay / Hay / Khay represents the male seed, sperm, or fertilizing essence, and Qara // Kara signifies the ovary or the female egg (ovum).

Qara // Kara gives birth to the seed, and from the seed, the human being emerges.

Samuel Noah Kramer, in his work History Begins at Sumer, notes:

“The name of the goddess Nidaba’s husband is “Haya”.

In that work, it is stated: ‘The goddess of writing and literature, Nidaba, along with her husband “Haya”, and a host of witnesses, is present and holds a place of special significance.’” 【8】

We consider the name of this deity “Haya” (or “Ḥaya”) to have originally been “Hayağ,”(Hayagh) meaning “god Hay” or “the deity Ḥay.”

In our view, the mythological term and name “Haya” was originally in the form of “Hayağ” (= the god Hay, the god of seed, the god of semen and sperm), and later, through the omission or loss of the soft final consonant “ğ,” it transformed into “Haya”.

Hayağ (with the deletion of the soft final consonant “ğ”) = Haya.

The term “kutlamaq” or “kut dilemək” (to wish for kut or qut) means to ask for seed and semen, for an increase in offspring, for abundance, for multiplication and growth—and, metaphorically, for happiness.

The name of an animal from the canine family, known as “Gayut” // “Kayut,” is also precisely derived from the same root: “Gayut / Kayut” or “Guyut // Quyut // Kuyut” (= gut, qut, or kut).

The predatory and wild animal known in the Turkic language as “Kurt” (pronounced as “koort”)also derives its etymological root from the same words: “Gayut // Kayut,” “Kuyut / Kut (pronounced as “koot”).”

The name of the animal “Kayut” also, over time, transformed into the word “Kut / Qut.”

Kayut > Koyut > Koğut > Ko.ut > Kut

The selection of this wild animal as the symbol of the god "Kay.ut" led to it receiving this name; otherwise, the Turks originally referred to this wild beast as "Bori" or "Böri."

In Persian, the word and expression "farkhondeh" (فرخنده), meaning "kutlu" / "qutlu" (= blessed, auspicious), is in fact a Turkic word and is still used in Persian today.

The words "kut" and "kutlama," which are related to "kurt" (= wild animal), also have an associative link to the word "farkhondeh" through another name for this animal in Turkic: "bori."

The word "farkhondeh," which has Turkic roots, may have originated in one of two ways:

The first possibility is that the word was formed from two elements: the ancient Turkic word "Par" (= radiant / luminous) and the old Turkic word "Gunda" // "Kunda" (= great, massive, voluminous, large-bodied), which together imply the meaning of “intense, dense light,” “majestic and luminous,” or “extremely radiant.”

Thus, when one says “farkhondeh” to another person, they are wishing them brilliance, radiance, and abundant light.

The second possibility is that the word was formed from the combination of "Bara / Bərə" (= sheep) and "Gunda / Kunda" (= big, voluminous, grand, abundant), conveying meanings such as “big lamb,” “large and fat sheep,” “plentiful sheep,” or metaphorically “may you have many sheep.”

It is worth noting that the word "Bara / Bərə" has remained in Persian as "barreh" (= lamb), and the word "Gunda" has also been preserved in Persian as "gondeh" (meaning big, bulky, large-bodied) up to the present day.

“Qayut” / “Kayut”, “Kut” / “Qut” mean abundance, multiplicity, and blessing.

They also mean ovulation in large quantities, readiness for mass spawning, egg scattering, and wide dissemination of seed.

An animal that lays eggs and spreads them abundantly is the “fish”.

Each time a fish lays eggs in the water, it scatters them in large numbers and abundance.

For this reason, in Turkic mythology, many gods appear in the form and disguise of a fish, and they manifest in the shape of a fish, which is also a symbol of abundance and prosperity.

In the cuneiform writing system of the Sumerians, one of the eighteen ideographic symbols representing core concepts is the image of a “fish”.

“Ha” (or ga / ka) is the sign for the word “fish”; this sign is another example of phonetic evolution in Sumerian script.

Because the word “ha” (ha) (or ga / ka) in the Sumerian language was used exclusively to mean “fish”, and referred only to the concept of “fish”.【9】

Therefore, the animal “fish” is also called “Qut”.

“Hut” / “Kut” / “Hit” / “Het” are all phonetic variants of the word “Qut”.

It is highly probable that the name of the ancient Turkic state and civilization in Anatolia called “Het” or “Hit” (the Hittites – Hititlər),

and also the name of the Turkic-origin state and people “Kuttilər” (Quttilər),

who ruled in the Sumerian period in Azerbaijan, Anatolia, and the Zagros Mountains (and defeated and destroyed the Akkadians),

are all connected to the word “Hut” / “Qut” / “Kut”.

Shams al-Din Sami, in his Qāmūs-i Turkī (Turkish Dictionary), defines the word “Hut” as follows:

[Hut = a large fish;

Borj-e Hūt (the Sign of Pisces) = one of the twelve zodiac signs (months of the year), into which the sun enters in the month of February.]【10】

Therefore, the word Hut (Hūt) may be considered another phonetic variant of the words Gut / Qut / Kut / Khut.

As stated in lexicons, the meaning of the word Kut / Qut is: accumulation, mass, cluster, compact gathering, sacred, abundance.

Consequently, the word Barkut can mean “a large fish” and, in a figurative sense, “great abundance.”

In the word Barkut, the component bar means large, great, massive, voluminous, or of large build;

and kut means auspicious, good, blessed, bountiful, and abundant.

These two words are combined to form Barkut, which means: “may it be highly blessed,” “may it be exceedingly auspicious,” “may it be plentiful,” or “may it be full of joy and goodness.”

For this reason, among some Turkic peoples, when greeting one another, they say the phrase bərxurdar olasan (“may you be endowed/blessed”).

The phrase Bərxurdar olasan (= may you be blessed) is originally derived from barkutar olasan (= may you be barkutar).

In this sentence, the word Barkutar consists of bar (= large, massive, voluminous), kut (= good, auspicious, blessed, abundant), and ar (= a nominal suffix indicating collectivity or continuity).

The word ar also carries mythological meanings such as “red,” “sacred,” “pure,” “untainted by impurity,” “divine,” and “godly.”

In our view, the expression mobārak qırmızı olar (“it becomes red and blessed”) is also uttered due to the presence of the ar element at the end of the word Barkutar // Barqutar (Bərxurdar).

Thus, the word Barkutar means: “may you live in great goodness and joy,” “may you dwell in abundant blessings,” and figuratively, “may you be very healthy, wholesome, and well.”

If the word bar in Barkut is considered to be par, then the word should be reconstructed as Parkut or Parqut.

In that case, the meaning of Parkut becomes: “a luminous and radiant fish,” “a sacred and divine fish,” or “the goddess of fish” / “the fish-deity.”

Jeremy Black and Anthony Green hold the view that:

in mythology, the association of the fish with the water god Enki is a natural and ordinary relationship.

Because Enki was considered the god of wisdom, intellect, and intelligence, and the fish symbolized “wisdom,” “thought,” and “rationality.”

The image of the fish on seals, especially seals from ancient Babylonian periods, is often seen alongside statues and sinister, ominous elements (for example, in scenes depicting the assault of gods and demons upon humans).

Perhaps the presence of the fish in these scenes is because the fish, as a symbol of goodness and benevolence, establishes a kind of balance and equilibrium against demons and evil, dark forces. 【11】

The god of blessing, auspiciousness, celebration, and joyful ritual in Turkic mythology, especially among the Oghuz Turks, is associated with the goddess “Anahita.”

The emblem and symbol of the goddess Anahita is the fish. She appeared in the form and guise of a fish.

For this reason, the Semitic peoples called the fish “Hut / Hit ,” and to this day, the word “Hut” in the language of the Semitic Arabs means “fish” and “large fish.”

To substantiate this claim, one can refer to sources such as Dehkhoda Dictionary, Moein Persian Dictionary, Abadis Dictionary, and the Dictionary of Al-Ma’ani.

The trace of the word “Hut” can also be found in the Holy Quran.

In the Quran, among others in the stories of Prophet Yunus and Prophet Musa, “Hut” is used to mean “large fish” and “whale.”

The goddess Anahita (Anahit), the goddess of the Oghuz Turks, was considered the mother of fish, water fairy, sea nymph, and the goddess of abundance and fertility.

Jacques Duchesne-Guillemin states:

[This goddess (Anahita) has been identified with the goddess “Nana” (Nənə) of the Sumerian and Elamite peoples, and the ancient goddess “Artemis” (Artımıs), the goddess of wild animals.] 【12】

When the phrase “Kutlu olsun” (May you be blessed) is said, in essence, it originally means “Hutlu olsun.”

Because the “fish” is a symbol and sign of abundance, increase, and blessing, the wish is that the person addressed be like a “fish” or “fish-like,” “fish-like,” “fish-formed,” that is, like “Hut” (Qut // Kut).

The fish, as a symbol of this “Kut,” blessing, prosperity, purity of the soul, and divine light, holds an important position in mythology.

For this reason, in celebrations, joys, weddings, and engagements, fish motifs, designs, and figures are widely used.

Even among some Turkic peoples, fish was offered as a sacrifice.

Giving or sharing fish was considered a type of “division of Kut” (division of auspiciousness) and a distribution of blessing and abundance.

This concept related to “Kut / Qut,” associated with fish, is not exclusive to the Oghuz Turks but also exists in the mythological thought of other Turkic tribes such as the Altai, Yakut, Tatar, Bashkir, Kyrgyz, Kazakh, Uzbek, Khakas, and other Turkic lineages.

Fish, as the embodiment of this “Kut” (auspiciousness and blessing), is present in all rituals related to water.

In Turkic mythology, water symbolizes the beginning of life, spiritual purity, and rebirth.

The fish, as a creature inhabiting this water, is considered the bearer of “Kut” (= blessing, abundance, auspiciousness) granted by God.

For this reason, words and concepts related to fish have had mythological and religious meanings.

Especially in connection with Anahita and Enki, the fish has been regarded as sacred.

Fish was also viewed as the guardian and protector of abundance and the water element.

Therefore, in some Turkic peoples, terms, interpretations, and idioms related to fish still exist.

Some Turkic tribes and clans have depicted the goddess of blessing in the form of a “fish-clad” figure.

For this reason, among these peoples, the fish has been widely called by terms such as "Qut" (قوت), "Kut" (کوت), "Khut" (خوت), "Hut" (حوت), "Hit" (حیت), "Het" (ﺣِﺖ), and "Khet" (خِت).

These phonetic variations point to a single origin and indicate mythological roots.

It is highly probable that the names of the great peoples called the "Kuti," "Huti," and "Hitti" (Hittites), who lived in the ancient lands of Anatolia and Iran, are also connected to this root.

Some sources also state that the goddess "Anahita" manifested in the form of a fish.

This shows her connection to the element of water and her power of fertility and life-giving.

The god of celebration, blessing, congratulation, sanctity, joy, and auspiciousness in Turkic mythology, especially in Oghuz-Turkic mythology, is associated with the goddess "Anahita."

Also, the fish was considered a symbol of wisdom, intelligence, cleverness, and understanding, and its connection with the god "Enki" stems from this reason.

Based on this research and a detailed study of the symbolic and emblematic characteristics of the fish in the mythology of the ancient Turks, considering its symbolic role and function (abundance, blessing, increase), it is inferred that the name of this aquatic creature was chosen from the perspective of Turkic mythology.

The Turkic name of this aquatic creature, "Balıq" (بالیق), very likely is originally a transformed form of the Turkic word "Bolluq" (بُوللوق), meaning "abundance," "increase," "multitude," "great number," which over time and centuries experienced lexical change and became "Balıq."

From the conducted studies, it appears that the ancient Turks used the word "Balıq" to mean "city," not the aquatic animal currently known as "fish."

From these statements, it can be concluded that the name of the state and country "Hit"/(هیت) "Het" /(هت) "Hiti", (هیتی) which was established in Anatolia before Christ, is also connected to the same goddess of "Qut / Kut / Hut / Khut," or in other words, the goddess of fish, "Anahit" or "Anahita.

In the mythology of some Turkic peoples, the sheep (Qoyun) is considered a symbol of goodness, blessing, and abundance. The increase of sheep and their transformation into a zoomorphic symbol called Oŋqon holds great significance in the mythological worldview of the Oghuz Turks.

In Turkic mythology, especially among the Oghuz Turks, the sheep was recognized as Oŋqon (a sacred totem symbol). White and black sheep had different mythological meanings and were sometimes regarded as incarnations of celestial forces on earth.

This shows that in mythological thought, animals were not merely biological beings but also possessed spiritual and symbolic nature.

The name of the animal "sheep" was likely chosen because in the old Turkic language (especially among modern Uzbek Turks), the word Quyun referred to heavy and intense rainstorms accompanied by storms.

Rain itself is a symbol of abundance, goodness, and blessing.

When it rains, streams, brooks, and rivers flow abundantly on the earth, and when water is abundant, plants, crops, grains, and fruits also become plentiful. Therefore, the name "sheep" (Qoyun) is linguistically connected to Quyun (rain).

The root “Qu” in the word “Quyun” in many ancient Turkic languages meant the god of thunder and lightning. For this reason, the name of the thunder and lightning god among the Hun Turks was “Quar” or “Kuar”.

Words like Kuy, Quy, Ku, and Qu in Azerbaijani, Uzbek, Altai, Uyghur, Kazakh, Tatar, Barbin, Teleut, and other Turkic languages mean "sound," "cry," "shout," "announce," or "call out." This Turkic root also appears in the word for "ear" (qulaq) in Turkic languages. 【13】

In the Oghuznameh, it is also recorded that "white sheep" and "black sheep" were considered sacred totems by the Turks【14】.

Among the ancient Turkic peoples, the sheep was regarded as Oŋqon—a zoomorphic symbol representing fertility, productivity, fruitfulness, fecundity, and the increase of progeny.

In order for the sons of Oghuz Khan to multiply and increase their lineage in the future and for their lives to be filled with abundance, the sheep was designated as their Oŋqon and totem.

The belief in the Oŋqon and totemic (animal) nature of the sheep persisted among many Turkic peoples until relatively recent times. They held that the sheep was the Oŋqon and totem of fertility, productivity, fecundity, and increase.

Therefore, the concept and belief in the Oŋqon and symbolic nature of the sheep were so powerful that it survived until the 1930s of the twentieth century.

The Russian ethnographer A. Lipski writes: "Among the Khakas Turks, since ancient times, a sheep statue—Quze Mengir—was regarded as an Oŋqon and totem that aided the fertility and reproduction of sheep."

Consequently, the Khakas celebrated festivals and joyful rituals of a successful harvest (after grain gathering) beside the Quze Mengir, sacrificed animals to honor it, and allocated a portion of the sacrifice to it.

For this reason, the Turkic people of Azerbaijan also carved images of sheep heads and ram motifs on tombstones and memorial stones.【15】

Some Turkic peoples have chosen the goat (specifically the male goat, i.e., the buck) as a symbol and sign of prosperity and abundance.

Like the sheep, the goat was a highly useful and beneficial animal, and simultaneously was considered a symbol of spring; therefore, it was also chosen as an emblem and totem of fertility and abundance.

Regarding the role of the goat in Turkic mythology, it is appropriate to refer to the work of Mirali Syidaov, who states:

"Like Zeus in Greece, the goddess “Ambar”, guardian and protector of women, had also taken on some mythological characteristics of the goddess “Diza” (the goddess of water, fertility, and childbirth among the ancient peoples of Central Asia).

There is a legend that a wild mountain goat would come from the mountains to the sacred goddess Ambar, and by milking this goat, she would drink its milk.

In other words, gods, goddesses, heroes, and warriors were nurtured by the goat.

The essence and being that is nurtured by the goat in the epics of Turkic peoples is the very spirit and essence of living nature.

The birth, life, and death of humans were likened to the spring, summer, and winter of nature.

The concept of death and rebirth of nature also existed in the beliefs of the ancient Sumerians.

The rituals and ceremonies held in honor of the Sumerian fertility god Tammuz corresponded to this belief.

In the past, among the Azerbaijani people, the battle between spring and winter was celebrated through ritual and ceremony.

This belief is reflected in the native folklore of the Azerbaijani Turkic people and in the ritual play called Kosa-Kosa.

Kosa symbolizes winter, and the goat that kills him represents summer and spring.

Kosa (winter) wishes to gather and take everything and refuses to leave.

The goat fights with him (winter) to end his life and kills him.

This battle has mythic and legendary roots.

In the conflict between winter and spring, the primordial idea of creation, their worldview, and belief in the constant transformation of the world are reflected.

The goat, among many ancient peoples including Turkic-speaking groups, was recognized as a symbol of spring and the products associated with spring.

In the belief of the ancient Turkic peoples, the goat symbolizes spring and its blessings, and as the representative of spring, in Turkic epics, it is more than anyone else who thinks about and worries over the revival of nature."【16】

One of the symbols of abundance and blessing is the vessel or jar.

The vessel or jar has a short neck and a round body from which water overflows at the mouth.

Sometimes it is depicted with various fish swimming inside it or filling the place of water.

It is possible that all statues hold this vessel in their hands.

This vessel or jar, or water pitcher, has held a special place in fine arts from the earliest historical periods up to the early Persian dynasties, namely the Achaemenids.

This vessel or jar, or water pitcher, in the Sumerian–Akkadian civilization, is sometimes held by the water god (Enki // EA), but during those periods, as in later times, most often it was held by "Lahmu."

It appears that this depiction is related to the creations of "EA" and "Abzu" and symbolized birth and abundance.【17】

Apparently, the Akkadian name of this vessel was "Hegallu," which means abundance.

Regarding the word "Hegallu," it can be said that in this word, "He" corresponds to "Ha"/"Kha" (= sperm , male seed), "gal" means thick/dense/mass, and "lu" is a possessive suffix, which altogether means "many," "excess," and "great abundance."

Among many Turkic peoples, the wolf is considered one of the most prominent zoomorphic totems (animal symbols), and sometimes the sun itself has been imagined in the shape of this animal.

Precisely for this reason, in ancient mythological legends, historical epics, and tales, the wolf (= böri) representing and symbolizing the sun has always appeared to people with the rays of the sun and in connection with its light.

For example, in the "Oghuznama," when the wolf descends from the sky, it transforms into a human-like figure embodying the sun and enters the tent of “Oghuz” within a ribbon or beam of light and guides him.

Quotation from the Oghuznama:

When early morning came, a light (a beam of brightness, a ray of light) from the sun entered the tent of Oghuz Khan.

From within that light emerged a sky-colored fox and a large male wolf with a silver celestial color.【18】

In the mythology of Turkic peoples, the wolf, because it is a symbol of the sun, is also considered a symbol of blessing (sacredness) and good fortune.

This wolf is called "böri" in the Mongolian language.

The word "Bori" originally was "Barığ" or "Barıq."

Since "Barığ" or "Barıq" was regarded as a symbol and sign of the sun, it occasionally carried the meaning of "Tengri" (God) or "Allah."

Because of this, with the soft dropping of the final "ğ" (=gh)in the word, it became "Bari."

This word, in this sense, is used—as in Persian language and literature in the phrase “Bari” or “Bari Ta‘ala” (i.e., God Almighty, the Creator, the Lord, Allah)—as a term referring to the Divine.【19】

This word is still used in Persian language and literature to mean God.

Barığ → Bari → Bari

The Turkic word "Barıq" was also adopted by Arabs from the Turkic peoples and transformed into "Barq" / "Bərq," initially used for thunder and lightning flashes, and more recently to mean electricity.【20】

The word "Barq"(Bərq) in Arabic-Persian languages is still used for shining, brightness, radiation, luminescence, and flashing (i.e., "to flash").Therefore, the word "Barq"(Bərq), as used in Arabic-Persian language and literature, has its root and origin in the Turkic-Mongolian word "Barığ," "Barıq."

The first part of the Turkic-Mongolic word "Bori" or "Böri", namely "Bor" / "Bör", has entered the Persian language and is still used today with meanings such as “to cut,” “sharp,” “cutter,” and “tearer.”

The second part of the Turkic-Mongolic word "Barıq", namely "ıq" , can be associated with the ancient Turkic word "aq" / "oq".

The word "aq" or "oq" in ancient Turkic was used with the meaning of God, and as evidence, one can mention the word "Oqan" / "Oğan" (= God, deity, Lord)【21】, which is related to "aq" / "ağ" or "oq" / "oğ".

It can be said that the primary and original meaning of the word "aq" or "oq" is “God,” and its secondary meaning is “arrow” or “dart” (= "oq" // "ok" // "okh").

Just as the color white (= ağ / aq / ak) in Turkic mythology is associated with God, it is a divine symbol and the color of God.

The word "Bar" in the language of the ancient Turks originally was "Par".

"Par" is a phonetic variant of the word "Bar". In ancient Turkic, "Par" had the meaning of “God.”

"Par" also meant "to shine", "to radiate", "to beam", because the first god of the Turkic people was the sun.

Therefore, the words "Bar" and "Par", which were used to mean “God,” also acquired and were used with the meanings of “shining,” “radiance,” and “glow.”

Accordingly, the words "Baraq", "Baruq", "Paraq", "Paruq", which were used to mean deity or God, were also used to mean “shining god” and “radiant god.”

Considering that the Turkic word "Bar" means shining, and on the other hand, the Turkic word "Aq" means white,

it would not be far-fetched to say that the Arabic and Persian word "Wərəq" (leaf/paper), commonly used today, was borrowed from the Turkic word "Baraq", especially when considering the phonetic shift from the consonant "B" to "V".

Baraq → Varaq → Wərəq (vərəq)

When it is said: a notebook with one hundred pages, it means a notebook that contains one hundred "leaves" or "sheets" (wərəq).

From this, it becomes evident that the word "bərg" (leaf) is a synonym of the word "wərəq" (sheet).

Therefore, the word "bərg" is synonymous and equivalent in meaning to the word "wərəq".

The word "bərg" as used in the Persian language and literature

is originally derived from the Turkic word "baraq" and is a dialectally altered form of it:

Baraq (Barag) → Bərəq (Bərəg) → Bərg.

The words "baraq" and "bərəq" in the language of Uzbek Turks

are still used with the meanings: beneficial, blessed, useful, profitable, abundance, and plenty.

The word "Baruq" / "Boruq" / "Borok" entered the Arabic language

and came to mean: lightning, the flash of thunderbolt, and electricity (= bərq).【22】

For this reason, to represent a warning symbol of electric danger or electrocution,and to indicate the symbol of electricity among the nations of the world,they use a symbol that conveys the meaning of the word "borok".

In Arabic, from the Turkic words "barq" / "bark",

various terms with the meanings of congratulation and blessing have been derived.

For example, words like "barəkəllah" (God bless),

in which "barəkə" (= blessed, felicitous),

"təbrīk" (= congratulation, to express joy or blessing),

"bāriqə" (= lightning, the flash of thunderbolt), and others have appeared. The word "təbrīk" in Arabic means: to wish good luck, happiness, and success.

In Arabic, in the word "borok" (previously mentioned),

the component "bor" means to cut, cut off, split in two,

and "oq" (= ok, okh) means arrow, pointed dart.

Therefore, the Turkic word "borok" means "broken arrow",

which is also, as a symbol of electricity, familiar and recognized among all the nations of the world.

In our view, modern English words such as break (pronounced briik, meaning “to break” or “to shatter”), breaking (meaning “breaking,” “shattering”), broke (meaning “was broken, shattered”), and broken (meaning “broken, shattered”) have all originated from the ancient Turkic word borok and found their way into English.

Some Turkic tribes, including the Oghuz Turks, have used the word “bori” / “böri” (meaning “predatory animal” or “wolf”) in the form “kurt” or “qurd”.

They regarded this word as a sacred symbol and emblem of the sun.

The word “kurt” / “qurd” was originally “korut” / “qorud”, which, over time and through dialectal change among Turkic-speaking people, evolved into the forms “kurt” and “qurd”.

“Korut” or “qorud” is formed from the ancient Turkic word “kor” / “qor” (meaning “fire,” “sun,” “sunlight,” or “ray of light”) and the suffix ut / ud / uz, which functions both as a plural marker and as a term meaning “face,” “countenance,” or “visage.”

The word “korut” / “qorud” means “sun-faced” or “sun-visaged” — that is, one whose face or appearance resembles the sun or sunlight.

Similarly, some Turkic tribes have used the word “xoruz” in this very sense to refer to a rooster.

The word “xoruz” is originally the same as “kor.üz” or “qor.üz”.

The process of transformation from korut / qorud to koruz / xoruz (rooster) can be illustrated as follows:

kor.ud (کُور. اود) / qor.ud (قُور. اود) → kor.uth (کُور. اوث) // kor.uz (کُور. اوز) / qor.uth (قُور. اوث) // qor.uz (قُور. اوز)→ khor.uth (خُور. اوث) / khor.uz (خُور. اوز)→ khoruz (rooster)

These compound Turkic words are phonetic variants of one another.

It is worth noting that the same Turkic compound kor.uth—meaning “fiery-faced,” “sun-faced,” “radiant-visaged”—has clearly manifested itself in modern personal names such as Kuros and Kurosh (Cyrus).

Therefore, it appears that personal names such as Korus and Kurosh (= the name of the first king of the Achaemenid dynasty) have their roots in Turkic mythology and language. Despite minor phonetic and phonological changes, they are to be considered among Turkic names.

At this point, it is also worth noting that the first king of the Persian dynasty, namely Cyrus, was of mixed ancestry, and his maternal lineage was of Median Turkic origin. He was the son of Mandana and the grandson of Astyages, the last king of the Medes, who were Turkic.

Until reaching adulthood and orchestrating a coup against his grandfather (= Astyages), thereby overthrowing the rule of the Median Turks led by Astyages, Cyrus was raised in the Median court.

During this period, he became intimately acquainted with the state affairs, governmental administration, the intricacies, weaknesses, and inner workings of the political structure of the Medes.

Eventually, through collusion with Astyages’ minister named Harpagus or Arbaku, he overthrew the government of the Median Turks and, for the first time in history, established a Persian (Fars) dynasty under the title of Achaemenid.

The phonetic transformation of the Turkic compound word kor.uth into Korus and Kurosh can be illustrated as follows:

kor.uth (کُور.اوث)→ kor.us (کُور.اوس)→ Korus (کُوروس)→ Korush (کُوروش)

The belief in the Sun, in a somewhat transformed form, is also reflected in the myths and narratives of other Turkic peoples.

From this perspective, the folktale of "The Rooster and the King" is of particular interest.

In this story, the rooster is associated with the Sun, while the king is associated with darkness.

It is evident that among many nations, including Turkic peoples, the rooster is a zoomorphic and totemic symbol heralding the rise of the Sun.

For this reason, when Oghuz Khagan bestowed rulership upon his sons, he gave them the rooster as a totemic and tribal emblem.

He placed its mask or effigy atop a wooden pole as tall as forty kolaj (an ancient unit of length).

Among Turkic peoples, including in the mythology of the Oghuz Turks, the rooster symbolizes light, daytime, brightness, and the sun, which is "swallowed" by the king. This refers to the natural phenomenon in which night and darkness seem to "swallow" the sun—i.e., the sun sets.

Then, the king’s belly is torn open, and the rooster returns to the world of brightness and broad daylight.

From a Turkic mythological perspective, this can be interpreted as follows: night (the king) swallows the sun (the rooster) at sunset, and at dawn—when the king’s belly is torn open—the rooster emerges into the bright day, and the sun once again illuminates the world. [23]

Among the Altai Turks and Kazakhs, there exists a deity named “Quday” or “Qutay”. In the name Quday (pronounced Kuday in Kazakh and Kyrgyz dialects), the root word qud / qut is used. The qud // qut element in the compound Quday // Kuday carries meanings such as "happiness," "spirit," "life-force," "essence," and "the core of life."

Hence, the name of this deity can be interpreted as "giver of life-force and vitality," "bestower of spirit," "creator," and "creator of humankind." [24]

The word “qut” in Dīwān Lughāt al-Turk is defined with meanings such as "blessing," "fortune," "luck," and "prosperity."

Moreover, the word “qut” in the Mongolian language also carries the meanings of auspiciousness, happiness, fortune, and prosperity. [25]

The term “qut” is linked to Turkic mythological thinking and has held specific and rich meanings in Turkic languages.

Definitions of “qut” such as "giver of spirit/soul," "essence of life," "happiness," and related concepts have been widespread among Turkic peoples.

Menlik Tekin, who ruled in the 9th century CE, upon ascending to the rank of Khagan, received qut in the "Uluğ Tenkir" (Great Sky/Heaven), and acquired the title Alp Tuluk Bilge Khagan (= Wise, Heroic, and Hardworking Khagan).

— The meaning of the above sentence is as follows:

In the great heavens, Menlik Tekin received “ağ yazı” (= qut / happiness) and earned the title Alp Tuluk Bilge Khagan, meaning "the wise, heroic, and industrious khagan." (Tuluk = one who loves effort / hardworking). [26]

One of the most common and prevalent words in the traditions and ritual customs of the Turkic peoples is the word “Alqış” (blessing, praise) and the verb “alqışlamaq” (to bless, to praise), which originate from the same tradition of “kutlamaq” (i.e., congratulating, offering good wishes, celebration) among the Turks.

When a person bestows alqış upon someone, they are in fact congratulating that person and performing the act of kutlamaq (to congratulate).

It can be said that the words “alqış” and “alqışlamaq” are rooted in and share the same meaning as “qut” / “kut” and the verb “kutlamaq”.

To explain this matter, we need to analyze the word “alqış”.

In the word “alqış”, the element “al” has multiple meanings. [27]

The word “al” possesses a wide range of meanings: trickery / deception / lineage / descent (in Arabic) / red or crimson. The term “al” is connected to mythological thought and worldview.

The Azerbaijani scholar Budagov considers the word “al” to be of Chagatai (Cagatay) and Turkic origin. [28]

W. W. Radloff assigns the following meanings to this word: in Chagatai and Uyghur languages—“trick, deception, deceit”; in the Altai language—“height, powerful, capable, strong”; and in Tatar (Kazan, Crimean), Cuman, Turkish, and several other Turkic dialects—“red,” and “red seal or mark.” [29]

Many of these meanings are still used in the literary Azerbaijani Turkish language today.

At the same time, the word “al” also means “high, exalted, noble, powerful, mighty,” and was the name of the goddess of fire. [30]

Another meaning of this polysemous word is “sacred” or “holy.” [31]

In the Turkic language, considering its solar association, the word “al” also means “elevated red,” “the red of the high sky,” or “the red located in the heights of the sky.”

The Turks of Azerbaijan have coined compound words from the word “al” that convey the meanings of blessing, sanctity, and power — one of these words is “alqış.”

[Some Russian Turkologists have written that the word “al” was the name of the goddess of fire and hearth among Turkic-speaking peoples.] [32]

Therefore, the word “al” and the vocabulary derived from it were originally the name of the goddess of goodness and auspiciousness — that is, the goddess of fire and hearth.

Al, which means “high, exalted, noble, powerful,” was the name of the elevated Sun god, and also the goddess of fire, who was considered the earthly symbol of the Sun.

The meaning “elevated,” “high in rank,” “noble,” and “powerful” associated with the word al is far older.

Its connection with mythological beliefs belongs to later periods.

The second component of the word “alqış” is originally “qus” or “kus,” in which the “s” sound has shifted to “sh” in pronunciation.

The word “kus” / “qus” in the “Qāmūs-i Turkī” (Turkish Dictionary) by Şemseddin Sâmî means “a very large drum.” [33]

Also in that dictionary, the word “quz” / “kuz” is defined as “victory and conquest.” [34]

And we know that in Old Turkic, the word “kuy” means “fame, renown, reputation, domination, making a name, becoming famous and well-known.”

In various old Turkic languages, we know there are three phonological groups: d, z, and y — that is, some Turkic tribes pronounce d instead of “y” or “z”, or “y” instead of “d” or “z”, and “z” instead of “d” or “y”, and vice versa.

Therefore, the words “qut / qud / quy / quz / qus / quş” are phonetic variants of one another.

All of these carry the meanings of “fame, renown, dominance, making a name, becoming famous.”

Based on this, the word “alqış” in general means “exalted and lofty fame or reputation,” and “alqışlamaq” means to regard someone as exalted and eminent, to proclaim or glorify someone — to declare someone’s fame loudly and reverently, accompanied by noise, whistling, and applause.

And as a result, it is highly probable that the word “kut”, which appears in the verb “kutlamaq” (= to congratulate, to bless), is in fact another phonetic variant of the word “kus” or “kuy.”

When someone congratulates another, they call out to them and joyfully announce — with a loud voice — the good, beneficial, and auspicious event that has happened to them.

[The etymological analysis of the word “qut”, which is found in the Book of Dede Korkut, helps clarify a wide range of issues, especially those related to the mythical world.]

The word “qut” is not only found in Dede Korkut, but also in the works of Nesimi and in ancient Turkic inscriptions.

Moreover, it is widely used in Uzbek, Kyrgyz, Turkish, Yakut (Sakha), Uyghur, and Karaim languages.

This word holds deep meanings in Turkic languages; its meanings include: soul, life force, happiness, bliss, blessing, prosperity, success, and other such concepts. [35]

In ancient Turkic monuments, the concept of kut is explicitly articulated.

In the Orkhon-Yenisei inscriptions, it is written that the ruler ascends the throne after receiving kut from God.

This is interpreted as a contract between the deity and the king.

If the ruler loses his kut — that is, loses God’s favor — he is dethroned, or his realm is struck by disaster and calamity.

This belief formed the basis of the political and religious worldview of the Turks.

The concept of kut among the Turks signified the legitimacy of the state and of the khagan’s rule.

According to ancient Turkic belief, the khagan is one who has received kut from the divine, and it is through this kut that he possesses the right to rule over the people.

At the same time, this kut is directly associated with the people’s welfare, abundance, and the state’s strength.

If the khagan loses his kut, this is a sign of misfortune for the people and implies the collapse of the state.

Thus, kut has manifested itself both as a political and a religious force.

In the ninth line of the small Kül Tegin inscription, we read:

"Tanrı yarlıgadogın üçün özim gutim üçün kağan ubratın." [36]

"Because God granted me grace and bestowed upon me my gut (kut), I responded to the khagan’s command."

In the inscription of Mogilian Khan (7th–8th centuries), the word “qut” appears in the sense of happiness:

"Ucatan–re ugug yar (yer) sub (asra) gayan guti tanlamadı." [37]

Meaning: “The Supreme and Exalted God of the heavens, and the sacred Earth-Su (water), did not honor the happiness (qut) of the khagan.”

In a 9th-century inscription, it says:

"Gutlug baya targan öze buringi man." [38]

That is: “I am the subject of that noble and fortunate Targan Bay.”

Another example:

"Qarqma temiş qut ber qayman tenus." [39]

Which means: “They have said: Do not drown! Bestow your kut, and stand with a firm soul (spirit).”

The word qut (in the sense of happiness) is also used in Kutadgu Bilig by Yusuf Khass Hajib, where it is employed in the meanings of success, victory, and prosperity. [40]

It is also observable in the divination book discovered in Yarxoto and in many other sources. [41]

Budaqov, Malov [42], Thomsen Stein, Sheikh Suleyman Efendi Bukhari [43], Radloff [44], the authors of old Turkic dictionaries [45], Urujov [46], and others have all considered the word "qut" to be an original Turkic term.

In Turkic tales and legends, we frequently encounter phrases such as “a flock of sheep,” “abundant rain,” “the fish that brings prosperity,” and “the radiant sun.”

These images reflect the Turkic conception and imagination of the notion of "kut" // "qut".

These mythological symbols are a natural result of the geography and the lifestyle of various Turkic tribes and clans.

These ideas have also found wide expression in Turkic literature—in stories, legends, and epics.

At the same time, these concepts illustrate the Turkic people’s relationship with God, their view of nature, and their place in the cosmos.

"Kut" // "qut" in Turkic culture symbolizes both spiritual power and material abundance and prosperity.

Therefore, the concept of "kut" not only means success and blessing, but is also perceived as divine light, the essence of the soul, and the foundation of human spiritual existence.

This concept is also manifested in the Turkic tradition of statecraft.

The primary source of legitimacy for ancient Turkic states was the kut they received from God.

This concept has left traces over a wide geography from Central Asia to Anatolia.

For this reason, among the Turks, animals and natural phenomena that are signs of kut bestowed by God were regarded as sacred.

For example: fish, sheep, water, rain, the sun, and thunder and lightning held special importance in this worldview.

In the Turkic belief system, these natural beings are both manifestations of abundance and representations of divine power.

The concept of kut also relates to ancestors.

Turks believed that the spirits of their ancestors were transmitted to the present or future generations through kut.

Therefore, ancient trees and sacred mountains received special reverence.

In ancient Turkic works, the concept of kut is clearly expressed.

The concept of kut also had significance on the individual level.

Possessing kut or qut for an individual—or being a person with kut—was a sign of success, good fortune, and the cause of their blessedness.

Therefore, when people prayed for one another, they would use expressions such as "kutlu ol" (“may you possess kut // qut”), "kutlansın" (“may they become endowed with kut”), and "kutlu yaşa" (“live blessed // with kut”).

These words also expressed wishes of goodness, blessing, and prosperity for one another.

The mythological concepts related to elements such as fish, goat, sheep, rooster, wolf, sun, and rain constitute part of the Turkic people's thoughts about the cosmos and life.

Author: Farhad Javadi (Abdullah oglu) / Iran – Azerbaijan – Urmia / January 30 / 2014

1. Kramer, Samuel Noah. History Begins at Sumer, trans. Hamide Koyukan, Kabalcı Publications, 2nd edition, Istanbul, 2002, pp. 112–121.
2. Rashid al-Din Fazlullah. Jāmiʿ al-Tawārīkh, Alborz Publications, Tehran, 1994; on Chidamishi, p. 208.
3. A. Inan. Shamanism, Collection of A. Inan’s Articles, Less, D2-217 / D1-179.
4. Kramer, Samuel Noah. Same source, pp. 169–171.
5. Mirali Seyidov. Same source, p. 53.
6. Mirali Seyidov. Same source, p. 54.

7. Mirali Seyidov. Same source, p. 54.
8. Kramer, Samuel Noah. Same source, p. 137.
9. Kramer, Samuel Noah. Same source, p. 448.
10. Şemseddin Sami. Turkish Dictionary, 4th edition, Qapı Publications, Istanbul, 2004, p. 561.
11. Jeremy Black & Anthony Green. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary, trans. Peyman Matin, pp. 140–141.
12. Dumézil in Tarpeia, No. 56; Lommel in Festschrift Weller, Leipzig, 1959, p. 405 onwards / Jacques Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, Fekr-e-Ruz Publications, trans. Roya Monjem, Tehran, 1996, p. 229.
13. Mirali Seyidov. On the Ethnic Origins of the People of Azerbaijan, trans. Rahim Shavanli, Akhtar Publications, Tabriz, 2006, pp. 550–552.
14. A. M. Shcherbak. Oghuznameh, Moscow, p. 107.
15. Mirali Seyidov. Same source, pp. 202–203.
16. Mirali Seyidov. Same source, pp. 443, 447.
17. Jeremy Black & Anthony Green. Same source, p. 305.
18. Mirali Seyidov. Same source, p. 527.
19. Şemseddin Sami. Same source, p. 262.
20. Şemseddin Sami. Same source, p. 289.
21. Şemseddin Sami. Same source, p. 208.
22. Şemseddin Sami. Same source, p. 261.
23. Mirali Seyidov. Same source, p. 525.
24. Mirali Seyidov. Same source, p. 45.
25. Mahmud Kashgari. Dīwān Lughāt al-Turk.
26. Bahaeddin Ögel. Turkish Mythology, Istanbul, 1971, p. 291.
27. A. V. Sevortyan. Etymological Analysis of Turkic Words, Moscow, 1974, pp. 124–128.
28. L. Z. Budagov. Comparative Dictionary of Turkic–Tatar Languages, Vol. 1, 1869, pp. 75–76.
29. W. W. Radloff. Experience of a Dictionary of Turkic Peoples, Vol. 1, 1898.
30. W. W. Radloff. Same source, p. 534.
31. Turkish–Russian–Moldavian Dictionary of the Caucasus, Moscow, 1972, p. 30.
32. V. F. Porshanski. Belief Systems of the Yakuts (Shamanism), 1902.
33. Şemseddin Sami. Same source, p. 1202.

34. Şemseddin Sami. Same source, p. 290.

35. Mirali Seyidov. Same source, pp. 642–643.

36. S. Ye. Malov. Old Turkic Inscriptions, Moscow–Leningrad, 1951, p. 118.

37. S. Ye. Malov. Same source, p. 44.

38. S. Ye. Malov. New Inscriptions of Turkic Peoples, Moscow–Leningrad, 1952, p. 81.

39. Excerpts from Tales Collected by Thomson Stein in Northwestern China, published in London, 1912.

40. Old Turkic Dictionary, Leningrad, 1969.

41. Old Turkic Dictionary, Leningrad, 1969, p. 471.

42. L. Z. Budagov. Same source, Vol. 2, p. 69.

43. Sheikh Suleiman Effendi Bukhari. Chagatai and Ottoman Turkish Dictionary, Vol. 1, p. 231.

44. W. W. Radloff. Same source, Vol. 2, Part 1, p. 904.

45. Old Turkic Dictionary (entry No. 1071), Leningrad, 1969, p. 471.

46. Explanatory Dictionary of Azerbaijani Language, Baku, 1964, p. 588.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

هویت ملی و میهن نظامی

دکتر عباسعلی احمداوغلو

ایمیل:

arazahmadoghlu@gmail.com

وابستگی:

دکتری ادبیات انگلیسی

چکیده:

با وجود اینکه نظامی، به عنوان یکی از ستارگان درخشان ادبیات کلاسیک جهان، در گنجه آذربایجان متولد شده، زندگی کرده و طبق نوشته‌های خودش، هرگز از آن خارج نشده است، با توجه به جایگاه و تأثیر برجسته‌اش در ادبیات جهان، برخی از کشورهای همسایه سعی در مصادره او دارند. با این وجود، ادبیات شامل ارزش‌های مفهومی است که تقریباً برای تمام بشریت مهم است، زبان-اندیشه آن از نظام ارزشی محلی، سنت‌ها، آداب و رسوم، اسطوره‌ها و اندیشه محلی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، هر اثر ادبی اساساً یک ارزش معنوی است که سعی دارد جهان‌بینی، اندیشه و نگرش مردم بومی نسبت به جهان را از طریق سبک ادبی منحصر به فرد خود منعکس کند. بنابراین، اگر آثار نظامی با توجه به این ارزش‌ها و اندیشه‌های محلی مورد تحقیق و تحلیل قرار گیرد، جامع‌تر مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. علاوه بر این، هر محقق، نویسنده، شاعر و هنرمندی طبیعتاً کسی است که زبان-اندیشه‌ای را که منعکس کننده هویت، ارزش‌های محلی و اسطوره‌های اوست، دوست دارد و بنابراین سعی در محافظت از آنها دارد. بی‌شک، چنین انسانی کسی است که تلاش برای القای هویت خود که از ارزش‌های محلی و زبان-اندیشه سرچشمه گرفته است را به خوانندگان و کل جهان، حق طبیعی خود می‌داند. در این پژوهش، هویت ملی و میهن اصیل نظامی بر اساس نگرش‌ها و رویکردهای خود شاعر بررسی خواهد شد. رویکرد روش‌شناختی این پژوهش، مبتنی بر مطالعه دقیق متن اصلی خمسه نظامی از طریق ساختارگرایی و نشانه‌شناسی متن اصلی است. خمسه به زبان دری - یکی از زبان‌های ریشه‌دار فارسی مدرن - نوشته شده است. برای دقیق‌تر و قابل اعتمادتر کردن پژوهش، محقق تلاش کرد نسخه خطی آن را بیابد. و تنها نسخه کامل موجود، نسخه خطی بود که در این پژوهش به عنوان مرجع استفاده شده است.

کلمات کلیدی: نظامی، خمسه، هویت ملی، ترک، ترکی، ترکتازی، دری، گنجه

استناد (آپا):

احمداوغلو. ع. هویت ملی و میهن نظامی. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Dr. ABBASALİ AHMADOGLU

Email:

arazahmadoghlu@gmail.com

Affiliation:

PHD in English Literature

NIZAMI’S NATIONAL IDENTITY AND HOMELAND

Abstract:

In spite of the fact that Nizami, as one of the shining stars of the world’s classical literature has been born, lived in Ganja of Azerbaijan and according to his own writings, had never gone out of it, regarding his outstanding place and influence in the world literature, some neighboring countries try to expropriate him. Literature, nevertheless, includes conceptual values that are important to nearly all humanity, its language-thought originates from local value system, traditions, customs, myths and local thought. Therefore, every literary work is basically a spiritual value that is trying to reflect the native people’s world view, thought and attitude toward the universe to the world through its unique literary style. So, Nizami’s creation would be studied more comprehensively if it is researched and analyzed regarding these local values and thought. Moreover, every scholar, author, poet and artist is naturally someone who loves the language-thought reflecting his own identity, local values, myths and therefore tries to protect them. Undoubtedly, such a man is someone who recognizes as his natural right to try to connote his own identity that has been formed originating from those local values and language-thought to his readers and the whole world. Through this research Nizami’s genuine national identity and homeland will be studied based on the poet’s own attitudes and approaches. The methodological approach of this research is based on a close study of the original text of Nizami’s Khamsa through the structuralism and semiotics of the original text. Khamsa has been written in Dari language – one of the multiple root languages of modern Farsi. In order to make the study more precise and reliable, the researcher tried to find its manuscript. And the only available complete one was the manuscript that has been used as a reference in this study.

Key words: Nizami, Khamsa, national identity, Türk, Türki, Türktaz, Dari, Ganja

CITATION (APA):

AHMADOGLU. A. NIZAMI’S NATIONAL IDENTITY AND HOMELAND. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

NİZAMİNİN MİLLİ KİMLİYİ İLƏ VƏTƏNİ

Dr. ABBASƏLİ ƏHMƏDOĞLU

E-poçt:

arazahmadoghlu@gmail.com

Mənsubiyyət:

İNGİLİS ƏDƏBİYATI PhD

Xülasə:

Dünya klassik ədəbiyyatının parlaq ulduzlarından olan Nizami, Azərbaycanın Gəncə şəhərində doğulub, yaşayıb yaratmağına, eləcə də o şəhərdən çıxmadığını öz əsərlərində vurqulamağına baxmayaraq, bəzi ölkələr bu böyük mütəfəkkiri – dünya ədəbiyyatında tutduğu yer və qoyduğu izlərə görə – öz milli-mənəvi sərvətləri kimi dünyaya tanıtdırmağa çalışırlar. Ədəbiyyat bütün bəşəriyyətə dəyərli olan mənəvi məfhumları öz çərçivəsinə daxil etdiyinə baxmayaraq, mayalandığı dil-düşüncə sahəsi, yerli dəyərlər sistemi, yerli mif, eləcə də yerli düşüncə quruluşunda olduğuna görə hər ədəbi əsər əslində yarandığı coğrafiyadakı insanların dünyagörüşü, düşüncəsi və dünyaya olan baxışını ədəbi şəkildə çatdırmağa çalışan bir mənəvi irsdir. Nizaminin də yaradıcılığı bu baxımdan öz içində daşıdığı yerli dəyərlər təməlində araşdırılıb tənqid olunmalıdır. Bundan başqa, hər bir mütəfəkkir, yazar, şair, eləcə də hünərmən (incəsənət adamı) təbii olaraq, öz kimliyini təşkil edən dil-düşüncəni, yerli dəyərləri, mifləri sevib onları qorumağa çalışan bir insandır. Əlbəttə belə bir insan özlüyünü təşkil etmiş bu dəyərlərə olan yanaşması (münasibəti) ilə öz milli kimliyini də oxucuya, eləcə də dünyaya çatdırmağı öz təbii haqqı bilən bir insandır. Bu araşdırmada Nizaminin öz yaradıcılığından alınmış yanaşmalara dayanaraq Nizaminin gerçək milli kimliyi ilə doğma vətəni araşdırılacaq. Məqalənin araşdırma metodu (metodologiyası) Nizaminin öz qələmi ilə yazdığı Dəri (çağdaş fars kök dillərindən biri) dilində yazılmış mətndə olan əsl mətnin quruluşu və semantik ədəbi nəzəriyyələri əsasında yazılmış bir tədqiqdir. Mətnin araşdırmasının dəqiq və güvənli olması üçün orijinal əlyazmaları da tapıb tədqiqata cəlb etəyə çalışdıq. Bu araşdırmada qaynaq olaraq təqdim olunan əlyazma nüsxəsi Xəmsənin əldə edilən ən kamil mətnidir.

Açar sözlər: Nizami, Xəmsə, milli kimlik, mətn, Türk, Dəri, Gəncə

CITATION (APA):

ƏHMƏDOĞLU. A. NİZAMİNİN MİLLİ KİMLİYİ İLƏ VƏTƏNİ. Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

NİZAMİ`NİN MİLLİ KİMLİĞİ İLE VATANI

Dr. ABBASALİ AHMEDOĞLU

E-posta:

arazahmadoghlu@gmail.com

Üyelik:

İNGİLİZ EDEBİYATI Doktoru

Özet:

Dünya klasik edebiyatının parlak yıldızlarından biri olan Nizami, Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğmuş, yaşamış ve eserlerini burada kaleme almıştır. Kendisi, eserlerinde bu şehirden hiç ayrılmadığını vurgulamasına rağmen, bazı ülkeler bu büyük düşünürü − dünya edebiyatındaki yeri ve bıraktığı izlere göre − kendi milli-manevi hazineleri olarak dünyaya tanıtmaya çalışmaktadır. Edebiyat, tüm insanlık için değerli olan manevi kavramları içine alsa da, beslendiği dil-düşünce alanı, yerel değerler sistemi, yerel inançlar, mitler ve düşünce yapısı nedeniyle her edebi eser, aslında doğduğu coğrafyadaki insanların dünyagörüşünü, düşüncesini ve bakış açısını edebi bir biçimde tüm dünyaya ulaştırmaya çalışan manevi bir değerdir. Nizami'nin eserleri de bu açıdan, içerdiği yerel değerler temelinde incelenmeli ve eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. Diğer tüm düşünürler, yazarlar, şairler ve sanatçılar gibi, Nizami de doğal olarak kendi kimliğini oluşturan dil-düşünce yapısını, yerel değerleri ve mitleri seven ve onları korumaya çalışan bir insandı. Böyle bir insan, kendisini şekillendiren bu değerlere olan yaklaşımıyla, milli kimliğini okura ve dünyaya aktarmayı doğal bir hak olarak görmektedir. Bu araştırmada, Nizami'nin kendi eserlerinden alınan yaklaşımlara dayanarak, onun gerçek milli kimliği ve doğduğu vatan incelenecektir. Makalenin araştırma yöntemi (metodolojisi), Nizami'nin kendi kaleminden çıkan ve Deri dilinde (çağdaş Farsçanın kök dillerinden biri) yazılmış orijinal metinlerin yapısalcılık ve göstergebilimsel edebiyat teorileri temelinde analiz edilmesine dayanmaktadır. Metnin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlamak için orijinal el yazmalarını bulup incelemeye çalıştık. Bu araştırmada kaynak olarak sunulan el yazması, Hamse'nin elde edilebilen en eksiksiz metnidir.

Anahtar kelimeler: Nizami, Hamse, milli kimlik, metin, Türki, Deri, Gence

CITATION (APA):

AHMEDOĞLU. A. NİZAMİ`NİN MİLLİ KİMLİĞİ İLE VATANI. Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

گیریش

نیظامی یارادیجی‌لیغینی آراشدیرمیش اوریئنتالیست‌لر اونون یازدیغی دیله باخیب نیظامینی فارس شاعیری کیمی تانیییرلار. بو یاناشما اؤ بیلگین‌لرین چاباسی‌نین عئلمی بیر یاناشما اولدوغونو سؤرقولار آلتینا آپاریر. ۲۰-نجی-۲۱-نجی یوزایل‌لیک‌لرده عئلمی درجه آلماغا چالیشان آکادئمیک‌لرین هامیسی هانسی دیلده یازدیقلاریندا باخمایاراق آلدیق‌لاری عئلمی درجه‌نین دؤنیا سوویه‌سینده اولدوغونو دؤغرولتماق اوچون اینگیلیس دیلینده نئچه مقاله یازمالی دیرلار. بو حئساب'لا اؤ عالیم‌لرین هامیسی اینگیلیس کیم‌لیگی ایله تانیماق دؤغرو اولار می؟ نیظامی ده بئزر بیر دورومدا باشقا دیلده یازماق زؤروندا قالیب. اؤ اؤزؤ بو سؤزونو ایکی یئرده آچیقلاییر. بیرینجی یئرده خوسرؤو-شیرین منظومه‌سی ایله شؤهرت قازانمیش نیظامی‌یه شیروانشاه بیر نامه یازیب إلچیسی ایله شاعیره گؤندریر. بو نامه‌ده شیروانشاه خوسرؤو-شیرین منظومه‌سی أثرینده حضّ آلدیغی‌نی ووروقولایاراق نیظامی‌دن مجنونون سئوگیسینه گؤره تام یئنی بیر أثر یاراتماسی‌نی ایسته‌ییر. آما عئینی حالدا اونا هانسی دیلده یازماسی‌نی دا بئله‌جه تاپشیریر:

«در زیور **پارسی** و **تازی** این تازه عروس را طرازی
دانی که من این سخن شناسم کابیات نو از کهن شناسم»[1]

اوریژینال متندن گتیردیگیمیز بو بئیت‌لرده شیروانشاه نیظامی‌یه بئله‌جه دئمک ایسته‌ییر:

«**عربی** ایله **پارسی** بزه‌گینده بزه‌مه‌لی‌سن بو تازا گلینی
«بیلیرسن بیلیرم یالنیز بو دیلی کی تانیتسین کؤهنه‌دن یئنی بئیتی.»

آردیجا دا نیظامی‌یه بئله یازیر:

«بنگر که ز حقهء تفکر در مرسلهء که می‌کشی دُر
تُرکی صفت صفای ما نیست **تُرکانه** سخن سزای ما نیست
آن کز نسب بلند زاید او را سخن بلند باید»[2]
«باخ گؤر دؤشؤنجه‌نین قله‌می ایله کیمین یؤللادیغی‌ندا اینجی چکیرسن
تؤرکی صفامیزین صیفه‌تی دگیل **تؤرکی** سؤز بیزلره یاراشان دییل .
یؤخاری سؤیدان گلن بیریسینه یؤخاری سؤز گرک دیر سؤیله‌نیله.»

اؤزؤنؤ **یزدگیرد**ین سؤیو بیلن **شیروانشاه** اؤزؤنؤ تؤرک‌لردن اؤستؤن بیلیب تؤرکی دیلینی اؤز مقامینا یاراشدیرا بیلمیر. اونا گؤره ده نیظامی‌یه أمر إدیر تؤرکی دیلینده یازماسی‌نی. ألبته نیظامی شیروانشاه‌ین سؤزؤندن چیخا بیلمزدی. چؤنکی، اؤز دئدیگینه گؤره، اؤ شاه‌ین قول‌لوق حالقاسی‌نی قولاغینا تاخینجا ایش ایشدن کئچمیشدی:

«چون حلقهء شاه یافت گوشم از دل به دماغ رفت هوشم

---

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۵۴۴
[2] عئینی قایناق

نه زهره که سر ز خط بتابم نه دیده که ره به گنج یابم»[1]

«شاەبن هۆققاسي قولاغبما دگدیکده عاغلبم اۆرەگیمدن بئینیمه چېخدي

أمردن چېخماغا اۆرەگیم یۆخ دي دفینەنی تاپماغا دا گۆزۆم یۆخ ایدی.»

نیظامی‌نین اوغلو محمد ده آتاسېنا شیروانشاەبن سۆزۆندن چېخماماغي مصلحت گۆرۆر .

ایکینجی یئرده نیظامی «یئددی گۆزل» کیتابېنېن نییه یازدېغېنا گۆره اۆز فیکیرلرینی تمثیل یۆلو'یلا آنلاتماغا چالېشان حیکمتلی سۆزلر و اۆیودلر بۆلۆمۆنده حۆکومتین اونون آنا دیلینه قارشي اولان سیاستینی چۆخ موحافیظه‌کارلېق'لا تنقید إدەرک یازېر:

«من که مشکل گشای صد گرهم دهخدای ده و برون دهم

گر درآید ز راه مهمانی کیست کو در میان نهد خوانی؟

عقل داند که من چه می‌گویم زین اشارات که شد چه می‌گویم

نیست از نیستی شکست مرا گله زان کس که نیست هست مرا

تُرکیام را در این **حبش** نخرند لاجرم دوغبای خوش نخورند.» [2]

«من کی یۆز دۆگۆنۆ آچان کیشی‌یم کندین ایچی، دېشي‌نېن کتخوداسي‌یام،

قاپي‌دان بیر قوناق ایچەری گلسه من‌دن باشقا سۆفره آچان کیم اولار؟

عاغېللي‌لار بیلیر من نه دئییرم بو ایشارەدن نه دئمک ایستەییرم،

یۆخ اولماقدان ذررەجه قۆرخوم یۆخ دېر گیلئییم گۆزه گۆرۆنمه‌گندن دیر،

تۆرکی‌می حبشیستاندا آلمازلار اونا گۆره یاخشی دۆوغا یئمزلر.»[3]

نیظامی بو بئیت‌لرده حاکیم طبقه‌نین تۆرکی دیلینه اولان مۆناسیبتینی گۆرستمک ایستەییر. آذربایجان اۆلکه‌سینه حاکیم اولان شاه حۆکومتده قالماق اۆچۆن شاەلار شاهېنا خراج وئرمه‌لی ایدی. عئینی حالدا شاەلار شاهي‌نېن طرفیندن سئچیلدیگی بیر حۆکومت باشچېسي اولدوغونا گۆره اۆستدن گلن أمرلرینه ده قاتلانمالي'یدي. نیظامی ده بیر دۆشۆنجه آدامي اولدوغونا گۆره بو دوروما دۆزسه ده، دورومو چۆخ إحتیاطلی بیچیمده تنقید إتمک ایله نییه **تۆرکی** دیلده یازماغا ایجازەسی اولمادېغېني آچېقلایېر. حبشیستانلي‌لار کیمی کۆبود داورانېب **تۆرکی** دیلینده یازماق ایجازەسی وئرمه‌ین‌لر یاخشي دۆوغا یئمک نئعمتیندن محروم اولوردو. یاخشي دۆوغا یۆکسک سوویيه‌لی یارادېجېلېغا بیر بدیعی ایستیعاره کیمی ایشله‌نیبدیر. نیظامی اۆز آنا دیلی، **تۆرکی**ده یازسا ایدی نه یازاردي، دئمک ایستەییر .

تۆرکی دیلینده یازماماغېن اۆچۆنجۆ نەدەنی شرف‌نامه کیتابي‌نېن باش‌لاریندا آچېقلانېر. نیظامی بورادا پئیغمبرلره پیر اولوب اۆرەگی تمیز اینسان‌لاري «یاشام سویو»نا آپاریب چاتدېران خېضېرېن أته‌گینه أل آتېر. شرفنامه‌نی یازماق اۆچۆن خېضېر نیظامی‌نین یوخوسونا گلیب اونا بئله‌جه یۆل گۆرسه‌دیر:

---

[1] ع.ق.

[2] ع.ق.، ص. ۳۶۴

[3] بو مقاله‌ده اوریژینال متندن چئویرمه‌لرین هامېسي‌نی آ. أحمداوغلو اۆزۆ چئویریب.

«مرا **خضر** تعلیم‌گر بود دوش به رازی که نامد پذیرای گوش
پسندیدگی کن که باشی عزیز پسندیدگانت پسندیده نیز
مگو آن چه دانای پیشینه گفت که در دُر نشاید دو سوراخ سفت
تو گوهر کن از کان اسکندری که اسکندر خود آید به گوهرخری
میانجی چنان کن به رای صواب که هم سیخ بر جا بود هم کباب
چو دلداری خضرم آمد به گوش دماغ مرا تازه‌تر گشت هوش
چو در من گرفت آن نصیحت‌گری زبان برگشادم به دُرّ **دَری**.»[1]

«دۏن گئجه **خبضبر** منه درس وئریردی، قولاغبما دگمه‌میش سبر دئییردی
عزیز اۏلماق’چون بگنیلمیش ایش گۏر بگنیلسین ده قوی سنی بگه‌نن‌لر .
قاباقکِي بیلگه دئین‌لری دئمه بیر اینجینی ایکینجی دۏنه دلمه .
ایسگندر کانیندان بیر گۏوهر یارات ایسگندر اۏزو گلسین گۏوهری سات .
إله دۏزگۏن بیر آراچي‌لبق إیله شیش ده یانماسبن، یانماسبن کاباب دا .
خبضبربن اۏرک وئرمه‌سی خوش گلدی بئییئیمده زئییئیم تزه‌لندی .
اۏ اۏگود وئرمک منی إله توتدو **دَری** اینجیسینده بو دیلیم اۏتدۏ.»

نیظامی بۏتۏن یارادبجي‌لبغي بۏیو اۏچ یئرده نییه «**تۏرکی**» یۏخ «**دَری**» دیلینده یازدبغبنبن نه‌دن‌لرینی بیزه چاتدبرماق ایسته‌ییر. هر اۏچۏنده ده، أصلینده نیظامی إتنیک کیم‌لیگینی آیدبنجاسبنا اۏخوجویا چاتدبربر. نیظامی إتنیک اۏلاراق **تۏرک**، دیلی ده **تۏرکی** دیر. ایکی قاباقکِي آچبقلاماسبندا حاکیمیت طره‌فیندن «**دَری**» دیلینده یازماغا مجبور اۏلدوغونو بیلدیرسه ده، اۏچۏنجۏ آچبقلامادا معنوی بیر قاینات اۏزه‌رینندن باشقا دیلده یازدبغبني سۏیله‌ییر. طبیعی اۏلاراق سیاسی آچبقلامادان اینامجبل (إعتیقآدي) بیر آچبقلامایا اۏز توتوب ایلهام اۏزرینندن خبضبرا سبغبنماسي ایله بلکه ده دیل سۏرونو باسقبسبني اۏزۏنۏن ده حۏکومتین ده بۏینوندان آچماق ایسته‌ییر .

بوندان باشقا، «**دَری**» سۏزجۏگۏنۏ ایکی آیری بئیتده ده گتیریر. شرف‌نامه کیتابینبن یۏخاربدا گتیردیگیمیز بۏلۏمۏنده « **دَری** دیلینده نظم یازماق نیظامی‌نین ایشی، **دَری** دیلینده شئعر یازماق اۏنا یاراشان دبر» دئییر:

«نظامی که نظم **دَری** کار اوست **دَری** نظم کردن سزاوار اوست.»[2]

سون اۏلاراق «ایقبال‌نامه» کیتابینبن سۏن صفحه‌سینده ده یازدبغي أثرین « **دَری** » دیلده اۏلدوغونو بئله وورقولاییر:

«به پایان شد این داستان **دَری** به فیروزفالی و به نیک‌اختری.»[3]

«سۏنا چاتدي بو **دَری** داستان بوردا یاخشي بیر بخت ایله، یاخشي بیر شانس'لا.»

---

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نۏسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانبن کونقرئسی‌نین کیتابخاناسي، ص. ۱۳-۷۱۲

[2] ع.ق.، ص. ۷۱۴

[3] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۶۸

نیظامی‌نین یازدیغینا دایاناراق حاکیمیت‌لر طرفیندن دستکله‌نیب یایيلمیش دیل **فارسیجا** یوخ **دَری** دیلی اولوب. آتا-بابا دئییم‌لریمیزدن هله ده دیلیمیزده ایشله‌نن «دری-وری دئمک» تئرمینی آنلاشیلماز، بیر-بیرینه ایلگیسی اولمایان سؤزلر دئین بیریسینه دئییلیر. بو دئییم حتتا فارس‌لارین دا آراسیندا ایشلنمکده دیر .

سون اولاراق نیظامی خوسرؤو-شیرین منظومه‌سینین سون‌لاریندا شیرین‌ین اؤلوّمو ایله یاشام یؤلداشی آفاق خانیمین اؤلوّمونو آنیب یازدیغی دوققوز سطیرلیک بیر مرثیه‌ده (ائلئگییادا) آفاق خانیمین **قیپچاق تؤرک‌لر**ینندن اولدوغونو یازاراق یولداشیندن دا اؤزونون ده **تؤرک** اولدوغونو بیر داها وورقولایير:

«چو **تُرکان** گشته سوی کوچ محتاج به **تُرکی** داده رختم را به تاراج
اگر شد **تُرکم** از خرگه نهانی، خدایا **تُرک‌زادم** را تو دانی.»[1]

«**تؤرک‌لر** کیمی کؤچه مؤحتاج اولوبدور إو-ائشیگیمی تؤرک‌لؤک'له داغیدیبدیر.
تؤرکؤم بو اوجا چادیردان گیزلندی'سه، ایلاهی! **تؤرک‌دن** دؤغولموشومو سن اؤزون بیلرسن.»

نیظامی‌نین سادالادیغیمیز بئیت‌لرده آیدینجاسینا **تؤرک** اولدوغونو اؤز دیلیندن دینله‌دیک. آنجاق اوّسته‌لیک اونون **تؤرک** تعصؤبونو ده أثرلرینده گؤرؤنجه هئچ بیر شاعیرین نیظامی‌جه **تؤرک** کیم‌لیگینه دؤشکؤن اولدوغونو گؤره بیلمه‌ریک.

متن

نیظامی‌نین إتنیک کؤکؤ یاخود میللی کیم‌لیگی ۲۰-نجی یؤزایل‌لیگین سون‌لاریندان باشلایاراق داها گرگین بیر دورومدا دارتیشمالارا مئیدان اولدو. کؤهنه ایمپئراتوزرلوق‌لارین چؤکمه‌سی، سؤمورقاچی‌لیغین بگه‌نیلمزلیگی، میللت‌لرین اؤزآغالیق منطیقی، باغیم‌سیزلیق سئوداسی میللی اویانیشین بیرباشا وئریمی ایدی. اؤزلشمه‌گه اوّز توتان میللت‌لر اؤز میللی-معنوی دیگرله‌رینی دریندن تانییپب دؤنیایا اؤز میللی دیگرله‌ری کیمی تانیتدیرماغا باشلادیلار. بو اورتامدا أسکی دؤشؤنجه‌لرین زنجیریندن قورتولا بیلمه‌ییب یئنیدن ایمپئراتوزرلوق خولیاسینا دؤشن بعضی میللت‌لر باشقا میللت‌لرین وارلیغینی بئله اؤزلرینه سیغیشدیرا بیلمه‌ییب اونلارین مادی -معنوی وار-دؤولتینه أل قویماق ایسته‌دیلر. نیظامی‌نین میللی کیم‌لیگی ده بو أسکی دؤشؤنجه‌دن چیخا بیلمه‌ین‌لرین خولیاسیندا یییه‌لنمک ایسته‌نیلن معنوی ثروت‌لردن ایدی .

لاکین نیظامی سانکی او واخت بو دورومو دؤشؤنؤرمؤش. اونا گؤره ده یاراتدیغی بئش کیتابیندا إله دقیق ایزلر بوراخیب کی اونون میللی کیم‌لیگی ، آنا دیلی، یاشادیغی شهری و اؤلکه‌سی، گنجه شهرینین شنبه گئجه‌سینده کی زلزله‌سی، او واختداکی یئرلی دؤولتین او زلزله‌ده کی آوادان‌لیق ایش‌لری، یئرین کؤره‌وی اولماسینا ایشاره‌سی، دینی اینامی، أخلاقیات (إتیکا)، باشقا خالق‌لارا اولان مؤناسیبتی، اوخودوغو دیل‌لر، کیتاب‌لار، سیاسی دؤشؤنجه‌سی، حؤکومت فلسفه‌سی، دؤنیا میف‌لری، حتتا آرزولادیغی «مدینه-یی فاضیله»سی (یوتوپیاسی) بئله آیدینجاسینا آنلاشیلا بیلیر .

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۳۲۸

إرنئست رئنان یازیر: «هر بیر اولوس یاشار بیر روح، روحانی بیر پرینسیپ دیر. أصلینده بیر اؤلان ایکی شئ بو روحو اؤلوشدورور (تشکیل إدیر). بیری کئچمیش، بیری ده گله‌جک دیر. بیری زنگین بیر میراثین بیرلیکده مالیک اولماق آنی‌لاری، ایکینجی ایسه بیرلیکده یاشآماق ایسته‌گی، آتا-بابالاردان قالمیش دیگرلی بیر میراثی بیرلیکده قوروماق ایراده‌سی دیر.»[1] آردیجا دا یازیر: «بیر اولوس بؤیوک بیر هم‌رأی‌لیک دیر. بو هم‌رأی‌لیک کئچمیشده وطنداش‌لارین فداکارلیغی ایله، گله‌جکده ده بو فداکارلیق‌لاری إده بیلمک دؤشؤنجه‌سیندن یارانیر.»[2] نیظامی آذربایجان خالقی‌نین روحوندا یارانیب یاشانمیش گؤزل‌لیک‌لری، میللی-معنوی دیگرله‌ری گله‌جک نسیل‌لره دیگرلی بیر میراث کیمی بوراخا بیلیب. بو دیگرله‌ری قوروماق اؤچؤن گله‌جک نسیل‌لریمیزی بیرلشدیریب گؤجلؤ بیر میللت اولدوقلاریمیز هر زامان دؤغرولدا بیلسین دئیه نیظامی کیمی بیلگین بابالاریمیزین میراث قویدوغو زنگین دیگرلر وار-دؤولتی دؤنیانین باشقا هئچ ثروتی ایله اؤلچؤلوب توتوشدورولاسی دگیل. فرانتس فانون دا اویقارلیغی (مدنیتی) بیر خالقین روحونون گؤزلجه‌سینه بیان إدیلمه‌سی[3] بیلیر. نیظامی آذربایجان خالقینین روحونو أن إستئتیک بیچیمده دؤنیایا، إله‌جه ده اؤز خالقینا چاتدیرماغا چالیشیب. بو آراشدیرما دا اؤ عظمت‌لی میللی-معنوی میراثین میللی کیم‌لیگینی أثرین اؤز ایچیندن آراشدیرپب یئنی نسیل‌لره چاتدیرماغی میللی-معنوی بیر وظیفه بیله‌رک قله‌مه آلینیبدیر.

ألده‌کی آراشدیرمادا «خمسه»نین متنین‌ده‌کی ایزلردن نیظامی‌نین میللی کیم‌لیگینی آیدینلادان ایزلر تقدیم اؤلوناجاق. نیظامی هر منظومه‌سینی آللاه'ین آدی حؤرمتینه باشلاییر. ایکینجی یئرده ایسلام پئیغمبه‌ری محمدین حؤرمتینه سؤیله‌دیگی سئوگی دولو گؤزلّه‌مه‌لر گلیر. ماراقلیسی بو دیر کی هر بئش کیتابینین باشیندا تام سئوگی و سایقی ایله آنیب مئعراجیندان سؤز آچدیغی پئیغمبه‌ری ده یئری گلدیکده **تؤرک** آدلاندیریر. اؤرنک اؤچؤن پئیغمبه‌رین خوسرؤو پرویزه یازدیغی نامه بؤلؤمؤنده‌کی بو بئیت‌لرده:

«زهی **پیغمبر**ی کز بیم و امید قلم راند بر **افریدون** و **جمشید**
زهی **تُرکی** که میر هفت خیل است ز ماهی تا به ماه او را طفیل است
زهی بدری که او در خاک خفته‌ست زمین تا آسمان نورش گرفته‌ست.»[4]

«**فیرودین** ایله **جمشیدی** قوزخودوب اومود وئرمک اؤچؤن قلم چالان پئیغمبه‌ره عئشق اولسون !
یئددی میللتین سولطانی اولان تؤرکه عئشق اولسون! بالیقدان توت آیا، طوفئیلیسی اولانا عئشق اولسون !
تؤرپاقدا یاتان اؤن دؤرد گئجه‌لیک آیا عئشق اولسون! نورو یئردن گؤگه دؤلدورموشا عئشق اولسون!»

---

[1] Pecora V. P., Nations and Identities: Classic Readings, Massachusetts: Blackwell Publications Ltd, 2001, ص. ۱۷۴

[2] ع.ق.، ص. ۱۷۵

[3] ع.ق.، ص. ۲۶۴

[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۳۳۳

نیظامی نه واخت گؤزل‌لیگه، کمالا، سئویملی‌لیگه ایشاره إتمک ایستدیکده – ایستر بیر اینسان اؤلسون، ایستر طبیعتده – ایشاره ائتدیگی گؤزه‌لی «**تؤرک**» آدلاندیرپر. اؤرنک اوچؤن:

«**تُرک** سمن خیمه به صحرا زده ماهچه خیمه به ثریا زده»[1]

یاز فصلینده «یاسه‌من» آغاچی قدیم‌لردن آذربایجان‌داکی إولرین گئنیش حیط‌لرینین بزه‌گی ایدی. چوخ گؤزل‌لیگی اؤلان بو گؤل آغ دا اؤلار بنؤوشه‌یی ده. نیظامی بو گؤزل ایستیعاره‌ده بئله دئییر:

«**تؤرک** یاسه‌من چؤله خئیمه (چادیر) ووروب، سانکی آیپارا ثوریّا بورجوندا خئیمه ووروب!» عئینی یئرده یازیر:

«**هندوک** لاله و **تُرک** سمن سهل **عرب** بود و سهیل **یمن**.»[2]

«لاله‌نین **هیندو**جاسی'یلا **تؤرک** سمن **عربین** دیگرسیزی دیر، **یمن**'ین آیی.»

عیمومی‌لیکده نیظامی قاراشین اینسان‌لارین گؤزل‌لیگینه، یارین آی کیمی آغ اؤزؤنده قارا خال‌لارا ایشاره إتمک ایسته‌ینده «هیندو» ایستیعاره‌سینی ایشله‌دیر. ایکینجی ایستیعاره‌ده یاسه‌من گؤلؤنؤ آیا بنزتمک ایله چوخ بدیعی بیر ایستیعاره یارادیر .

نیظامی **تؤرکؤ** عدالتین سیمگه‌سی بیلیر. باشقا سؤز'له، عادیل اؤلمایان **تؤرک**، **تؤرک** دگیل. **سلجوق‌لر** سولاله‌سی، **ملیک شاه‌ین** اوغلو، **سولطان سانجار** حؤکومتی واختی ایچیب سرخوش اؤلموش بیر دارقا[3] بیر قاری ننه‌یه «گئجه‌لر سنین إوینی قوزویان کیم دیر؟» بهانه‌سی ایله إوینه سالدیرپب قاریپی تپیک ایله ووروب چؤله سالیر. قاری ننه بو ظؤلمؤ **سولطان سانجارا** چاتدیرپب سولطانی بئله‌جه تنقید إدیر:

«دولت **تُرکان** که بلندی گرفت مملکت از داد پسندی گرفت

چون که تو بیدادگری پروری **تُرک** نه‌ای، **هندوی** غارتگری!»[4]

«**تؤرک‌لر**ین دؤولتی اوجالان واختدا مملکت عدالت ایله بیگه‌نیلر اؤلدو.

سن کی بیر ظالیمی بئجردیرسن'سه، تؤرک دگیلسن، بیر چاپقینچی هیندو سان!»

سولطان سانجار ایله قاری ننه‌نین دانیشیغی ناغیلیندا نیظامی شئعر دیلی ایله پلاتؤن‌ون (أفلاطون) «جومهور/رئسپوبلیکا»، بالاساغون‌ون «قوتادغو بیلیک»، فارابی‌نین «مدینه-یی فاضیله اهلینین دؤشؤنجه‌لری» کیمی کیتاب‌لاردا اؤلان حؤکومت فلسفه‌سینین بؤلوم‌لرینده بیرینی نظمه چکیب اؤز دؤشؤنجه‌سینی ایره‌لی سؤرؤر. یؤخاریدا گتیردیگیمیز ایکی بئیت او واختین سیاسی دؤشؤنجه‌سینه گؤره یؤروملانار'سا، چوخ اؤنملی حقیقت‌لری آلانا گتیره‌جک. بیرینجی بئیتده سلجوق‌لارین حؤکومتینی خالقین دیلی ایله عدالت یایان **تؤرک دؤولتی** بیلدیریر. سیرادان بیر وطنداش ایمپئراتؤرو تنقید ائده بیلیر'سه، دئمک، هر حؤکومتده دایما بعضی ایش‌آدام‌لاریندن آلچاق‌لیغینا باخمایاراق، او

[1] ع.ق.، ص. ۳۹
[2] ع.ق.
[3] خالقدان وئرگی توپلایان دوولت آدامی
[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۵۷

حؤکومتده عدالتین، إله‌جه ده دئموکراسی‌نین حؤکم سؤردؤگؤ آیدین دیر. ایکینجی بئیتده خالقین نیماینده‌سی کیمی چیخیش إدن قاری ننه عادیل اؤلمایانی **تؤرک** یوخ، چاپقین‌چی **هیندو** بیلیر. **هیندو**لاری سؤیقون‌چو، چاپقین‌چی، اؤغرو تانیان دؤشؤنجه‌نی نیظامی باشقا نئچه یئرده ده بیرباشا یاخود دؤلایی‌سی ایستیعاره ایله آیدیر (بیان إدیر). اؤرنک اؤچؤن حاجی'یلا صوفی‌نین ناغیلیندا حججه گئدن آدام إو-إشیگینی أمین بیلدیگی بیر صوفی‌یه تاپشیریب یؤلا دؤشؤر. حاجی کعبه زیاره‌تیندن قایی‌تدیقدا إوی تالانمیش گؤروب صوفی‌نین باشینا گئدیب أمانت تاپشیردیق‌لاریني گئری ایسته‌ییر.

«حاجی ما چون ز سفر باز گشت کرد بر آن هندوی خود **تُرک‌تاز**»[1]

صوفی ایسه حاجی‌نین وار-یوخونو ووروب داشا، چیخیب باشا. بؤینونا آلدیقدان سؤنرا حاجی‌دان باغیشلانماق ایسته‌ییر. آما عئینی حالدا حاجی کیمی صاف اینسان‌لارا بئله بیر درس وئریر:

«غارتی از **تُرک** نبرده‌ست کس رخت به **هندو** نسپرده‌ست کس.»[۲]

«هئچ کیم'سه بیر **تؤرک**دن سؤیقون گؤرمه‌ییب إو-إشیگین **هیندو**یا تاپشیرمایی‌یب.»

بو بئیت نیظامی‌نین یاشادیغی واختداکی خالقین هیندولارا اؤلان موناسیبتیندن باشقا عئینی حالدا شاعیرین اؤز **تؤرک** کیم‌لیگینه اؤلان اؤلوملو موناسیبتینی یاخود تعصّوبؤنؤ ده آچیقلایی‌ر. آیری بیر یئرده نیظامی هیندولارین اؤغرو اؤلدوق‌لاریني داها سرتجه‌سینه آیدیر:

«گر انجیرخور مرغ بودی فراخ نماندی یک انجیر بر هیچ شاخ

دو **هندو** برآید ز **هندوستان** یکی دزد باشد یکی پاسبان.»[3]

«أنجیر قوشو بوراخیلسایدی تام اؤزباشینا، بیر أنجیر ده قالمازدی هئچ بوتادا.

ایکی **هیندو هیندیستان**دان گلرسه، بیری اؤغرو اؤلار بیری گؤزت‌چی.»

شرف‌نامه کیتابیندا ایسگندر هیندیستانا قوشون چکیب أله کئچیرتدیکدن سؤنرا هیندیستان شاهی باریش اؤچؤن ایسگندره دؤرد هدییه وئریر: ۱. اؤز قیزینی ۲. ایچمک'له شرابی قورتولمایان یاقوت بیر قدح ۳. بیر فیلوسوف ۴. بیر باجاریقلی حکیم. نیظامی هیند گؤزه‌لینی بدیعی بیچیمده بئله‌جه تعریفله‌ییر:

«مهی **تُرک** رخساره، **هندو** سرشت ز **هندوستان** داده شه را بهشت

نه هندو که **تُرک خطایی** به نام به دزدیدن دل چو **هندو** تمام!» [٤]

«**تؤرک** گؤرکملی بیر آی، **هیندو** طبیعت **هیندیستان**دان شاها وئریلمیش جننت

خاطای تؤرکؤ دیر بو، دئمه بیر **هیندو** اؤرک اؤغورلاماقدا تام بیر **هیندو**.»

نیظامی **هیندو**لارا، عئینی حالدا **تؤرک‌لره** اؤلان موناسیبتینی هر ایکی بئیتده ده بدیعی ایستیعاره‌لر و بنزتمه‌لر'له آیدینلادیر. بوردا دا گؤزل‌لیگی **تؤرک‌لر**ین، اؤغرولوغو **هیندو**لارین اؤزل‌لیگی اؤلدوغو فیکرینی ایره‌لی سؤرؤر .

---

[1] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ۹۹

[۲] ع.ق.

[3] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ ه.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۷۱۱

[٤] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ۹۲۳

هر نه‌دن داها اؤنملی اولان نیظامی‌نین بؤتؤن یارادیجی‌لیغیندا دریندن سئویب سایدیغی شخصیتلری ده تؤرک آدلاندیرماسی دیر. او شخصیتلردن أن باشدا گلن، مرکزی **برده** شهری اولان **أرمَن** خان‌لیغی‌نین – نیظامی‌نین دیلی ایله دئسک، شاه‌لیغی‌نین – شاهی، «مهین بانو» آیاماسی'یلا آد قازانمیش سمیرا خانیم‌ین قارداشی قیزی شیرین دیر. یونان میفولوژی‌سینده «وفا»نین سیمگه‌سی اولان **پئنئلوپی ترؤی** ساواشیندا دنیزلرده یؤخا چیخمیش أری، **اؤدیسئیوسون** یؤلونو گؤزله‌دیگی اؤچؤن هومئرین سئویملی قادین شخصیّتینه دؤنؤر.[1] آنجاق خوسرؤو-شیرین کیتابیندا‌کی شیرین وفالی اولدوقدان باشقا داها چوخ سئوگی و محبّتین اوستادی کیمی یالنیز ساسانی‌لر شاهی خوسرؤو پرویزه یؤخ، بؤتؤن بشریته حقیقی سئوگی‌نین، وفانین، یؤلداش‌لیغین اوستادی اولاراق چیخیش إدن بیر اوبراز دیر. بو منظوم تراژئدی أصلینده چوخ دیگرلی بیر رؤمان دیر، آنجاق نیظامی اؤزؤ وورقولادیغی کیمی أثرینی نظم دیلی ایله یازماسینا اؤستؤنلؤک وئریب او یؤلو بیله‌رک سئچیبدیر. نیظامی فخر ائتدیگی وفا سیمگه‌سی، شیرین‌ی بدیعی بیر آبارتمادا (موبالیغه‌ده) بئله‌جه تعریفله‌ییر:

«چنان در سر گرفت آن **تُرک** طَنّاز کزو خسرو نه، کیخسرو کشد ناز.
چو گُرد ار دل ستاند، سینه جوید گرش خانه دهی، گنجینه جوید.»[2]

«او نازلی **تؤرک** إله توتدوردو نازی خوسرؤو قال‌سین، چکر کئیخوسرؤو نازی .
قورد تک اؤرک ایستر'سه، باغیر آلار إوی وئرسن اونا، دفینه آرار.»

بو ایکی بئیتده شاعیر شیرین‌ین **تؤرک** اولدوغونو رسمی بیچیمده وورقولایب اونون میللی کیم‌لیگینی آچیقلایاراق خوسرؤولاری، کئیخوسرؤولاری اونون آیاغی آلتینا سالیر. شیرین ایسه اؤز کیم‌لیگینی خوسرؤو پرویزه یازدیغی نامه‌ده بئله‌جه آچیقلاییر:

«نه **تُرک** این سرا، **هندوی** این بام شهنشه را چنین داده‌ست پیغام
که گر مهمان مایی ناز منمای به هر جاکت فرود آرم فرود آی.»[3]

«بو سارای‌ین **تؤرکؤ** یؤخ، بیر **هیندو**سو پادشاها بئله بیر ساو وئریبدیر
بیزیم قوناغیمیزسان'سا، ناز إتمه، هارادا أمر إتسم، اورادا اوتور.»

شیرین‌ده اولان اؤزسایقی، اؤزسئوگی، سیاست، قوچاق‌لیق، دیک‌باشلی‌لیق ایکینجی بئیتده اؤزؤنؤ آیدینجاسینا گؤرسه‌دیر. خوسرؤو پرویزه یئرینی بیلدیرمکدن چکینمیر. یئنه شیرین بیر باشقا یئرده بیر داها اؤز میللی کیم‌لیگینی قاراگؤز **تؤرک** اولاراق بیلدیریر:

«جهانداران که **تُرکان** عام دارند به خدمت **هندوی** بر بام دارند
من آن **تُرک** سیه چشمم بر این بام که **هندوی** سپیدت شد مرا نام.»[4]

«**تؤرک‌لر**ین چوخ‌لو دؤنیا فاتئحی وار قول‌لوق'چؤن دام‌لاریندا **هیندو**سو وار .

---

[1] Rosenberg D., World Mythology, NTC publishing group, Lincolnwood, Illinois, USA, 1994, ۱۰۲-۱۰۹ ص.
[2] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۹
[3] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۲۶۴
[4] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۰

بو دام اۏسته او قاراگؤز **تۏرک** أم من کی آدېم آغ هیندون اۏلوب دېر سنین.»

اۏچۏنجۏ یئرده شیرین **تۏرک**لۏگۏنه اۏیۏنه‌رک خوسرۏو پرویزه بئله یازېر :

«هنوزم هندوان آتش پرستند هنوزم چشم چون **تُرکان** مستند»[1]

هله ده **هیندو**لار اۏدا تاپېنېر هله ده گؤزلر کئفلی **تۏرک‌لر** کیمی دیر.»

آردېجا خوسرۏو پرویزه یازدېغې نامه‌ده (مکتوب‌دا) شیرین اۏزگۏونج ایله اۏزسایقې‌سینې میللی کیم‌لیگی ایله بیر آرادا گتیریر:

«به غمزه گرچه **تُرک** دلستانم به بوسه دل‌نوازی نیز دانم

ز بس کآورده‌ام در چشمها نور ز **تُرکان** تنگ‌چشمی کرده‌ام دور.»[2]

«ناز إتمکده، باخمایاراق، اۏرک‌لر فتح إدن تۏرک أم، اۏپوش ایله اۏرک اۏخشاماغې دا من بیلیرم .

او قدر گؤزلره نور گتیرمیشم تۏرک‌لردن خېرداگؤزلۏلۏگۏ اوزاقلاشدېرمېشام.»

نیظامی شیرین‌ین دیلی ایله ناز-قمزه‌سی ایله اۏرکلری فتح إدن شیرین‌ین **تۏرک** اۏلدوغونو بیر داها وورقولایاراق **چین تۏرک‌لر**ی‌نین (**تۏرکوستان**داکی تۏرک‌لری‌نین) گؤزلرینین کیچیک بادام کیمی اۏلدوغونا ایستیعاره ائده‌رک **تۏرک** میللتی‌نین باشقا گؤزل‌لیک‌لرینه ایشاره إدیر .

بیر آیرې نامه‌ده شیرین بیر داها اۏز میللی کیم‌لیگینی عرب دیلینی، باشقا سؤزله اۏزگه دیل‌لری بیلن ساوادلې **تۏرک‌لر**دن اۏلدوغونو وورقولایاراق بیلدیریر:

«نه آن **تُرکم** که من **تازی** ندانم شکن کاری و طنازی ندانم.»[3]

«**عرب** دیلی بیلمه‌ین **تۏرک** دگیلم اوتاندېرماق، ناز إتمه‌گې بیلمه‌ین **تۏرک** دگیلم.»

نیظامی خوسرۏو-شیرین منظومه‌سین‌ده **۳۸** یئرده «**تۏرک**»، «**تۏرک‌لر**»، «**تۏرکۏستان**» سؤزجۏک‌لرینی ایشله‌دیر .

لئیلی-مجنون منظومه‌سینده **عرب** إل‌لریندن اۏلان **لئیلی**نی ده نیظامی اۏرک‌لری چالماقدا تۏرک تقدیم إدیر:

«ماه **عربی** به رخ نمودن **تُرک** عجمی به دل ربودن»[4]

اۏزۏنۏ گؤرستمکده **عرب** آیې اۏرک چالماقدا'سا بیر «عجم» **تۏرکۏ.**»

مجنون‌ون آتاسې لئیلی‌نی مجنون اۏچۏن ایسته‌مه‌گه گئدیب ألی‌بوش قایېدېر، مجنون دا لئیلی‌نین عشقینده آه-ناله إده‌رک ایکی یئرده «**تۏرک**» سؤزجۏگۏنۏ ایشله‌دیر:

«**تُرکانه** ز خانه رخت بر بست در کوچگه رحیل بنشست»[5]

«**تۏرک‌لر** کیمی إوده‌ن باش آلېب گئتدی آیرې‌لېغېن کؤچ یئرینده اۏتوردو.»

«**تُرکی** که شکار لنگ اویم آماجگه خدنگ اویم.»[6]

---

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نۏسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانېن کونقرئسی‌نین کیتابخاناسې، ص. ۲۷۰

[2] ع.ق.، ص. ۲۷۱

[3] ع.ق.، ص. ۲۸۳

[4] ع.ق.، ص. ۵۶۲

[5] ع.ق.، ص. ۵۶۹

[6] ع.ق.، ص. ۵۷۰

«بیر آخساق اوووا اوْلموشام اوْ **تۆرکۆن** اوْخونون نیشان یئری أم اوْ **تۆرکۆن**.»

لئیلی‌نین حالی‌نین تعریفینده نیظامی بئله یازیر:

«می‌کرد به وقت غمزه سازی بر **تازی** و **تُرک تُرک‌تازی**»[1]

«نازلانیب قمزه إدنده، **عربه** ده **تۆرکه** ده **تۆرک** کیمی سینه گرردی.»

لئیلی بۆستانا تاماشایا چیخاندا عرب‌لرین آراسیندا مسکن سالمیش تۆرک‌لرین اوْباسینا توش گلیر. بوگۆنکۆ عیراق‌ین قوزئی بؤلگه‌سینده یئرله‌شن تۆرکمن‌لر عرب لهجه‌سی ایله دانیشدیق‌لاریا باخمایاراق، اوْزلرینی آذربایجان تۆرک‌لری، بایات إلی بیلیر. نیظامی او تۆرک‌لره اوْلان تعصّۆبۆنۆ بئله‌جه گؤرۆنتوْله‌ییر:

«**تُرکان عرب** نشینشان نام خوش باشد **تُرک** تازی اندام

در حلق آن بتان چون حور می‌رفت چنان که چشم بد دور.»[2]

«آدلاری **عرب**لر آراسیندا اوْتوران **تۆرک**لر **عرب** اندامی **تۆرک** نه ده خوش اوْلار

او بوت‌لرین حالقاسیندا بیر حوری کیمی إله گئدیردی یامان گؤزدن ایراق!»

نیظامی **لئیلی-مجنون** منظومه‌سینده اوْن ایکی یئرده «**تۆرک**»، «**تۆرکانه**»، «**تۆرک‌تاز**» سؤزجۆک‌لرینی ایشله‌دیر .

«**یئددی گؤزل**» آدلی اوْچۆنجۆ مؤحته‌شم أثرینده ده نیظامی میللی کیم‌لیگینه اوْلان باغلی‌لیغینی، نییه اوْز آنا دیلینده یازماغا ایجازه‌سی اوْلمادیغینی کیتابین باشیندا آچیقلایاراق، داها گئنیش سوییه‌ده سرگیله‌ییر. اژداهانی اوْلدۆرۆب اوْچ یۆز دوه یۆکۆ دفینه‌نی پایلادیقدان سۆنرا **خوْورنق** سارایینا قایيدان **بهرام** سارای‌ین ایچینده قاپی‌سی باغلی ساخلانان بیر اوْتاغا توش گلیب قاپی‌سینی آچدیریر. او اوْتاغین دووارلاریندا‌کی رسم‌لرده بهرام یئددی گؤزلین شکیل‌لرینی گؤرۆر. بورادا آنلام باخیمیندان چوخ اؤنملی اوْلان او یئددی اؤلکه‌نین شاه‌لاری‌نین قیزلاری‌نین آدلاری دیققه‌ته لاییق دیر. هیند شاه‌زاده‌سی‌نین آدی «یۆرک»، چین (تۆرکۆستان) خاقانی‌نین قیزی‌نین آدی «یغماناز»، خارزم شاه قیزی‌نین آدی «ناز پری»، ساقلاب شاه‌ین قیزی‌نین آدی «نسرین‌نوش»، مغریب (مراکئش) شاهی‌نین قیزی‌نین آدی «آرزئیتون»، روم قئیصری‌نین قیزی‌نین آدی «هومای»، کسرانین قیزی‌نین آدی «دورستی».[3] یئددی شاه‌دان بئشینین قیزلاری‌نین آدی تۆرکی آدلار دیر. نیظامی بو سیاستی ایله اوْ واختداکی تۆرک جۆغرافییاسینی تۆرکی آدلارین یاراتدیغی مؤحته‌شم بیر تابلوْدا خریطه‌یه آلیب. دؤردونجو کیتابینا ایسگندرین دیلی ایله بو جۆغرافییانی داها آیدین تصدیق ائتدیره‌جک .

یئددی گؤزل أثرینده أن چارپیجی چیخیش بهرام شاه‌ین ایران‌لی‌لارا اوْلان موناسیبتی دیر. بو موناسیبتین کؤکونو بیلمک اوْچۆن **بهرام** شاه‌ین ناغیلینی قیساجا بورادا گتیرمه‌لی ایک. ییرمی ایل اوشاق‌سیزلیق‌دان سۆنرا بیریجیک تاپدیق اوْغلو بهرامی یزدگیرد مؤنججیم‌لرین تکلیفی ایله **یمن** پادشاهی **نئعمانا** أمانت إدیر. یمن شاهی بهرام‌ین شرفینه روم‌دان **سیمنار** آدلی بیر مئعمار گتیرتدیریب **خوْورنق** سارایینی تیکدیریر. سارایین تیکینتی‌سی بیتدیکدن سۆنرا نئعمان سیمناری

---

[1] نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص. ٤٤٣

[2] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نۆسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتابخاناسی، ص. ۵۸۳

[3] ع.ق.، ص. ۳۸۰

ساراپین أن اوجا یئرپندن یئره آتدیرپب اؤلدؤرتدؤرؤر. سؤنرا دا اؤزؤ راهیب اؤلوب یؤخا چیخیر. وزیری **مونذیر** شاه اولور. اؤغلو نئعمان'لا بیرلیکده بهرامی دا بؤیؤدؤر. بهرام عرب، دری، یونان دیللرینده درس‌لر آلیر. بهرام اورادا إله آد-سان قازانیر کی اونا «نجم-ول یمانی» یعنی یمن اولدوزو آیاماسی وئریرلر. بهرام اژداهانی اؤلدؤروب اوچ یؤز دوه یؤکؤ دفینه‌نی پایلاشیر. اون دوه یؤکؤ آتاسی یزدگیرده، اون دوه یؤکؤ مؤنذیر ایله اؤغلو نئعمانا، قالانین دا باشقالارینا پایلاییر. یزدگیرد اؤلدؤکدن سؤنرا ایران‌لی‌لار قورولتای قوروب بو خبری بهرام‌دان گیزلتمک'له اونو شاه اولماقدان محروم إتمک ایسته‌ییرلر. چؤنکی اونلارین نظرینده بهرام عرب‌لر آراسیندا بؤیؤمؤشدؤ و او اورتامدا بؤیؤمؤش بیری‌سی عجمه – عرب اولمایان، عرب دیلی بیلمه‌ین، دیل قانماز – حاکیم اولا بیلمزدی. اولسا، ایران‌لی‌لارین وار-دؤولتینی عرب‌لره پایلایاجاق. نیظامی اوچ-دؤرد بئیتده ایران‌لی‌لارین عیرقچی دؤشؤنجه‌سینی اینجه‌لیک'له اوخوجویا چاتدیریر. ایران‌لی‌لارین بو داورانیشی بهرام‌ین قولاغینا چاتیر. اونون بو دورومدا ایران‌لی‌لارا اولان موناسیبتی چوخ دیققه‌ته لاییق دیر:

«گرچه ایرانیان خطا کردند کز دل آزرم ما رها کردند
در دل سختشان نخواهم دید نرمی آرم که نرمی است کلید
با همه سگدلی شکار منند گوسپندان کشت‌زار منند
گرچه در پشم خویشتن خسبند همه در پنبه‌زار من خسبند
به که بدعهد و سنگدل باشند تا ز من عاقبت خجل باشند.»[1]

«باخمایاراق ایران‌لی‌لار یانیلدیلار اؤرک‌لرینده بیزه اولان سئوگینی بوراخدیلار
اؤرکده اونلارا قارشی آجیق ساخلاآمایاجاغام، یوموشاق‌لیق آچار دیر، یومشاق اولاجاغام
نه قدر ایت اؤرک‌لی اولسالار دا اووم دیرلار تارلامدا اوتلایان قویون‌لاریم دیرلار
اؤز یؤن‌لرینده یاتماقلارینا باخما هامی‌سی پامبیق تارلامدا یاتانلار دیرلار
وفاسیز، داش اؤرک‌لی اولسالار داها یاخشی دیر، سؤنوندا قارشیمدا باشی‌آشاغی اولارلار.»

بو بئیت‌لری نیظامی آذربایجان‌لی‌لارا گؤره دئسه ایدی، ألده‌کی مقاله‌نین آراشدیریجی‌سی هئچ واخت اونو آذربایجان شاعیری حئسابلامازدی.

یئددی گؤزل أثرینده نیظامی بهرام شاه‌ین «فیتنه» آدلی کنیزی‌نین ناغیلیندا قیزین إتنیک کیم‌لیگینه ایشاره إدرک «تاتار» ایله «چین»ین بیر اؤلکه اولدوغونو آییدیر. بهرام شاه'لا اوغا گئدن **فیتنه** شاه‌ین اوولادیق‌لارینا تعریف سؤیله‌مکده دؤزؤب سسینی چیخارتمیر. بهرام'ا بو دوروم آغیر گلیب بئله دئییر:

«گفت کای تنگ چشم **تاتاری** صید ما را بچشم در نآری؟»[2]
«دئدی: إی بادام‌گؤزلؤ **تاتار** قیزی گؤزؤوه گلمیر اوولادیق‌لاریمیز؟»

نئچه سطر سؤنرا دا:

[1] ع.ق.، ص. ۳۸۳
[2] ع.ق.، ص. ۳۹۸

«گفت شه با کنیزک **چینی**: دستبردم چگونه می‌بینی؟»[1]

شاه **چین‌لی** کنیزه بئله سؤیله‌دی: «ألده إتدیک‌لریمی نئجه گؤرؤرسن؟»

عئینی آدامې، فیتنه‌نی، شاه کیمی رسمی بیر مقامېن دیلی ایله بیر یئرده **تاتار**، آزجا سؤنرا **چین‌لی** خیطاب إتمک أصلینده او واختېن چین ایله تاتاریستان یاخود تؤرکؤستان‌ېن عئینی اؤلکه اولدوغونو وورقولایېر. ف. لوکاس‌ېن ۱۸۲۳-ده‌کی خریطه‌سی ده بو فرضییه‌نی دؤغرولدور.[2]

فیتنه بهرام شاه‌ېن دؤشؤنجه‌سینه اولان تنقیدی‌نین دوز اولدوغونو إیلم‌جیل[3] بیر درس ایله إله باشا سالېر کی شاه فیتنه‌دن مین‌لر دؤنه عؤذر ایسته‌مک زؤروندا قالېر. نیظامی بو دورومو ایکی بئیتده چوخ اینجه‌لیک'له چاتدېرېر:

«شاه تشنیع **تُرک** خود بشناخت **هندوی** کرد و پیش او درتاخت.»[4]

«شاه اؤز **تؤرکؤنؤن** قېناغېنې بیلدی هیندولوق إدیب قارشېسیندا چاپېتدې.»

«گفت اگر خانه گشت زندانت عذر خواهم هزار چندانت!»[5]

«دئدی: «إو سنه زین‌دان اولوبدور'سا، عؤذؤر ایسته‌ییرم مین‌لر قاتېجا!»

یئددی گؤزل منظومه‌سی‌نین بیر باشقا بؤلؤمؤ بهرام شاه ایله چین شاهې، **خان خاقان** آراسېندا باش وئرمیش اولای‌لار دېر. باشدا گلن اؤنملی فاکت چین ایمپئراتورونون آدې دېر. نیظامی اونو «خان خاقان»، چین اوردوسونو ایسه «تؤرک قوشونو» آدلاندېرېر. اوریژینال متندن اؤرنک:

«**خان خاقان** روانه گشت ز **چین** کرد سیصد هزار مرد گزین»[6]

«**خان خاقان چین**دن یؤلا دؤشدؤ ساواش اؤچؤن ا وچ یؤز مین کیشی سئچدی.»

«خان خاقان چو گوش کرد پیام کز جهان ناپدید شد بهرام»[7]

«خان خاقان چون بو خبری ائشیتدی کی بهرام دؤنیادان یؤخا چېخېبدې»

بهرام خان خاقان‌ېن گتیردیگی **تؤرک** قوشونو قارشېسېندا دایانا بیلمدیگینی گؤرؤب تاکتیک اولاراق شاه‌لېقدان چکیلیب دؤولتی قوهوم‌لارېندان بیرینه تاپشېرېر. خان خاقان بو دورومو ائشیتجک اوردو یؤرؤتمکدن واز کئچیب أگلنجه‌یه باشلایېر. بهرام‌ېن تاکتیکی آلېنمېشدې. تؤرک اوردوسونا قارشې سالدېرمایا چېخېر.

«**تُرک** از آن **تُرک‌تاز** ناگه او کانچنان زخم دید از ره او

آهن شه که سخت جوشی کرد لشکر **تُرک** سست کوشی کرد.»[8]

---

[1] ع.ق.، ع.ص.

[2] Badirkhanov A. The Road to Freedom, translated into English and illustrated by: A. Ahmadoghlu, Washington DC: Book Writing Experts, 2023, 142 pp., The Historical Geography and Nationality of Azerbaijan, ص.۱۰۱

[3] pragmatic

[4] نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانېن کونقرئسی‌نین https://www.loc.gov/item/2017481612/, کیتاب‌خاناسې، ص. ۴۰۴

[5] ع.ق.، ص. ۴۰۵

[6] ۴۰۶ ع.ق.، ص.

[7] ع.ق.، ص. ۴۰۷

[8] ع.ق.، ص. ۴۰۸

«**تۆرک** اونون آمان‌سیز **تۆرک** هۆجومون‌دان إله یارا آلدی کی گل گۆره‌سه‌ن

شاه‌بن پولاد قبلەنجي اۆینادبقدا **تۆرکۆن** قۆشونو قالدي سۆست‌لۆگۆنده.»

آز سۆنرا بیر داها نیظامی بهرام شاها قارشي ساواشان چین اۆردوسونو «تۆرک قۆشونو» آدلاندبرېر:

«لشکر تُرک را ز دشنەء تیز تا به جیحون رسید گرد گریز.»[1]

«جئیهونا چاتدي سۆنگۆ قۆرخوسوندان تۆز-دومان تۆرک قۆشونونون قاچماغیندان.»

بهرام شاه یئددی گۆزل پۆئماسیندا یئددی گونبذ سارای‌لارینی تیکدیردیکدن سۆنرا ایلک گۆرۆشۆنده قارا گونبذ سارایینداکي هیند شاه‌زاده‌سی‌نین یانبنا گئدیر. نیظامی او شاهزاده‌نین گۆزلرینین گۆزل‌لیگینه ایستیعاره إتمک اۆچۆن تۆرک گۆزلو هیندوزاده آدلاندبرېر:

«آهوی **تُرک**‌چشم **هندو** زاد نافەء مشک را گره بگشاد.»[2]

«اۆ **هیندو**زاده **تۆرک** گۆزلۆ جئیران مۆشکۆن گۆبگین‌دن دۆیۆنۆ آچدي.»

آرتبرمالي یبق بو آراشدبرمادا قایناق کیمی ایشله‌دیلمیش أل‌یازما نۆسخه‌سینده هیند شاه‌زاده‌سی‌نین آدي ایلک کز «یۆرک»، سۆنرا ایسه «غورک خاتون»[3] اۆلاراق قله‌مه آلبنبب. هیند شاه‌زاده‌سی‌نین بهرام شاها دئدیگي ناغبل فیکریمیزه گۆره دۆنیا میف‌لری آراسبندا «تقوا»[4] قاورامبني اینسان‌لارا چاتدبرماق اۆچۆن دئییلمیش أن گۆزل ناغبل دبر. بو ناغبلدا باشاباش قارا گئیمیش شاه‌بن نییه قارا گئیمه‌سی، چین ویلایتینده مدهوش‌لار شهرینه گئدیب اۆرادا باشبنا گلن‌لر میفیک بیر دۆنیادا تانربچالارېن، ملک‌لرین آراسبندا یاشادبغي خاۆوسدا گۆرۆنتۆله‌نیر. شاها تقوا، آرېن‌لبق، دۆزۆملۆلۆک اۆرگتمه‌گه چالبشان تانربچانبن آدي بو مقاله‌نین ماراق یئری دیر. اۆ تانربچا اۆزۆنۆ ناغبلداکي شاها بئله‌جه تانبتدبرېر:

«گفت آن **تُرک** نازنین‌اندام: «**نازنین تُرک‌تاز**» دارم نام

گفتم: از همدمی و هم‌کیشی نام‌ها را بود به هم خویشی

تُرک‌تاز است نامت ای عجب است **تُرک**‌تازی دگر مرا لقب است

خیز تا **تُرک**‌وار درتازیم **هندوان** را در آتش اندازیم»[5]

«اۆ نازه‌نین انداملی **تۆرک** دئدی آدبم **نازه‌نین تۆرک‌تاز** دبر، بیل

دئدیم هم‌دم، هم‌مرام اۆلماغبمبز اۆزۆندن آدلاربمبز قۆهوم دبر، بیل

نه عجب دیر کی آدبن **تۆرک‌تاز** دبر منیم آیامام دا، بیل، **تۆرک‌تاز** دبر

دور **تۆرک‌لر** کیمی آتبمبزی چاپاق **هیندولاري** اۆد-آلۆولارا آتاق.»

ناغبلبن باشقا یئرینده **تۆرک‌تاز** آدلی تانربچانې **تۆرک** تقدیم إدیر:

---

[1] ع.ق.، ص. ۴۰۹
[2] ع.ق.، ص. ۴۱۹
[3] ع.ق.، ع. ص.
[4] عربیجه: إحتیراص و شهوتدن اوزاق دورا بیلمک گۆجۆ
[5] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نۆسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانبن کونقرئسی‌نین کیتاب‌خاناسي، ص. ۴۲۸

«**تُرک** من رحمت آشکارا کرد **هندوی** خویش را مدارا کرد.»[1]

«منیم **تۆرکۆم** رحمتین آشکار إتدی اؤز هیندوسو ایله یاخشي کئچیندی.»

آزجا ایره‌لیده بیر داها او تانرىچانې **تۆرک** تقدیم إدیر:

«چون دگر باره **تُرک** دلکش من در جگر دید جوش آتش من»[2]

«چۆن بیر داها اۆرک اوخشایان **تۆرکۆم** جیگه‌ریمده گؤردۆ قاینار آلۆوو.»

خاوسا گئدن شاه – ایختیارىندا اونجا ناز-نعمت، گؤزل پری‌لر اولدوغونا باخمایاراق – تانرىچا'یلا بیر آرایا گلمک إحتیراصې‌نین آلۆولاری ایچینده ایلان کیمی قىورىلىب قالمىشدې. اونون بۆتۆن آرزوسو او گؤزل‌لر گؤزه‌لی تانرىچایا یئتیشمک ایدی. او اؤز آرزوسونو بئله‌جه دیله گتیریر:

«در تمنا که چون شب آید باز می خورم با بتان **چین** و **طراز**

زلف **تُرکی** درآورم بکمر (به کمر) دل‌نوازی در آورم بجگر (به جگر)»[3]

«آرزوم او ایدی گئجه گلدیکده **چین** و **طاراز** بۆت‌لری'له مئی ایچم

تۆرکی زۆلفۆ بئله‌جه‌ن گتیره بیلم اۆرک اوخشاماغې جیگه‌ره چکه بیلم.»

بو ناغىلداکی شاهې تانرىچا نه قدر دؤزمه‌گه چاغىرسا دا، او دؤزه بیلمه‌ییب سؤنوندا إحتیراصىنا إنیک دۆشۆر. تانرىچا ایسه شاه‌ین إحتیراصلی ایسرارلاری قارشې‌سىندا اوندان گؤزلرینی یومماق ایسته‌ییر. شاه بیر آن گؤزلرینی یوموب آچدىقدا اؤزۆنۆ ناغىلین باشلارىندا خاوسا گلدیگی سبدین ایچین‌ده گؤرۆب نئجه بیر نئعمت‌دن محروم اولدوغونو آنلایینجا یاشامىنین سؤنوناجان باش‌دان باشا قارا گئییینیب سوسقون‌لوغا دالىر. شاه اؤز حسرتینی آشاغیىداکی بئیتده بئله‌جه آچىقلایىر:

«مانده چون سایه‌ای ز یابش (تابش) نور **تُرک**تازی ز **تُرک**تازی دور»[4]

«بیر کؤلگه کیمی ایشىق بولمازدان بیر تۆرک‌تاز آیرې دۆشۆب تۆرک‌تازدان.»

بو بئیتده بیرینجی «**تۆرک‌تاز**» شاه‌ین اؤز شخصیتینی تمثیل إدیر. او تانرىچانین اؤیۆدلرینی دینله‌مه‌ییب ایسته‌دیگینی ألده إتمک اۆچۆن دؤزمزدن بیردن بیره سالدىرىر. ایکینجی «**تۆرک‌تاز**» ایسه خاوسداکی تانرىچانین آدې دىر .

ایکینجی گئجه **بهرام** شاه **چین** خاقانې‌نین قىزې، **یىغماناز خاتین**ین یانىنا گئدیر. یىغماناز خاتین شاها عیراق شهرلری‌نین بیرین‌ده‌کی شاه‌ین ناغىلىنی دئییر. سئودیگی قادىن‌لاردا وفا گؤرمه‌ییب قادىن‌لارا نیفرت إدن او شاها بیر گۆن چین‌لی بیر کؤله‌ساتان نئچه دنه بیری بیرینده‌ن گؤزل کنیز گتیریر. اونلارین آراسىندا بیری هامې‌سىندان گؤزل ایدی. شاه اوندان خوشلانىر. نیظامی او گؤزه‌لی ده تۆرک خیطاب إدیر:

«گرچه زان **تُرک** دید عیّاری همچنان کرد خویشتنداری»[5]

---

[1] ۴۳۱ ع.ق.، ص.
[2] ۴۳۲ ع.ق.، ص.
[3] ع.ق.
[4] ۴۳۶ ع.ق.، ص.
[5] ۴۴۱ ع.ق.، ص.

«اؤ **تؤرک**دن دؤزنبازلیق گؤردؤگؤنه باخمایاراق، ساخلایا بیلدی اؤزؤن شاه تمکینلی اؤلاراق.»

عئینی ناغیلین سؤنوندا بیر داها اؤ گؤزل کنیزی «سوسن خوی‌لو تؤرک» آدلاندیرارا‌ق **تؤرک‌لؤگه** اؤلان تعصّؤبؤنؤ بئله‌جه آیه‌دیر:

«چون چنان دید **تُرک** سوسن خوی راه دادش به سرو سوسن بوی.»[1]

«ایله گؤردؤکده اؤ سوسن خوی‌لو **تؤرک** سوسن‌ایلی سروینه یؤل وئردی.»

قئیصه‌رین قهرمانی **هومایون**ون **بهرام شاها** دئدیگی خئیر ایله شررین ناغیلچیندا بیر داها نیظامی گؤزل‌لیکدن سؤز آچاندا قوردون قهرمانی دا «**تؤرک گؤزلؤ** گؤزل» آدلاندیریر:

«گُرد را بود دختری بجمال (به جمال) لُعبتی **تُرک چشم** و **هندو خال**»[2]

قوردون قهرمانی وار ایدی، گؤزل‌لیک‌ده **تؤرک گؤزلؤ** بیر قوللوقچاق، **هیندو** خال‌لی.»

عئینی ناغیلین سؤنوندا ناغیل دئین روم قئیصه‌ری‌نین قهرمانی دا «چین تؤرکو» آدلاندیریر:

«**تُرک چینی** چو این حکایت چست به زبان شکسته کرد درست»[3]

«**چین تؤرکؤ** چؤن بو ماراقلی ناغیلی سینیق-سالخاق دیل ایله قوشدوردو.»

کسرانین قهرمانی، دورستی ده یئددینجی گئجه آغ گونبذه بهرام شاها بیر ناغیل دئییر. بو ناغیلدا باغین صاحابی اؤلان خاجه باغیندا‌کی چئشمه‌ده چیمن گؤزل‌لردن بیرینی سئچیب سئویر. نیظامی اؤ گؤزه‌لی ده «**چین تؤرکو**» آدلاندیریر:

«**تُرک چینی** چو دُر ز لعل افشاند حسب حالی بدین صفت برخواند»[4]

«**چین تؤرکو** لعل‌دن اینجی سپه‌لرکن بو مینوال‌دا بیر حسب-ی حال سؤیله‌دی.»

خمسه‌ده‌کی تاریخی شخصیت‌لرین آراسیندا ایسگندر نیظامی‌نین أن چوخ سئودیگی شخصیت دیر. اؤنجا شاه‌لارین آراسیندا یالنیز ایسگندری پئیغمبرلیک مقامیندا اؤلدوغونو یازیر. شرف‌نامه ایله ایقبال‌نامه أثرلرینی ده دئمک اؤلار ایسگندره ایختیصاص وئریب. بو آراشدیرمانین دیققت مرکزینده اؤلان ایسه ایسگندری ده سئویب سایدیغی اؤزؤندن نیظامی ایقبال‌نامه أثرینده «تؤرک» آدلاندیریر:

«و گرنه یکی **تُرک رومی** کلاه به **هند** و به **چین** کی زدی بارگاه؟»[5]

«یؤخسا بیر **روم** پاپاق‌لی **تؤرک** **هیندوستان**'لا **چین**ده نه واخت دؤولت قورارد‌ی؟»

ایسگندر ایله روس‌لارین اؤچؤنجی ساواشی بؤلؤمؤنؤن ایلک بئیتینده ده نیظامی ایسگندری «تؤرک» آدلاندیریر:

«دگر روز کین **تُرک** سلطان شکوه ز دریای **چین** خیمه برزد به کوه»[6]

«بیر باشقا گؤن بو سولطان عظه‌متلی **تؤرک چین** دنیزیندن داغ‌لارا خئیمه ووردوقدا.»

---

[1] ۴۴۵ ع.ق.، ص.
[2] ع.ق.، ص. ۴۸۸
[3] ۴۹۷ ع.ق.، ص.
[4] ع.ق.، ص. ۵۰۴
[5] ۱۰۳۷ نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص.
[6] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ ه.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتاب‌خاناسی، ص. ۸۹۲

بو بئیت‌لرده گؤرؤندؤگۆ کیمی نیظامی أن چوخ سئودیگی تاریخی شخصیتی، روم‌لو ایسگندری، اؤزؤندن بیری‌سی کیمی بیلدیگینه گؤره تؤرک آدلاندیرپر. ایسگندر نیظامی‌نین باخیشیندا کامیل اینسان کیمی تقدیم اولونورسا، **تؤرک اؤلماق دا بو باخیمدان کامیل اینسان اؤلماق دئمک دیر** .

ایقبال‌نامه‌ده **سؤکراتئس** آدلی فیلؤسوف خالقدان اوزاق گزردی. سؤرقوسو اؤلان اونو آختاریب تاپاردی. شاه اونو بیر گؤن قول‌لوغونا چاغیرتدیرپر. سؤکراتئس ایسه ناز إدیب گلمیر. نیظامی اونون نازینی بو بئیتده بئله‌جه یازیر:

«ز ناز هنرمند **تُرکانه**وش رمنده نشد دولت نازکش»[1]

«**تؤرک** داورانیشلی هؤنرمه‌نین نازیندان ناز چکن دؤولت هؤرکؤب هؤیوخمادی.»

سؤکراتئس شاه‌ین یؤللادیغی إلچی‌یه نیبه خالقین آراسینا چیخماق ایستمه‌دیگینی دئدیکدن سونرا، ایسگندر اؤزو دوروب سؤکراتئس‌ین گؤرؤشؤنه گئدیر.

شرف‌نامه کیتابیندا نیظامی ایسگندر ایله چین‌ین خان‌لار خانی آراسیندا اؤلان یازیشمالار، گؤرؤشمه‌لر، چیگین-چیگینه قوشون یؤرؤتمه‌لریندن یازدیغی بؤلومده «تؤرک» کیم‌لیگی و جوغرافییاسینا باشقا أثرلریندن داها چوخ ایشاره إدیبدیر. **دارا**نین ایسگندره یازدیغی نامه‌ده دارانین دیلیندن بئله یازیر:

«مگر تیر **تُرکان** یغمای من ندیدی که تندی به غوغای من؟»[2]

«منیم یئغما **تؤرک‌لر**یمین اوخونا توش گلمه‌ییبسن می کی من ایله ساواشماغا بونجا تله‌سیرسن؟»

تاریخین اؤ واختیندا رؤما ایمپئراتؤرو، بؤیوک ایسگندره بؤی دئییب حده-قؤرخو گلن دارا اؤز اوردوسوندا یئغما تؤرک قوشونونون گؤجؤنه گؤوه‌نیب دؤشمه‌نه مئیدان اوخویور. بو نامه تاریخی سندلرین اؤزؤندن یازیلمیش بیر سند اؤلماسا دا، نیظامی‌نین تؤرکچؤلؤک تعصّؤبؤنؤن، اؤز کیم‌لیگینه غرور'لا یاناشدیغینی آیدین بیر اؤرنه‌گی دیر .

ایسگندر ده عئینی دورومو چین‌ین خان‌لار خانینا یازدیغی نامه‌ده آییدیر. اؤنجه خان‌لار خانینا «چین تؤرکو» خیطاب إدیر:

«چه داری تو ای **تُرک چین** در دماغ که بر باد صرصر کشانی چراغ؟»[3]

«قافاندا نه وار دیر سن إی **چین تؤرکؤ**، چیراغیوپ قاسیرقا قارشیسینا چیخاردیرسان؟»

سونرا دا خان‌لار خانینی اؤز قوشونوندا اؤلان تؤرک ایگیدلرین اوخ‌لاریندان بئله‌جه قورخودور:

«غلآمان **تُرکم** چو گیرند شصت ز تیری رسد لشکری را شکست»[4]

«**تؤرک** قولام‌لاریم باش بارماق توتارسا، بیر اوخ ایله بیر قوشونو داغیدار.»

خان‌لار خانی باشقا شاه‌لارین گؤرمه‌دیگی ایشی گؤرؤر. اؤزؤ إلچی پالتاریندا ایسگندرین گؤرؤشؤنه گئدیب بیریاشا اؤزؤ ایله اؤز-اؤزه دانیشیر. ایسگندر اونا **توران** تؤرپاق‌لاریني أله کئچیرتمک اؤچؤن قوشون چکدیگینی دئییب یئددی ایل‌لیک باج

---

[1] ۱۰۷۰ نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص.
[2] ۸۲۶ ع.ق.، ص.
[3] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونقرئسی‌نین کیتاب‌خاناسی، ص. ۸۵۸
[4] ع.ق.

ایسته‌یير. آما خان‌لار خانې اؤزۆ دوروب تک‌باشېنا ایسگندرین گؤرۆشۆنه گلدیگی اۆچۆن بیر ایل‌لیک باج آلماق ایسته‌یير. خان‌لار خانې قبول إدیب گئتدیکدن سۆنرا تۆرک اوردوسونو داغ‌لارېن آرخاسېنا گتیریر. ایسگندره بو دورومو خبر وئردیکده تۆرک‌لره قارقېش یاغدېرماغا باشلایېر:

«به نفرین **تُرکان** زبان برگشاد که بی‌فتنه **تُرکی** ز مادر نزاد
سخن راست گفتند پیشینیان که عهد و وفا نیست در **چینیان**
خبر نی که مهر شما کین بود دل **تُرک چین** پرخم و چین بود
اگر **تُرک چینی** وفا داشتی جهان زیر **چین** قبا داشتی»[1]

«دیل آچدی **تۆرک‌لری** قارقېشلاماغا کی آنادان اۆلمایېب بیر فیتنه‌سیز **تۆرک**
کئچمیش‌لر دوز دئییب **چینلی‌لر**ده عهد، وفا اۆلمایېب
یالان دگیل سیزین سۆگینیز کین دیر **چین تۆرکۆ**نۆن قارنېندا بیر دۆز باغېرساق یۆخ دېر،
چینلی تۆرکده ایسه وفا اۆلسایدې، دۆنیانې چترینین آلتېنا آلاردې.»

ایسگندر تۆرکۆن اوردوسونو گؤرۆب اۆره‌گینه قۆرخو دۆشۆر. خان‌لار خانې‌نېن ایسته‌دیگی ده بو ایدی. او بیر داها ایسگندرین یانېنا گلیب دئییر: «سۆزۆمۆز سۆز دیر. قۆشونومو اونا گؤره قۆشونووا یاخېن گتیردیم کی گؤره‌سن **بیز تۆرک‌لر ساواشدان قۆرخان دگیلیک**. آنجاق سنین حؤکمران‌لېغېن آللاه‌بن ایسته‌دیگی بیر حؤکمران‌لېق دېر. بیز ده بو اۆزدن سنه قارشې ساواشماقدان'سا، باربش ایچینده دۆست اۆلماغی سئچدیک.» ایسگندر خان‌لار خانې‌ندا بو جلدلیگی، ذکانی گؤرۆب اونو سئودیگی اۆچۆن او بیر ایل خراجدان دا واز کئچیر. بو سیاسی قازانجې باشقا شاه‌لارېن ایتیردیک‌لری ایله توتوشدوردوقدا نیظامی‌نین گرچک بیر تۆرک‌چو اۆلدوغو مئیدانا چېخېر. ایسگندر زنگی‌لرین شاه‌نې اۆلدۆرۆر. دارانې اۆلدۆرۆب قېزې **رؤوشنک**ی آلېر، آتشگاه‌لارې داغېدېب اۆلکه‌نی أله کئچیردیر. هیند شاهې قېزېنې، بیر فیلۆسۆف، بیر حکیم و باشقا تای‌سیز تۆحفه‌لر وئریر. خان‌لار خانې باج وئرمکدن قورتولور، اوردوسوندا بیر نفرین بئله بورنو قانامېر، ایسگندر تۆرک یوردونا گیرمیر. ساده‌جه خان‌لار خانې ایسگندره بیر تۆرک کنیز هدییه إدیر، اونو دا ایسگندر سئومه‌دیگی اۆچۆن گۆز آردې إدیر. آما او تۆرک قېزې بیر شاهجا ایش ایره‌لی آپارېر.

خان‌لار خانې ایله ایسگندر بیر دۆست‌لوق قورولتایېندا بیر آرایا گلیب تۆی قورورلار. نیظامی حتتا بو تۆیدا بئله تۆرک اویقارلېغې‌نېن (مدنیتینین) روم اویقارلېغېنا مئیدان اۆخوماسینی سرگیله‌ییب موسیقی بۆلۆمۆنده اۆستۆن‌لۆگۆ تۆرک اویقارلېغې‌نېن اۆزان موسیقی‌سینه وئریر:

«نشسته به رامش ز هر کشوری غریب اوستاده و رامشگری
نواساز خنیاگرانی شگرف به قانون **اوزان** درآورد حرف.»[2]
«اۆتورموش ادب'له هر بیر اۆلکه‌دن اوستاد موسیقی‌چی‌لر، اوستاد رققاص‌لار

[1] ۹۴۳ نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص.
[2] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نۆسخه‌سی، ۱۲۰۲ ه.ق.، آمئریکانېن کونقرئسی‌نین کیتاب‌خاناسې، ص.۸۷۴

درین دویقولار'له موسیقی‌چی‌لر **اوزان قانونوندا** تئلی دیللندیریر.»

نیظامی بو بؤلومده خان‌لار خانبئی «تؤرک شاه» آدلاندیرېر:

«**شه تُرک** با خاصگان دیار به خواهشگری شد سوی شهریار»[1]

«**تؤرک شاه** اؤلکه‌نین سئچیلمیش‌لری ایله خاهیش-تمننا ایله شهریارا گئتدی.»

بو تؤیدان سؤنرا خان‌لار خانبئی ایسگندردن آیرېلیېب اؤز اؤلکه‌سینه قایېتمالی اولور. نیظامی بو آیرېلبئی آشاغېداکی اوچ بئیتده بئله‌جه آیېدېر:

«شهنشه چو بنوشت لختی زمین اشارت چنین شد به **خاقان چین**

که گردد سوی خانهء خویش باز به اقلیم **تُرکان** کند **تُرک‌تاز**

جهانجوی را **تُرک** بدرود کرد به آب مژه روی را رود کرد.»[2]

«شاهنشاه آزجا یئری یازدېقدا **چین خاقانبئ**نا بئله‌جه ایشاره اولدو

کی او اؤز یوردونا قایېتمالی دېر **تؤرک‌لر**ین تؤرپاغېنا چاپمالی دېر

دؤنیا فاتئحیندن **تؤرک** ساغوللاشدی گؤز یاشلاری'یلا اوزؤنده چای آچدی.»

بو اوچ بئیتین ایستراتئژی اؤنمی **ایسگندرین واختېندا چینین تؤرک تؤرپاغی اؤلماسی دېر**. نیظامی تاریخین بونجا اؤنملی فاکت‌لارېنی اؤز بدیعی یارادېجی‌لبئی‌نېن گؤجؤ ایله تؤرکیئی (تؤرک دیلیئی) دربارداں اوزاق توتماغا چالیشان بیر چئوره‌ده جانلی ساخلایا بیلیبدیر. او تؤرکؤن جؤغرافییاسېنا خمسه‌نین أن گؤجلؤ، أن سئویملی، أن قودرتلی، پئیغمبرلیک مقامېنا چاتدېرمېش بیر تاریخی شخصیتی‌نین، ماکئدونییالی ایسگندرین دیلی ایله آشاغېداکی اوچ بئیتده ایشاره إدیر:

«ز کوه **خزر** تا بدریای **چین** همه **تُرک** بر **تُرک** بینم زمین

اگر چه نشد **تُرک** با **روم** خویش هم از رومیان کینه با **روس** بیش

به پیکار **تُرکان** این مرحله توان ریخت بر پای روس آبله»[3]

«**خزر** داغ‌لارېندان **چین** دنیزینه بؤتؤن نیفوسو **تؤرک** گؤردؤم یئرین اؤزؤنده

باخمایاراق **تؤرک** ایله **روم** قؤهوم اولمادی ، بیر ده **روس**لارا اولان کین‌لری **روم**لولاردان چوخ دېر

بو آشآمادا **تؤرک**لرین ساواشی'یلا روس‌لارېن آیاغېنا سو چیچه‌گی تؤکمک اولار.»

ایسگندر چین خاقانېندان آیرېلدېقدان سؤنرا **خؤراسان**دان کئچیب اؤز یوردونا دؤنمه‌گی دؤشؤنؤردؤ. آنجاق **آبخازلار**ېن باش‌چېسی اونون یؤلونا چېخېب روس‌لارېن ظؤلمؤندن ایسگندره گیلئی ائله‌یېر. او ایسگندرین **برده** حاکیمی **نوشابه**یه اولان سایقېسېنی بیلیردی. روس‌لارېن برده‌یه سالدېرېب چالېب چاپماق‌لارېنی، إولری یاندېرېب اینسان‌لارې اؤلدؤرمک‌لریئی، نوشابه‌نی اسیر توتدوق‌لارېنی بیر-بیر ایسگندره دئییب اونو دلی‌یه چئویردی. ایسگندر بو بؤلؤمده

[1] ع.ق.، ص. ۸۷۳
[2] ع.ق.، ص. ۸۷۷
[3] ع.ق.، ص. ۸۸۷

روس‌لاردان اینتیقام آلاجاغینا سؤز وئریر. اونا گؤره ده یؤلونو قیپچاق (قیفچاق) چؤلؤندن سالیب روس اؤلکه‌سینه یؤلا دؤشؤر .

ایسگندرین شرف‌نامه‌ده‌کی ساواش‌لاری‌نین أن اوزونو ایسگندرین قوشونو'یلا روس‌لار آراسیندا اولان ساواش‌لاری دیر. بو ساواش‌لار یئددی آشامادا روس‌لارین ائنیلمه‌سینه‌جن ایره‌لی گئدیر. نیظامی چوخ اینجه‌لیک'له بو بؤلؤمده روس‌لارین آنترؤپؤلوژی، سوسیؤلوژی پسیکؤلوژی، میللی کیم‌لیک، ائکونومیک دوروم‌لاری و باشقا اؤزل‌لیک‌لرینی چوخ مهارت'له اوخوجویا چاتدیریر. عئینی حالدا، بؤتؤن قونشولوقدا اولان باشقا خالق‌لارین روس‌لارا اولان باخیشی‌نین کؤک‌لرینی ده اوستالیق'لا آچیقلاییر. نیظامی‌نین واختیندا قونشو خالق‌لارین روس‌لارا اولان باخیشینی دقیقلشدیرمک اؤچؤن اونلاردان نئچه اؤرنک گتیرمه‌لی ییک.

«اگر داد نستاند از خصم شاه خدا باد یاری ده دادخواه
ببینی که **روسی** در این روز چند به **روم** و به **ارمن** رساند گزند
ستانند کشور، گشایند شهر که خآمان خلقند و دونان دهر
همه رهزنانند چون گرگ و شیر به خوان نادلیرند و بر خون دلیر
ز روسی نجوید کسی مردمی که جز گوهری نیستش ز آدمی
اگر بر خری بار گوهر بود به گوهر چه بینی، همان خر بود.»[1]

«دؤشمندن اینتیقام آلماسا شاه آللاه ایمداد دیله‌یه‌نین کؤمه‌گی اولسون !
گؤررسن **روس** نئچه گؤنؤن ایچینده ووراز **روما** زیان بیر ده **أرمنه**
آلارلار اؤلکه‌نی، آچارلار شهری او خالق‌لارین خامی، دهرین آلچاغی
هامیسی یؤل‌کسن قورد دیر، آرسلان دیر؛ قان تؤکمه‌گه قوچاق، سؤفره‌یه قوزخاق دیر
روس‌لاردان هئچ کیمسه اینسان‌لیق گؤدمز؛ بربزکدن باشقا هئچ نه گؤزؤنمز
إششه‌گین یؤکؤ لعل اولسا یا گؤوهر، لعل-گؤوهره باخما، همین إششک دیر.»

باشقا بیر بئیتده ایسه بئله یازیر:

«جگر خوردن آیین **روسان** بود **می** و نقل کار عروسان بود.»
«جیگر یئمک **روس‌لار**ین آیینی دیر مئ ایله نوغول ایسه گلین‌لرین ایشی دیر.»

نیظامی حتتا خوسرؤوون اؤلؤمؤنه دؤزه بیلمه‌ییب اؤلؤسؤنؤن یانینا اوزانیب اؤلن شیرین‌ین جان وئردیگی بؤلؤمده بئله روس‌لارا ساتاشماقدان واز کئچه بیلمیر. بو بؤلؤمؤن سؤن بئیت‌لرینده بئله یازیر:

«چو باشد مطرب **زنگی** و **روسی** نشاید کرد از این بهتر عروسی.»
«قره‌چی (زنگی) ایله روس مؤطرؤب اولار'سا، بوندان داها یاخشی تؤی إتمک اولماز.»

[1] ع.ق.، ص. ۸۷۹

بو بئیت أصلینده آتا-بابالارین دئدیگی بو حیکمتلی سؤزون فارسجا چئویرمه‌سی دیر: «إلچیسی گؤنوم اولانین باشینا کؤلوم اولار!»

خان‌لار خانی ایسگندره بیر کنیز باغیشلامیشدی. ایسگندر سئومه‌ییب اونوتموشدو. او کنیز ایسگندر ایله روس‌لارین ساواشیندا اوچ دفعه روس قوشونونا سالدیریب قوشوندان اؤلدورور. آنجاق اوچونجو دفعه روس‌لارین قوشونوندا کی عئیبه‌جر دئو او قیزی اسیر توتوب روس قوشونونا وئریر. ایسگندر او دئوی اسیر توتوب اونا مرحمت گؤرستدیکدن سونرا او دئو ایسگندره قول‌لوق إتمک اوچون روس اوردوسونا سالدیریب چوخلو روس اؤلدورمکدن سونرا همین قیزی قولتوغونا ووروب ایسگندرین تاپشیرینا قایتاریر. ایسگندر او قیزی تانییر. آما بو دفعه اوندان خوشو گلمیشدی. نیظامی او ایکیسی‌نین آراسیندا کی دانیشیقلاردان رومانتیک بیر تابلو یارادیر. کنیز ایسگندره دئدیگی بئیت‌لرده اؤز میللی کیم‌لیگی و گلدیگی اؤلکه‌نی بئله‌جه آچیقلاییر:

«مگر دید شه **تُرکی** روی من که چون خال من گشت **هندوی** من؟»[1]

«اولمایا شاه منیم اوزومون **تورک**لوگونو گؤردوموز، خالیم تک هیندوما دؤندو؟»

بو بئیتده نیظامی «تورک‌لوک» سؤزجوگونو صیفت یاخود علامت اولاراق قیزین اوزونون گؤزل‌لیگینه ایستیعاره کیمی ایشله‌دیبدیر. آزجا سونرا، ناغیلین قالانیندا او کنیز ایسگندره بئله دئییر:

«مکن **تُرکی** ای میل من سوی تو که **تُرک** توام بلکه **هندوی** تو

باین آسمانی زمین توام ز **چینم** ولی درد چین توام.»[2]

«**تورک**لوک إیله‌مه، إی مئیلیم سنه کی سنین **تورکوون** أم، بلکه **هیندون** آم.»

«گؤیدن اولماغیما باخما، سنین **هیندون** آم؛ **چین‌دن** أم، آما دردینه درمان آم.»

نیظامی‌نین **دری** دیلینده یازدیغی ایکینجی بئیتده ایکی دفعه «چین» سؤزجوگو ایشله‌نیبدیر. بیرینجی «چین» تورکوستان اؤلکه‌سی، ایکینجی چین ایسه غمدن، غوصّه‌دن اوزه دوشمیش قیریش‌لارا ایستیعاره إدیر. نیظامی او کنیزه وئردیگی دگه‌ره گؤره ایقبال‌نامه کیتابیندا دا اونون ناغیلی‌نین آردیجا گتیریب **تورک** اولدوغونو بیر داها وورقولاییر .

نیظامی شرف‌نامه کیتابی‌نین باشلانیش‌لاریندا بو کیتابین خیضیر پئیغمبر طرفیندن اونا تعلیم اولدوغونو ایددیعا إتدیگی بؤلومده خیضیرین دیلیندن باشقا میللت‌لره اولان باخیشینی بئله‌جه آچیقلاییر:

«خم نقره خواهی و زرینه طشت ز خاک **عراقت** نباید گذشت

ز **ری** تا دهستان **خوارزم** و **جند** لویدی نبینی بجز لور کند

بخاری و **خزری** و **کیلکی** و **کرد** بنان پاره هستند هر چهار خورد

نروید گیاهی ز **مازندران** که صد نوک زوبین نبینی در آن

ز **مازندران** ناید الا دو چیز یکی دیو مردم دکر دیو نیز.»[3]

[1] ع.ق.، ص. ۹۱۶
[2] ع.ق.، ص. ۹۱۷
[3] ع.ق.، ص. ۷۱۳

«گؤموش خوم’لا قېزېل تشت ایسته‌سن، عیراق توپراغېندان کئچمه‌مه‌لی سن
رئیدن توت **خارزم** ایله **جند** هئچ آوادان‌لېق گؤرمزسن یالنېز کالاوا کند،
بوخارالی، خزرلی، گیلک ایله **قورد (کؤرد)** هامېسې بیر پارچا چؤره‌گین آلچاغې دېر،
اوجوندا یؤز سؤنگؤ اوجو گؤرؤلمه‌میش **مازاندارانd**ا هئچ بیتکی بیتمز،
گلمز باشقا هئچ نه **مازاندارانd**ان آنجاق بیر دئو خالق گلر ایکینجیسی ده دئو.»

نیظامی یئددی گؤزل أثری‌نین خئیر ایله شرین ناغېلېنداکې بؤلؤمؤنده شرین اؤلدؤرؤلدؤگؤ یئرده ده شری اؤلدؤرن قوردا (کؤرده) گؤره یازېر:

«کرد خونخوار رفت بر أثرش تیغ زد وز قفا برید سرش»[1]

«قان‌سؤران قورد (کؤرد) شررین ایزی ایله گئتدی، قېلېنج چالېبان کلله‌سینی کسدی.»

شرف‌نامه أثرین‌ده ایسه ایسگندر مککه سفریندن قایېتدېقدا عیراق توپراغېندان وطنینه قایېتماق ایسته‌یېر. آما بو آندا آذربایجان باشچېسې‌نېن گؤندردیگی إلچی اونون یؤلونا چېخېب أرمن‌ده (نوشابه‌نین باشچې‌لېغې'یلا **تیفلیس** ایله **برده** کیمی شهرلری ایداره إدن برده خان‌لېغېندا)[2] آتشپرست‌لیک إدن بیر چته‌نین خالقا إدن ظؤلم‌لرین ایسگندره خبر گتیریر. أرمن قوچولاربېنې اؤز باشینا یېغېب یئرلی اهالییه ظؤلم إدن بو چته‌نین باشچېسې عادی بیر قورد (کؤرد) اوغلو ایدی. نیظامی اونا گؤره بئله یازېر:

«در **آبخاز** کردی است عادی‌نژاد که از رزم رستم نیارد بیاد
دلیران ارمن هواخواه او کمر بسته بر رسم و بر راه او»[3]

«**آبخاز**دا عادی بیر قورد (کؤرد) اوغلو وار، رؤستمین ساواشېن هئچ آنېمسامېر
أرمن قوچولاری هاوادارې دېر یؤلونا، آینېنا بئل باغلایېبدېر.»

نیظامی یاراتدېغې بئش کیتابدا هارادا گؤزل‌لیک، کامال، صاف‌لېق، اوره‌گی‌تمیزلیک، عدالت و باشقا اوْلوملو صیفت‌لردن یازدېقدا «تؤرک» ایشله‌دیر، آما یؤخاربداکې – و بو مقاله‌ده یئرین آز اولدوغونا گؤره گتیره بیلمه‌دیگیمیز – بئیت‌لرده تؤرک‌لردن باشقا خالق‌لارا گؤره یازدېغې بؤلؤم‌لرده چوخ دا مؤثبت بیر باخېشې اولمادېغېنې آیدېنجاسېنا آیېدېر. اؤرنک اؤچؤن، یؤخاربداکې بئیت‌لرده قوردلارا (کؤردلره) «قان‌سؤران»، «عادی»، «چؤرک اوچؤن آلچالان» کیمی آشاغېلایېجې صیفت‌لر ایشله‌دیر. بو حساب'لا **نیظامی هئچ واخت اؤ میللت‌لره منسوب ائدیله بیلمز**. کلاسیک دؤنیا أدبیاتېندا اولدوغو کیمی نیظامی ده یازدېغېنې بؤتؤن دؤنیا اوچؤن یازدېغېنا باخمایاراق، اؤز میللی تعصّؤبؤنؤ آیدېنجاسېنا إعلان إتمکدن واز کئچمیر و اؤز میللی کیم‌لیگینه اولان تعصّؤبؤنؤ اؤز طبیعی حاقق کیمی ایستیفاده إدیر .

نیظامی‌نین وطنی

[1] ع.ق.، ص. ۴۹۶
[2] حموی یاقوت، معجم البلدان، المجلدالاول، بیروت: دارصادر، ۱۹۷۷م، ، ص. ۱۶۰
[3] ۸۷۵ نظامی گنجوی،کلیات خمسه، مشهد: نشریات داریوش، ۱۳۹۶، ص.

نیظامی‌نین وطنینه گلدیکده او یر بئیتده هانسي شهردن اؤلدوغونو آچیقجاسینا بیلدیریر:

«نیظامی که در شهر **گنجه** شد شهربند مباد از سلام تو نابهره‌مند.»[1]

«نیظامی **گنجه**نین وطنداشی اؤلدو کی سنین سلامیندان پای‌سیز اؤلماسین.»

أل‌یازما نؤسخه‌سینده اؤلان عئینی بئیت ۲۰۱۷-ده داریوش نشریاتی، مشهد شهرینده چاپ اؤلموش ایکی جیلدلیک کیتابین ایکینجی جیلدینده ده وار. بونا باخمایاراق بعضی‌لری اونو باشقا شهرلردن اؤلدوغونو ایددیعا إدیر. عئلمی باخیمدان اساس‌سیز اؤلان بو ایددیعایا گؤره خمسه‌نین متینینده‌کی سئمیوتیک ایشاره‌لر ایله ده نیظامی‌نین گنجه شهریندن آذربایجانلی اؤلدوغونا سندلر گتیرمه‌لیییک .

قورولوشچولوق (structuralism) أدبی تنقید نظریه‌سی دیلچی عالیم، سوسئورون آراشدیرمالاري'یلا مئیدانا چیخدي. سونرالار گئتدیکجه یئنی ألشدیری (New criticism) نظریه‌سی ایله ایره‌لی گئتدی. بو یاناشمادا هر هانسي بیر متنی تنقید إتمک اؤچؤن اؤنجه‌لر دیلین متینینده اولان علامت‌لری دیققه‌ته آلیب آنالیز إتمه‌گی نظرده توتوردو. آما یئنی ألشدیریده أثرین آرخاسیندا اولان یازارین بئینیندن کئچن‌لر دیلین اؤزؤنؤن، بیچیمینین، إله‌جه ده متنین رسمی اؤزل‌لیک‌لرینden چوخ آز اؤنملی گؤرؤنؤر. **ویمست** ایله **بیردزلی**نین یازدیقلاري آچار مقاله‌ده یازیر: «متنی آنلاماق اؤچؤن یازارین اؤزگئچمیشی (autobiography) یا تاریخی کیمی آرتیق اولان اؤزل‌لیک‌لری آرایا چکمه‌گه إحتیاج یوخ دیر. بؤتؤن إحتیاجیمیز اولان صفحه‌نین اؤزرینده‌کی سؤزجوک‌لر دیر؛ آنلام ایسه متندن آلینیر.»[2] سوسئورون ایکیلی قارشیت‌لار (binary opposits) نظریه‌سینی داها دقیق آراشدیران آ. ژ. قرایماس قارشي‌لیقلي ایشله‌ین سئمانتیک واحیدلری اؤنردی. او بو واحیدلری «سئمئس» آدلاندیریب آنلامین بو ایکیلی قارشیت‌لارین آراسیندان یاراندیغیني موباحیثه إتدی. بعضی قارشي‌لیق‌لار اؤرنک اؤچؤن بونلار دیر:

ایشیق—قارانلیق

یوخاري—آشاغي

ائرکک—دیشی

بو قارشیت ایکیلی‌لر بؤتؤن آنلام یاراتمانین اؤنجؤل قورولوشو دیر.»[3] بو نظریه‌یه دایاناراق نیظامی‌نین أثرلرینده‌کی متنین ایچیندن قارشیت ایکیلی اولاراق (گئت—گل) آنلام‌لاریني سئچسک، اونون دوغما وطنینی اؤز یارادیجي‌لیغیندان آیدینجاسینا ایثبات إده بیلمیش اولاریق .

خوسرو-شیرین أثرینده، بهرام شاه خوسرو پرویزدن قاچدیغي بؤلؤمده نیظامی بئله یر بئیت یازیب:

«به صد نیرنگ و دستان راه و بیراه به **آذربایگان** آورد بنگاه»[4]

---

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونگرئسی‌نین کیتاب‌خاناسي، ص. ۷۰۲

[2] Nayar P. K., Contemporary Literary and Cultural Theory from Structuralism to Ecocriticism, Delhi: Longman, Pearson, 2010, ISBN 9788131727355, ص. ۱۲

[3] ع.ق.، ص. ۳۴

[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, نیظامی گنجه‌وی، خمسه، أل‌یازما نؤسخه‌سی، ۱۲۰۲ هـ.ق.، آمئریکانین کونگرئسی‌نین کیتاب‌خاناسي، ص. ۱۶۶

«یۏز حییله، داستان'لا یۏلدان دۏلایېدان آذربایگانا گتیردی قرارگاهېنې.»

شرف‌نامه أثرینده ایسگندر عجم (عرب اولمایان یوردلار) یوردوندا آتشگاه‌لارې داغېتماق اۏچۏن اۏنجه ایراندان باشلایېب اۏرادان آذربایجانا گلیر. نیظامی بو تاریخی گلیشی بیر بئیتده بئله یازېر:

«وز آنجا به تدبیر آزادگان درآمد سوی **آذرآبادگان**»[1]

«اۏرادان آزاد اینسان‌لار تدبیرینده چېخېب گلدی **آذربایجانا** دۏغرو.»

بهرام شاه دا بۏیوک ایسگندر ده ایراندان چېخېب آذربایجانا گلیر. هر ایکی بئیتده «گلمک» حرکتی نیظامی‌نین گۏزۏندن گلمک سایېلېر. نیظامی دۏغما وطنی آذربایجاندا، گنجه شهرینده اۏلدوغو اۏچۏن باشقا جۏغرافییادان چېخېب اۏنون یاشادېغې یوردا دۏغرو گلیرلر. عئینی حالدا هر ایکی بئیت ده او تاریخده آذربایجان جۏغرافییاسېنېن بوتۏو بیر واحید اۏلدوغونو آیدېنجاسېنا آنلاتماقدا دېر .

ایسگندر مکه زیارتیندن دۏندۏکده عیراقدا اۏلارکن آذربایجاندان ایسگندره دۏغرو بیر إلچی گئدیر. نیظامی بو گئدیشی بئله یازېر:

«بریدی درآمد چو آزادگان ز فرمانده **آذرآبادگان**»[2]

«بیر إلچی آزاد اینسان‌لار کیمی چېخېب گلدی **آذرآبادئقان** خانې طرفیندن.»

بو بئیتده ایسگندر عیراقدا دېر. آذربایجاندان چېخېب گلن إلچی ایسگندرین اۏلدوغو مکانا دۏغرو چېخېب گلیر. ایسگندره گلیش، نیظامی‌یه گئدیش آنلامېندا دېر .

آذربایجان تۏرپاق‌لارېنا ایلگیلی اۏلان ایکینجی تاریخی اۏلای ایسگندرین شیرواندان کئچیب دربند دۏوارېنا سالدېرماسې دېر. نیظامی ایسگندرین شیروان تۏرپاق‌لارېندان کئچیب گئتمه‌سینی بئله یازېر:

«به دهلیزه آن برگذرگاه سخت ز **شروان** چو شیران برون برد رخت»[3]

«یول‌وئرمز دهلیزدن او چتین یۏلدان **شیروان**دان شیرلر کیمی چکیلیب گئتدی.»

بو بئیتده ایسه نیظامی آذربایجانېن گنجه شهرینده یاشاماقدا دېر. شیروان آذربایجانېن باشقا بیر شهری دیر. آذربایجانېن شیروان شهریندن چېخېب دربنده دۏغرو گئدن ایسه ایسگندر دیر. آیدېنجا گۏرۏندۏگۏ کیمی قارشېت ایکیلی (گل—گئت) واحیدی نیظامی‌نین آذربایجانلی اۏلدوغونو ایثبات ائده بیلیر .

سۏنوجلاما

نیظامی‌نین دۏنیا أدبیاتېنداکې یۏکسک یئری، إله‌جه ده اۏنون یارادېجې‌لېغې یۏزلر ایل دیر دۏنیایا گۏن کیمی ایشېق ساچماقدا دېر. بونجا بۏیوک بیر میللی-معنوی دگه‌ری اۏزۏنۏنکۏ بیلمک ألبته هامېنې طاماهلاندېرا بیلر. آنجاق نیظامی یارادېجې‌لېغې‌نېن درین اینجه‌لیک‌لرینده اۏنون آنا دیلینده یازماسېنې یاساق إدن شاه‌لارا، خاقان‌لارا قارشې آنا دیلی و میللی

[1] ع.ق.، ص. ۷۹۲
[2] ع.ق.، ص. ۸۰۸
[3] ع.ق.، ع. ص.

کیم‌لیگینی قۆروماق اۆچۆن درین ایزلر میراث قۆیوبدور. دئمک اۆلار هئچ بیر شاعیر، میللی دۆشۆنجه‌نین یوکسلدیگی ۱۹-جو-۲۰-جی یۆزایل‌لیک‌لرده میللی دۆشۆنجه‌نین، میللی روحون اوستادی خلیل رضا اولوتۆرک بئله، نیظامی‌جه «تۆرک»، «تۆرکی»، «تۆرک‌تاز» سۆزجوکلرینی اؤز یارادیجی‌لیغیندا ایشلتمه‌یی‌بدیر. او اؤز یوکسک أدبیاتینین اینجه‌لیک‌لری ایله اؤز میللی کیم‌لیگینی، آنا دیلینی، آنا یوردونون، هابئله او واختداکی دۆنیا تاریخینی، دۆشۆنجه‌سینی، میللی-معنوی دیگرله‌رینی آیدینجاسینا چاغداش اوخوجویا چاتدیرماق’لا اونلاری قۆرویا بیلیبدیر. **نیظامی بۆیۆک آذربایجان شاعیری، تۆرک اوغلو تۆرک دیر.**

قایناق‌لار:

اینگیلیسیجه

. Badirkhanov A. The Road to Freedom, translated into English and illustrated by: A. Ahmadoghlu, Washington DC: Book Writing Experts, 2023, 142 pp., The Historical Geography and Nationality of Azerbaijan, Pp. 91-105

. Nayar P. K., Contemporary Literary and Cultural Theory from Structuralism to Ecocriticism, Delhi: Longman, Pearson, 2010, ISBN 9788131727355, 371 s.

. Pecora V. P., Nations and Identities: Classic Readings, Massachusetts: Blackwell Publications Ltd, 2001, 379 p.

. Rosenberg D., World Mythology, NTC publishing group, Lincolnwood, Illinois, USA, 1994, 584 p.

دریجه

. نظامی گنجوی، خمسه، نسخه دست نویس، ۱۲۰۲ هـ. ق.، کتابخانه کنگره امریکا، ۹۵۰ ص.
(https://www.loc.gov/item/2017481612/)
. نظامی گنجوی، کلیات خمسه، مشهد: انتشارات داریوش، ۱۳۹۶ هـ.ش.، ۱۱۶۸ ص.

عربیجه

حموی یاقوت، معجم البلدان، المجلدالاول، بیروت: دارصادر، ۱۹۷۷م، ۵۴۰ ص .

NİZAMİNİN MİLLİ KİMLİYİ İLƏ VƏTƏNİ

GİRİŞ

Nizami yaradıcılığını araşdırmış oriyentalistlər onun yazdığı dilə baxıb Nizamini Fars şairi kimi tanıyırlar. Bu yanaşma o bilginlərin çabasının elmi bir yanaşma olduğunu sorqular altına aparır. XX-XXI-nci yüzilliklərdə elmi dərəcə almağa çalışan akademiklərin hamısı hansı dildə yazdıqlarına baxmayaraq aldıqları elmi dərəcənin dünya səviyyəsində olduğunu doğrultmaq üçün ingilis dilində neçə məqalə yazmalıdır. Bu hesab'la o alimlərin hamısını ingilis kimliyi ilə tanımaq doğru olarmı? Nizami də bənzər bir durumda başqa dildə yazmaq zorunda qalıb. O özü bu sorunu iki yerdə açıqlayır. Birinci yerdə Xosrov-Şirin mənzuməsi ilə şöhrət qazanmış Nizamiyə Şirvanşah bir namə (məktub) yazıb elçisi ilə şairə göndərir. Bu namədə Şirvanşah Xosrov-Şirin mənzuməsi əsərindən həzz aldığını vurqulayaraq Nizamidən Məcnunun sevgisinə görə tam yeni bir əsər yaratmasını istəyir. Amma eyni halda ona hansı dildə yazmasını da beləcə tapşırır:

«در زیور پارسی و تازی این تازه عروس را طرازی
دانیکه من این سخن شناسم کابیات نو از کهن شناسم»[1]

Orijinal mətndən gətirdiyimiz bu beytlərdə Şirvanşah Nizamiyə beləcə demək istəyir:

"**Ərəbi** ilə **Parsi** bəzəyində Bəzəməlisən bu taza gəlini
Bilirsən bilirəm yalnız bu dili Ki tanıtsın köhnədən yeni beyti."

Ardıca da Nizamiyə belə yazır:

«بنگر که ز حقهء تفکر در مرسلهء که میکشی دُر
ترکی صفت صفای ما نیست ترکانه سخن سزای ما نیست
آن کز نسب بلند زاید او را سخن بلند باید»[2]

"Bax gör düşüncənin qələmi ilə kimin yolladığında inci çəkirsən
Türki səfamızın sifəti dəyil **Türki** söz bizlərə yaraşan dəyil.
Yuxarı soydan gələn birisinə Yuxarı söz gərəkdir ki deyilə."

Özünü Yəzdgirdin soyu bilən Şirvanşah özünü Türklərdən üstün bilib Türki dilini öz məqamına yaraşdıra bilmir. Ona görə də Nizamiyə əmr edir Türki dilində yazmasın. Əlbəttə Nizami Şirvanşahın sözündən çıxa bilməzdi. Çünki, öz dediyinə görə, o Şahın qulluq halqasını qulağına taxınca iş işdən keçmişdi:

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası,, s. 544
[2] eyni qaynaq

«چون حقه‌ء شاه یافت گوشم از دل به دماغ رفت هوشم
نه زهره که سر ز خط بتابم نه دیده که ره به گنج یابم»[1]

“Şahın hoqqası qulağıma dəydikdə Ağlım ürəyimdən beynimə çıxdı
Əmrdən çıxmağa ürəyim yox dı Dəfinəni tapmağa da gözüm yox idı.”

Nizaminin oğlu Məhəmməd də atasına Şirvanşahın sözündən çıxmamağı məsləhət görür.

İkinci yerdə Nizamı “Yeddi Gözəl” kitabının niyə yazdığına görə öz fikirlərini təmsil yoluyla anlatmağa çalışan hikmətli sözlər və öyüdlər bölümündə hökumətin onun ana dilinə qarşı olan siyasətini çox mühafizəkarlıqla tənqid edərək yazır:

«من که مشکل گشای صد گرهم
دهخدای ده و برون دهم
گر درآید ز راه مهمانی
کیست کو در میان نهد خوانی؟
عقل داند که من چه می‌گویم
زین اشارات که شد چه می‌گویم
نیست از نیستی شکست مرا
گله زان کس که نیست هست مرا
ترکی‌ام را در این حبش نخرند
لاجرم دوغبای خوش نخورند.»[2]

“Mən ki yüz düyünü açan kişiyəm Kəndin içi, dışının kətxudasıyam,
Qapıdan bir qonaq içəri gəlsə Məndən başqa süfrə açan kim olar?
Ağıllılar bilir mən nə deyirəm Bu işarədən nə demək istirəm,
Yox olmaqdan zərrəcə qorxum yoxdur Gileyim gözə görünməyəndəndir,
Türkimi Həbəşistanda almazlar Ona görə yaxşı dovğa yeməzlər.”[3]

Nizami bu beytlərdə hakim təbəqənin Türki dilinə olan münasibətini görsətmək istəyir. Azərbaycan ölkəsinə hakim olan şah hökumətdə qalmaq üçün Şahlar şahına xərac verməli idi. Eyni halda şahlar şahının tərəfindən seçildiyi bir hökumət başçısı olduğuna görə üstdən gələn

[1] e.q.
[2] e.q., s. 364
[3] Bu məqalədə orijinal mətndən çevirmələrin hamısını A. Əhmədoğlu özü çevirib.

əmrlərinə də qatlanmalıydı. Nizami də bir düşüncə adamı olduğuna görə bu duruma dözsə də, durumu çox ehtiyatlı biçimdə tənqid etmək ilə niyə Türki dildə yazmağa icazəsi olmadığını açıqlayır. Həbəşistanlılar kimi kobud davranıb Türki dilində yazmaq icazəsi verməyənlər yaxşı dovğa yemək nemətindən məhrum olurdu. Yaxşı dovğa yüksək səviyyəli yaradıcılığa bir bədii istiarə kimi işlənibdir. Nizami öz ana dili, Türkidə yazsa idı nə yazardı, demək istəyir.

Türki dilində yazmamağın üçüncü nədəni Şərəfnamə kitabının başlarında açıqlanır. Nizami burada Peyğəmbərlərə pir olub ürəyi təmiz insanları “Yaşam suyu”na aparıb çatdıran Xızırın ətəyinə əl atır. Şərəfnaməni yazmaq üçün Xızır Nizaminin yuxusuna gəlib ona beləcə yol görsədir (göstərir):

«مرا خضر تعلیم‌گر بود دوش
به رازی که نامد پذیرای گوش
پسندیدگی کن که باشی عزیز
پسندیدگانت پسندیده نیز
مگو آن چه دانای پیشینه گفت
که در دُر نشاید دو سوراخ سفت
تو گوهر کن از کان اسکندری
که اسکندر خود آید به گوهرخری
میانجی چنان کن به رای صواب
که هم سیخ بر جا بود هم کباب
چو دلداری خضرم آمد به گوش
دماغ مرا تازه‌تر گشت هوش
چو در من گرفت آن نصیحت‌گری
زبان برگشادم به دُرّ دری.»[1]

“Dün gecə Xızır mənə dərs verirdi
Qulağıma dəyməmiş bir sir deyirdi
Əziz olmaq’çün bəyənilmiş iş gör
bəyənilsin də qoy səni bəyənənlər.
Qabaqkı bilgə deyənləri demə
Bir incini ikinci dönə dəlmə.
İsgəndər kanından bir Gövhər yarat
İsgəndər özü gəlsin gövhəri sat.
Elə düzgün bir araçılıq eylə
şiş də yanmasın, yanmasın kabab da.

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s.۷۱۲-۱۳

Xızırın ürək verməsi xoş gəldi — Beyinimdə zeyinim təzələndi.
O öyüd vermək məni elə tutdu — **Dəri** incisində bu dilim ötdü.”

Nizami bütün yaradıcılığı boyu üç yerdə niyə “Türki” yox “**Dəri**” dilində yazdığının nədənlərini bizə çatdırmaq istəyir. Hər üçündə də, əslində Nizami etnik kimliyini aydıncasına oxucuya çatdırır. Nizami etnik olaraq Türk, dili də Türki dir. İki qabaqkı açıqlamasında hakimiyyət tərəfindən “Dəri” dilində yazmağa məcbur olduğunu bildirsə də, üçüncü açıqlamada mənəvi bir qaynaq üzərindən başqa dildə yazdığını söyləyir. Təbii olaraq siyasi açıqlamadan inamcıl (etiqadi) bir açıqlamaya üz tutub ilham üzərindən Xızıra sığınması ilə bəlkə də dil sorunu basqısını özünün də hökumətin də boynundan açmaq istəyir.

Bundan başqa, “**Dəri**” sözcüyünü iki ayrı beytdə də gətirir. Şərəfnamə kitabının yuxarıda gətirdiyimiz bölümündə “Dəri dilində nəzm yazmaq Nizaminin işi, Dəri dilində şer yazmaq ona yaraşan dır” deyir:

«نظامی که نظم دری کار اوست
دری نظم کردن سزاوار اوست.»[1]

Son olaraq “İqbalnamə” kitabının son səfhəsində də yazdığı əsərin “**Dəri**” dildə olduğunu belə vurqulayır:

«به پایان شد این داستان دری
به فیروزفالی و به نیکاختری.»[2]

“Sona çatdı bu **Dəri** dastan burda — yaxşı bir bəxt ilə, yaxşı bir şansla.”

Nizaminin yazdığına dayanaraq hakimiyyətlər tərəfindən dəstəklənib yayılmış dil farsıca yox Dəri dili olub. Ata-baba deyimlərimizdən hələ də dilimizdə işlənən “Dəri-vəri demək” termini anlaşılmaz, bir-birinə ilgisi olmayan sözlər deyən birisinə deyilir. Bu deyim hətta farsların da arasında işlənməkdədir.

Son olaraq Nizami Xosrov-Şirin mənzuməsinin sonlarında Şirinin ölümü ilə yaşam yoldaşı Afaq xanımın ölümünü anıb yazdığı doqquz sətirlik bir mərsiyədə (elegiyada) Afaq xanımın Qıpçaq Türklərindən olduğunu yazaraq yoldaşının da özünün də Türk olduğunu bir daha vurqulayır:

«چو ترکان گشته سوی کوچ محتاج

[1] e.q., s. ۷۱۴
[2] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 1168

به ترکی داده رختم را به تاراج
اگر شد ترکم از خرگه نهانی،
خدایا ترکزادم را تو دانی.»[1]

“**Türk**lər kimi köçə möhtac olubdur ev-eşiyimi türklüklə dağıdıbdır.

Türküm bu uca çadırdan gizləndisə, İlahi, **Türk**dən doğulmuşumu sən özün bilərsən.”

Nizaminin sadaladığımız beytlərdə aydıncasına Türk olduğunu öz dilindən dinlədik. Ancaq üstəlik onun Türk təəssübünü də əsərlərində görüncə heç bir şairin Nizamicə türk kimliyinə düşkün olduğunu görə bilmərik.

MƏTN

Nizaminin etnik kökü yaxud milli kimliyi XX-nci yüzilliyin sonlarından başlayaraq daha gərgin bir durumda dartışmalara meydan oldu. Köhnə imperatorluqların çökməsi, somurqaçılığın bəyənilməzliyi, millətlərin özağalıq məntiqi, bağımsızlıq sevdası milli oyanışın birbaşa verimi idi. Özləşməyə üz tutan millətlər öz milli-mənəvi dəyərlərini dərindən tanıyıb dünyaya öz milli dəyərləri kimi tanıtdırmağa başladılar. Bu ortamda əski düşüncələrin zəncirindən qurtula bilməyib yenidən imperatorluq xülyasına düşən bəzi millətlər başqa millətlərin varlığını belə özlərinə sığışdıra bilməyib onların maddi-mənəvi var-dövlətinə əl qoymaq istədilər. Nizaminin milli kimliyi də bu əski düşüncədən çıxa bilməyənlərin xülyasında yiyələnmək istənilən mənəvi sərvətlərdən idi.

Lakin Nizami sanki o vaxt bu durumu düşünürmüş. Ona görə də yaratdığı beş kitabında elə dəqiq izlər buraxıb ki onun milli kimliyi, ana dili, yaşadığı şəhəri və ölkəsi, Gəncə şəhərinin Şənbə gecəsindəki zəlzələsi, o vaxtdakı yerli dövlətin o zəlzələdəki avadanlıq işləri, yerin kürəvi olmasına işarəsi, dini inamı, əxlaqiyyat (etika), başqa xalqlara olan münasibəti, oxuduğu dillər, kitablar, siyasi düşüncəsi, hökumət fəlsəfəsi, dünya mifləri, hətta arzuladığı “Mədine-yi Fazilə”si (Yutopiyası) belə aydıncasına anlaşıla bilir.

E. Renan yazır: “Hər bir ulus yaşar bir ruh, ruhani bir prinsip dir. Əslində bir olan iki şey bu ruhu oluşdurur (təşkil edir). Biri keçmiş, biri də gələcəkdir. Biri zəngin bir mirasın birlikdə malik olmaq anıları, ikinci isə birlikdə yaşamaq istəyi, ata-babalardan qalmış dəyərli

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 328

bir mirası birlikdə qorumaq iradəsi dir."[1] Ardıca da yazır: "Bir ulus böyük bir həmrəylik dir. Bu həmrəylik keçmişdə vətəndaşların fədakarlığı ilə, gələcəkdə də bu fədakarlıqları edə bilmək düşüncəsindən yaranır."[2] Nizami Azərbaycan xalqının ruhunda yaranıb yaşanmış gözəllikləri, milli-mənəvi dəyərləri gələcək nəsillərə dəyərli bir miras kimi buraxa bilib. Bu dəyərləri qorumaq üçün gələcək nəsillərimizi birləşdirib güclü bir millət olduqlarını hər zaman doğrulda bilsin deyə Nizami kimi bilgin babalarımızın miras qoyduğu zəngin dəyərlər var-dövləti dünyanın başqa heç sərvəti ilə ölçülüb tutuşdurulası dəyil. F. Fanon da uyqarlığı (mədəniyyəti) bir xalqın ruhunun gözəlcəsinə bəyan edilməsi[3] bilir. Nizami Azərbaycan xalqının ruhunu ən estetik biçimdə dünyaya, eləcə də öz xalqına çatdırmağa çalışıb. Bu araşdırma da o əzəmətli milli-mənəvi mirasın milli kimliyini əsərin öz içindən araşdırıb yeni nəsillərə çatdırmağı milli-mənəvi bir vəzifə olaraq qələmə alınıbdır.

Əldəki araşdırmada "Xəmsə"nin mətnindəki izlərdən Nizaminin milli kimliyini aydınladan izlər təqdim olunacaq. Nizami hər mənzuməsini Allahın adı hörmətinə başlayır. İkinci yerdə İslam peyğəmbəri Məhəmmədin hörmətinə söylədiyi sevgi dolu söyləmələr gəlir. Maraqlısı budur ki hər beş kitabının başında tam sevgi və sayqı ilə anıb meracından söz açdığı peyğəmbəri də yeri gəldikdə Türk adlandırır. Örnək üçün peyğəmbərin Xosrov Pərvizə yazdığı namə (məktub) bölümündəki bu beytlərdə:

«زهی پیغمبری کز بیم و امید
قلم راند بر افریدون و جمشید
زهی ترکی که میر هفت خیل است
ز ماهی تا به ماه او را طفیل است
زهی بدری که او در خاک خفته‌ست
زمین تا آسمان نورش گرفته‌ست.»[4]

"Firudin ilə Cəmşidi qorxudub ümid vermək üçün qələm çalan peyğəmbərə eşq olsun! Yeddi millətin soltanı olan **Türkə** eşq olsun! Balıqdan tut aya, tüfeylisi olana eşq olsun!

[1] Pecora V. P., Nations and Identities: Classic Readings, Massachusetts: Blackwell Publications Ltd, 2001, s. 174
[2] e.q., s. 175
[3] e.q., s. 264
[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 333

Torpaqda yatan on dörd gecəlik aya eşq olsun! Nuru Yerdən göyə doldurmuşa eşq olsun!”

Nizami nə vaxt gözəlliyə, kamala, sevimliliyə işarə etmək istədikdə – istər bir insan olsun, istər təbiətdə – işarə etdiyi gözəli “Türk” adlandırır. Örnək üçün:

«ترک سمن خیمه به صحرا زده
ماهچه خیمه به ثریا زده»[1]

Yaz fəslində “Yasəmən” ağacı qədimlərdən Azərbaycandakı evlərin geniş həyətlərinin bəzəyi idi. Çox gözəl iyi olan bu gül ağ da olar bənövşəyi də. Nizami bu gözəl istiarədə belə deyir: “Türk yasəmən çölə xeymə (çadır) vurub, sankı aypara Sürəyya burcunda xeymə vurub!” Eyni yerdə yazır:

«هندوک لاله و ترک سمن
سهل عرب بود و سهیل یمن.»[2]

“lalənin hinducasıyla Türk səmən (yasəmən) Ərəbin dəyərsizidir, Yəmənin ayı.”

Ümumilikdə Nizami qaraşın insanların gözəlliyinə, yarın ay kimi ağ üzündə qara xallara işarə etmək istəyəndə “hindu” istiarəsini işlədir. İkinci istiarədə yasəmən gülünü aya bənzətmək ilə çox bədii bir istiarə yaradır.

Nizami Türkü ədalətin simgəsi bilir. Başqa sözlə, adil olmayan Türk, Türk dəyil. Səlcuqilər sülaləsi, Məlik şahın oğlu, Sultan Sancar hökuməti vaxtı içib sərxoş olmuş bir darqa[3] bir qarı nənəyə “Gecələr sənin evini qoruyan kimdir?” bəhanəsi ilə evinə saldırıb qarını təpik ilə vurub çölə salır. Qarı nənə bu zülmü Sultan Sancara çatdırıb Sultanı beləcə tənqid edir:

«دولت ترکان که بلندی گرفت
مملکت از داد پسندی گرفت
چون که تو بیدادگری پروری
ترک نه ای، هندوی غارتگری!»[4]

“**Türklər**in dövləti ucalan vaxtda Məmləkət ədalət ilə bəyənilər oldu.
Sən ki bir zalımı becərdirsənsə, **Türk** dəyilsən, bir çapqınçı Hindusan!”

[1] e.q., s. ۳۹
[2] e.q.
[3] Xalqdan vergi toplayan dövlət işçisi
[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 57

Sultan sancar ilə qarı nənənin danışığı nağılında Nizami şer dili ilə Platonun "Cumhur/Respublika", Balasağunun "Qutadğubilik", Farabinin "Mədinə-yi Fazilə əhlinin düşüncələri" kimi kitablarda olan Hökumət fəlsəfəsinin bölümlərindən birini nəzmə çəkib öz düşüncəsini irəli sürür. Yuxarıda gətirdiyimiz iki beyt o vaxtın siyasi düşüncəsinə görə yorumlanarsa, çox önəmli həqiqətləri alana gətirəcək. Birinci beytdə Səlcuqların hökumətini xalqın dili ilə ədalət yayan **türk dövləti** bildirir. Sıradan bir vətəndaş imperatoru tənqid edə bilirsə, demək, hər hökumətdə daima bəzi iş adamlarının alçaqlığına baxmayaraq, o hökumətdə ədalətin, eləcə də demokrasinin hökm sürdüyü aydındır. İkinci beytdə xalqın nümayəndəsi kimi çıxış edən qarı nənə adil olmayanı **Türk** yox, çapqınçı Hindu bilir. Hinduları soyqunçu, çapqınçı, oğru tanıyan düşüncəni Nizami başqa neçə yerdə də birbaşa yaxud dolayısı istiarə ilə ayıdır (bəyan edir). Örnək üçün hacıyla sufinin nağılında həccə gedən adam ev-eşiyini əmin bildiyi bir sufiyə tapşırıb yola düşür. Hacı Kəbə ziyarətindən qayıtdıqda evi talanmış görüb sufinin başına gedib əmanət tapşırdıqlarını geri istəyir.

«حاجی ما چون ز سفر باز گشت
کرد بر آن هندوی خود ترکتاز»[1]

Sufi isə hacının var-yoxunu vurub daşa, çıxıb başa. Boynuna aldıqdan sonra hacıdan bağışlanmaq istəyir. Amma eyni halda hacı kimi saf insanlara belə bir dərs verir:

«غارتی از ترک نبرده‌ست کس
رخت به هندو نسپرده‌ست کس.»[2]

"Heç kimsə bir **Türk**dən soyqun görməyib ev-eşiyin Hinduya tapşırmayıb."

Bu beyt Nizaminin yaşadığı vaxtdakı xalqın Hindulara olan münasibətindən başqa eyni halda şairin öz Türk kimliyinə olan olumlu münasibətini yaxud təəssübünü də açıqlayır. Ayrı bir yerdə Nizami Hinduların oğru olduqlarını daha sərtcəsinə ayıdır:

«گر انجیرخور مرغ بودی فراخ
نماندی یک انجیر بر هیچ شاخ
دو هندو برآید ز هندوستان
یکی دزد باشد یکی پاسبان.»[3]

"Əncir quşu buraxılsa idı tam özbaşına, bir əncir də qalmazdı heç butada.

[1] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 99
[2] e.q.
[3] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 711

“İki Hindu Hindistandan gələrsə, biri oğru olar biri gözətçi.”

Şərəfnamə kitabında İsgəndər Hindistana qoşun çəkib ələ keçirtdikdən sonra Hindistan Şahı barış üçün İsgəndərə dörd hədiyyə verir: 1. Öz qızını 2. İçməklə şərabı qurtulmayan yaqut bir qədəh 3. Bir filosof 4. Bir bacarıqlı həkim. Nizami Hind gözəlini bədii biçimdə beləcə tərifləyir:

«مهی ترک رخساره، هندو سرشت
ز هندوستان داده شه را بهشت
نه هندو که ترک خطایی به نام
به دزدیدن دل چو هندو تمام!»[1]

“**Türk** görkəmli bir ay, Hindu təbiət Hindistandan şaha verilmiş cənnət
Xatay Türküdür bu, demə bir Hindu Ürək oğurlamaqda tam bir Hindu.”

Nizami Hindulara, eyni halda Türklərə olan münasibətini hər iki beytdə də bədii istiarələr və bənzətmələrlə aydınladır. Burda da gözəlliyi Türklərin, oğruluğu Hinduların özəlliyi olduğu fikrini irəli sürür.

Hər nədən daha önəmli olan Nizaminin bütün yaradıcılığında dərindən sevib saydığı şəxsiyyətləri də Türk adlandırmasıdır. O şəxsiyyətlərdən ən başda gələn, mərkəzi Bərdə şəhəri olan Ərmən xanlığının – Nizamının dili ilə desək, şahlığının – şahı, “Məhin Banu” ayamasıyla ad qazanmış Səmira xanımın qardaşı qızı Şirindir. Yunan mifolojisində “vəfa”nın simgəsi olan Penelope Troy savaşında dənizlərdə yoxa çıxmış əri, Odisseyusun yolunu gözlədiyi üçün Homerin sevimli qadın obrazına dönür[2]. Ancaq Xosrov-Şirin kitabındakı Şirin vəfalı olduqdan başqa daha çox sevgi və məhəbbətin ustadı kimi yalnız Sasanilər şahı Xosrov Pərvizə yox, bütün bəşəriyyətə həqiqi sevginin, vəfanın, yoldaşlığın ustadı olaraq çıxış edən bir obrazdır. Bu mənzum tragediya əslində çox dəyərli bir romandır, ancaq Nizami özü vurqladığı kimi əsərini nəzm dili ilə yazmasına üstünlük verib o yolu bilərək seçibdir.

Nizami fəxr etdiyi vəfa simgəsi, Şirini bədii bir abartmada (mübaliğədə) beləcə tərifləyir:

«چنان در سر گرفت آن ترک طناز
کزو خسرو نه، کیخسرو کشد ناز.
چو کرد ار دل ستاند، سینه جوید

[1] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 923
[2] Rosenberg D., World Mythology, NTC publishing group, Lincolnwood, Illinois, USA, 1994, s. 102-109

گرش خانه دهی، گنجینه جوید.»[1]

“O nazlı Türk elə tutdurdu nazı Xosrov qalsın, Keyxosrov çəkər nazı.
“Qurd tək ürək istərsə, bağır alar evi versən ona, dəfinə arar.”

Bu iki beytdə şair Şirinin Türk olduğunu rəsmi biçimdə vurqulayıb onun milli kimliyini açıqlayaraq Xosrovları, Keyxosrovları onun ayağı altına salır.

Şirin isə öz kimliyini Xosrov Pərvizə yazdığı namədə beləcə açıqlayır:

«نه ترک این سرا، هندوی این بام
شهنشه را چنین دادهست پیغام
که گر مهمان مایی ناز منمای
به هر جاکت فرود آرم فرود آی.»[2]

“Bu sarayın **Türkü** yox, bir Hindusu Padşaha beləcə bir sav veribdir
Bizim qonağımızsan’sa, naz etmə, Harada əmr etsəm, orada otur.”

Şirində olan özsayqı, özsevgi, siyasət, qoçaqlıq, dikbaşlılıq ikinci beytdə özünü aydıncasına görsədir (göstərir). Xosrov Pərvizə yerini bildirməkdən çəkinmir. Yenə Şirin bir başqa yerdə bir daha öz milli kimliyini qaragöz Türk olaraq bildirir:

«جهانداران که ترکان عام دارند
به خدمت هندویی بر بام دارند
من آن ترک سیه چشمم بر این بام
که هندوی سپیدت شد مرا نام.»[3]

“**Türk**lərin çoxlu dünya fatehi var qulluq’çün damlarında Hidusu var.
Bu dam üstə o qaragöz **Türkəm** mən ki adım ağ Hindun olubdur sənin.”

Üçüncü yerdə Şirin Türklüyünə öyünərək Xosrov Pərvizə belə yazır:

«هنوزم هندوان آتش پرستند
هنوزم چشم چون ترکان مستند»[4]

“Hələ də Hindular oda tapınır hələ də gözlər sərxoş **Türklər** kimidir.”

Ardıca Xosrov Pərvizə yazdığı namədə (məktubda) Şirin özgüvənc ilə özsayqısını milli kimliyi ilə bir arada gətirir:

---

[1] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 279
[2] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 264
[3] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 290
[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s.۲۷۰

«به غمزه گرچه ترک دلستانم
به بوسه دلنوازی نیز دانم
زبس کآورده ام در چشمها نور
ز ترکان تنگچشمی کرده ام دور.»[1]

“Naz etməkdə, baxmayaraq, ürəklər fəth edən **Türk**əm,
Öpüş ilə ürək oxşamağı da mən bilirəm.
O qədər gözlərə nur gətirmişəm **Türk**lərdən xırdagözlülüyü uzaqlaşdırmışam.”

Nizami Şirinin dili ilə naz-qəmzəsi ilə ürəkləri fəth edən Şirinin **Türk** olduğunu bir daha vurqulayaraq Çin Türklərinin (Türküstandankı Türklərinin) gözlərinin kiçik badam kimi olduğuna istiarə edərək Türk millətinin başqa gözəlliklərinə işarə edir.

Bir ayrı namədə Şirin bir daha öz milli kimliyini Ərəb dilini, başqa sözlə özgə dilləri bilən savadlı Türklərdən olduğunu vurqulayaraq bildirir:

«نه آن ترکم که من تازی ندانم
شکن کاری و طنازی ندانم.»[2]

“Ərəb dili bilməyən **Türk** dəyiləm Utandırmaq, naz etməyi bilməyən **Türk** dəyiləm.”

Nizami Xosrov-Şirin mənzuməsində 38 yerdə “Türk”, “Türklər”, “Türküstan” sözcüklərini işlədir.

Leyli-Məcnun mənzuməsində Ərəb ellərindən olan Leylini də Nizami ürəkləri çalmaqda Türk təqdim edir:

«ماه عربی به رخ نمودن
ترک عجمی به دل ربودن»[3]

“Üzünü görsətməkdə Ərəb ayı Ürək çalmaqdasa bir “əcəm” **Türkü**”

Məcnunun atası leylini Məcnun üçün istəməyə gedib əli boş qayıdır, Məcnun da Leylinin eşqində ah-nalə edərək iki yerdə “Türk” sözcüyünü işlədir:

«ترکانه ز خانه رخت بر بست

[1] e.q., s. 271
[2] e.q., s. 283
[3] e.q., s. 562

در کوچگه رحیل بنشست»[1]

“**Türk**lər kimi evdən baş alıb getdi Ayrılığın köç yerində oturdu.”

«ترکی که شکار لنگ اویم

آماجگه خدنگ اویم.»[2]

“Bir axsaq ovu olmuşam o **Türk**ün Oxunun nişan yeriyəm o **Türk**ün.”

Leylinin halının tərifində Nizami belə yazır:

«می‌کرد به وقت غمزه سازی

بر تازی و ترک ترکتازی»[3]

“Nazlanıb qəmzə edəndə, Ərəbə də **Türk**ə də **Türk** kimi sinə gərərdi.”

Leyli bostana tamaşaya çıxanda ərəblərin arasında məskən salmış Türklərin Obasına tuş gəlir. Bugünkü İraqın quzey bölgəsində yerləşən Türkmənlər Ərəb ləhcəsi ilə danışdıqlarına baxmayaraq, özlərini Azərbaycan Türkləri, Bayat eli bilir. Nizami o türklərə olan təəssübünü beləcə görüntüləyir:

«ترکان عرب نشینشان نام

خوش باشد ترک تازی اندام

در حلق آن بتان چون حور

می‌رفت چنان که چشم بد دور.»[4]

“Adları ərəblər arasında oturan türklər Ərəb əndamlı Türk nə də xoş olar

O bütlərin halqasında bir huri kimi elə gedirdi yaman gözdən iraq!”

Nizami Leyli-Məcnun mənzuməsində on iki yerdə “Türk”, “türkanə”, “türktaz” sözcüklərini işlədir.

“Yeddi Gözəl” adlı üçüncü möhtəşəm əsərində də Nizami milli kimliyinə olan bağlılığını, niyə öz ana dilində yazmağa icazəsi olmadığını kitabın başında açıqlayaraq, daha geniş səviyyədə sərgiləyir. Əjdahanı öldürüb üç yüz dəvə yükü dəfinəni payladıqdan sonra Xovərnəq sarayına qayıdan Bəhram sarayın içində qapısı bağlı saxlanan bir otağa tuş gəlib qapısını açdırır. O otağın duvarlarındakı rəsmlərdə Bəhram yeddi gözəlin şəkillərini görür. Burada anlam baxımından çox önəmli olan o Yeddi ölkənin şahlarının qızlarının adları diqqətə

[1] e.q., s. 569
[2] e.q., s.۵۷۰
[3] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 443
[4] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 583

layiqdir. Hind şahzadəsinin adı “Yürək”, Çin (Türküstan) xaqanının qızının adı “Yığmanaz”, Xarəzm şah qızının adı “Naz Pəri”, Saqlab şahın qızının adı “Nəsrinnuş”, Məğrib (Mərakeş) şahının qızının adı “Arzeytun”, Rum qeysərinin qızının adı “Humay”, Kəsranın qızının adı “Dorəsti”.[1] Yeddi şahdan beşinin qızlarının adı Türki adlardır. Nizami bu siyasəti ilə o vaxtdakı türk coğrafiyasını Türki adların yaratdığı möhtəşəm bir tabloda xəritəyə alıb. Dördüncü kitabında İsgəndərin dili ilə bu coğrafiyanı daha aydın təsdiq etdirəcək.

Yeddi Gözəl əsərində ən çarpıcı çıxış Bəhram şahın İranlılara olan münasibətidir. Bu münasibətin kökünü bilmək üçün Bəhram şahın nağılının qısaca burada gətirməliyik. İyirmi il uşaqsızlıqdan sonra biricik tapdıq oğlu Bəhramı Yəzdgird münəccimlərin təklifi ilə Yəmən padşahı Nemana əmanət edir. Yəmən şahı Bəhramın şərəfinə Rumdan Simnar adlı bir memar gətirtdirib Xovərnəq sarayını tikdirir. Sarayın tikintisi bitdikdən sonra Neman Simnarı sarayın ən uca yerindən yerə atdırıb öldürtdürür. Sonra da özü rahib olub yoxa çıxır. Vəziri Münzir şah olur. Oğlu Nemanla birlikdə Bəhramı da böyüdür. Bəhram Ərəb, Dəri, Yunan dillərində dərslər alır. Bəhram orada elə adsan qazanır ki ona “Nəcmul-Yəmani” yəni Yəmən Ulduzu ayaması verirlər. Bəhram Əjdahanı öldürüb üç yüz dəvə yükü dəfinənin paylaşır. On dəvə yükü atası Yəzdgirdə, on dəvə yükü Münzir ilə oğlu Nemana, qalanın da başqalarına paylayır. Yəzdgird öldükdən sonra iranlılar qurultay qurub bu xəbəri Bəhramdan gizlətmək və onu şah olmaqdan məhrum etmək istəyirlər. Çünki onların nəzərində Bəhram ərəblər arasında böyümüşdü və o ortamda böyümüş birisi Əcəmə – Ərəb olmayan, Ərəb dili bilməyən, dil qanmaz – hakim ola bilməzdi. Olsa, iranlıların var-dövlətini ərəblərə paylayacaq. Nizami üç-dörd beytdə iranlıların ırqçı düşüncəsini incəliklə oxucuya çatdırır. İranlıların bu davranışı Bəhramın qulağına çatır. Onun bu durumda iranlılara olan münasibəti çox diqqətə layiqdir:

«گرچه ایرانیان خطا کردند
کز دل آزرم ما رها کردند
در دل سختشان نخواهم دید
نرمی آرم که نرمی است کلید
با همه سگدلی شکار منند
گوسپندان کشتزار منند
گرچه در پشم خویشتن خسبند
همه در پنبه‌زار من خسبند

[1] e.q., s. 380

به که بدعهد و سنگدل باشند
تا ز من عاقبت خجل باشند.»[1]

“Baxmayaraq iranlılar yanıldılar ürəklərində bizə olan sevgini buraxdılar
Ürəkdə onlara qarşı acıq saxlamaycağam yumuşaqlıq açardır yumşaq olacağam
Nə qədər it ürəkli olsalar da ovumdurlar tarlamda otlayan qoyunlarımdırlar
Öz yünlərində yatmaqlarına baxma hamısı pambıq tarlamda yatanlardır
Vəfasız, daş ürəkli olsalar daha yaxşıdır sonunda qarşımda başı aşağı olarlar.”

Bu beytləri Nizami azərbaycanlılara görə desə idi, əldəki məqalənin araşdırıcısı heç vaxt onu Azərbaycan şairi hesablamazdı.

Yeddi Gözəl əsərində Nizami Bəhram şahın “Fitnə” adlı kənizinin nağılında qızın etnik kimliyinə işarə edərək “Tatar” ilə “Çin”in bir ölkə olduğunu ayıdır. Bəhram şahla ova gedən Fitnə şahın ovladıqlarına tərif söyləməkdə dözüb səsini çıxartmır. Bəhrama bu durum ağır gəlib belə deyir:

«گفت کای تنگ چشم **تاتاری**
صید ما را بچشم در نآری؟»[2]

“Dedi: Ey badamgözlü Tatar qızı gözünə gəlmir ovladıqlarımız?”

Neçə sətir sonra da:

«گفت شه با کنیزک **چینی:**
دستبردم چگونه می‌بینی؟»[3]

“Şah Çinli kənizə belə söylədi: “Əldə etdiklərimi necə görürsən?”

Eyni adamı, Fitnəni, şah kimi rəsmi bir məqamın dili ilə bir yerdə **Tatar**, azca sonra **Çinli** xitab etmək əslində o vaxtın Çin ilə Tataristan yaxud Türküstanın eyni ölkə olduğunu vurqulayır. F. Lukasın 1823-dəki xəritəsi də bu fərziyyəni doğruldur[4].

Fitnə Bəhram şahın düşüncəsinə olan tənqidinin düz olduğunu eyləmcil[5] bir dərs ilə elə başa salır ki şah Fitnədən minlər dönə üzr istəmək zorunda qalır. Nizami bu durumu iki beytdə çox incəliklə çatdırır:

«شاه تشنیع **ترک** خود بشناخت

[1] e.q., s. 383
[2] e.q., s. 398
[3] e.q.
[4] Badirkhanov A. The Road to Freedom, translated into English and illustrated by: A. Ahmadoghlu, Washington DC: Book Writing Experts, 2023, 142 pp., The Historical Geography and Nationality of Azerbaijan, s. 101
[5] pragmatic

هندوی کرد و پیش او درتاخت.»[1]

“Şah öz **Türk**ünün qınağını bildi **Hindu**luq edib qarşısında çapıtdı.”

گفت اگر خانه گشت زندانت

عذر خواهم هزار چندانت!»[2]

“Dedi: “Ev sənə zindan olubdursa, Üzür istəyirəm minlər qatıca!”

Yeddi Gözəl mənzuməsinin bir başqa bölümü Bəhram Şah ilə Çin şahı, Xan Xaqan arasında baş vermiş olaylardır. Başda gələn önəmli fakt Çin imperatorunun adıdır. Nizami onu “Xan Xaqan”, Çin ordusunu isə “Türk qoşunu” adlandırır. Orijinal mətndən örnək:

«**خان خاقان** روانه گشت ز چین

کرد سیصد هزار مرد گزین»[3]

“Xan Xaqan Çindən yola düşdü savaş üçün üç yüz min kişi seçdi.”

«**خان خاقان** چو گوش کرد پیام

کز جهان ناپدید شد بهرام»[4]

“Xan Xaqan çün bu xəbəri eşitdi ki Bəhram dünyadan yoxa çıxıbdı”

Bəhram Xan Xaqanın gətirdiyi Türk qoşunu qarşısında dayana bilmədiyini görüb taktik olaraq şahlıqdan çəkilib dövləti qohumlarından birinə tapşırır. Xan Xaqan bu durumu eşitcək ordu yürütməkdən vaz keçib əyləncəyə başlayır. Bəhramın taktiki alınmışdı. Türk ordusuna qarşı saldırmaya çıxır.

«**ترک** از آن **ترکتاز** ناگه او

کانچنان زخم دید از ره او

آهن شه که سخت جوشی کرد

لشکر **ترک** سست کوشی کرد.»[5]

“**Türk** onun amansız **Türk** hücumundan elə yara aldı ki gəl görəsən

Şahın polad qılıncı oynadıqda **Türk**ün qoşunu qaldı süstlüyündə”

Az sonra bir daha Nizami Bəhram şaha qarşı savaşan Çin ordusunu “Türk qoşunu” adlandırır:

«لشکر **ترک** را ز دشنهٔ تیز

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 404
[2] e.q., s. 405
[3] e.q., s. 406
[4] e.q., s.۴۰۷
[5] e.q., s.۴۰۸

تـا بـه جیحون رسید گرد گریـز.»[1]

“Ceyhuna çatdı süngü qorxusundan Toz-duman **Türk** qoşununun qaçmağından.”

Bəhram şah Yeddi Gözəl poemasında Yeddi Günbəz saraylarını tikdirdikdən sonra İlk görüşündə qara günbəz sarayındakı Hind şahzadəsinin yanına gedir. Nizami o şahzadəninin gözlərinin gözəlliyinə istiarə etmək üçün Türk gözlü Hinduzadə adlandırır:

«آهوی **ترک**چشم هندو زاد
نـافـهٔ مشک را گره بـگشاد.»[2]

“O Hinduzadə Türk gözlü ceyran müşkün göbəyindən düyünü açdı.”

Artırmalıyıq bu araşdırmada qaynaq kimi işlədilmiş əlyazma nüsxəsində Hind şahzadəsinin adı ilk kəz “Yürək/**یـورک**”, sonra isə “Ğürək Xatun/**غورک خـاتـون**”[3] olaraq qələmə alınıb. Hind şahzadəsinin Bəhram şaha dediyi nağıl fikrimizə görə Dünya mifləri arasında təqva[4] qavramını insanlara çatdırmaq üçün deyilmiş ən gözəl nağıldır. Bu nağılda başabaş qara geymiş şahın niyə qara geyməsi, Çin vilayətində Mədhuşlar şəhərinə gedib orada başına gələnlər mifik bir dünyada tanrıçaların, mələklərin arasında yaşadığı xaosda görüntülənir. Şaha təqva, arınlıq, dözümlülük örgətməyə (öyrətməyə) çalışan tanrıçanın adı bu məqalənin maraq yeridir. O tanrıça özünü nağıldakı şaha beləcə tanıtdırır:

«گفت آن **ترک** نـازنـین انـدام:
«**نـازنـین ترکـتـاز**» دارم نـام
گفـتم: از همدمـی و هم کـیشی
نـامـها را بـود بـه هم خـویـشی
تـرکتـاز است نـامت ای عجب است
تـرکتـازی دگـر مـرا لـقـب است
خیز تـا **تـرک**وار درتـازیـم
هـنـدوان را در آتـش انـدازیـم»[5]

“O nazənin əndamlı Türk dedi Adım Nazənin Türktazdır bil
Dedim həmdəm, həmməram olmağımız üzündən adlarımız qohumdır bil

[1] e.q., s. 409
[2] e.q., s. 419
[3] e.q.
[4] ərəbcə: ehtiras və şəhvətdən uzaq dura bilmək gücü
[5] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. ۴۲۸

Nə əcəbdir ki adın Türktazdır Mənim ayamam da, bil, Türktazdır
Dur Türklər kimi atımızı çapaq Hinduları od-alovlara ataq.”

Nağılın başqa yerində Türktaz adlı tanrıçanı Türk təqdim edir:

«**ترک** من رحمت آشکارا کرد
هندوی خویش را مدارا کرد.»[1]

“Mənim **Türk**üm rəhmətin aşkar etdi Öz hindusu ilə yaxşı keçindi.”

Azca irəlidə bir daha o tanrıçanı Türk təqdim edir:

«چون دگر باره **ترک** دلکش من
در جگر دید جوش آتش من»[2]

“Çün bir daha ürək çəkən **Türk**üm Ciyərimdə gördü qaynar alovu”

Xaosa gedən şah – ixtiyarında onca naz-nemət, gözəl pərilər olduğuna baxmayaraq – tanrıçayla bir araya gəlmək ehtirasının alovları içində ilan kimi qıvrılıb qalmışdı. Onun bütün arzusu o gözəllər gözəli tanrıçaya yetişmək idi. O öz arzusunu beləcə dilə gətirir:

«در تمنا که چون شب آید باز
می خورم با بتان چین و طراز
زلف **ترکی** درآورم بکمر (به کمر)
دلنوازی در آورم بجگر (به جگر)»[3]

“Arzum o idi gecə gəldikdə Çin və Taraz bütlərilə mey içəm
Türki zülfü beləcən gətirə biləm ürək oxşamağı ciyərə çəkə biləm.”

Bu nağıldakı şahı tanrıça nə qədər dözməyə çağırsa da, o dözə bilməyib sonunda ehtirasına enik düşür. Tanrıça isə şahın ehtiraslı israrları qarşısında ondan gözlərini yummaq istəyir. Şah bir an gözlərini yumub açdıqda özünü nağılın başlarında xaosa gəldiyi səbədin içində görüb necə bir nemətdən məhrum olduğunu anlayınca yaşamının sonunacan başdan başa qara geyinib susqunluğa dalır. Şah öz həsrətini aşağıdakı beytdə beləcə açıqlayır:

«مانده چون سایه‌ای ز یابش (تابش) نور
ترکتازی ز ترکتازی دور»[4]

“Bir kölgə kimi işıq bulmazdan bir türktaz ayrı düşüb Türktazdan”

[1] e.q., s. 431
[2] e.q., s. 432
[3] e.q.
[4] e.q., s. 436

Bu beytə birinci “türktaz” şahın öz şəxsiyyətini təmsil edir. O tanrıçanın öyüdlərini dinləməyib istədiyini əldə etmək üçün dözməzdən birdən birə saldırır. İkinci “Türktaz” isə xaosdakı tanrıçanın adı dır.

İkinci gecə Bəhram şah Çin xaqanının qızı, Yığmanaz Xatının yanına gedir. Yığmanaz xatın şaha İraq şəhərlərinin birindəki şahın nağılını deyir. Sevdiyi qadınlarda vəfa görməyib qadınlara nifrət edən o şaha bir gün çinli bir kölə satan neçə dənə biri birindən gözəl kəniz gətirir. Onların arasında biri hamısından gözəl idi. Şah ondan xoşlanır. Nizami o gözəli də Türk xitab edir:

«گرچه زان **ترک** دید عیّاری
همچنان کرد خویشتنداری»[1]

“O **Türk**dən düzənbazlıq gördüyünə baxmayaraq, Saxlaya bildi özün şah təmkinli olaraq.”

Eyni nağılın sonunda bir daha o gözəl kənizi “Susən xuylu Türk” adlandıraraq Türklüyə olan təəssübünü beləcə ayıdır:

«چون چنان دید **ترک** سوسن خوی
راه دادش به سرو سوسن بوی.»[2]

“Eylə gördükdə o susən xuylu Türk susən iyli sərvinə yol verdi.”

Qeysərin qızı Humayunun Bəhram şaha dediyi Xeyr ilə Şərrin nağılında bir daha Nizami gözəllikdən söz açanda kürdün qızını da “Türk gözlü gözəl” adlandırır:

«**کرد** را بود دختری بجمال (به جمال)
لعبتی **ترک** چشم و هندو خال»[3]

“Kürdün qızı var idı, gözəllikdə türk gözlü bir qolçaq, hindu xallı”

Eyni nağılın sonunda nağıl deyən Rum Qeysərinin qızını da “Çin Türkü” adlandırır:

«**ترک** چینی چو این حکایت چست
به زبان شکسته کرد درست»[4]

“Çin Türkü çün bu maraqlı nağılı sınıq-salxaq dil ilə qoşdurdu”

[1] e.q., s. 441
[2] e.q., s. 445
[3] e.q., s. 488
[4] e.q., s. 497

Kəsranın qızı, Dorəsti də yeddinci gecə ağ günbəzdə Bəhram şaha bir nağıl deyir. Bu nağılda bağın sahibi olan xacə bağındakı çeşmədə çimən gözəllərdən birini seçib sevir. Nizami o gözəli də “Çin Türkü” adlandırır:

«**ترک** چینی چو دُر ز لعل افشاند
حسب حالی بدین صفت برخواند»[1]

“Çin **Türkü** ləldən inci səpələrkən bu minvalda bir həsb-i hal söylədi”

Xəmsədəki tarixi şəxsiyyətlərin arasında İsgəndər Nizaminin ən çox sevdiyi şəxsiyyətdir. Onca şahların arasında yalnız İsgəndəri peyğəmbərlik məqamında olduğunu yazır. Şərəfnamə ilə İqbalnamə əsərlərini də demək olar İsgəndərə ixtisas verib. Bu araşdırmanın diqqət mərkəzində olan isə İsgəndəri də sevib saydığı üzündən Nizami İqbalnamə əsərində “Türk” adlandırır:

«و گرنه یکی **ترک** رومی کلاه
به هند و به چین کی زدی بارگاه؟»[2]

“Yoxsa bir Rum papaqlı **Türk** Hindustanla Çində nə vaxt dövlət qurardı?”

İsgəndər ilə rusların üçüncü savaşı bölümünün ilk beytində də Nizami İsgəndəri “Türk” adlandırır:

«دگر روز کین **ترک** سلطان شکوه
ز دریای چین خیمه برزد به کوه»[3]

“Bir başqa gün bu sultan əzəmətli **Türk** Çin dənizindən dağlara xeymə vurduqda”

Bu beytlərdə göründüyü kimi Nizami ən çox sevdiyi tarixi şəxsiyyəti, Rumlu İsgəndəri, özündən birisi kimi bildiyinə görə **Türk** adlandırır. İsgəndər Nizaminin baxışında kamil insan kimi təqdim olunursa, Türk olmaq da bu baxımdan kamil insan olmaq deməkdir.

İqbalnamədə Sokrates adlı filosof xalqdan uzaq gəzərdi. Sualı olan onu axtarıb tapardı. Şah onu bir gün qulluğuna çağırtdırır. Sokrates isə naz edib gəlmir. Nizamı onun nazını bu beytdə beləcə yazır:

«ز ناز هنرمند **ترکانه‌وش**
رمنده نشد دولت نازکش»[4]

---

[1] e.q., s.۵۰۴
[2] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 1037
[3] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 892
[4] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 1070

“**Türk** davranışlı hünərmənin nazından naz çəkən dövlət hörküb hoyuxmadı.”

Sokrates şahın yolladığı elçiyə niyə xalqın arasına çıxmaq istəmədiyini dedikdən sonra, İsgəndər özü durub Sokratesin görüşünə gedir.

Şərəfnamə kitabında Nizami İsgəndər ilə Çinin Xanlar xanı arasında olan yazışmalar, görüşmələr, çiyin-çiyinə qoşun yürütmələrindən yazdığı bölümdə “Türk” kimliyi və coğrafiyasına başqa əsərlərindən daha çox işarə edibdir. Daranın İsgəndərə yazdığı namədə Daranın dilindən belə yazır:

«مگر تیر **ترکان** یغمای من
ندیدی که تندی به غوغای من؟»[1]

“Mənim yığma **Türk**lərimin oxuna tuş gəlməyibsənmi ki mən ilə savaşmağa bunca tələsirsən?”

Tarixin o vaxtında Roma imperatoru, Böyük İsgəndərə boy deyib hədə-qorxu gələn Dara öz ordusunda yığma Türk qoşununun gücünə güvənib düşmənə meydan oxuyur. Bu namə tarixi sənədlərin üzündən yazılmış bir sənəd olmasa da, Nizaminin türkçülük təəssübünün, öz kimliyinə qürurla yanaşdığının aydın bir örnəyi dir.

İsgəndər də eyni durumu Çinin Xanlar xanına yazdığı namədə ayıdır. Öncə Xanlar xanına “Çin Türkü” xitab edir:

«چه داری تو ای **ترک چین** در دماغ
که بر باد صرصر کشانی چراغ؟»[2]

“Qafanda nə vardır sən ey **Çin Türkü** Çırağını qasırğa qarşısına çıxardırsan?”

Sonra da Xanlar xanını öz qoşununda olan Türk igidlərin oxlarından beləcə qorxudur:

«غلامان **ترکم** چو گیرند شصت
ز تیری رسد لشکری را شکست»[3]

“Türk qulamlarım baş barmaq tutarsa, bir ox ilə bir qoşunu dağıdar”

Xanlar xanı başqa şahların görmədiyi işi görür. Özü elçi paltarında İsgəndərin görüşünə gedib birbaşa özü ilə üz-üzə danışır. İsgəndər ona Turan torpaqlarını ələ keçirtmək üçün qoşun çəkdiyini deyib yeddi illik bac istəyir. Amma Xanları xanı özü durub təkbaşına İsgəndərin görüşünə gəldiyi üçün bir illik bac almaq istəyir. Xanlar xanı qəbul edib getdikdən sonra Türk

[1] e.q., s. 826
[2] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 858
[3] e.q.

ordusunu dağların arxasına gətirir. İsgəndərə bu durumu xəbər verdikdə Türklərə qarğış yağdırmağa başlayır:

«به نفرین **ترکان** زبان برگشاد
که بی‌فتنه **ترکی** ز مادر نزاد
سخن راست گفتند پیشینیان
که عهد و وفا نیست در چینیان
خبر نی که مهر شما کین بود
دل **ترک چین** پرخم و چین بود
اگر **ترک** چینی وفا داشتی
جهان زیر چین قبا داشتی»[1]

“Dil açdı Türkləri qarğılamağa ki anadan olmayıb bir fitnəsiz Türk
Keçmişlər düz deyib çinlilərdə vəfa, əhd olmayıb
Yalan dəyil sizin sevginiz kindir Çin Türkünün qarnında bir düz bağırsaq yoxdur,
Çinli Türkdə isə vəfa olsaydı, Dünyanın çətrinin altına alardı.”

İsgəndər Türkün ordusunu görüb ürəyinə qorxu düşür. Xanlar xanının istədiyi də bu idi. O bir daha İsgəndərin yanına gəlib deyir: “Sözümüz sözdür. Qoşunumu ona görə qoşununa yaxın gətirdim ki görəsən biz Türklər savaşdan qorxan dəyilik. Ancaq sənin hökmranlığın Allahın istədiyi bir hökmranlıq dır. Biz də bu üzdən sənə qarşı savaşmaqdansa, barış içində dost olmağı seçdik.” İsgəndər Xanlar xanında bu cəldliyi, zəkanı görüb onu sevdiyi üçün o bir il xəracdan da vaz keçir. Bu siyasi qazancı başqa şahların itirdikləri ilə tutuşdurduqda Nizaminin gərçək bir Türkçü olduğu meydana çıxır. İsgəndər Zəngilərin Şahını öldürür. Daranı öldürüb qızı Rovşənəki alır, atəşgahları dağıdıb ölkəni ələ keçirdir. Hind şahı qızını, bir filosof, bir həkim və başqa taysız töhfələr verir. Xanlar xanı bac verməkdən qurtulur, ordusunda bir nəfərin belə burnu qanamır, İsgəndər türk yurduna girmir. Sadəcə Xanlar xanı İsgəndərə bir Türk kəniz hədiyyə edir, onu da İsgəndər sevmədiyi üçün göz ardı edir. Amma o Türk qızı bir şahca iş irəli aparır.

Xanlar xanı ilə İsgəndər bir dostluq qurultayında bir araya gəlib toy qururlar. Nizami hətta bu toyda belə Türk uyqarlığının (mədəniyyətinin) Rum uyqarlığına meydan oxumasını sərgiləyib musiqi bölümündə üstünlüyü Türk mədəniyyətinin Ozan musiqisinə verir:

«نشسته به رامش ز هر کشوری

[1] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 943

غریب اوستاده و رامشگری
نواساز خنیاگرانی شگرف
به قانون **اوزان** درآورد حرف.»[1]

“Oturmuş ədəblə hər bir ölkədən ustad musiqiçilər, ustad rəqqaslar
Dərin hisslərlə musiqiçilər **Ozan** qanununda teli dilləndirir.”

Nizami bu bölümdə Xanlar xanını “**Türk** şah” adlandırır:

«شه **ترک** با خاصگان دیار
به خواهشگری شد سوی شهریار»[2]

“Türk şah ölkənin seçilmişləri ilə xahiş-təmənna ilə şəhriyara getdi.”

Bu toydan sonra Xanlar xanı İsgəndərdən ayrılıb öz ölkəsinə qayıtmalı olur. Nizamı bu ayrılığı aşağıdakı üç beytdə beləcə ayıdır:

«شهنشه چو بنوشت لختی زمین
اشارت چنین شد به خاقان چین
که گردد سوی خانهء خویش باز
به اقلیم **ترکان** کند **ترکتاز**
جهانجوی را **ترک** بدرود کرد
به آب مژه روی را رود کرد.»[3]

“Şahənşah azca yeri yazdıqda Çin Xaqanına beləcə işarə oldu
Ki o öz yurduna qayıtmalıdır **Türklər**in torpağına çapmalıdır
Dünya fatehindən **Türk** sağollaşdı göz yaşlarıyla üzündə çay açdı.”

Bu üç beytin strateji önəmi İsgəndərin vaxtında Çinin **Türk** torpağı olmasıdır. Nizami tarixin bunca önəmli faktlarını öz bədii yaradıcılığının gücü ilə Türkini (türk dilini) dərbardan uzaq tutmağa çalışan bir çevrədə canlı saxlaya bilibdir. O Türkün coğrafiyasına Xəmsənin ən güclü, ən sevimli, ən qüdrətli, peyğəmbərlik məqamına çatdırmış bir tarixi şəxsiyyətinin, Makedoniyalı İsgəndərin dili ilə aşağıdakı üç beytdə işarə edir:

«ز کوه **خزر** تا بدریای **چین**
همه **ترک** بر **ترک** بینم زمین
اگر چه نشد **ترک** با **روم** خویش

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 874
[2] e.q., s. 873
[3] e.q., s. 877

هم از رومیان کینه با **روس** بیش
به پیکار **ترکان** این مرحله
توان ریخت بر پای **روس** آبله»[1]

“Xəzər dağlarından Çin dənizinə Bütün nifusu **Türk** gördüm yerin üzündə

Baxmayaraq Türk ilə Rum qohum olmadı, bir də ruslara olan kinləri rumlulardan çoxdır

Bu aşamada Türklərin savaşıyla Rusların ayağına su çiçəyi tökmək olar.”

İsgəndər Çin xaqanından ayrıldıqdan sonra Xorasandan keçib öz yurduna dönməyi düşünürdü. Ancaq Abxazların başçısı onun yoluna çıxıb rusların zülmündən İsgəndərə giley eləyir. O İsgəndərin Bərdə hakimi Nuşabəyə olan sayqısını bilirdi. Rusların Bərdəyə saldırıb çalıb çapmaqlarını, evləri yandırıb insanları öldürməklərini, Nuşabəni əsir tutduqlarını bir-bir İsgəndərə deyib onu dəliyə çevirdi. İsgəndər bu bölümdə ruslardan intiqam alacağına söz verir. Ona görə də yolunu Qıpçaq (Qıfçaq) çölündən salıb Rus ölkəsinə yola düşür.

İsgəndərin Şərəfnamədəki savaşlarının ən uzunu İsgəndərin qoşunuyla ruslar arasında olan savaşlarıdır. Bu savaşlar yeddi aşamada rusların enilməsinəcən irəli gedir. Nizami çox incəliklə bu bölümdə rusların antropoloji, sosioloji psikolojisi (psixologiyası), milli kimlikləri, ekonomik durumları və başqa özəlliklərini çox məharətlə oxucuya çatdırır. Eyni halda, bütün qonşuluqda olan başqa xalqların ruslara olan baxışının köklərini də ustalıqla açıqlayır. Nizaminin vaxtında qonşu xalqların ruslara olan baxışını dəqiqləşdirmək üçün onlardan neçə örnək gətirməliyik.

«اگر داد نستاند از خصم شاه
خدا باد یاری ده دادخواه
ببینی که روسی در این روز چند
به روم و به ارمن رساند گزند
ستانند کشور، گشایند شهر
که خامان خلقند و دونان دهر
همه رهزنانند چون گرگ و شیر
به خوان نادلیرند و بر خون دلیر
ز روسی نجوید کسی مردمی
که جز گوهری نیستش ز آدمی
اگر بر خری بار گوهر بود
به گوهر چه بینی، همان خر بود.»[2]

[1] e.q., s. 887
[2] e.q., s. 879

“Düşməndən intiqam almasa şah	Allah imdad diləyənin köməyi olsun!
Görərsən Rus neçə günün içində	Vurar Ruma ziyan bir də Ərmənə
Alarlar ölkəni, açarlar şəhri	o xalqların xamı, dəhrin alçağı
Hamısı yolkəsən qurddur, arslandır	qan tökməyə qoçaq, süfrəyə qorxaqdır
Ruslardan heç kimsə insanlıq güdməz	Bərbəzəkdən başqa heç nə görünməz
Eşşəyin yükü ləl olsa ya gövhər,	ləl-gövhərə baxma, həmin eşşəkdir.”

Başqa bir beytdə isə belə yazır:

«جگر خوردن آیین روسان بود
می و نقل کار عروسان بود»

“Ciyər yemək rusların aynıdır	mey ilə noğul isə gəlinlərin işidir”

Nizami hətta Xosrovun ölümünə dözə bilməyib ölüsünün yanına uzanıb ölən Şirinin can verdiyi bölümdə belə ruslara sataşmaqdan vaz keçə bilmir. Bu bölümün son beytlərində belə yazır:

«چو باشد مطرب زنگی و روسی
نشاید کرد از این بهتر عروسی»

"Qərəçi (Zəngi) ilə Rus mütrib olar'sa,
Bundan daha yaxşı toy etmək olmaz!"

Bu beyt əslində ata-babaların dediyi bu hikmətli sözün farsıca çevirməsi dir: "Elçisi günüm olanın başına külüm olar!”

Xanlar xanı İsgəndərə bir kəniz bağışlamışdı. İsgəndər sevməyib unutmuşdu. O kəniz İsgəndər ilə rusların savaşında üç dəfə rus qoşununa saldırıb qoşundan öldürür. Ancaq üçüncü dəfə rusların qoşunundakı eybəcər dev (div) o qızı əsir tutub rus qoşununa verir. İsgəndər o devi əsir tutub ona mərhəmət görsətdikdən (göstərdikdən) sonra o dev İsgəndərə qulluq etmək üçün rus ordusuna saldırıb çoxlu rus öldürdükdən sonra həmin qızı qoltuğuna vurub İsgəndərin hüzuruna qaytarır. İsgəndər o qızı tanıyır. Amma bu dəfə ondan xoşu gəlmişdi. Nizami o ikisinin arasındakı danışıqlardan romantik bir tablo yaradır. Kəniz İsgəndərə dediyi beytlərdə öz milli kimliyi və gəldiyi ölkəni beləcə açıqlayır:

«مگر دید شه **ترکی** روی من
که چون خال من گشت هندوی من؟»[1]

[1] e.q., s. 916

“Olmaya şah mənim üzümün **Türk**lüynü Gördümü, xalım tək hinduma döndü?”

Bu beytdə Nizami “türklük” sözcüyünü sifət yaxud əlamət olaraq qızın üzünün gözəlliyinə istiarə kimi işlədibdir. Azca sonra, nağılın qalanında o kəniz İsgəndərə belə deyir:

«مکن **ترکی** ای میل من سوی تو
که **ترک** توام بلکه هندوی تو
باین آسمانی زمین توام
ز **چینم** ولی درد چین توام.»[1]

“Türklük eyləmə, ey meylim sənə ki sənin türkünə, bəlkə hindunam
Göydən olmağıma baxma, sənin hindunam Çindənəm, amma dərdinə dərmanam.”

Nizaminin Dəri dilində yazdığı ikinci beytdə iki dəfə “çin” sözcüyü işlənibdir. Birinci “Çin” Türküstan ölkəsi, ikinci çin isə qəmdən, qüssədən üzə düşmüş qırışlara istiarə edir. Nizami o kənizə verdiyi dəyərə görə İqbalnamə kitabında da onun nağılının ardını gətirib Türk olduğunu bir daha vurqulayır.

Nizami Şərəfnamə kitabının başlanışlarında bu kitabın Xızır peyğəmbər tərəfindən ona təlim olduğunu iddia etdiyi bölümdə Xızırın dilindən başqa millətlərə olan baxışını beləcə açıqlayır:

«خم نقره خواهی و زرینه طشت
ز خاک عراقت نباید گذشت
ز ری تا دهستان خوارزم و جند
لویدی نبینی بجز لور کند
بخاری و خزری و کیلکی و کرد
بنان پاره هستند هر چهار خورد
نروید گیاهی ز مازندران
که صد نوک زوبین نبینی در آن
ز مازندران ناید الا دو چیز
یکی دیو مردم دکر دیو نیز.»[2]

“Gümüş xum’la qızıl təşt istəsən İraq torpağından keçməməlisən,
Reydən tut Xarəzm ilə Cənd heç avadanlıq görməzsən yalnız lor kənd,
Buxaralı, Xəzrli, Gilək ilə Kürd hamısı bir parça çörəyin alçağıdır,
Ucunda yüz süngü ucu görülməmiş Mazandaranda heç bitki bitməz,

[1] e.q. s. 917
[2] e.q. s. 713

Gəlməz başqa heç nə Mazandarandan ancaq bir dev xalq gələr ikincisi də dev.”

Nizami Yeddi Gözəl əsərinin Xeyr ilə Şərin nağılındakı bölümündə Şərin öldürüldüyü yerdə də Şəri öldürən kürdə görə yazır:

«کرد خونخوار رفت بر اثرش
تیغ زد وز قفا برید سرش»[1]

“Qansoran kürd Şərrin izi ilə getdi qılınc çalıban kəlləsini kəsdi.”

Şərəfnamə əsərində isə İsgəndər Məkkə səfərindən qayıtdıqda İraq torpağından vətəninə qayıtmaq istəyir. Amma bu anda Azərbaycan başçısının göndərdiyi elçi onun yoluna çıxıb Ərməndə (Nuşabənin başçılığıyla Tiflis ilə Bərdə kimi şəhərləri idarə edən Bərdə xanlığında)[2] atəşpərəstlik edən bir çətənin xalqa edən zülmlərin İsgəndərə xəbər gətirir. Ərmən qoçularını öz başına yığıb yerli əhaliyə zülm edən bu çətənin başçısı adi bir kürd oğlu idi. Nizami ona görə belə yazır:

«در ابخاز کردی است عادی نژاد
که از رزم رستم نیارد بیاد
دلیران ارمن هواخواه او
کمر بسته بر رسم و بر راه او»[3]

“Abxazda adi bir kürd oğlu var Rüstəmin savaşın heç anımsamır
Ərmən qoçuları havadarı dır yoluna, aynına bel bağlayıbdır.”

Nizami yaratdığı beş kitabda harada gözəllik, kamal, saflıq, ürəyitəmizlik, ədalət və başqa müsbət əlamətlərdən yazdıqda “Türk” işlədir, amma yuxarıdakı – və bu məqalədə yerin az olduğuna görə gətirə bilmədiyimiz – beytlərdə Türklərdən başqa xalqlara görə yazdığı bölümlərdə çox da müsbət bir baxış olmadığını aydıncasına ayıdır. Örnək üçün, yuxarıdakı beytlərdə kürdlərə “qansoran”, “adi”, “Çörək üçün alçalan” kimi aşağılayıcı əlamətlər işlədir. Bu hesabla nizami heç vaxt o millətlərə mənsub edilə bilməz. Klasik dünya ədəbiyyatında olduğu kimi Nizami də yazdığını bütün dünya üçün yazdığına baxmayaraq, öz milli təəssübünü aydıncasına elan etməkdən vaz keçmir və öz milli kimliyinə olan təəssübünü öz təbii haqqı kimi istifadə edir.

Nizaminin vətənində gəldikdə o bir beytdə hansı şəhərdən olduğunu açıqcasına bildirir:

[1] e.q. s. 496
[2] Həməvi Y., Möcəmulbuldan I, Beyrut: Darsadir nəşriyyatı, 1977, s. 160
[3] Nizami Gəncəvi, Xəmsə Toplusu, Məşhəd: Daryuş Nəşriyyatı, 2017, s. 875

«نظامی که در شهر گنجه شد شهربند
مباد از سلام تو نابهره‌مند.»[1]

“Nizami Gəncənin vətəndaşı oldu ki sənin salamından paysız olmasın.”

Əlyazma nüsxəsində olan eyni beyt 2017-də Daryuş nəşriyyatı, Məşhəd şəhərində çap olmuş iki cildlik kitabın ikinci cildində də var. Buna baxmayaraq bəziləri onu başqa şəhərlərdən olduğunu iddia edir. Elmi baxımdan əsassız olan bu iddiaya görə Xəmsənin mətnindəki semiotik işarələr ilə də Nizaminin Gəncə şəhərindən azərbaycanlı olduğuna sənədlər gətirməliyik.

Quruluşçuluq (Structuralism) ədəbi tənqid nəzəriyyəsi dilçi alim, Sosurun araşdırmalarıyla meydana çıxdı. Sonralar getdikcə Yeni Ələşdiri (New Criticism) nəzəriyyəsi ilə irəli getdi. Bu yanaşmada hər hansı bir mətni tənqid etmək üçün öncələr dilin mətnində olan əlamətləri diqqətə alıb analiz etməyi nəzərdə tuturdu. Amma yeni ələşdiridə əsərin arxasında olan yazarın niyyəti dilin özünün, biçiminin, eləcə də mətnin rəsmi özəlliklərindən çox az önəmli görünür. Vimsət ilə Birdzlinin yazdıqları açar məqalədə yazır: “Mətni anlamaq üçün yazarın özkeçmişi (biography) ya tarixi kimi artıq olan özəllikləri araya çəkməyə ehtiyac yoxdur. Bütün ehtiyacımız olan səfhənin üzərindəki sözcüklərdir; anlam isə mətndən alınır.”[2] Sosurun ikili qarşıtlar (binary oppositions) nəzəriyyəsini daha dəqiq araşdıran A. J. Qraymas qarşılıqlı işləyən semantik vahidləri önərdi. O bu vahidləri “semes” adlandırıb mübahisə etdi ki anlam bu ikili qarşıtların arasından yaranır. Bəzi qarşılıqlar örnək üçün bunlardır:

İşıq—qaranlıq

Yuxarı—aşağı

Erkək—dişi

Bu qarsıt ikili bütün anlam yaratmanın öncül quruluşudur.”[3] Bu nəzəriyyəyə dayanaraq Nizaminin əsərlərindəki mətnin içindən qarşıt ikili olaraq (get—gəl) anlamlarını seçsək onun doğma vətənini öz yaradıcılığından aydıncasına isbat edə bilmiş olarıq.

Xosrov-Şirin əsərində, Bəhram şah Xosrov Pərvizdən qaçdığı bölümdə Nizami belə bir beyt yazıb:

---

[1] e.q. s. 750 (https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 702)

[2] Nayar P. K., Contemporary Literary and Cultural Theory from Structuralism to Ecocriticism, Delhi: Longman, Pearson, 2010, ISBN 9788131727355, s. 12

[3] e.q. s. 34

«به صد نیرنگ و دستان راه و بیراه
به **آذربایگان آورد** بنگاه»[1]

“Yüz hilə, dastanla yoldan dolayıdan Azərbaygana gətirdi qərargahını”

Şərəfnamə əsərində İsgəndər Əcəm (ərəb olmayan yurdlar) yurdunda atəşgahları dağıtmaq üçün öncə İrandan başlayıb oradan Azərbaycana gəlir. Nizami bu tarixi gəlişi bir beytdə belə yazır:

«وزآنجا به تدبیر آزادگان
درآمد سوی **آذرآبادگان**»[2]

“Oradan azad insanlar tədbirində çıxıb gəldi Azərbaycana doğru”

Bəhram şah da Böyük İsgəndər də İrandan çıxıb Azərbaycana gəlir. Hər iki beytdə gəlmək hərəkəti Nizaminin gözündən gəlmək sayılır. Nizami doğma vətəni Azərbaycanda, Gəncə şəhərində olduğu üçün başqa coğrafiyadan çıxıb onun yaşadığı yurda doğru gəlirlər. Eyni halda hər iki beyt də o tarixdə Azərbaycan coğrafiyasının bütöv bir vahid olduğunu aydıncasına anlatmaqda dır.

İsgəndər Məkkə ziyarətindən döndükdə İraqda olarkən Azrbaycandan İsgəndərə doğru bir elçi gedir. Nizami bu gedişi belə yazır:

«بریدی **درآمد** چو آزادگان ز فرمانده **آذرآبادگان**»[3]

“Bir elçi azad insanlar kimi çıxıb gəldi Azərabadeqan Xanı tərəfindən”

Bu beytdə İsgəndər İraqda dır. Azərbaycandan çıxıb gələn elçi İsgəndərin olduğu məkana doğru çıxıb gəlir. İsgəndərə gəliş, Nizamiyə gediş anlamındadır.

Azərbaycan torpaqlarına ilgili olan ikinci tarixi olay İsgəndərin Şirvandan keçib Dərbənd duvarına saldırması dır. Nizami İsgəndərin Şirvan torpaqlarından keçib getməsini belə yazır:

«به دهلیزه آن برگذرگاه سخت
ز شروان چو شیران **برون برد** رخت»[4]

“Yolverməz dəhlizdən o çətin yoldan Şirvandan şirlər kimi çəkilib getdi”

Bu beytdə isə Nizami Azərbaycanın Gəncə şəhərində yaşamaqdadır. Şirvan Azərbaycanın başqa bir şəhəridir. Azərbaycanın Şirvan şəhərindən çıxıb Dərbəndə doğru gedən isə

[1] https://www.loc.gov/item/2017481612/, Nizami Gəncəvi, Xəmsə, Əlyazma nüsxəsi, 1202 h.q., Amerikanın Konqresinin kitabxanası, s. 166
[2] e.q. s. 792
[3] e.q. s. 808
[4] e.q. s.

İsgəndərdir. Aydınca göründüyü kimi qarşıt ikili (gəl—get) vahidi Nizaminin azərbaycanlı olduğunu isbat edə bilir.

SONUCLAMA

Nizaminin dünya ədəbiyyatındakı yüksək yeri, eləcə də onun yaradıcılığı yüzlər il dir dünyaya gün kimi işıq saçmaqda dır. Bunca böyük bir milli-mənəvi dəyəri özününkü bilmək əlbəttə hamını tamahlandıra bilər. Ancaq Nizami yaradıcılığının dərin incəliklərində onun ana dilində yazmasını yasaq edən şahlara, xaqanlara qarşı ana dili və milli kimliyini qorumaq üçün dərin izlər miras qoyubdur. Demək olar heç bir şair, milli düşüncənin yüksəldiyi XIX-XX yüzilliklərdə milli düşüncənin, milli ruhun ustadı Xəlil Rza Ulutürk belə, Nizamicə “Türk”, “Türki”, “Türktaz” sözcüklərini öz yaradıcılığında işlətməyibdir. O öz yüksək ədəbiyyatının incəlikləri ilə öz milli kimliyini, ana dilini, ana yurdunun, habelə o vaxtdakı dünya tarixini, düşüncəsini, milli-mənəvi dəyərlərini aydıncasına çağdaş oxucuya çatdırmaq’la onları qoruya bilibdir. O böyük Azərbaycan şairi, Türk oğlu Türkdür.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısı

İNGİLİSCƏ

. Badirkhanov A. The Road to Freedom, translated into English and illustrated by: A. Ahmadoghlu, Washington DC: Book Writing Experts, 2023, 142 pp., The Historical Geography and Nationality of Azerbaijan, Pp. 91-105

. Nayar P. K., Contemporary Literary and Cultural Theory from Structuralism to Ecocriticism, Delhi: Longman, Pearson, 2010, ISBN 9788131727355, 371 s.

. Pecora V. P., Nations and Identities: Classic Readings, Massachusetts: Blackwell Publications Ltd, 2001, 379 p.

. Rosenberg D., World Mythology, NTC publishing group, Lincolnwood, Illinois, USA, 1994, 584 p.

DƏRİ (FARSI)

.نظامی گنجوی، خمسه، نسخه دست نویس، ۱۲۰۲ ه. ق.، کتابخانه کنگره امریکا، ۹۵۰ ص.

(https://www.loc.gov/item/2017481612/)

.نظامی گنجوی، کلیات خمسه، مشهد: انتشارات داریوش، ۱۳۹۶ ه.ش.، ۱۱۶۸ ص.

ƏRƏBCƏ

.حموی یاقوت، معجم البلدان، المجلدالاول، بیروت: دارصادر، ۱۹۷۷م، ۵۴۰ ص.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

زبان قوانین حمورابی (بازخوانی پنج قانون)



محمد قره زاده شربیانی
mghsharabiyani@gmail.com
نویسنده و محقق



مهدی حسنی اردبیللی
mehdi.hasani.ar@gmail.com
نویسنده و محقق

قۇمالو آتادان چاتغار اۇغلونا اردم نن اۇگۇت
بیلگه اَریگ بولدوقوجا قاچار قانیغلا او بیگۇت
سۇیلر بیلگه یه آتامدان منگه خومارو بو که زۇت
یارماق قوذمامیش او آنجا منگه قالیبدیر بو تئشکۇت[۲]

چکیده:
در مقاله پیشرو تلاش گردید خوانش مجددی از کهن ترین قانون مدنی جهان مشهور به قانون حمورابی با خوانش پرفسور هارپر با تکیه بر منابع زبان ترکی انجام گردد، پس در هر بخش ابتدا با آوردن اصل خوانش هارپر به همراه خطوط میخی مرتبط از کتاب وی شانس خوانش اصل مقاله به خواننده داده شد، سپس در ادامه ترجمه فارسی دکتر بادامچی را نیز آوردیم و در نهایت خوانش جدید را با مشخص نمودن جزئیات هر نشانه انجام داده و آوانویسی انجام شده رو با شرح کلمه به کلمه در سه قسمت فارسی، ترکی آذربایجانی با الفبای عربی و ترکی آذربایجانی با الفبای لاتین ارائه نمودیم. البته که به این کار بسنده ننموده و با آوردن نوشتار میخی سطور به شرح خوانش تک به تک میخ ها نموده و ارتباط آن را با زبان ترکی را بررسی نمودیم. لازم به ذکر است که در پاورقی ها آوانویسی ها، نکات فنی و... آورده شده و در ریشه یابی لغات و شرح آنها علاوه بر نظرات هارپر از منابع درجه یک باستانی همانند نظرات هلک، سایت های پنسیلوانیا، سایت های اکدی، منابع ایلامی و نیز منابع معتبر ترکی چون کتیبه اورخون، قوتادغوبیلیک، دیوان الغات الترک، کتاب ها و سایت های ریشه شناسی مشهور بهره بردیم. از نکات مهم بازخوانی ما اینست که مفهوم به دست آمده در بازخوانی از دریچه ترکی در بسیاری از موارد نه تنها تفاوت فاحشی با خوانش هارپر ندارد بلکه گاهی برای یک لغت دو یا چند خوانش قابل فهم در تورکی بدست آمده، برای مثال در خوانش رودخانه ما به خوانش های " آرکولار : رودها، سولار : آبها و دورولار : آبهای روان(محل عمیق رودخانه معمولا آب شفاف دارد) " دست یافتیم که خود نشانگر واقعیت فرضیه ما بوده و خوانش شانسی را به چالش می کشد به علاوه در مواردی اصطلاحات ترکی نیز به دست آمد و مورد دیگر اینست که هر کجا خوانش ما با هارپر فرق داشت نیز باز درراستای تکمیل خوانش او بوده برای مثال در قضیه عزل قاضی ما به عزل او توسط " قوم اولو: کاهن اعظم " رسیدیم که در خوانش هارپر خبری از آن نبود. نکته مهم آخر اینست که از منظر صرف افعال و پسوندها نیز همخوانی با منابع تورکی را مشاهده نمودیم. به هر حال تلاش گردید تا کاری در خور خوانندگان تقدیم گردد و امید است این کار چراغی برای راه سنگلاخی و تاریک پیش روی محققین باشد.

کلمات کلیدی: زبان قوانین حمورابی، خوانش قوانین حمورابی از دریچه زبان ترکی، قوانین حمورابی

استناد (آپا):
قره زاده شربیانی. م. و حسنی اردبیللی. م. زبان قوانین حمورابی(بازخوانی پنج قانون). ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال ۰۳، شماره ۰۷، بهار ۱۴۰۴. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

۱. قۇمالو : قویمالی، چیزی که به جا می ماند، میراث، این لغت برآمده از فولکلور آذربایجان می باشد و احتمالا همین کلمه در دیوان الغات الترک و قوتادغو بیلیک به صورت خومارو و کومارو و در همان معانی آمده است .
۲. مهدی حسنی اردبیللی

Mohammad Qarazadeh Sharbiani

Mehdi Hasani Ardabili

Email:

mehdi.hasani.ar@gmail.com
mghsharabiyani@gmail.com

Affiliation:

Researcher and writer

The Language of Hammurabi's Laws (A Review of Five Laws)

Abstract:

This article aims to present a new reading of the world's oldest civil law, known as the Code of Hammurabi, based on Professor Harper’s interpretation, while incorporating sources from the Turkish language. In each section, Harper’s original reading is first introduced along with the relevant cuneiform inscriptions from his book, allowing readers to access the original text. Then, Dr. Badamchi’s Persian translation is provided, and finally, a new interpretation is conducted, identifying details of each sign. The resulting transcription is presented with word-by-word explanations in three formats: Persian, Azerbaijani Turkish in Arabic script, and Azerbaijani Turkish in Latin script.

Furthermore, the study does not stop at this level; it also examines the cuneiform text in greater depth, analyzing each individual sign and exploring its linguistic connections to Turkish. Footnotes include transcriptions, technical remarks, and etymological discussions, utilizing not only Harper’s insights but also primary historical sources such as R.Hallcok’s studies, references from Pennsylvania, Akkadian and Elamite sources, as well as reputable Turkish references like the Orkhon Inscriptions, Kutadgu Bilig, Divanü Lugati’t-Türk, and widely recognized etymological texts.

One key findings of this reassessment is that, from a Turkish linguistic perspective, the obtained meanings do not significantly diverge from Harper’s original interpretation. In many cases, multiple comprehensible readings have emerged for a single word. For example, for the word “river”, the interpretations of “Arkolar: Rivers, Sular: Waters, and Durular: Clear waters (deep sections of the river usually have clear water)” have been identified, reinforcing our hypothesis and challenging arbitrary readings. Additionally, Turkish-specific terminology has been recognized. Another important aspect is that wherever our interpretation differs from Harper’s, it does so in a way that enhances his reading. For instance, regarding the removal of a judge, our findings indicate that he was dismissed by the “Gum Ulu: High Priest”, a detail absent in Harper’s version.

Finally, morphological aspects such as verb conjugations and suffixes have also shown alignment with Turkish sources. Ultimately, the aim has been to provide readers with a valuable academic contribution, with the hope that this work will serve as a guiding light for researchers navigating the rugged and uncertain path ahead.

Key words: The language of the Code of Hamurabi, Reading Hammurabi's laws through the lens of the Turkish language, Hammurabi's laws

CITATION (APA):

Qarazadeh Sharbiani. M. and Hasani Ardabili. M. The Language of Hammurabi's Laws (A Review of Five Laws). Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk’s history" Specialized Journal, year 03, number 07, spring 2025, ISSN: 3041-8690.

Hammurabi qanunlarının dili (beş qanunun yenidən oxunması)

Məhəmməd Qərzadə Şərbiyani

Mehdi Həsəni Ərdəbili

E-poçt:

mehdi.hasani.ar@gmail.com
mghsharabiyani@gmail.com

Mənsubiyyət:

Yazıçı və tədqiqatçı

Xülasə:

Bu araşdırmada dünyanın ən qədim mülki qanunu olaraq bilinən “Hammurabi qanunu”, professor Harperin oxunuşu əsasında, türk dili mənbələrinə istinad edilərək yenidən analiz olunmuşdur. Hər bölmədə əvvəlcə Harperin oxunuşu və müvafiq mixi yazılar təqdim edilərək, oxucuya məqalənin orijinal versiyasına baxış imkanı yaradılmışdır. Daha sonra Dr. Badamçinin farsca tərcüməsi əlavə edilmiş və sonda yeni bir oxunuş təqdim edilərək, hər bir işarənin detalları göstərilmişdir. Bundan əlavə, transkripsiya farsca, ərəb əlifbası ilə Azərbaycan türkcəsi və latın əlifbası ilə Azərbaycan türkcəsi şəklində təqdim olunmuşdur.

Sadəcə bu təhlillə kifayətlənməyib, mixi yazılarının hər bir sətrini ayrıca oxuyub, türkcə ilə əlaqəsini araşdırmışıq. Qeyd etmək lazımdır ki, ətək yazılarında fonetik yazılar, texniki qeydlər və ətraflı etimoloji analizlər yer almışdır. Harperin fikirləri ilə yanaşı, Hallock, Pensilvaniya, Akkad mənbələri, Elam mənbələri və Türk etimoloji mənbələri, o cümlədən Orxon yazıları, Kutadğu bilig, Divanü lüğat-it türk və nüfuzlu etimoloji araşdırmalar əsas götürülmüşdür.

Tədqiqatımızın mühüm nəticələrindən biri budur ki, türkcə baxış açısı ilə aparılan yenidən oxunuş, Harperin təqdim etdiyi variantdan ciddi fərqlənməyərək, bəzi sözlər üçün iki və ya daha çox türkcə oxunuş təklif edə bilmişdir. Məsələn, “çay” anlayışı üçün “Arkular: Çaylar", “Sular: Sular” və “Dorular: Axar sular (çayın dərin yerlərində adətən şəffaf su olur)” kimi variantlar əldə edilmişdir, bu da hipotezimizi təsdiqləyir və təsadüfi oxunuşları sual altına alır. Bundan əlavə, bəzi türk terminləri də müəyyən olunmuşdur. Başqa bir nümunə olaraq, hakimin işdən uzaqlaşdırılması məsələsində Harperin oxunuşundan fərqli olaraq, “Qum Ulu: Baş kahin” ifadəsinə rast gəlinmişdir. İsmi və feil şəkilçiləri baxımından da türk mənbələri ilə ahəng müşahidə edilmişdir.

Nəticə etibarilə, oxucular üçün dəyərli bir iş ortaya qoymağa çalışılmış və bu tədqiqatın, bu sahədə çalışan tədqiqatçılar üçün çətin və qaranlıq yolda bir işıq olacağına ümid edilmişdir.

Açar sözlər: Həmmurabi qanunlarının dili, Həmmurabi qanunlarının türk dili prizmasından oxunuşu, Həmmurabi qanunları

CITATION (APA):

Qərzadə Şərbiyani. M. Və Həsəni Ərdəbili. M. Hammurabi qanunlarının dili (beş qanunun yenidən oxunması). Urmiya: “Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 03, nömrə 07, yaz 2025, ISSN: 3041-8690.

فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" سال سوم ، شماره هفتم ، بهار ۱۴۰۴
“Studies on Azerbaijan and Turk's History” Specialized Journal, year 03, issue 07, Spring 2025
“Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdirmalar” ixtisaslaşdirilmiş jurnal, il 03, nömrə 07, Yaz 2025
Üçaylık "Azerbaycan ve Türk tarihi araştırmalar" dergisi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

Hammurabi Kanunlarının Dili (Beş Kanunun Yeniden Okunması)

Muhammed Karazade Şarbiyani

Mehdi Hasani Erdebilî

E-posta:

mehdi.hasani.ar@gmail.com
mghsharabiyani@gmail.com

Üyelik:

Yazar ve araştırmacı

Özet:

Bu makalede, dünyanın en eski medeni kanunu olarak bilinen Hammurabi Yasası'nın, Profesör Harper'ın yorumuna dayanarak Türk dili kaynaklarıyla yeniden okunması amaçlanmıştır. Her bölümde önce Harper'ın orijinal okuması ile kitabındaki ilgili çivi yazısı metinleri sunularak okuyucuya metnin aslını anlama şansı verilmiştir. Ardından Dr. Badamchi'nin Farsça çevirisine yer verilmiş ve son olarak, her işaretin detayları belirlenerek yeni bir okuma yapılmıştır. Yapılan transkripsiyon ise kelime kelime açıklamalarla üç farklı formatta sunulmuştur: Farsça, Arap harfleriyle Azerbaycan Türkçesi ve Latin harfleriyle Azerbaycan Türkçesi.

Bununla yetinmeyerek, çivi yazısı satırlarını detaylı bir şekilde ele alarak, her işaretin ayrı ayrı yorumlanmasını sağlamış ve Türkçe ile olan bağlantısını incelemiş bulunmaktayız. Ayrıca, dipnotlarda transkripsiyonlar, teknik ayrıntılar ve kelime kökenlerine dair açıklamalar yer almakta olup, Harper'ın görüşlerinin yanı sıra Helock'in çalışmaları, Pennsylvania, Akad ve Elam kaynakları ile Orhon Yazıtları, Kutadgu Bilig, Divanü Lugati't-Türk ve tanınmış etimoloji kaynakları gibi birinci derece tarihi verilmiştir.

Öne çıkan bulgulardan biri, Türkçe perspektifiyle yapılan yeni okumanın birçok noktada Harper'ın yorumuyla çelişmemesi, hatta bazı durumlarda Türkçede bir kelime için birden fazla anlam katmanı sunmasıdır. Örneğin, "nehir" kelimesi için “Arkolar: Nehirler, Sular: Sular ve Dorular: Akan sular (genellikle derin bölümlerde su berraktır)” gibi farklı okumalara ulaşılmış olup, bu durum bizim hipotezimizi desteklemekte ve rastlantısal okumaları sorgulamaktadır. Ayrıca, Türkçe terminolojilere de rastlanmıştır. Diğer önemli nokta ise, Harper'ın yorumundan farklı olan yerlerde yaptığımız okumaların, onun yorumunu tamamlayıcı nitelikte olmasıdır. Örneğin, hâkimin görevden alınmasıyla ilgili bölümde, onun “Gum Ulu: A'zam Qum” tarafından görevden alındığını tespit etmiş olmamız, Harper'ın yorumunda bulunmayan bir detaydır.

Son olarak, fiil çekimleri ve ekler açısından da Türkçe kaynaklarla uyum gözlenmiştir. Sonuç olarak, okuyuculara değerli bir çalışma sunma gayreti içerisinde olunmuş ve umulur ki bu çalışma, araştırmacıların önündeki zorlu ve karanlık yolu aydınlatan bir ışık görevi görür.

Anahtar kelimeler: Hammurabi kanunlarının dili, Hammurabi kanunlarının Türk dili açısından okunması, Hammurabi kanunları

CITATION (APA):

Karazade Şarbiyani. M. Ve Hasani Erdebilî. M. Hammurabi Kanunlarının Dili (Beş Kanunun Yeniden Okunması). Urmiye: Üç Aylık “Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi, yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025, ISSN: 3041-8690.

مقدمه :

حمورابی پادشاه سال های ۱۷۹۲-۱۷۵۰ ق.م بابل و احداث کننده برج معروف بابل[۱] با نام « e-temen-an-ki[2] » به افتخار مردوک، شخصی که دستور نقر کامل ترین نمونه قوانین عهد باستان سرزمین بین النهرین و حول آن که برآمده از قوانین سومری و بعد از آن با بار کیفری بر روی سنگی سختی ازجنس دیوریت[۳] در ۳۶۰۰ سطر را صادر نمود. این کتیبه اولین بار در سال ۱۹۰۲ م در ناحیه باستانی ایلام کنونی که سوسا (شوشا، شوش[٤]) می نامند پیدا و سپس به ناروا به پاریس منتقل گردید. لوح مذکور شامل قوانینی درباره تجارت، روابط خانوادگی، دارایی های شخص، حد دیه و به طور کلی موضوعات مرتبط با امور انسانی می باشد که در واقع باید آن را اولین قانون مجازاتی با درون مایه ماهیت انتقام جویانه که بعدها مشهور به « چشم در برابر چشم » گردید دانست[٥]. « در واقع تاثیر قوانین وی در مدت ۳۵ سال سلطنتش را می توان در گسترش روابط تجاری، رشد برده داری خصوصی و تقویت مرکزگرایی توسط دولت وی مشاهده نمود[٦] ». موضوع جالب این است که دانشمندان با بررسی این قوانین موفق به کشف تقلید سایر ملل از جمله هخامنشیان از این قوانین شدند، چنانچه « با مقایسه استوانه کوروش و اعلانیه کاهنان بابل و دیگر آثار باقی مانده از عصر هخامنشی، با مجموعه قوانین حمورابی این تاثیرگزاری مشخص می شود[۷] ».

در حقیقت باید این قوانین را باستانی ترین نیای قوانین کتب آسمانی من جمله کتاب تورات (مخصوصا بخش هایی چون خروج، لاویان و تثنیه) دانست چنانچه محققینی چون David P.Wright[8] در کتابش به طور مفصل بدان پرداخته و سایرین همانند Martha T.Roth[9] به طور غیر مستقیم و Victor A.Hurowitz نیز به شباه های ادبی با تورات پرداخته اند .

---

[۱] در متن بابلی عهد نبوکدنزر از شهر بابل تحت عنوان " تینتیر کی : شهر تینتیر : یاد شده است که با توجه به داستان مشهور تورات درباره حرف زدن خدا در بابل با انسان، ممکن است حدس دکتر امیرعلی نثار نوبری نویسنده کتاب " نقدی بر تاریخ ماد دیاکونوف " درباره ارتباط آن با لغت " تینتیرمک : دیندیرمک " در ترکی صحیح باشد.

[۲] این واژه ترکیبی در سومری متشکل از چهار قسمت: e : خانه، ائو- temen : دام، بنا - an : آسمان- ki : زمین، یئر، کیر، قیر و در مفهوم کلی « برجی که جایگاه اتصال زمین به آسمان می باشد » بوده است.

[3] - diorite

[4] - susa

[5] - The Columbia Electronic Encyclopedia™,2022, Hammurabi

[6] - The Great Soviet Encyclopedia, 3rd Edition(1970-1979.2010 The gale groupT Hammurabi

[۷] - بررسی تاثیرگزاری قانون به عنوان یکی از عناصر بین النهرینی در تمدن هخامنشیان، اسماعیل فرج زاده، مطالعات هنر و فرهنگ، دوره ۴، شماه ۱، بهار ۱۳۸۹، صص ۴۶-۵۹، قسمت نتیجه گیری

[8] - Inventing God′s Law : How the Convenant Code of the Bible Use and Revised the laws of Hammurabi(2009)

[9] - Law Collections from Mesopotaimia and Asia Minor

البته که تاثیرگیری درون مایه های مجازاتی اولین کتاب مقدس برآمده از آیین ابراهیم نبی (س) یعنی تورات از قوانین حمورابی نیز مورد مهم دیگری است که توسط محققین مورد بررسی قرار گرفته است که در ادامه چند مورد برای نمونه ارائه می گردد :

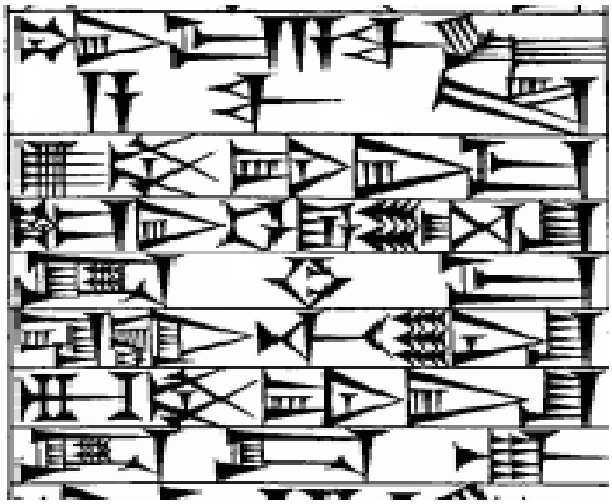
سفر خروج تورات	**قانون حمورابی**
کسی که پدر و مادر خود را بزند، باید او را کشت	هر کس پدر خود را بزند باید دستش را برید
هر کس کسی را بدزد و بفروشد باید کشته شود	اگر کسی بچه دیگری را دزدی و فروخت باید سرش را برید
کسی که پدر مادر خود را لعن کند سزایش کشتن است	زبان پسری که پدر و مادرش را والدین خود نداند باید بریده شود، خواه پسر زاهد باشد یا پسر پادشاه



تصویری خیالی از حضور نویسندگان مقاله در قصر حمورابی با هوش مصنوعی

ما در این مجال تلاش نموده ایم با آوردن مشهور ترین خوانش های انجام شده از قوانین ابتدا خواننده را با آن آشنا و سپس در ادامه با شرح و کشف رمز علائم با لحاظ نمودن امکان خوانش آن ها بستگی به چندین هزوارش، قرائت مد نظر از دریچه زبان ترکی را ارائه نماییم.

قانون شمارهٔ ۱ ستون ۵ سطر ۲۶ تا ۳۲



باز نویسی و باز خوانی و ترجمهٔ پرفسور هارپر (Robert Francis Harper PH.D.)

1 – V , 26-32

26 šum-ma a-wi-lum a-wi-lam 27 u-ub-bi-ir-ma 28 ne-ir-tam e-li-šu 29 id-di-ma 30 la uk-ti-in-šu 31 mu-ub-bi-ir-šu 32 id-da-ak

If a man bring an accusation a gainst a man, and charge him with a (capital) crime, but cannot prove it, he, the accuser, shall be put to deth.

اگر مردی علیه شخصی اتهامی وارد کند و او را به جنایت بزرگ متهم کند، اما نتواند آنرا ثابت کند ، او که متهم کرده است به قتل می‌رسد.

ترجمهٔ دکتر حسین بادامچی از این قانون

اگر کسی کس دیگر را متهم کرد و اتهام قتل بر او افکند اما نتوانست اتهام را ثابت کند، کسی که به او اتهام وارد کرده است (یعنی اتهام زننده‌ی او) کشته خواهد شد.

باز خوانی و ترجمه‌ای نو ازقوانین هموراپی

26 $Tuku_5$-ma / hi-ir-ima/šum-ma a/u_4 kiši lum/ulu/nu_4 a/u_4 kiši lam/la_{12} 27 qum/gum-ub/ul-bi/li-ir-ma 28 lam/be/bil/ne-ir-tam/ta_5 29 eg-li-šu id/ed-di-ma 30 ula/la asuk tiyi-ini-šu 31 gur-ub-bi-ir-šu/gur ul-li-ir-šu 32 id/ed/it/et-di/le yak/me : ete yak / itleme

Hi-ir-ima (həyirmə : əyirmə) / Tukuma(tuxuma) (بافته شده،نقل شده) a^1(o) $kišinu_4$ (آن مرد) a(o) $kišila_{12}$ (توسط مرد دیگر) gumbir-ma : gum ulir-ma (انجام جنایت) $birtam^2$(دائم، همیشگی، بۆتونلۆیۆ،تماما)/ $bilirta_5$/bilirtə(مشخص کند) eglišu/ eg ulišu(جرم/اتهام) edi-ma (انجام داده است) ula/la asuk(نرساندن/ثابت) tiyinišu(گفته‌اش‌را/اتهامش را) gurubirišu/gur ulirišu (اتهام زننده/بیننده را) ete yak/itleme(نابودکردن/بکنند کشتن) - (نکردن

هیریمه[3](هییَرمه/اَییرمه/)/توخوما(نقل شده، سخن بافته شده) او کیشینۆ او کیشیله اولا قوم/گۆم اولیریما(گۆم اولوروما : گۆم انتمه گی) بیریتام(دائم، همیشگی، بۆتونلۆیۆ،تماما)/ بیلیرتا(بیلیرته : بیلیرده، بَلَندیره) اِگلیشو/اَگ اولیشو

[1] - a : o, necə divan içrə andan : ondan gəlmiş

[2] - پرتَم : بیرتَم، در دیوان الغات الترک ترجمه دکتر صدیق ص ۲۸۰ : اوْل یُمُشقا پرتَم بَردی :
Ol yumuşqa birtəm bardı

[3] - hiyirmə : iyirmə : əyirmə, bu feil " yun əyərmə " ¬də işlənir ki, söz əyirmə, söz toxumaq anlamındadır

(اتهام/جرم/اَگری اولماق) ائتمه اوْلا آسوک (ثابت اوْلمایا) تئییینیشو(دئدیگی) گؤرب بیریشو/ گؤرۆ اوْلیْریْشو (گورَنی/قره یاخانی) ائت یاک (اؤلدیرمک)/ ایتلمه (ایت ایتیرمَک کؤکۆ + لَمه اَکی : ایتیرمَک، یوْخ ائتمه).

çevirmə

Toxuma / əyirmə o kişinü(kişini) o kişilə olırma(olurma : olmağı) biritam(birtəm[1] : bütünlüyü / dəyişməz)/ bilirta$_5$/bilirtə(bilirdə, bəlləndirə) eglişü/eg olişu(əyilişi : cürm-ü) edima (etmə) ola asuk(ola asılmış) teyinişü[2](deyinişi/dediyi asıla ola = kəsin olmaya) gör olırışu/ görüb bir işu(olmaqın görən, görəni, qara yaxanı) ete yak (edəyak, yaqmak/yaxmaq : öldürmək)/itleme(it+ləmə : itirmə)

در صورتیکه مردی مردی را به جنایت متهم کند و نتواند گفته‌اش را برساند (ثابت کند) بیننده (اتهام زننده) را می‌کُشند.

نکته : نشان šum  ارائه شده توسط هارپر در لغت نامه پنسیلوانیا اینگونه با خط میخی  آمده که خوانش آن Tuku$_5$: to weave : توخوماق[3](بافتن، پارچه بافتن) و کاملا مطابق با زبان ترکی است و در کنار نشان  ma به صورت " Tuku$_5$ma : بافته شده، نقل شده " برای بیان هر داستان و نقل در ابتدای استفاده شده که تا به امروز هم اصطلاح " توخوماق[4] : بافتن " به صورت " سؤز توخوما، ناغیل توخوما[5]: داستان بافتن، داستان سرایی " در آذربایجان هنوز هم رایج است و اینجا احتمالا اشاره به داستان اتهام در هر پرونده دارد.

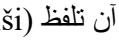
البته  نشانی که پرفسور هارپر با تلفظ šum آورده از دو نشان hi -ir تشکیل شده

 که آن را همراه با نشان ma می توان به صورت hi-ir-  

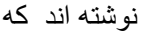
ma > əyirmə < iyirmə نیز خواند با معنای «بافتن » (هی ایریمه : هَییرمه : اَییرمه : بافتن)، خواند که برای نقل داستان و احتمالا اشاره به داستان اتهام در هر پرونده دارد[6]

[1] - " birtem/birtəm " Kaşğarlı Divanı içrə Divan –ü Lügat-it-Türk, pr: Dr: Fuat Bozkurt, ikinci Baskı, Salon yayınları, Kasım 2016, S 100 : ol yamuşqa Birtem bardı
[2] - Deyiliş asuq ola : kəskin olmaya
[3] - Toxumaq
[4] - toxumaq
[5] - söz toxuma, nağil toxuma
[6] - görü-mə gəldi, çözü-mə gəldi

نکته: نشان  ma (مه/ما) به عنوان پسوند به معنای «به» در اکدی و ایلامی مورد استفاده بوده است که امروزه هم چنین است، چنانچه : گؤرومه گلدی : به دیدار آمد ، چؤزؤمه گلدی : به/ برای بررسی آمد[1].

نکته:  این نشان را هارپر wi تلفظ کرده که از ترکیب دو نشان  ساخته شده که می‌توان به آن تلفظ (kiši) نیز داد زیرا این نشان به معنای «شخص/مرد» آمده که در ایلامی به صورت  نوشته شده و در حقیقت از ترکیب دو نشان (ši) ساخته شده در معنای «مرد/شخص» که امروزه در ترکی (şişi : kişi) به «مرد و مذکر/نَر» گفته می‌شود یا ترکیبی از دو نشان A  و نشان  است که می توان آن را (aši[2]) : اَشی : آکیشی : ای مرد، خطاب به مرد در فولکلور مغان نیز خواند.

وضعیت مشابه در واریانت ایلامی نیز ممکن است، چنانچه با تکرار دو علامت  " اش " می توان آن را به صورت  " اش اش > اشی " در مفهوم " مرد " خواند.

البته گرچه به این نشان تلفظ (ruh) را داده‌اند تا با ترکی همخوانی نداشته باشد، ولی غافل از اینکه خود کلمهٔ (rugh/urugh) در متون قدیم به معنای «شخص» به کار می‌رفته، چنانچه در مهر کورش ، نام وی را با دو علامت در کنار هم به صورت  نوشته اند که از ترکیبی از دو نشان (ک) و (راش/توک) است. بنابراین هم در ایلامی و هم اکدی می‌توان آن را (kiši) نیز خواند.

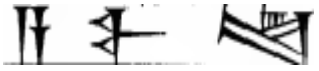
نکته: نشان  با تلفظهای (a/ark/ya) در متن به کار رفته است، لازم به ذکر است که " آ : a" را امروزه باید " اُ : o " خواند، چنانچه در دیوان الغات الترک " آندان، آندا[3] " امروزه در نزد ما " اوندا[4] : آن زمان " تلفظ می گردد. البته که این نشان را می توان " u_4 " نیز خواند و باتوجه به نبود آوای O در کتیبه خوانی توسط غربی ها پس همان " اُ " نیز می توان خواند.

[1] - görü-mə gəldi, çözü-mə gəldi
[2] - əşi : اَشی
[3] - andan, anda
[4] - onda

نکته: نشان  با تلفظ (lum/ulum) برای فاعل به کار رفته به معنای«انجام بدهد» که می توان نشان[1]

 را " nu_4 " به عنوان پسوند نیز خواند  a kiši ulum آن مرد فاعل معنی می دهد

نکته: نشان  با تلفظ (lam) برای مفعول به کار رفته به معنای « شده، هست، دارم » است که می توان آن را به عنوان پسوند " la_{12} " خواند

 a/u_4 kiši la_{12} /ulam

نکته: نشان  را هارپر با تلفظ U اورده این نشان در متن قوانین به چهار صورت نوشته شده است

 که هارپر همه را با یک تلفظ آورده که این منطقی نیست و هر کدام از این نشان ها باید تلفظ جدا گانه‌ای داشته باشند[2]. برای نشان بالا می‌توان تلفظ های (gum/guw/hum/u) را مطابق با نظر هلک لحاظ کرد که البته خوانش gum در نوشته های سومری به صورت gu نیز خوانده می شود و ما هم اینجا استفاده نموده ایم. این نشان در سطر۲۷ همراه با نشان های دیگر می‌تواند با معنای «قتل کردن /جنایت کردن» با تلفظ (gum ulirma/gum birma/gum pirma) که معادل امروزه گوَمله مک[3] در معنای «دفن کردن» به کار می‌رود که احتمالا با ریشه " کوُم[4] " در دیوان الغات الترک در مفهوم " دفن کردن " مرتبط است و ما برآنیم که احتمالا شکل اولیه واژه برآمده از دفن کردن زیر شن یعنی " qum " در ترکی و به صورت قوملاماق بوده است :

gümləmək > qumlama

---

[1] - این نشان را از علائم دانشگاه پنسیلوانیا آورده ایم که نوشتار آن با نماد کتاب هارپر تفاوت جزئی دارد

[2] - اگر دقت گردد در اولی از سمت راست چهار میخ عمودی، چهار میخ افقی را قطع کرده است.  U_2 U_2 in Old Babylonian Monumental

در دومی از راست خط میخ افقی آخری بر روی میخ های عمودی آمده است. در سومی از راست میخ های اول و چهارم افقی بر روی میخ های عمودی افتاده است و در نشان سمت چپی هر چهار میخ افقی، میخ های عمودی را قطع نموده اند. نشان  (hum) را هارپر با تلفظ (u) آورده که این نشان با نشان (gum) فرق دارد در نشان hum دو میخ بالا و پائین امتداد دارد و دو میخ وسط قطع شده است در صورتی که در نشان (gum) هر چهار میخ افقی و عمودی امتداد دارند.

[3] - gümləmək > qumlamaq

[4] - Divan : köm-mək, ol ölügni kömdi : o ölünü basdırdı, kömücü : xəzinə, köməç : dəfinə, kül altda basdırımış çörək

احتمالا واژه " گُم " در مفهوم مفقود، غایب، ناپیدا و... در فارسی دری نیز از آن گرفته شده، ولی دکتر حسن دوست به اشتباه در جلد چهارم " فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی " ص ۲۴۳۶، ماده ۴۴۷۶ ریشه فرضی qav : kav : "فاقد بودن، محروم بودن، توخالی بودن " را ریشه آن حدس زده است که این ریشه نیز در ترکی وجود دارد و مفهوم آن " توخالی بودن، فاقد بودن است که قاووق[1] : قوووق : چیز میان تهی، بادکنک و قاوال : ساز میان تهی " نیز از آن ساخته شده است.

نکته: نشان  را هارپر با تلفظهای (ne/bi) آورده و والات در کتاب نشان های اکدی آن را با تلفظ های (ne/te/bil/pil/kúm/bi/izi/ni/sah/de/suh/she/pi/ti/li/kun) آورده است. در این قانون اگر بخواهیم تلفظ (bil) را اعمال بکنیم کلمهٔ (bilirtə : bilirta$_5$) به دست می‌آید با معنای «آشکار کردن/معلوم کردن/فهماندن» و یا با تلفظ (pil) بیاوریم (pilirta/yapilirta : yapılırta) معنای «انجام دهنده» را می‌رساند که سطر ۲۸ و ۲۹ چنین خوانده می‌شود (bilirta$_5$ eglišu idima) با معنای« فهمانده جرم را انجام داده» یا (bilirtə : bilirta egilišu idi-ma) əyilişu idimiş) با معنای «کردن جرم را انجام داده»



^{2}Bi-ir-tam eg$_2$-li-šu : «فهماندن جرم» که البته در نهایت با لحاظ نمودن bi می توان آن را "Birtam " . معادل واژه " بیرتَم " در دیوان الغات الترک در مفهوم " دائم، برای همیشه، به طور کل " نظر گرفت که با مفهوم کلی متن نیز سازگار می باشد در نظر گرفت بِرتَم : بیرتَم، در دیوان الغات الترک ترجمه دکتر صدیق ص ۲۸۰ : اوْل یُمُشقا بِرتَم بَردی : Ol yumuşqa birtəm bardı : او انگار قصد بازگشت ندارد، مدت زمان درازی به ایلچی گری (بدون قصد بازگشت، به مدت دراز) رفت. البته که دکترفوات بوزکورت [3] نیز در کتابش اینگونه آورده است :

Sanki geri dönmeye hiç niyet etmiyormuşcasına

biçimde ve uzun süreliğine göreve getdi içten bir

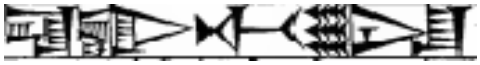
نکته: کلمهٔ  " ed/id-di-ma/ etmə " امروزه نیز به صورت " ائتمه[4]، ائتمیش " در ترکی با معنای «انجام دادن، انجام داده » مورد استفاده است

[1] - qavuq : qovuq
[2] - Bilirtəm əgilişu
[3] - " birtem/birtəm : " Kaşğarlı Divanı içrə Divan –ü Lūgat-it-Türk, pr: Dr: Fuat Bozkurt, ikinci Baskı, Salon yayınları, Kasım 2016, S 100 : ol yamuşqa Birtem bardı
[4] - etmə, etmiş

نکته: نشان  را هارپر با تلفظ (e) آورده این نشان را در سومری (eg_2) نیز خوانده‌اند که در اینجا با تلفظ (eg) آمده است. رنه لابات تلفظ های (eg/ek/ig/ik) را برای این نشان در نظر گرفته این نشان در ایلامی نو به صورت  و در اکدی نو به  تبدیل شده است. (eg)[1] در ترکی ریشه فعل " اَگمک" در معنای «کج، انحراف» می باشد که بنا به اطلاعات لغت نامه ریشه شناسی استارلینگ در اویغوری کهن، دیوان الغات الترک نیز استفاده شده و در گویش های مختلف ترکی نیز موجود می باشد[2] که انتخاب آن در عهد باستان برای «جرم» می تواند گزینهٔ مناسبی بوده است.

نکته: برای نشان  هارپر تنها تلفظ (la) را در نظر گرفته این نشان در متن برای منفی کردن [3] کلمات به کار رفته مانند آنچه در زبان عربی امروز رایج است ولی در مواقعی به معنای «باشد» نیز به کار رفته معادل «اولا» در ترکی است و با توجه به اینکه برای آوای " la " در اکدی امکان جایگزینی "ula " نیز وجود دارد، پس این خوانش امری درست می نماید.

نکته: نشان  را هارپر (uk) خوانده است که در واقع متشکل از دو نشان  (as) که شبیه یک دار برای آسماق : آویزان کردن که ریشه لغت " آس : بیاویز است و نشان  (uk/ud/ut/tam/umu) تشکیل شده که می‌توان به آن تلفظ (asuk/asut/astam) در معنای «رساندن/آویختن/تحویل دادن، آویزان بودن » نیز داد که در این جا معنای « رساندن سخن/ وابسته بودن سخن » را می‌رساند.

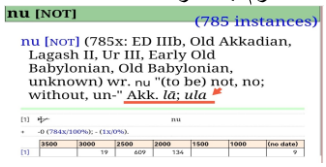
La/ula asuk/asut teyinišu[4] اولا آسوت/آسیک دئییینیشو /سخنش 
آویزان باشد (عدم قطعیت سخن).

---

[1] - Azərbaycan : əg

[2] - eg : bend, curve, bow ; Trkmn : eg, Az : əg , Trk : eğ , Halaj : äj- äjri, Chuvash : av- aj , Yakout : iex, Dolgan : iek

[3] - لازم به ذکر است که علامت  نیز با خوانش های " Nu, la_3 و Ula " در مفهوم " نه، علامت منفی، نهی "



وجود دارد که با توجه به بررسی های پرفسور ندیم تونا امکان ابدال n به y در سومری قابل دفاع است(Nu yu <n,y>) گرچه همین اتفاق در بین گویش های خود ترکی همانند " شور و خاکاس " نیز رایج است و حتی برای مثال در گویش ترکی همدان به جای لغت " یومورتا " از " نومورتا " استفاده می کنند. البته که کاربرد ریشه " yok " در کتیبه های اورخون و " yoq " در دیوان الغات الترک قابل ردیابی است :
Urxun yazıları; Ol süg anda **yok** kıldım : O soy-u(qoşun, ordu) yox qıldım(etdim)
لازم به ذکر است که آوای O در کتیبه ها وجود ندارد.

[4] - ola asuq(asıq) deyinişü(deyinişi)

لازم به ذکر است که محققین نشان  را ug2 و نشان ترکیبی آن با نشان 

zagga/sa3/ sa/za را به صورت  aṣ/as/az خوانده اند که می توان دریافت، تلفظ اصلی علامت[1]

 را باید as/az دانست.

نکته: نشان  را هارپر با تلفظ (in) آورده ، این نشان از ترکیب دو نشان (in) و (ni) ساخته شده که طبق لغت نامه ها این نگاره می‌تواند تلفظ (ini) را نیز داشته باشد.

نکته: نشان  در بابلی قدیم[2] که هارپر (mu/šattu) تلفظ کرده که در نشان های سومری به آن تلفظ (gu) را نیز داده‌اند[3] که ما برای آن تلفظ (gur/gör[4]) را با معنای «چشم و دیدن» نیز در نظر گرفته‌ایم. تلفظ سطر ۳۱ در ستون ۵ را به صورتهای (gurub biršu /gurubirchu/gur ulirišu) می توان خواند.



g ur/gur - ub/ul - bi/li - ir/iri -šu/chu «بیننده/اتهام زننده»

: gurub birišu : **görüb birişu** / **gör olırışu**

این کلمه را امروزه به صورت (görəni) یا (görən olanı) با معنای «بیننده را» به کار می برند.

نکته: سطر ۳۲ را هارپر (shall be put to death) معنا کرده یعنی « باید به قتل برسد » ، این سطر را

 ،  را می توان به چند صورت خواند

edə yak : ede yak : (it/id/et/ed – du/da/ta/le- yak/ak/me) با معنای « بکند نابود[5]/ بسوزاند/ نابود کرده شود» و(it-le-me[6]) با معنای « گم شدن/نابود شدن» مرتبط با ریشه " itirmək , itmək " باشد. البته که یاکماق/یاخماق امروزه نیز به معناهای«چسباندن چیزی، مالیدن چیزی بر چیزی، نابود کردن» به کار می‌رود. قره

---

[1] - bu loqoqram bir dar ağacına(adam asan) bənzir
[2] - old babylonia monumental
[3] - لازم به ذکر است که واریانت قدیمی تر آن در سومری به صورت نشانه  با همان تلفظ ها بنا به لغت نامه دانشگاه پنسیلوانیا بوده است.
[4] - görmək kökü
[5] - etdu(etmək) + yak(yakmak, yandırmaq)
[6] - itleme : itirmək

یاخماق[۱] « تهمت زدن» ، یاخیلماق[۲] «نابود شدن»، بویاق یاخماق[۳]«رنگ کردن» شاید کلمهٔ (ییخیلماق[۴]) به معنای «به زمین خوردن/افتادن» نیز با این کلمه از یک ریشه باشند، چنانچه واژه " yaqın : yaxın " در مفهوم " نزدیک " هم با آن مرتبط است. البته که بخش مدنظر در متون ترکی با دو ریشه " یاخماق، یاقماق ۱: مالیدن، چسسبیدن، چسباندن، نزدیک شدن " و " یاخماق، یاقماق۲ : بر افروختن، مشتعل کردن، سوزاندن " می تواند مرتبط باشد. استاد هادی به نقل از کلاوسون ریشه " یا[۵] " را منشا اصلی " یان-ماق: سوختن، یال[۶]-ماق[۷] : نورافشانی، یاخ-ماق " آورده که در ادامه صورت های مختلف آن در گویش های مختلف ترکی و شاهدهایی از منابع را می آوریم :

*jak- Meaning: 1 to burn (tr.) 2 light, ray 3 to produce fire

Russian meaning: 1 жечь 2 свет, луч 3 высекать огонь

Karakhanid: jaq- 1 (MK)

Turkish: jak- 1

Tatar: jaɣ- 1, jaqtı 2

Middle Turkic: jaq- 1 (Abush.)

Uzbek: jɔq- 1, jɔɣdu 2

Uighur: jaq- 1

Azerbaidzhan: jax- 1

Turkmen: jaq- 1, jaɣtı 2

Halaj: ja:q- 1

Chuvash: śot- 1, śo-dъ 2

---

[1] - qara yaxmaq
[2] - yaxılmaq
[3] - boyaq/ boya yaxmaq
[4] - yıxılmaq

[۵] - لازم به ذکراست که نشان ia_3 در مفهوم روغن و کره در سومری وجود دارد که در خوانش دیگر آن را i_3 می خوانند و چون احتمالا در قدیم ظرف روغن و سوختن کاربرد مشترکی داشته پس از ارتباط نزدیکی بین ریشه یا، یاغ : روغن و یان : سوختن به وجود آمده است.

[۶] - ما بر آنیم که احتمالا رقص " یاللی : yallı " نیز مرتبط با همین ریشه و نماد رقص آتش باشد.

[۷] - دده قورقود نسخه گنبد تبریز، ص ۱۸۸ : یالابیوب کون دوغرسه بولوت قویمز : yalabiyub kün doğursə bulut qoyməz

Yakut: saq- 1

Tofalar: ča'q- 3

Kirghiz: ǯaq- 1

Kazakh: žaq- 1

Noghai: jaq- 1

Bashkir: jaq- 1, jaqtɨ 2

Gagauz: jaq- 1

Karaim: jaq- 1

Karakalpak: žaq- 1, žaqtɨ 2

Kumyk: jaq- 1

یاق ۱،

قوتادغوبیلیک : گؤزۆمدا یییراق سین کؤنگؤلکا یاقین[1] : گؤزۆمدن ایراقسان، کؤنلۆمه یاخین[2]: (گرچه)از چشمم دوری، به قلبم نزدیکی

دیوان الغات الترک : اوز یَغُوق اولادی[3] : او کیشی یاخینلارینا باش ووردی[4] : آن مرد به نزدیکانش سر زد

[1] - gözümdə yıraqsın köngülke yaqın : gözümdən iraqsan könlümə yaxın

[2] - قوتادغوبیلیک، خاص حاجب، تدوین اسماعیل جفرلی،۱۴۰۳، سومر نشر، تبریز، ص ۵۵

[3] - ol yağuq uladi : o kişi yaxınlara baş vurdu/yoxladı

[4] - دیوان الغات الترک، کاشغری، ترجمه دکتر صدیق، تبریز،۱۳۸۳، ص ۵۴۶

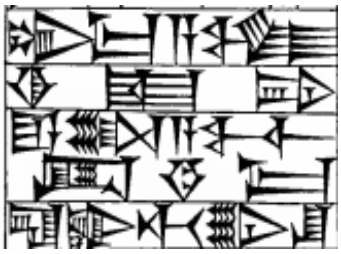
Divanü Lügat-It-Türk, Besim Atalay,1986,Ankara,Türk Tarih Kurum Basimevi, S732 ,Yağuk

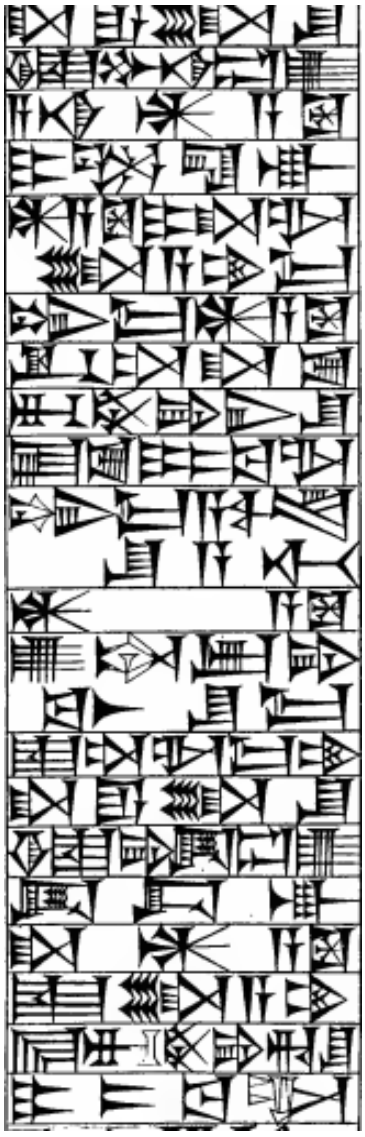
یاق/یاغ ۲،

یاغیلماق، یاخیلماق(یاندیم یاخیلدیم : سوختم چزغاله شدم)

اوزلابیلرکی اسکی چاغدا یاغ-قابیٔ نان یانماق بیر ایشلنیرمیش : باتوجه به اینکه از دوران باستان مفهوم ظرف-روغن و سوختن یکی بوده، کاربرد ریشه " یاق : یاغ : روغن " با " یان : سوختن " مشخص می گردد.

قانون شمارهٔ ۲ ستون پنجم سطر ۳۳ تا ۵۶





 Harper: šum-ma a-wi-lum : hi irima a kiši ulum/ulu/nu$_4$

Hi-ir- ma / Tuku$_5$ma[1] a/u$_4$ kišinu

بافته شده/ نقل شده آن مرد بکند/ هست

(در این سخن بافته شده آن مرد هست)

[1] - tuxuma

 ki-iš-bi ki/dir-iš-bi/li/sa$_{18}$: dir-iš-sa$_{18}$ / gušen$_6$-šu$_{13}$/çu بگوید/وِرد خوانی کند/جادوگری(وِرد خوانی)/مرد جادوگر

 e-li a-wi-lim eg-li a/u kiši ulim/le$_3$ جرم آن جرم آن مرد/اگری او کیشیله/ اگلی او کیشی اولیم

 id/ed – di- ma

id/ed-di-ma ائدیما/انجام دادن

 la uk-ti-in-šu la/ula asuk/ut ti-ini-šu la/ula asuk/asut tiinišu اوْلا آسوک تینیشی/ نتواند ثابت کند گفته اش را : سخنش آویزان باشد

 ša e-li-šu ša/aša eg-li-šu Ša/aša eg - li - šu aša egilišu جرمش(انحرافش) از حد رد شود

 ki-iš-bu na-du-u

Dir/ki/gu$_{14}$-iš-bu/bur$_{12}$/gi$_{27}$/lu-na/nu$_8$-du-gum/gu : deyiriš ulunadughu/ quišburnadugu[1] (qoş[2] +burnaduğu) , quišgidugu[3] [4]

دئیریش اولونادوقو، قوزیشبورنادوقو، قوزیشقیدوقو

قوشوب سونرا بورماق، بوروشدورماق جادونان اویغون گلیر

سرهم بندی و سپس پیچانده شده/جادو گری شده /در بارهٔ آن گفته شده

 a-na ilu Narim a-na an/dingir/el$_{13}$/ana/ilu ark[5]-kulaar : رود - بزرگ /مادر/قدرتمند – جاری : اولو آرکولار

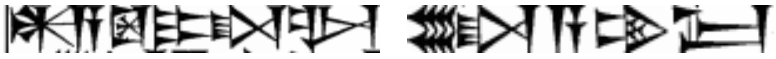
[1] - qoşburnaduğu
[2] - qoşqı : qoşğı, qoşmaq kökündəndir, cadu da bir qoşma dan gəlmə dir ancaq onu qoşub sonra burmaq/ buruşduranda daha oyğunlaşır
[3] - qoşquduğu
[4] - deyiriş ulunaduğu : deyib ulumaq
[5] - ark : arx ؛ Divan : arıq, arıqlığ yer, Suw arıqlandı, qazuq arıq, ər arıq qazdı

 i-il-la-ak i/id$_5$/ig/gi-il$_{10}$/hilaarik-la-ak/aka/a_5(idila)

gil-il$_{10}$–la aka : gila(gələ) aka / id$_5$ / ed -il$_{10}$-la-a$_5$ (edilə) انجام شود

در واقع منظورش از: اولو آرکلار گیللا آکا (گله آخا)/ ایدیلا(ائدیله)[1] : رودخانه بزرگ رویش بریزد/حکم رودخانه بزرگ انجام گردد، می باشد

An/ ulu arkulaar idilaa (edilə)



An ark-kulaar i-ša/cha -al - li - a/ya ulam

An/ilu Naram /i-ša-al-li-a-am-ma ulu arkulaar ichaliya[2]

ulama/gu$_4$ –ma(qona)

به رودخانهٔ بزرگ جاری داخل شود /اولو آرکولار ایچالیا/ایچریا اولام

اولو آرکولار ایچالیا(ایچاریا) قوما(قونا)

 šum-ma ilu Narum hi-ir -ma/tukuma An/ulu ark-kulaar

درصورتی که / سخن بافته شده/ نقل شده رود جاری شده

 ik/ek-ta-ša-zu yik/eg/ga$_7$-ta-

aša/zur$_8$-su$_2$/sun yik/eg - ta aša/ša/sa$_{20}$/zur/en -su/sun

yikita ašasu[3] ؛ egita zur/en su[4]

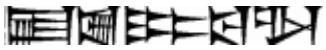
Yikta aša su / egta aša su / yikta zur su / egita zur su / yikta en su / egita en su

در نوردیدن، پیچاندن، خم کردن :

qa$_7$ –ta- sa$_{20}$ -su : qatasa su : خم کند آب، بر زمین زند آب: قاتاسا سو

[1] - ulu arxlar gələ(gilə) axa
[2] - içalia : içəriyə
[3] - yıxıda aşa su
[4] - egita zur su (əgitə zor su) / egita en(ən : böyük) su

 mu-ub-bi-ir-šu gur/mu-ub-bi-ir-šu/chu gur - ub/ul-bi/li-ir- šu/chu gur ulirišu gurubirchu بیننده/اتهام زننده

 bi-zu i-tab-ba-al ebi-sun idaba al/ : i/yigh- tab-ba/be ala : yightaba ala

Ebi-su/sun igh-tab-ba al ebisun yightaba[1] ala خانه‌اش را به دست بگیرد

 šum-ma a-wi-lam šu-a-ti hi ir - ma / $tuku_4$ - ma a/u_4 kiši $ulam/la_{12}$ šu/chu- a/ya - ti

Tuxuma o kişi çu[2] ati

در صورتی که / سخن بافته شده (نقل شده درباره) آن مرد هست اتهام انداز (او چنوآتی)

 ilu Narum An/ulu ark-kulaar An/ulu ark-kulaar ulu arkulaar رودخانهٔ جاری/مادر

 u-te-ib-bi-ba-aš-šu-ma gum - te/ten $yip/diri_2$ - pi/kaš/gaš - ba aš/geš4 - šu - ma ازغرق شدن/ مرگ انجام داد گذشتن gumte (از مرگ) yipiba ašuma ؛ gumten $diri_2$ gašba[3] $geš_4$-šu-ma : gümten[4]/qumdan diri gaç-ba/ma keçmə

از مرگ زنده فرار کردن و گذشتن

چنانچه قبلا ذکر شد احتمالا واژ " گوَمله مه ک : کشتن،مرگ " از " قوملاماق : در زیر شن کردن " گرفته شده و در اینجا شاید هم از برخورد به " قوم : شن " زیر آب رودخانه آمده است

[1] - <a, ı> səs dəngəsi
[2] - ço ati : itiham atan
[3] - **Old Turkic:** qač- (Orkh., Yen.), **Karakhanid:** qač- (MK, KB), burda " ba : ma " dəyişməsi var : qaşba/qaşma

[4] - olabilər gümləmək " qumlamaq " dən yaranmış, burda su dibindəki quma dəymədən tutlabilər

 iš-ta-al-ma-am iš-ta-al-ma ulam / gu_4 : gur

iš/ich/kum_5-ta-al/ala_3- ma ulam/gu_4 ich-talma ulam /kur/ gu_4 : gur

ازداخل شدن/بیرون آمدن :

Kum talma : qum dəlmə gör , iç talmaa gu_4 : iç talmaa gör

شن سوراخ شدن(خارج شدن از شن و ماسه کف رودخانه) اتفاق افتاده

به هم زدن/ آشفته کردن داخل رودخانه(غلبه بر رودخانه) اتفاق افتاده

 ša e-li-šu ša/aša/ara eg-li-šu/chu Ša/aša/ara eg - li - šu aša/ara eglišu

گشاید جرم، در میان است جرم، از حد رد شود جرم

 ki-iš-bi id/et-du -hum/u ki/dir/gu_{14}-iš-bi/$şu_{13}$ et-du-u (etdu^{y}u : etdi^{y}i) deyirišbi / guiššu etduu : qoşşu etdi

جادو گری کرد/ حرف سرهم بندی انجام داد

 id/it-da/le_{10}-ak/me_6 id-da yak id/ed - da/ta- yak-ak edda yak / itleme انجام دهد کشتن (از اتهام گریخته)

 ša ilu Naram ša/aša ulu/an ark-kulaar aša ulu arkulaar : aşa ulu arxlar رد شود از بزرگ رودخانه

 iš/iši li-a-am iš/iši/ichi/šuš-li-ya/dur_5-ulam/am/kur

ichiliya ulam / şuşliya kur[1] بیرون شود از درون / صاف برخیزد و قوی (از رودخانه)

شوشلیا گؤر: صاف برخیزد و قوی

آن مرد اتهام زده شده نجات یافته از آب کسی است که اکنون صاف وقوی ایستاده است

[1] - şuşliya gür

 bit mu-ub-bi-ri-šu ebit/e /ebi gur-ub-bi/sa$_{18}$-ri/di$_5$-šu/chu

Ebit/ebi gur- ub-bi-ri-šu/chu ebi gurub sadišu خانهٔ بیننده/اتهام زننده را

Görübsadışu : görüb satdışı : آنکه دیده و فروخته/لو داده

 i-tab-ba-al i/ig-tab/tal-ba/bi al

i/ig/yigh- tab-ba/be ala yighital-ba/be al/ala آلا ([1]ییغیتبِ-تابب/ییغ به دست بگیرد

yığıtabı/yığıtıbı ala

باز خوانی هارپر

33 šum-ma a-wi-lum 34 ki-iš-bi 35 e-li a-wi-lim [b] id-di-ma 36 la uk-ti-in-šu 37 ša e-li-šu 38 ki-iš-bu na-du-u 39 a-na [ilu] Narim 40 i-il-la-ak 41 [ilu] Naram i-šu-al-[b] lia-am-ma 42 šu-ma [ilu] Narum 43 ik-ta-ša-zu 44 mu-ub-bi-ir-šu 45 bi-zu i-tab-ba-al 46 šum-ma a-wi-lam [b] šu-a-ti 47 [ilu] Narum 48 u-te-ib-bi-[b]ba-aš-šu-ma 49 iš-ta-al-ma-am/kur/gu$_4$ 50 ša e-li-šu 51 ki-iš-bi id-du-u 52 id/ed/it/et-di/le yak/me : et yak / itleme 53 ša [ilu] Naram 54 iš-li-a-am 55 bit mu-ub-bi-ri-šu 56 i-tab-ba-al

ترجمهٔ هارپر

If a man chage a man with sorcery, and cannot prove it, he who is charged with sorcery shall go to the river, into the river he shall throw himself and if the river overcome him, his accuser shall take to himself his house (estate). If the river show that man to be innocent and he come forth unharmed, he who charged him with sorcery shall be put to death. He who threw himself into the river shall take to himself the house of his accuser.

ترجمهٔ دکتر بادامچی

اگر کسی کس دیگری را به جادوگری متهم کرد ولی نتوانست اتهام را اثبات کند شخصی که اتهام جادوگری به او وارد شده به رودخانه می‌رود و اوردالی انجام می‌دهد ، اگر رودخانه وی را گرفت و مغلوب کرد اتهام زننده‌ی وی خانه‌ی او را تصاحب خواهد کرد، اما اگر رودخانه آن شخص را تبرئه کرد و او به سلامت گذشت کسی که به وی اتهام جادوگری

[1] - yığıtıbı al : yığıtıb

وارد کرده کشته خواهد شد . شخصی که اوردالی رودخانه را انجام داد خانه‌ی اتهام زننده‌ی خود را تصاحب خواهد کرد.

باز خوانی نو

33 hi-ir-ma/ Tuku$_5$ma[1] a/u$_4$ kiši ulum/ nu$_4$ 34 dir-iš-sa$_{18}$ / gušen$_6$-šu$_{13}$/çu 35 eg-li a/u$_4$ kiši ul-im/le$_3$ id-di-ma 36 la/ula asuk/asut ti-yini-šu 37 ša/aša eg-li-šu 38 dir-iš-bu/lu-na-du-ghu : qu-iš -bur-na-dughu 39 a-na An/ulu ark-kulaar 40 i-il-la-ak / gi-il ula-ak / gil-il$_{10}$–la aka / id$_5$ - il$_{10}$- la- a_5 : gila aka/(idila) 41 An ark-kulaar/sular i-cha-al-li-ya ulam-ma 42 hi-ir-ma An ark-kulaar 43 yik-ta aša-su / qa$_7$ –ta- sa$_{20}$ -su : qatasa su 44 gur - ub/ul-bi/li-ir- šu/chu : gur bi-ir- šu / gur olirišu 45 ebi-sun i/ig/yigh-tab-bi$_6$/a al/ala 46 hi-ir-ma/ Tuku$_5$ma a/u kišila$_{12}$ šu/chu-a-ti/tig$_4$ 47 An/ulu ark-kulaar/sular/durular 48 gum-te yip-pi-ba aš-šu-ma / gum-ten diri$_2$- šu$_{1\ 3}$ - bi aš-šu-ma 49 ich-ta-al-ma ulam/kur/gu$_4$(gör) 50 aša/ša eg-li-šu 51 dir/ gu$_{14}$-iš-bi/ şu$_{13}$ id/et-du-hum/u : deyirišsa$_{18}$ / guiššu etduu : qoşşu etdi 52 id/ed/it/et-di/le yak/me : et yak / itleme 53 aša/ša An/ulu ark-kulaar/sular 54 ich-li-ya ulam/kur/gu$_4$ 55 ebit/ebi gur-ub-bi/sa$_{18}$-ri/di$_5$-šu 56 i/ig/yigh-tab-bi$_6$/a al/ala

çevirmə

33 hi-ir/əyir-mə (əyirmə)/toxuma a/o kişinu(kişinü) 34 deyirišsa/gušen$_6$-šu$_{13}$/çu 35 egili(əyili/ əyri, Cürm, pis iş, kötü is) a/o kişile(kişilə) idima(etmə) 36 ula (ola) asuk teyinišü(ola asıq deyiliş : kəsin söz olmuya) 37 aša egilišu 38 deyiriš ulunaduğu / qoš burnaduğu (aşa əyilişi deyiriş olunadığı: o kimsə ki ittiham ona vurulub/ qoš burnadığı: söz qoşub burduğu, cadu etdigi) 39 ana (ona) an/ulu (böyük) arkulaar/sular (arxlar, sular) 40 gilla (gələ) –aka: axa / idila(edilə) 41An/ulu arkulaar/sular ichaliya ulama(böyük arxlar içəriyə ola/ girə) 42 həyirmə(əyirmə)/tuxuma ulu arkulaar/sular 43 yik/eg/ga$_7$-ta aša/zur$_8$-su$_2$/sun yik/eg-ta aša/ša/zur/en -su/sun yikita ašasu[2] ؛ egita zur/en su [3] : Yıxıta aša su / egıtə aša su / yıxıta zur su / egitə zur su / yıxıta en su / egitə en su /yıxıda ašasu (ašasu : su aşa üstünə) / qa$_7$ –ta- sa$_{20}$ - su : qatasa su (büksə su) 44 gur - ub/ul-bi/li-ir- šu/chu : gur bi-ir- šu(görüb birşü) / gur olirišu (gör olirišu) 45 ebi-sun/si(ebi- si/sün) i/ig/yigh-tab-bi$_6$ ala (yığıdıb ala) 46 həyirmə (əyirmə) /tuxuma a/u(o) kişila$_{12}$ço ati /tig$_4$[4] 47 ulu arxlar/sular/durular 48 gum-ten (gümtən) diri$_2$- šu$_{1\ 3}$ - bi/sa$_{18}$ (dirişüsə : diriləşsə) aš-šu-ma (aşma) 49 iš/ich-ta/da -al-ma kur/gu$_4$ (içdən alma

[1] - tuxuma
[2] - yıxıda aşasu
[3] - egita zur su / egita en(ən : böyük) su
[4] - ço atmaq : söz qoşmaq, ço/çav : uca səs, hay, sav

ola gör) 50 aša egilišu (açа/aşa əgilişu : açаⁿ əgilişü / əyirişi) 51 dir-iš-sa$_{18}$/qu-iši-šu id-du-u : deyirişsa (deyirişsə)/ goššu (qoşma) edüü (etdiyi) 52 ida/ete yak : edə yax/itileme (itirmə) 53 aša ulu arxlar/sular 54 ich-li-ya ulam/kur/gu$_4$: içəriyə gör 55 ebi gurub sadişu : ebi görüb satdışu[1] 56 yighi/ig/i-tab- bi$_6$ ala (yığıtıb ala : yığı-tab-bı ala : yığı-ta/ı-bı[2] ala, yığıtmaq felindən gəlmədir)

ترجمه

33 Həyirma / Tuku$_5$ma (اییرمه/توخوما) 34 a/u$_4$(o) kišinu(kişinü) (آن مرد را) 35 deyirišsa/ gušen$_6$-šu$_{13}$/çu (deyirişsə/qoşənçu : qoşançi)(جادوگری کرده باشد، ورد خوانی کرده باشد) egili(جرم) a/u$_4$(o) kišinu(kişinü)(مردی را) edema(etmə)(بکند/بزند) 36 ula/la asuk teyinišu(ola asıq deyinişi)(نتواند ثابت کند گفته) 37 aša egilišu(aşa əgilişi) 38 deyiriš ulunadugu(deyiriş olunaduğu)/ qoš burnaduğu(qoş burnaduğu) (کسی که جرم جادوگری بر وی افکنده شده) 39 ana(ona)[3](به او) an/ulu arkulaar (رودخانه‌ی مادر/بزرگ) 40 gilla(gələ) –aka / id$_5$ - il$_{10}$- la- ak/a_5 : (idila) : (edilə)(انجام گردد) 41 An/ulu arkulaar(arxlar)(رودخانه بزرگ جاری/مادر) ichaliya ulama(içəriyə olma)(داخل شود) ۴۲ həyirmə (əyirmə)/tuxuma An/ulu arkulaar (arxlar) (رودخانه‌ی بزرگ جاری/مادر) 43 yikita ašasu (yıxıda aşasu)/egita en su(egidə ən su)/qatasa su (او را خم کند و رویش آب بریزد/ خم کند او را آب قوی) 44 görüb birşü / gör olirišu (بیننده/اتهام زننده) 45 ebisun (خانه‌اش را) yighitaba (yığıtıb ala)(به دست بگیرد) 46 həyirmə(əyirmə)/tuxuma (نقل شده، بافته شده) a/u(o) kišila(kişilə) (آن مرد باشد) chu atig(çoatiq) (متهم وارد شده/چزو آتیق) 47 ulu/Ana ulu arxlar/sular/durular (رودهای/آب های جاری) 48 gute ibib ašuma/ gum-ten(gümtən) dirišusa (dirişüsə : diriləşsə) aššuma (aşma) (از مرگ زنده شده و رد شود) 49 iš/ich-ta al-ma kur/gu$_4$ (içdəⁿ alma ola gör) (گرفته شدن اتفاق افتد را) 50 aša egilišu(açа/aşa əgilişu : açаⁿ əgilişü / əyirişi) (ازداخل ببین/ نجات متهم را ببین) 51 (زنندهٔ تهمت) dir-iš-sa$_{18}$/qu-iši-šu id-du-u : deyirişsa(deyirişsə)/ goššu (qoşu) (جادوگری/ورد خوانی) edüü(etdiyi) (کننده/اتهام زننده) 52 ida/ete yak : edə yax/itileme(itirmə) (بکشد/بکشند) 53 ša/aša ulu/An sular/arxlar(ردد شود از رودخانه قوی) 54 ich-li-ya ulam/kur/gu$_4$: içəriyə gör ; (به داخل شهر شود) 55 ebit/ebi (خانه‌ی) ebi gurub sadişu : ebi görüb satdışu (خانه اتهام زننده) 56 i/ig/yighi-tab- bi$_6$ ala (yığıtıb ala : yığı-tab-bı ala : yığı-ta/ı-bı[4])yighi-tabi$_6$/a- ala (به دست بگیرد)

---

[1] - satdışu : satdığı, əkə baxmayaraq kök nən dil yapısı türk dilinə uyğundur

[2] - yığıtıbı, gramer baxımdan bu feil düz çıxmış çünkü o işi hakimiyət admalrı əli nən etdirir

[3]- این شکل ana از لغت " اونا : به او " در متون باستان درست شبیه کاربرد " آنده، آندا ، آندان : سپس، پس از آن، آن وقت " در دیوان الغات الترک و حتی دوبیتی های شیخ صفی الدین اردبیلی است :

آنده پاشان بُرم # چون خاک چون گرد ; نگا ک پیره ترک مست عشق، مهدی حسنی، فصلنامه تخصصی مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک، شماره ۱

نگا کنید : anda, andan ; دیوان الغات الترک ، ترجمه دکتر صدیق ، چاپ اختر، تبریز ۱۳۸۳، ص ۱۲۹

[4] - yığıtıbı, gramer baxımdan bu feil düz çıxmış çünkü o işi hakimiyət admalrı əli nən etdirir

اگر مردی بگوید جرم مردی را که کرده و نتواند آن را ثابت کند(برساند) ، کسی که جرم گفته شده در بارهٔ او، به رود خانه آمده و خود را درون رود جاری بیفکند، اگر رودخانهٔ جاری او را غرق کند اتهام زننده خانهٔ او را به دست می گیرد ، اگر آن مرد متهم از رودخانه زنده بیرون بیاید تهمت زننده را بکشد/بکشند و از رود خانه رد شده وارد شهر شود (را وارد شده به شهر ببین) و خانهٔ اتهام زننده را در دست بگیرد.

نکته: کلمهٔ  را هارپر با تلفظ (kišbi) آورده که متشکل از سه علامت  (gu$_{14}$/ku$_{11}$/dir)،  (iš, iši)،  (bi) است، این کلمه را هارپر «جادوگر» معنا کرده ، این کلمه با تلفظ (dirišisa[1] وgušen$_6$-šu$_{13}$/çu[2]) می تواند "دئییریشیسا و قوشنچی : قوشانچی " در معنای «کسی که می‌گوید/کسی که وِرد می‌خواند/کسی که وِرد می سازد/ کسی ورد ساخته و سپس با لحن خاص سخن را می پیچاند » را نیز داشته باشد. جالب است که اصطلاح " سؤز قوشماق[3] " در ترکی آذربایجانی نیز هنوز هم رایج است.

نکته:  (eg-li a kiši ulim id-di-ma) اَگیلی او کیشی اولیم اِدیمه[4] «جرم را آن مرد شده انجام دادن» ،(egli) که امروزه به صورت (əgri : اَگری/اَیری) به معنای «کج/ بدی» مورد استفاده است که تبدیل (L) به (R) طبق آواشناسی در طول زمان مورد قبول بوده و در مقابل (igi/iyi) با معنای «راستی/خوبی» است.

نکته: سطر  با تلفظ (aša eg-li-šu) با معنای «کسی که مورد اتهام است/جرم به او نسبت داده شده» و سطربعدی  با تلفظ (deyiriš/quši /burnadugu/ulunadughu) یا (diyiriš/quši [5]burnadugu/punadugu) «دئییریش ائلییَن/دئییریش یاپونادوقو /یاپونادوقو، قوشی بورنادوقو[6] » با معنای « عمل گفتن/وِردخوانی/جادوگری انجام داده» نشان  را که هارپر با تلفظ (bu/pu) آورده دارای تلفظ (lu/ulu) نیز است شکل این نشان مانند نماد یک انسان/شخص است که در متون اکدی ،سومری و ایلامی با تلفظ (lu/li) آمده با معنای «شخص و انسان» آمده است. در هر صورت هر دو خوانش در ترکی امروز به یک معناهستند. burnadugu/ ^{u}lunadughum /^{ya}punadughu بورنادوقو/اولونادوقو/یاپونادوقو

نکته: سطر ۳۹ به صورت  آمده که هارپر با تلفظ (a-na ilu Narim) آورده که امروزه (ana/ina) به صورت پسوند در ترکی مورداستفاده است که در اینجا به معنای «به» به کار رفته ،

[1] - deyirişsə
[2] - qoşənçü : qoşançi
[3] - söz qoşmaq
[4] - əgli/əyri o kişi olum edimə
[5] - bur$_{12}$
[6] - qoşı burnaduĝ

گؤزؤنه[1] «به چشمش» ، یانینا[2] «به پیش او» ، برای نشان هارپر تلفظهای (a/mu) را آ ورده و چند ترکیب همراه این نشان تلفظهای گوناگونی را به دست می‌دهد که از لیست نشانهای آخر کتاب پرفسور هارپر می آوریم .



این نشان با معنای آب و رودخانه در متون اکدی،ایلامی و سومری مورد استفاده بوده و در اینجا هم میتواند تلفظ (ark) و (ak^3) را نیز داشته باشد که " آرک : آرخ : جوی آب، آک : آق : آخ : جاری شدن آب و ریشه لغت آخماق " در ترکی هستند. در لغت نامه پنسیلوانیا دو نشان در کنار هم را Ugu_2[4] : " سرزمین دارای آبیاری، آبیاری شده " خوانده اند در حالیکه مهمترین خوانش نشان اول a و همچنین $E_4/Er/Duru_5$ و...هستند که خوانش " دورو : شفاف " نیز همراستا با ترکی است، نشان دوم تلفظ های ka /gu_3 دارند و روی هم به صورت " agu^5 ، aka " خوانده می شود که با ریشه فعل " آقماق، آخماق : جاری شدن" مرتبط هستند. در ادامه لغات مرتبط با آن از دیوان الغات الترک[6] را می آوریم : " aqın : سیل " ، " aqım suw : آب به اندازه ای که جاری شود "، " aqıtğan : جاری سازنده "

نکته: نشان از ترکیب دو نشان (ku) و نشان جمع به صورت X ضربدر که تلفظ (laar) را دارد ساخته شده که در مجموع می توان آنرا (kular) نیز خواند که در ترکیب با نشان بالا میتواند صدای akular/arkular/arhular با معنای «رودخانه» را داشته باشد. این نشان می تواند تلفظ (halira/kalira) را نیز داشته باشد چون نشان (hal/kal) در میان نشان (ra) دیده می‌شود که در این صورت تلفظ (arkalira) به

---

[1] - gözünə
[2] - yanına

[3] - ریشه لغت آکماق / آخماق : جاری شدن

[4] - نشان gu_2 در لغت نامه پنسیلوانیا با آنچه در خوانش u-gu_2 لحاظ کرده اند متفاوت است و در واقع در حین خوانش دچار اشتباه شده اند.
[5]- در گنجینه لغات زبان اورارتویی از ریشه " ag " با افزوده شدن پسوند فعل ساز اورارتویی " U " ، لغت agu : هدایت کردن آب در داخل کانال، جاری ساختن در کانال ساخته شده است که لغت اورارتویی " aqarqi : پیمانه مایعات " نیز با آن مرتبط است. نگا ک اورارتوها و ترکان باستان، حسنی، چاپ اول ص ۱۶۶
[6] - نگا ک اورارتوها، حسنی، لغت نامه ص ۱۷۸

دست می آید که به تورکی امروز به معنای« به رودخانه» است، البته همین نشان  تلفظ (su_5 ، $duru_2$ /suh[1]) هم دارد که با قرار دادن آن در کنار نشان نشان جمع به صورت X ضربدر که تلفظ (lar) را دارد، لغت (durular/Sular) در مفهوم " آب ها، رودخانه، آب های شفاف " را می توان مشاهده نمود.

نکته: نشان  را هارپر با تلفظ های (an/ilu/šamu/tingir/el_3)[2] آورده این نشان در این سطر می‌تواند تلفظ (ulu) را با معنای«جاری» نیز داشته باشد، اولو در زبان ترکی امروز به معنای «بلند مرتبه و شدن / راهی شدن » به کار می رود. تفاوت تلفظ های (ilu/ulu) شاید تغییر لهجه‌ای بوده باشد.

نکته: در سطر  که هارپر با تلفظ (i-il-la-ak) آورده و آن را «برود» ترجمه کرده (shall go to the river) ، نشان  دارای تلفظ های (i/yig/ghi) و نشان  دارای تلفظ های (ak/aka/aq/aqa) هستند، این سطر را می‌توان به صورت (gi-il ulak/gilak / gila -aka) نیز خواند با معنای «بیاید» ، بیاید به رودخانه و داخل رودخانه سرازیر شود: " gila aka/axa : gilə گله آخا " ونیز به صورت (edilə) : (idila) : id_5 - il_{10}- la- ak/a_5 یعنی انجام شود که در مفهوم انجام حکم خواهد بود و با آمدن در کنار قسمت قبلی که آمده an/ulu arkulaar : رودخانه های بزرگ، در مفهوم انجام حکم رودخانه های بزرگ یعنی در آب انداختن خواهد بود

نکته: البته نشان  را که هارپر با تلفظ (il) آورده از ترکیب سه نشان (hi-laar-ik) ساخته شده اگر این ترکیب را در نظر بگیریم تلفظ این ترکیب (ilaarik) می‌شود که کل سطر چنین خوانده می‌شود (gilaarik ulak) با معنای «آمدن شدن/بیاید».

نکته: سطر ۴۱  را هارپر با تلفظ ilu Naram i-ša-al-[b] li-a-am- ma آورده که به صورت زیر هم می‌توان خواند i-cha/ša-al-li-ya ulam-ma ulu ark-k/sulaar، کلمهٔ (ایچالیا) که امروزه به صورت (ایچریه[3]) در ترکی به کار می رود درست همان معنایی که منظور هارپر است می رساند یعنی«به داخل شدن»

 .

[1] - این نشان برای توضیح " دفع آبکی، اسهال " نیز آمده که ارتباط فکری نگارنده آن با " آب " مشخص است.

[2] - elûm (“upper”), elûm (“tall, high”), šamû (“sky”), šamûm (“rain”), Ānum : god, *diĝir* : dinggir : (“god”), iltum (“goddess”)

[3] - içəriyə

i -cha/ša/ça- al - li - ya

نکته : نشان  که هارپر با تلفظ (am) آورده دارای تلفظ های دیگری (ama_2/lam/ulam) نیز

 است ، این نشان در نوشته های ایلامی[1] به معنای کشور ایلام به کار رفته که در سومری متشکل از دو نشان gu_4/gud[2] در مفهوم " گاو نر " که شبیه لغت " quduz " یعنی گاو وحشی" در دیوان الغات الترک است و نشان  mad /mat /gur_{16}/kur در مفهوم " کوه، مشرق(چون ایلام در شرق سومر و سرزمین مرتفع تر از سومر بوده است[3])،سرزمین " که در خود ایلامی " اوجا " و کتیبه پارسی داریوش که احتمالا دخیل از زبان ایلامی بوده " هوجا " گفته شده، البته در سومری مملکت ایلام را با نشان  و خوانش " nim " آورده اند که این نشان خوانش های دیگری نیز دارد : " deh3, dehi3 , dih3, elam, enim, nam3, nem, ni7, nima, nu3, rum3, tehi3, tu8, tum4 " که در این میان تلفظ " Dih " که در سومری در مفهوم " علف هرز خاردار و سرتیز، آشفتگی " می باشد بسیار شبیه تلفظ لغت ترکی " دیک [4] : خیلی بلند، برجسته " در گویش محلی ترکی آذربایجانی است که کاملا همراستا با لغت " اوجا : محل بلند " می باشد و شاید اگر در بین محققین سومری یک تورکولوگ یا شخص معتقد به تئوری بومی بودن ترکان در منطقه ما و حول آن حضور داشت به این قضیه دقت می نمود.

[1] - البته لازم به ذکر است که این نشان در سومری در مفهوم " گاو وحشی، گاو " نیز خوانده می شود و مورد جالب این است که در دومین ورژن لغت نامه پنسیلوانیا قبل از آن شاهد استفاده از علامت " دینقیر " و نیز " gud، دسته بندی مخصوص گاو، واژه نزدیک به قودوز : گاو وحشی" نیز هستیم که احتمالا دلیل این نگارش توسط کاتبان بعدی سومری را باید در داستان " نر گاو عظیم آسمانی " در داستان گیلگمیش جستجو نموده و آن گاو را مرتبط با کشور عیلام/ ایلام باستان معاصر سومر دانست.

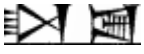
[2] - دقت گردد نوشتار gud در کتیبه ها قدیمی تراست و در واقع gu_4 از کوتاه شدن آن به دست آمده که بعدها در اورارتویی هم به کار رفته و حتی واژه " گاو " در فارسی دری هم یادگاری از آن می باشد. جهت کسب اطلاعات بیشتر نگا ک ایلامیکا، مهدی حسنی اردبیللی – محمد قره زاده شربیانی چاپ شده در نشریه " فرهنگ جامع "، شماره ۲۲، بهار ۱۴۰۳، تبریز ص ۱۵۱

[3] - با دقت در این دو نشان می توان به اهمیت گاو نر در ایلام پی برده و ریشه داستان گاو نری که به جنگ گیلگمیش فرستاده شد را همانند انکیدو(انکیدو در ماجرای عزیمت به جنگ به همراه گیلگمیش به ایلام برای جنگ با قوم بابا به حضورش در ایلام اشاره نموده) در سرزمین ایلام جستجو نمود

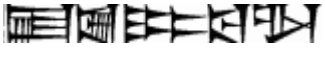
[4] - dik : çox yüksəs, Uca

به هر حال این کلمه به معنای «شدن /حرکت کردن» در اینجا به کار رفته که با پسوند (ma) به معنای « به » که امروزه به صورت «گیرمه/گئتمه» به کار می رود. (اؤلما[1]/گئتمه) در اینجا به معنای به داخل رودخانه شدن/رفتن را می رساند.

نکته: سطر ۴۳  که هارپر با تلفظ (ik-ta-ša-zu) آورده و (overcome) ترجمه کرده با معنای «چیره شدن» یعنی «اگر رودخانه بر او چیره شود»، yikita

 در ترکی امروز به معنای yıxıda[2] « یَخیدا : به زمین زدن/چیره شدن» به کار می رود که احتمالا منظور این کلمهٔ اکدی نیز همین است و در قسمت دیگر  با تلفظ (aša su/ša su) که " آشا سو : آب از رویش رد شود " از ریشه aşırmaq در مفهوم " چپ کردن، کشتن" می تواند به کار برده شود. پس می توان این سطر با سطر ۴۲ را چنین ترجمه کرد « در صورتی که رود خانهٔ جاری بر وی چیره شده و او را بکشد».

البته می توان آن نشان ها را به صورت  qatana : (ga$_7$ - ta- na$_5$ - su) qatlana : : su در مفهوم " آب چپش کند ، زانویش را خم کند، تسلیمش نماید " در مقابل رودخانه و مردن ترجمه کرد، البته که بهزادی صاحب لغت نامه فرهنگ آذربایجانی فعل " قاتلانماق : تا شدن، خم شدن، دولا شدن، پیچ خوردن، پیچانده شدن و... [3]" آورده و در دیوان الغات الترک در مفهوم " میوه و بار دادن " در گویش های ترکان قبچاق، یمک و اوغراق آمده است که در حقیقت نشان از خم شدن شاخه های درخت از سنگینی میوه و ثمر آن می تواند باشد و وجود آن در زبان ترکی آذربایجان نشان از تاثیرات قبچاقی است.

نکته: در سطر ۴۵ ستون ۵  که تلفظ آن را هارپر چنین آورده است (bi-zu i-tab-ba-al) هارپر در اینجا برای نشان  تلفظ (bi) را آورده و آن را «خانه» معنا کرده است ، در متن قانون از نشان  در معنای «خانه» با تلفظ (E) و (bitu) نیز استفاده شده است که از لیست هارپر می آورم  که در اکدی نو تبدیل به نشان  شده که در ایلامی پرفسور هلک تلفظ  (hum/u) را به آن داده است که معنای « من و خانه[4] » را می رساند ، برای نشان بالا می توان تلفظ های (eb/ebit/huw/hum/uw[5]) را در نظر گرفت که همه در زبان های امروز معنای خانه را می رسانند. در مجموع

---

[1] - olma/ getmə

[2] - از ریشه yıxmaq

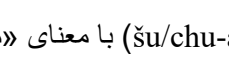
[3] - نگا ک فرهنگ آذربایجانی-فارسی، بهزادی،۱۳۶۹، تهران، نشر دنیا، ص۷۹۳، قاتلانماق و " دیوان الغات الترک، ترجومه سی، اؤچؤنچؤ جیلد، چئویرن بسیم آتالای، صص ۱۹۶ و ۱۹۷؛ یغاج قاتلَندی "

[4] - لازم به ذکر است که در برخی گویش های آذربایجان شاهد کابرد واریانت " اؤ : ö " به جای ائو : خانه هستیم که با خوانش پرفسور هلک همخوانی دارد و احتمالا مخفف شده höb/öb بوده که با واریانت hum آن که شبیه home در انگلیسی است نیز با امکان تغییر آوای " ب و م " شباهت دارد که از شبیه سازی های سایت ریشه شناسی اتیمولوژی آنلاین همانند امریکن هریتاج و اتیمولوژی آنلاین قوی تر به نظر می رسد.

[5] - جالب است که تلفظ های ev,əv و ö هنوز هم در مناطق مختلف آذربایجان برای خانه رایج است و ریشه لغت oba : اُبا را نیز باید بر آمده از همین ریشه قدیمی eb دانست

سطر بالا را چنین می توان خواند (ebi-su/sun/si yigh-tab-ba al) با معنای «خانه اش را به دست بگیرد» ، البته چون نشان (i)  در میان نشان های سومری دارای تلفظ های (ig)،(gi)؛ نشان  دارای تلفظ " dib " و نشان  نیز تلفظ bi_6 دارد پس می توان آن را اینچنین نیز خواند :

(ebi-sun/si gi-dib-bi ala) : ebisun gedibbi Ala : « خانه‌اش را برود و بگیرد»

نکته : در سطر ۴۶ کلمهٔ  (šu/chu-a-ti/tig_4) با معنای «مورد اتهام/متهم» آمده که نشان (chu) به معنای شایعه که امروزه نیز در بین مردم در گفتگو به کار می رود، چوو آتماق/چو انداختن [۱]، در مجموع تلفظ و معنای

سطر ۴۶ می شود (hiirma- a/u_4 kiši-la_{12} chu atig) :

hi-ir-ma/ $Tuku_5$ma a/u $kišila_{12}$ šu/chu-a-ti/tig_4[2] : : « نقل است درباره آن مرد مورد اتهام »

نکته: سطر ۴۸  که می توان آن را با تلفظ های (gum-te-ib-bi-ba aš-šu-ma) و (gum-te yip-pi-ba aš-šu-ma) با معنای «از مرگ گذر کردن/ گومیته یاپیبا آشما [۳]/ گومتئیبا [۴] آشما » و همچنین " gum-te/ten diri$_2$ -šu$_{13}$ - sa$_{18}$ aš-šu-ma " gümtən dirişübsa$_{18}$: aşşuma : گومتن دیریشوسه [۵] آششوما : (قومدان/ گومدن دیریشیب/دیریلشیب آشماق : از مرگ زنده شدن و گذر کردن " خواند.

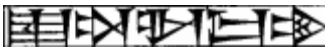
(gummitən : gummiten) می تواند معنای «از اعماق، از مرگ » را نیز داشته باشد که منظور از اعماق رودخانه بیرون آمدن باشد. در اینجا چنانچه قبلا هم بررسی نمودیم واژه güm : مرگ، مردن احتمالا برآمده از qum : شن و مرگ، دفن شدن در شن وماسه، غرق شدن در ته ماسه ای رودخانه باشد و گم شدن در فارسی دری هم با آن مرتبط است.

---

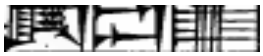
[۱] - از ریشه "چاو : صدای بلند " لغات چاوش(خواندن آواز با صدای بلند در پیش قافله یا زوار، در لغت نامه معین ترکی بودن لغت قید شده)، چوقول(پیچیدن سخن در بین همه، شایعه)، tiau(گفتن، صحبت کردن در اورارتویی) نیز با آن مرتبط هستند و حتی در کتاب دده قورقود نسخه گنبد- تبریز نیز شاهد کاربرد آن هستیم : چوقول باشی ایاقلارونگ آغزیندانگ چوقوللارونگ.
جهت مطالعه بیشتر نگا ک اورارتوها و ترکان باستان، حسنی، چاپ اول، ۱۳۸۹، نشر قالان یورد، مدخل، پاورقی ص ۲۱، لغت اتروسکی Xavex

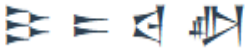
[2] - چنانچه می دانیم یکی از واریانت های قدیمی لغاتی که با " آ، او " شروع می شود همراهی با " ه : h " بوده است که این قاعده هنوز هم در گویش ترکی خلجی باقی مانده است و حتی ما برآنیم که ادعای سایت مشهور ریشه شناسی امریکن هریتاج و لغت نامه وبستر کالج، در ربط دادن واژه hērōēs در لاتین که شکل جمع لغت hērōs و نیز گونه های آوایی hē´rōs و hē´rōes در یونانی به ریشه [1]Ser در مفهوم " protector : hērōs, protect. 2 "
طبق نظر pokorny ربطی نداشته و با واژگان " hara, hurt, har در مفاهیم میدان جنگ، مبارزه کردن و جنگیدن " مرتبط هستند و در ردیف واژگان " اورارتویی ere : شاه، euri : آقا و حاکم، aršu : حکومت کردن، arše : پسر، arsibi : تجسم قدرت وشجاع " و " ترکی haraol : سربازان پیش آهنگ، hara : غوغا- فریاد- مهیب" و حتی " مجاری hare : میدان جنگ، harcolni : جنگیدن، مبارزه کردن " مرتبط و هم ریشه می باشند که در کتاب " اورارتوها و ترکان باستان " بررسی نموده ایم و در واقع همگی برآمده از ریشه کهن er : مرد در ترکی هستند که حتی در " سومری نیز به صورت های $erin_2$، $eren_2$ در مفهوم لشکریان و مردم " قابل ردیابی است.
https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=hero

[3] - gümitə yapıba aşma
[4] - gümteyibba aşma
[5] - dirişüsə : diriləşsə

نکته: سطر ۴۹  با تلفظ (iš/ich-ta/da -al-ma ulam) به معنای «از درون شدن/بیرون آمدن» آمده با در نظر گرفتن سطر بالا می توان ای چنین ترجمه کرد «بر مرگ چیره شده و از داخل رودخانه بیرون بیاید» ، içtə(n) alma ulam : ایچته(ن) آلما اولام.

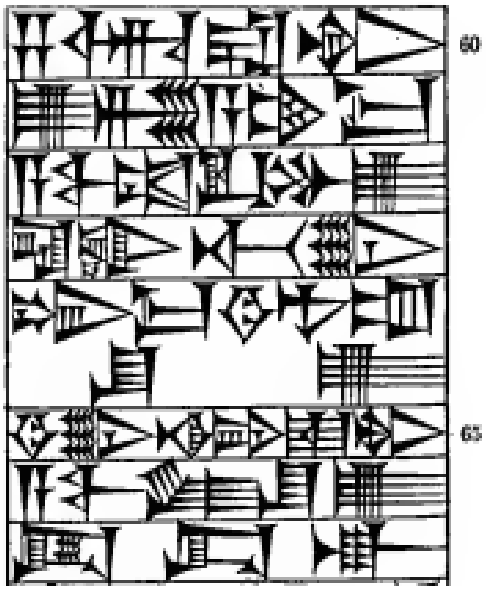
نکته: سطر ۵۰  با تلفظ (aša/acha eg-li-šu) با معنای «زنندهٔ اتهام جرم» آمده. Açaⁿ əgilişu/ əyirişi : آچا/آشا اگری اوْلماقی بیرینین اوْستونه ، باز کند/بیندازد کج بودن را روی کسی/ آچا اگیلیشو : اتهام زدن را به کسی بگشاید.

نکته: سطر ۵۱  با تلفظ (dir-iš-bi/qu-iši-bi id/et-du-hum/u) و با ترجمهٔ «گفته شده /ورد خوانی کرده/جادوگری انجام داده»  (id/et-du-hum/u) : etduu : با معنای «انجام دادن» امروزه نیز مورد استفاده است ، نشان  (hum) را هارپر با تلفظ (u) آورده که در صفحات پیش آن را آورده‌ایم این نشان با نشان (gum) فرق دارد در این نشان دو میخ بالا و پائین امتداد دارد و دو میخ وسط قطع شده است در صورتی که در نشان (gum) هر چهار میخ افقی و عمودی امتداد دارند.

نکته : آخرین کلمه قانون شماره ۲  :  است که هم تصویر ارائه شده توسط هارپر هم مطابق با لغت نامه پنسیلوانیا را آورده ایم که متشکل ا ز  i/yi/yigh ،  tab ،  bi6 /ba/be4 ،  al/ala3 است که می توان آن را به صورت " yigh-tab- bi6 ala " : " yığıtabı/yığıtıbı ala " خواند که از فعل yığıtmaq و مطابق با گرامر ترکی است که نشان می دهد فعل " yığıtıb : جمع آوری نمودن همانند ساختار " آغلادیب[1] " از صرف یِیْغِیْتماق [2] " و سپس فعل " ala : آلا : بگیرد از صرف آلماق[3] " در کنار هم در مفهوم اینست که دارایی های خانه فرد اتهام زننده به توسط فرد نجات یافته از رودخانه (متهم) جمع آوری و سپس گرفته می شود.

قانون شمارهٔ ۳ ستون ۵ سطر ۵۷ تا ۶۷

[1] - ağladıb
[2] - yığıtmaq, yığıtıb
[3] - almaq, ala



 Harper : šum-ma a-wi-lum

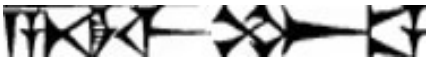
hi ir - ma/ Tuku$_5$ma[1] a/u$_4$ kiši - ulum/ num(nun) /nem[2]

١

 H: i-na di-nim

i - na deyi / de/te - nim/tu$_8$/dehi : ina[3] detu/dedehi

ina detu/dedehi/(dediyi) : سخنی که در این باره گفته

 H: a-na ši-bu-ut

a - na ši/chi - bu/lu /dur$_7$- ut/la$_7$ (a-na chi-lu-ut/ ši-bu/dur$_7$- /ut/la$_7$)

(فهمیده شود، درک شود) anašidurla(anaşıdurula)

---

[1] - tuxuma
[2] - toxuma o kişi nen(nən) / nun(nün)
[3] - Divan və Qutadğubilik içrədə çağdaş ənmək feli " in-mək " gəlmiş :
ol tağdan kudhi indi : أل تاغدَن قُذِی إندی : o dağdan quzeyə əndi (Divan) , ajunga aba inmişində bərü(Qutadğubilik,Cəfərli s74)
: dünyaya adəm yendiyindən bəri
https://archive.org/details/divanu-lugatit-turk/Divan%27u%20Lugati%27t%20T%C3%BCrk%2001/page/n61/mode/1up



H : sa-ar-ra-tim

Sa/asa - ar - ra - tim/tam$_3$ (asaratim / sərətim/sərətəm [1]) بگسترانم/رسیدگی کنم



H : u-zi-a-am-ma

gum/gu- zi/zig$_3$ - a/ya ulam/am/gu$_4$- ma (gumziqa/ziya ulama/gu^{y}ma[2]) رشوه /قوم زیقا/زییا - اولاما/قویما/ پنهان از چشم

gumziqa(qumzığa) quma(qoyma)



H: a-wa-at ik-bu-u

a/u$_4$ -kiši at - ik -ulu/bu-ghum/gu$_{15}$ (u kiši atik ulughum/ulughu) مردی که اتهام زده



H: la uk-ti-in

Ula/la asuk ti/te$_6$/de$_9$ - ini (ula asuk/asut teyini/deyini) حرفش را ثابت نکند



H: šum-ma di-nu-um šu-u

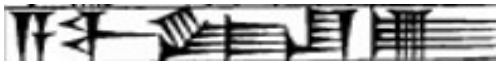
Hi ir/Tuku$_5$ - ma deyi-nu - um/u$_{16}$ -chu - gum/gu (hiirima[3] deyinum$_{16}$ chughu)

بافته شده گفته اش /شکایتش/ شهادتش



H: di-in na-bi-iš-tim

deyi -ini na/ana /aš + ki/kir -bi/li - iš - tim/di$_{11}$ (deyini anališdi/aškirlišdi [4]) گفته‌اش فهمیده شد / گفته اش برملا شد



H; a-wi-lum šu-u

---

[1] - Sərmək köküdən : از ریشه سَرمَک، گستراندن
[2] - qumzığa qoyma : قومزیغا قویما
[3] -həyirmə(əyirmə), Toxuma
[4] -aşkırlaşmaq : aşqırlaşmaq = açıb qırmaq ؛ آشقیرماق : آچیب قیرماق

a/u_4 kiši ulum - chu - ghum/gu_{15} (a/u_4 kiši ulumchughu[1]) مرد انجام دهنده

ak-da-H: id 

id/it-da/le_{10}-ak/me_6 : Id - da yak (ida yak[2]) / itleme کشته شود/ نابود گردد

باز خوانی پرفسور هارپر از این قانون

57 sum-ma a-wi-lum 58 i-na di-nim 59 a-na ši-bu-ut 60 sa-ar-ra-tim 61 u-zi-a-am-ma 62 a-wa-at ik-bu-u 63 la uk-ti-in 64 šum-ma di-nu-um šu-u 65 di-in na-bi-iš-tim 66 a-wi-lum šu-u 67 id-da-ak

ترجمۀ هارپر از این قانون

If a man, in a case (pending judgment), bear false (threatening) witness, or do not establish the testimony that he has given, if that case be a case involving life, that man shall be put to death.

ترجمۀ دکتر بادامچی

اگر کسی در یک پرونده حقوقی برای ادای شهادت دروغ حاضر شد و نتوانست کلامی را که گفت اثبات کند ، اگر آن پرونده راجع به مسالهی زندگی است آن کس کشته خواهد شد.

باز خوانی نو از این قانون

57 hi ir-ma/ $Tuku_5$ma[3] a/u_4 kiši - ulum/ num(nun) /nem 58 i-na de/te - tu_8/dehi : ina[4] detu/dedehi 59 a - na ši/chi - bu/lu/ dur_7 - ut/u/la_7 60 sa/asa-ar-ra-tim//tam_3 gum/gu-zi/zig_3 - a/ya - ulam/am/gu_4- ma 62 a/u_4 -kiši at - ik - ulu/bu-ghum/gu_{15} (u kiši atik ulughum/ulughu) 63 la/ula? asuk teyi-ini 64 hi ir-ma deyi-nu-um/ u_{16} -chu-ghum/ghu 65

[1] - o kişi olumçuğu : اۏ كيشى اۏلومچوغو
[2] - edə yaq/yax
[3] - həyirmə : əyirmə, toxuma ki yun əyirmə, söz toxuma
[4] - Divan və Qutadğubilik içrədə çağdaş ənmək feli " in-mək " gəlmiş :
ol tağdan kudhi indi : أل تاغدَن قُذِى إندى : o dağdan quzeyə əndi (Divan) , ajunga aba inmişində bərü(Qutadğubilik,Cəfərli s74) : dünyaya adəm yendiyindən bəri
https://archive.org/details/divanu-lugatit-turk/Divan%27u%20Lugati%27t%20T%C3%BCrk%2001/page/n61/mode/1up

deyi-ini na/ana/aš + ki/kir-bi/li - iš - tim/di$_{11}$ (deyini anališdi/aškirlišdi [1]) 66 a/u$_4$ kiši ulum-chu-ghum/gu$_{15}$ 67 id-da yak

çevirmə

57 hirima(həyirmə/əyirmə) / tuku$_5$ma(toxuma)[2] a/o kişi-nün/nən 58 inə detu/dedehi(ənə dedu :dediyi) 59 anaşıdurula 60 sərətim/sərətəm 61 qumzığa[3] ulam- ma/gu$_4$ma(olama/qo^{y}ma[4]) 62 o kişi atıq[5] oluğu 63 ola asuq teyini[6] 64 həyirmə (əyirmə)/toxuma deyinuçuqu[7] (toxuma dedikodusu) 65 deyini yanališdi (onun dediyi yan oldu/yalan oldu) / aškirlišdi(aşkırlaşmaq : aşqırlaşmaq = açıb qırmaq ؛ آشقیرماق : آچیب قیرماق) 66 a/o kiši olumçuqu 67 edə yak/ itləmə

ترجمه

57 Hiyirima/tukuma (بافته شود) a/u kiši nen(nən)/nun(nün) (توسط آن مرد) 58 ina (در, وارد, فرودآید، شود) deyini/dedu (شود) (anašidurla) (پرونده اش/شکایتش/گفته اش) (فهمیده شود) saratim/sərətəm(sərətim/sərətəm) (بگسترم، پهن کنم) gumziya/gumziga alama/ulama/quma (رشوه a/u kiši(آن مرد) atik ulughu (اتهام زننده) la/ula[8] (گرفتن، در گل و لای گذاشتن، چشم پوشی کردن asuk/asut(نتواند ثابت کند) teyini(گفته اش را که) hi irima/tukuma (بافته شده) deyinumchughu (گوینده/اتهام زننده) deyini yanališdi (دروغ گفته باشد)/ aškirlišdi (برملا گردید) a/u kiši (آن مرد) ulumchughu/chugum (انجام دهنده/اتهام زننده) ida yak/ itleme (itləmə) (کشته خواهد شد/ نابود شود)

---

[1] -aşkırlaşmaq : aşqırlaşmaq = açıb qırmaq ؛ آشقیرماق : آچیب قیرماق
[2] - toxuma, söz toxuma
[3] - qumzığa sərmək : gizlətmək : rüşvət alıb üstün basdırmaq
[4] - qumzığa qoyma
[5] - onun atığ oluğu(3ncu kimsə)
[6] - asuq/asıq deyim, asıla deyim, asılmış deyim, kəskin olmayan söz
[7] - deyilmiş çuqu, ço : çav : çaw : " yüksək səs, uca səs, ad, Şan, Şöhrət,**Sav**, Söz, Xəbər" ؛ **Urxun**, Bilgə Tonyuquq : Bilgəsi çabışı bən ök ertim,
çuq : dedikodi
Divan : çawlanmaq, qalsın çawıŋ yarınqa : qalsın adlanmağin gələn günə
Qutadğubilik : Ğiyasollağat, Rampo
çuqul : چوقول ؛ **Dədə qorqod**un Günbət-Təbriz biçimində gəlmiş : " çoqul bası əyaqlarung ağzındang çuqullarung ", onu araşdıranlar "şahgüli, Azmun, Dr Sədiq" ancaq divan içrə ça/ço kökündən " **çoqı** : hay küy ؛ **çağ çuğ qoptı** : səs qalxdı, hay qalxdı ؛ **çuğı qoptı** : səs oldi ؛ **çoğlamaq** : fel heyvanın çığırmaqı ؛ **çoğılamaq** : qışqırmaq, çığırmaq " varımız.

[8] - نکته : برای نشان هارپر تنها تلفظ (la) را در نظر گرفته این نشان در متن برای منفی کردن کلمات به کار رفته مانند آنچه در زبان عربی امروز رایج است ولی در مواقعی به معنای «باشد» نیز به کار رفته معادل «اوْلا» در ترکی است و با توجه به اینکه برای آوای " la " در اکدی امکان جایگزینی "ula " نیز وجود دارد، پس این خوانش امری درست می نماید.

اَییرمه/تۏخوما او کیشی نن، اَنه دئدیگی، آناشی دورولا، سَرَتَم(سَرَم) قوم زیغا قویما(گیزلین/ رشوه آلمانی سَرَم گؤسترم، او کیشی آتیک اۏلوقو اۏلا آسوک تئییینی توخوما دئییینومچوقو، دئییینی آشکئرلئشدئ، او کیشی اۏلومچوقو ائده یاک / ایتله مه

نقل شده/ بافته شده اگر مردی گفته اش جاری گردد و سخنش روان شود، پنهان کاری اش(زیرگل قایم کردنش، رشوه گرفتنش) را بگسترانم، مرد اتهام زننده حرفش آویزان باشد و نتواند سخن بافته اش را اثبات کند و سخن دروغش آشکار گردد، آن مرد انجام دهنده کشته شود/ نابود شود .

نکته: سطر ۵۸  را هارپر با تلفظ (i-na di-nim) آورده و آن را (in a case) ترجمه کرده با معنای «در یک پرونده» کلمۀ (ina) امروزه در ترکی به صورت پسوند با معنای «به / در» به کار میرود که در اکدی هم به همین معناها به کار رفته (in) در انگلیسی نیز با همین معنا کار برد دارد که در حقیقت اینجا " in : این، ریشه فعل اینمَک " در دیوان الغات الترک و قوتادغو بیلیک است که معادل " اَنمَک : ənmək : پیاده شدن(یۏلدا اَندیک)، وار شدن(کندین ایچینه اَندیک) در ترکی آذربایجانی معاصر است و در اینجا آن را " اینه دئدو/ دئدئهی(دئدیهی : دئدیگی) ina detu/dedehi : وارد شود/پیاده شود در این باره گفته اش، می توان خواند. در ادامه مثال های از دیوان و قوتادغوبیلیک و نیز شکل های مختلف این ریشه را در گویش های مختلف ترکی آوردیم :

(Divan[1]) او داغدان قوزئیه اَندی : o dağdan quzeyə əndi : اُل تاغدَن قُذِی اِندی : ol tağdan kudhi indi :

(Qutadğubilik,Cəfərli s74) : dünyaya adəm آجونقا آبا اینمیشینده بَرو : ajunga aba inmişində bərü
دۏنیایا آدم یئندیگیندن(اَندیگیندن) بَری : yendiyindən bəri :

en(orkhon-ouygh)[2], in-dial.en (turkish), in-iŋ(tatar), en(middle turkic), en(azerbaidzhan), in(turkmen), khakassian(in), en(shor), en(shor), en(oyrat), ên(halaj), an(chuvash), enie(yakut), en- dial eŋ(kazakh), en(noghai), in(bashkir), jin(gagauz), en(karaim), en(karakalpak), in(kumyk)

نکته: در واقع اینجا کلمۀ (di/de tu/ni/ : deyini/detu) امروزه در ترکی به معنای « گفتگو/ دعوا/بگومگو» به کار می رود که می تواند به جای شکایت نیز به کار رود که منظور متن «دعوا/شکایت» توسط او است، چنانچه دئییشمک[3] / زبانی دعوا کردن و دۏیوشمک[4]/زد و خورد کردن

[1] - Divan,Besim atalay çevirməsi online : https://archive.org/details/divanu-lugatit turk/Divan%27u%20Lugati%27t%20T%C3%BCrk%2001/page/n61/mode/1up

[2] - با بررسی متون اصلی دیوان و قوتادغوبیلیک مشاهده گردید که لغت نامه استارلینگ دچار اشتباه شده است و در اشاره به متون قاراخانی آن را بجای " in " به صورت " en " آورده است

[3] - deyişmək

[4] - döyüşmək

نکته: سطر ۵۹  را هارپر به صورت (a-na ši-bu-ut) به معنای «با شهادت» آورده که آن را می توان چنین نیز خواند (a-na ši/chi-bu/lu-ut) از کلمهٔ (a - na ši/chi - bu/lu/ dur$_7$ - ut/u/la$_7$) در ترکی می توان چند برداشت را داشت ، ana achilut به معنای «با باز کردن» ، ana ešilut با معنای«برای شنیدن» و a-na ši-dur-la : حرفی که به دیگران فهمانیده روشن گردد که از همه می توان معنای «شهادت دادن» را متصور شد.

نشان ši در لیست نشانهای هارپر دارای تلفظ lim نیز است.



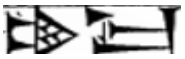
نکته: سطر ۶۰  را هارپر (sa-ar-ra-tim) تلفظ کرده و معنای (قضاوت : judgement) را برای آن در نظر گرفته با معنای « بررسی » کلمهٔ آسماق در ترکی امروز به معنای «آویختن» به کار می رود ، این کلمه در نوشته های ایلامی به معناهای « آویختن/رساندن /تحویل دادن /دادن» به کار رفته ، آساراتیم در این متن به معنای « دادن » آورده شده است. البته (sa-ar-ra-tim/tam$_3$) را به صورت " سَرَتیم /سَرَتَم : پهن کنم، بگسترانم [1] " مشتق از " سرمک : پهن کردن، گستراندن " دانست که معادل عملی برای بررسی بیشتر و زدودن نادرستی از آن می باشد.

« سخنش روشن شود، مورد بررسی و قضاوت قرار دهم » ana ši -dur-la saratim/saratam$_3$[2]

نکته: سطر ۶۱  را هارپر با تلفظ (u-zi-a-am-ma) آورده ، این سطر را چنین نیز می توان (gum-zig-a-qu^y-ma [3]) که می توان معنای «پنهان از چشم باشد» را داشته باشد که در این متن به معنای «رشوه» به کار رفته که امروزه کلمهٔ (گؤمله مک[4]) به معنای «دفن کردن/پنهان کردن» مورد استفاده است که بی ارتباط با کلمهٔ " گم کردن[5]" نیست. البته  (zi) در متون ایلامی هم به معنای «چشم» هم به کار رفته

---

[1] - Sərətim, Sərətəm
[2] - anaşi durla sərətim
[3] - qum zığa qoymq : نادیده گرفتن، پنهان کردن، در شن و گل گذاشتن ،
[4] - gümləmək : qumlamaq
[5] - دکتر حسن دوست ریشه شناس نامی زبان فارسی در کتاب فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی علیرغم تلاش زیاد در نهایت آن را به ریشه gav : فاقد بودن، محروم بودن، خالی بودن و... نسبت داده و ریشه ای فرضی برای آن بازسازی می نماید در حالی که مورد ادعای وی همان ریشه " کاو : قاو " به کار رفته در ساخت لغت ترکی " قاووق : قوووق : باد کنک " است که نادرست می نماید. البته که استاد هادی نیز در دیل دنیز " گم : ناپیدا " را با گؤمک مرتبط دانسته و " خم : ظرف دفن شده در زمین " را هم با آن مرتب دانسته اند که باز خود آن می تواند چنانچه قبلا بررسی شد احتمالا برآمده از دفن کردن زیر " قوم : شن " باشد. در ادامه با کمک لغت نامه استارلینگ نگاهی به ریشه قوم در شاخه های مختلف ترکی داریم :
etymology: Altaic etymology : **Meaning:** sand

است. کلمهٔ  (ulama) را می توان به صورت (alama) نیز تلفظ کرد با معنای «گرفتن» یعنی با رشوه گرفتن شهادت دروغ بدهد.

نکته: سطر ۶۲  را که هارپر با تلفظ (a-wa-at ik-bu-u) آورده می توان چنین نیز تلفظ کرد : a/u$_4$ -kiši at - ik -ulu/bu-ghum/gu$_{15}$

(u kiši atik ulughu) با معنای «مردی که سخن را انداخته/متهم

 (at-ik) با معنای «انداخته شده»

Russian meaning: песок, **Old Turkic:** qum (Orkh., OUygh.), **Karakhanid:** qum (MK), **Turkish:** kum, **Tatar:** qom, **Middle Turkic:** qum (Pav. C., MA), **Uzbek:** qum, **Uighur:** qum, **Sary-Yughur:** qum, qom, **Azerbaidzhan:** *Gum,* **Turkmen:** *Gum*, **Khakassian:** xum, **Shor:** qum, **Oyrat:** qum, **Chuvash:** хъʷm, **Yakut:** kumax, **Dolgan:** kumak, **Tuva:** qum, **Tofalar:** xum, **Kirghiz:** qum, **Kazakh:** qu_m, **Noghai:** qum, **Bashkir:** qom, **Balkar:** qum, **Gagauz:** qum, **Karaim:** qum, **Karakalpak:** qum, **Salar:** *Gum*

لغت " Zıĝ " چنانچه احتمالا استاد هادی آورده شکل تغییر یافته " Sıvıq " در مفهوم " مایع, رقیق " می باشد :

سیویق > زیویق > زیق > زیغ

لازم به ذکر است که این واژه مختص دیالکت آذربایجان است و این نیز خود دلیلی بر قدمت بالای آن است

نگاه کنید : لغت نامه ریشه شناسی آنلاین اتیمولوژی آلتائییک استارلینگ و دیل دنیز هادی ص ۴۸۹

نکته: سطر ۶۴  را که هارپر به صورت šum-ma di- (nu-um šu-u) آورده را می توان همچنین با تلفظ Hi ir/Tuku$_5$ - ma deyi-nu - um/u$_{16}$ -chu - gum/gu نیز خواند :

hiirima[1]/toxuma deyinum$_{16}$ chugu

که در مفهوم « کسی که چو اندازه بوده است » پسوند  (chu-ghum/ghu) در اینجا به معنای « چو را، شایعه و اتهام را » به کار رفته که امروزه در فارسی دری به صورت " چو انداختن " می باشد و قبلا بررسی نمودیم.

نکته: سطر ۶۵  را هارپر با تلفظ (di-in na-bi-iš-tim) آورده و « a case involving life» با معنای « یک پرونده در بارهٔ زندگی» ترجمه کرده است، این سطر را چنین نیز می توان خواند:

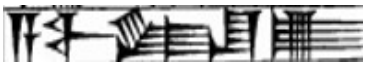
deyi-ini na/ana/aš + ki/kir-bi/li - iš - tim/di$_{11}$ (deyini anališdi/aškirlišdi)

که می توان ترجمه «گفته‌اش آشکار شد، سنجیده شد » را برای آن در نظر گرفت و به همراه سطر بالا معنای «کسی که چوانداز بوده دروغش آشکار شد» از آن برداشت کرد.

əyirmə / toxumadeyinimçuğu^n : (hi yirma/tukuma deyinimchughu deyini anališdi/ aškirlišdi) deyini analışdi / aşkırlışdi [2]

کلمهٔ  را می توان به صورت (yana-li-iš-tim/di$_{11}$) نیز خواند که می تواند معنای « دروغ» را نیز برساند، (یانیلماق[3]) در ترکی امروز به معنای (اشتباه کردن) به کار می رود. البته با بررسی دقیق نشان  na متوجه شدیم که از اضافه شدن نشان aš از سمت چپ به نشان  ki/kir ساخته شده، پس می توان آن را aškirlišdi خواند که در حقیقت فعل آشکێرماق/آشقێرماق،آشقێرلاشماق همانند ساختار آغلاماق، آغلاشماق از " آچێب + قێرماق " ساخته شده است که با لحاظ نمودن آن " deyini aškirlišdi " : " دئینی آشقێرلیشدی " : سخنش باز و بر ملا شد. در واقع احتمالا لغت " آشکار " رایج در فارسی دری هم حالتی از آن می باشد که دکتر حسن دوست ریشه شناس سرشناس زبان فارسی در ص ۷۴ جلد اول کتاب خود با تلاش برای ساختن ریشه فرضی " آویش : ظاهر + کارا، کار : کردن " نموده است در حالی که تا به امروز اصطلاح " آچێق آشکار[4] : باز و عیان " هنوز هم در آذربایجان رایج است.

[1] -həyirmə(əyirmə), Toxuma
[2] - anaşıduru : duru anaşmaq : söz aydınlaşmaq
[3]- yanılmaq
[4] - açıq-aşkar

نکته: سطر ۶۶  را هارپر با تلفظ (a-wi-lum šu-u) و با ترجمهٔ (that man) آورده ، این سطر با تلفظ (a/u kiši ulum-chu-ghu) : o kişi olumçuğu به معنای « آن مرد انجام دهنده، عمل آن مرد » است، یعنی شخصی که دروغ گفته کشته شود.

قانون شماره ۴ از سطر ۶۸ ستون ۵ تا سطر ۵ ستون ۶



 H:šum-ma a-na ši-bu-ut

hi ir-ma/ Tuku$_5$ma[1] a - na ši/chi- bu/lu /dur$_7$- ut/la$_7$ (a-na chi-lu-ut/ ši-bu/dur$_7$- /ut/la$_7$)

hi irma/ tukuma anašidurla

داستان بافته شده/ نقل شده/شکایت وی به روشنی فهمیده شود(شهادت او گوش داده شود)

 H: še, im u kaspim[2]

Ichi /ašnan - u$_3$/yu/ulraši/le$_3$nu$_{12}$-kas -par/ut/ug$_4$ (ašnan/ichi -yu/lenu- kaspar/kasug) دانه یا پول/سنگ براق

 H: u-zi-a-am

[1] - həyirmə : əyirmə, toxuma ki yun əyirmə, söz toxuma
[2] - akkadian(kas+pu : kug+ut/babar : silver).electronic babylonian library

gum - zi/zig$_3$ - a/ya/la$_{10}$ - /ma/ ulam/alam (gum ziglama)

لاپوشانی کردن / زیر گل و لای گذاشتن /رشوه گرفتن

 H: a-ra-an

a - ra - an/ana$_2$/ulu/dir$_3$/ ila (araulu/arana/ aradir / araila) بررسی شود/شکافته شود

 H: di-nim šu-at-ti

De/deyi-nim/dehi$_3$/tu$_8$ chu-a-ti/g$_4$ (dedehi chuatiq)

اتهام زننده،شهادت دهنده، آنکه گفته اش چواندازی باشد

 H: it-ta-na-aš-ši

it/id/ed - ta/da- na/nu$_8$ aš/ geš$_4$ -le$_3$ / še$_{20}$ (edana/eddanu- ašle$_3$[1]/ geš$_4$še$_{20}$: geçə)

هر چه انجام داده از سرش رد شود

باز خوانی و ترجمۀ پرفسور هارپر

68 šum-ma a-na ši-bu-ut VI,1 še,im u kaspim 2 u-zi-a-am 3 a-ra-an 4 di-nim šu-a-ti 5 it-ta-na-aš-ši

If a man (in a case) bear witness for grain or money (as a bribe), he shall himself bear the penalty imposed in that case.

ترجمۀ بادامچی

۴. اگر وی برای ادای شهادت در باره غله یا نقره (یعنی پرونده مالی یا پرونده‌ای که مستوجب مجازات مالی است) حاضر شد، مجازات آن پرونده را تحمل خواهد کرد.

باز خوانی و ترجمۀ نو

68 hi ir-ma/tuku$_5$ma ana-ši-dur$_7$ -la$_7$ VI 1 ašnan/ichi yu/le$_3$nu$_{12}$ kas-ug$_4$ 2 gumzig$_3$la$_{10}$ma 3 a-ra-an 4 Dedehi$_3$ chu-atig$_4$ 5 ed-da-na/nu$_8$ aš/geš$_4$ - le$_3$ /še$_{20}$

[1] - aşıla : aşmaq, keçmək

çevirmə

həyirmə (əyirmə) / toxuma anaşıdurula VI 1 aşnan/içi yu/ lenu(lən : nən[1], bağlayıcı) kəsuq 2 qumzığlama 3 arana 4 dediyi çov atıaq 5 edənə/edənu aşle(aşıla)/ geşşe(geçə)

Hiirima/tukuma (بافته شده/ نقل شده) anašidur$_7$la$_7$ (فهمش روان گردد، شهادت دادن) ašnan /ichi (دانه/غله) (زیر شن و ماسه و گل گذاشتن/ لاپوشانی /رشوه) gumziglama (پول/سنگ براق،نقره) kasug (یا/و) yu/lenu برانجام دهنده) arana (بررسی شود) dedehi chuatiq (شهادت دهنده) edda-na/nu ašle/gešše (geçə) (اعمال شود/بگذرد

هَییرمه (اَییرمه)/ توخوما آناشی دورلا (آناشی دورولا : آنناماقی دورولاشا : باشئیینداکی دئییله : شهادت وئره) VI ۱ آشنان/ ایشی (ایچی) یو/ لئنو (لَن، نَن)

در صورتی که برای شهادت دادن پنهانی غله یا نقره بگیرد ، بررسی شود وبر شهادت دهنده دروغ همان مجازات اعمال شود.

نکته: سطر ۶۸ ستون ۵  را هارپر با تلفظ (šum-ma a-na ši-bu-ut) آورده و آن را «if a man(in a case) bear witness» که به معنای «اگر یک مرد شهادت بدهد» است ترجمه کرده، این سطر را می توان با تلفظ " hi ir-ma/tuku$_5$ma ana-ši-dur$_7$ -la$_7$ / " خواند که چنانچه قبلا توضیح دادیم شروع داستان را با لغت " اَییرمه[۲] / توخوما : سخن بافتن " آورده و " آنناشی دورلا[۳](دورولا) از ریشه آنناماق : فهم و درک در ترکی به علاوه دورولماق : صاف شدن " و به طور کلی در مفهوم " حرفش به طور کامل فهمیده شود، شاهد " می باشد. البته چنانچه قبلا اشاره شد با خوانش نشان  na به صورت aš به علاوه  ki/kir لغت a- aškir[4] : نمایان، متشکل از " آچ(باز کن) +قیر(پاره کن) " به دست می آید که با قرار دادن در جای خود تلفظ (šum-ma a-na ši-bu-ut) هارپر را می توان aškir- ši- dur$_7$ - a$_{12}$ که با لحاظ کردن " چ بجای ش " لغت

---

[1] - ibrahim lən/nən(və) mehdi gəldilər

[۲] - həyirmə ، آمدن آوای " ه : H" در واریانت های زبان ترکی همانند خلجی رایج است، پس می توان آن را əyirmə نیز خواند که شباهت ظریف نقل داستان به سان " yun əyirmə : پشم بافتن " را نشان می دهد و در خوانش دیگرش نیز " toxuma : بافتن، بافتن پارچه " مشاهده گردید که باز همراستا با اصلاح " söz toxumaq : سخن بافتن " در فولکلور ترکی می باشد

[3] - anai durula : başındaki aydınlaşa : sözü deyilə

[4] - aşkırçı: açıb + qıran + ci : şahid, görgü tanığı

با a-aškirši با تلفظ آ بلند در اولش به صورت aşkırçi در کنار دو علامت دیگر به شکل " aşkırçi dura " یعنی " آشکار کننده برخیزد " خوانده می شود که نشان دهنده قیام شاهد و آشکار نمودن موضوع می باشد

نکته : سطر ۱ ستون ۶  با تلفظ (ichi/iši yu kaspir) با معنای

«دانه و نقره» که هارپر آن را (še,im u kaspim) تلفظ کرده، نشان  که هارپر و لغت نامه پنسیلوانیا آن را با تلفظ " še " آورده اند را می شود" iši : ایشی " و به علت نبود حرف چ در کتیبه ها " ایچی " نیز خواند که برآمده از لغت ایچ/ایش : داخل، مغز دانه) و نشانهٔ غله، دانه، جو است که البته تلفظ های همانند " u_{20} و $ašnan_2$ " نیز برای آن مطرح شده است که u_{20} را می توان معادل همان " ot : آت : علف " در ترکی در نظر گرفت و درباره ارتباط لغت " آش : aş " ترکی با $ašnan_2$ سومری در ادامه از منابع ترکی مواردی را می آوریم

دیوان الغات الترک[1] ؛ " آش : یئمک، طعام، غذا، آشیج : دیگ، آشلیق : یئمک یئری،عذاخوری- آشپرخانه- گندم (در ترکی اوغوزی)، آشبار : مخلوطی از کاه خیس و سبوس که به عنوان غذای اسب استفاده می شده است

قوتادغوبیلیک[2] ؛ آش : بیه جک، یئمک، غذا، طعام، آشلیغ : آش، یئمک، طعام غذا، آشجی : آشچی، آشپز، آشتا : یئمکده، در خوردن و غذا

مواردی که در لغت نامه استارلینگ آمده : آش- آشا (اسناد اویغوری کهن)، آش (ترکیه)، آش (تاتار)، آش (منابع ترکی میانه)، آش (اویغور)، آش۳ (آذربایجانی)، آش (ترکمن)، آش (خاکاسیا)، آش- اُش (خلجی)، آس (یاکوت)، آس (دولگان)، آ′ش (توآ)، آش (قیرقیز)، آشا۲(نوقای)، آشا۲(باشقیر،بالکار، کاراییم)

نشان  (u) را هارپر و لغت نامه پنسیلوانیا  به معنای «و، حرف ربط » آورده اند که در واقع قدیمی ترین کاربرد آن و متعلق به زبان سومری و اکدی است که بعدها تلفظ هایی از آن همانند " اُ ، وَ " وارد عربی، پهلوی، فارسی[3] و ... نیز شده است، این نشان از ترکیب دو نشان  le_3 و  nu_{12} که روی هم /$le_3nu_{۱۲}$ ilenu که می توان آن را شکل قدیمی حرف ربط ilen > ilən[4](lən) : inən(nən) است که شکل کوتاه شده آن "

[1] - Divan : aş(yemək), aşlıq(aş evi , buğda oğuz deyimi) ,aşbar (yaş saman və kəpək ki at yeməgi)

[2] - Qutağubilik : aş(yemək), aşlığ(yemək), aşcı(aşçı), aşta(yeməkdə)

[3] - دکتر حسن دوست ریشه شناس زبان فارسی دری در جلد چهارم ماده ۵۲۳۹ کتاب خود بدون توجه به کاربرد آن در سومری و اکدی تلاش نموده به تقلید از سایرین ضمن اشاره به کاربرد " u " در پهلوی که در واقع متاثر از آرامی می تواند باشد اشاره نموده و برای آن ریشه فارسی باستان و سانسکریت utā /uta را مطرح نماید

le/lə[1] " می باشد : Əminlə Həsən gəldilər ، O bizle gelmiyor " که احتمالا با ریشه " ایلمه ک، ایلیشمه ک : باغماق، باغلاماق " مرتبط است. در ادامه از قوتادغوبیلیک شاهد می آوریم :

کیشی آسغینا بقما تورما ایلا[2] : باشقالارینین یارارین دوشونمه، باغلانما اونا : به دیگری وابسته نشو، به او دل نبند (ماده ۵۵۳۶، قوتادغوبیلیک، ص ۵۳۵، ترجمه جعفرزاده)

نشان  را هارپر در متن با تلفظ (kaspim) آورده[3] و معنای «نقره/پول» را به آن داده، که " kas" در زبان اکدی و ایلامی به معنای «سنگ/آلت بریدن » آمده و اولین چیزی که انسان شکارچی برای مبادله استفاده می کرده نشان  را هارپر در اینجا با تلفظ " pim " آورده این نشان دارای تلفظ های (u4/ud/ut/ug/tam/pir/par/pim/umu…) است که در اینجا اگر " par " را در نظر بگیریم با معنای «برّاق، درخشنده که ریشه لغت پار-لاق در ترکی و همخوانش اوت : خورشید، روز در سومری است» و همراه نشان " kas " معنای «سنگ برّاق/نقره) را می رساند. البته اگر برای نشان  خوانش " ug " را لحاظ کنیم واژه " kasug " به دست می آید که در ترکی در مفهوم " بریده شده، قطع شده " را می دهد که ما را به یاد لغت " yarmaq ، yartmaq " معادل " پول " در دیوان الغات الترک را که از " یارماق : بریدن فلزنقره " به دست می آمده، پول خرد را " یاپ یارماق[4] " و " Tümən miŋ yarmaq[5] " را " یک میلیون پول " می گفته اند[6].

سطر ۳ از ستون ۶  با تلفظ (a-ra-an/ulu/dir/ila) می تواند معنای «بررسی کردن » را داشته باشد، در اینجا نشان  را می توان با تلفظ (ulu) معادل " olu " در ترکی با معنای « کرده شود، انجام شود » آرا اولو / بررسی شود یا نشان  را می توان با تلفظ (dir) معادل پسوند آراماق(a-ra-dir) یا " ara-ila " در مفهوم " بشکاف،نصف کن " نظر گرفت. برای این نشان هارپر تلفظ (ilu) را نیز آورده.

---

[1]- البته در دیوان الغات الترک حرف ربط " بیرله : همراه، با " و شکل کوتاه شده آن " بیله " وجود دارد که اکنون هم رایج است : ol mənim birlə érdi : او همراه من بود

[2] - kişi asğına baqma turma ilə

[3] - در لغت نامه پنسیلوانیا محققین تلفظ آن را kaspum با نوشتار kug babbar : نقره، سنگ درخشان، سنگ مقدس نیز آورده اند

[4] - yap yarmaq

[5] - دیوان همان ترجمه بسیم آتالای، ص ۴۰۲

[6] - لازم به ذکر است که واژگان دیگری نیز در دیوان وجود دارد چنانچه " بَنَک : پول سیاه، پشیز"، " qamdu : پارچه کرباس به طول چهار ارش و عرض یک وجب که روی آن مهر خاقان باشد که هر هفت سال یکبار شسته و دوباره ممهور می شده است " و حتی این سنت ترکان توسط نادرشاه در زمان کمبود سکه برای مواجب قشون با مهر زدن بر روی پوست شتر در تبریز نیز چنانچه دکتر حسین فیض اللهی وحید به بنده متذکر شدند انجام شده و گفته اند : " پوست شتر دینمه گؤتور : پوست شتر اعتراضی نکن بردار "

سطر ۴ از ستون ۶  با تلفظ chu-a-ti/g_4 De/deyi-nim/dehi$_3$/tu$_8$ (dedehi chuatiq) می تواند معنای« اتهام زننده » یا « شهادت دهنده، آنکه گفته اش چواندازی باشد » را داشته باشد.

سطر ۵ از ستون ۶  با خوانش دوگانه (it/id/ed - ta/da- (na/nu$_8$ aš/ geš$_4$ -le$_3$ / še$_{20}$

(edana/eddanu- ašle$_3$[1]/ geš$_4$še$_{20}$: geçə) هر چه انجام داده از سرش رد شود که این معنا نزدیک به برداشت هارپر است.

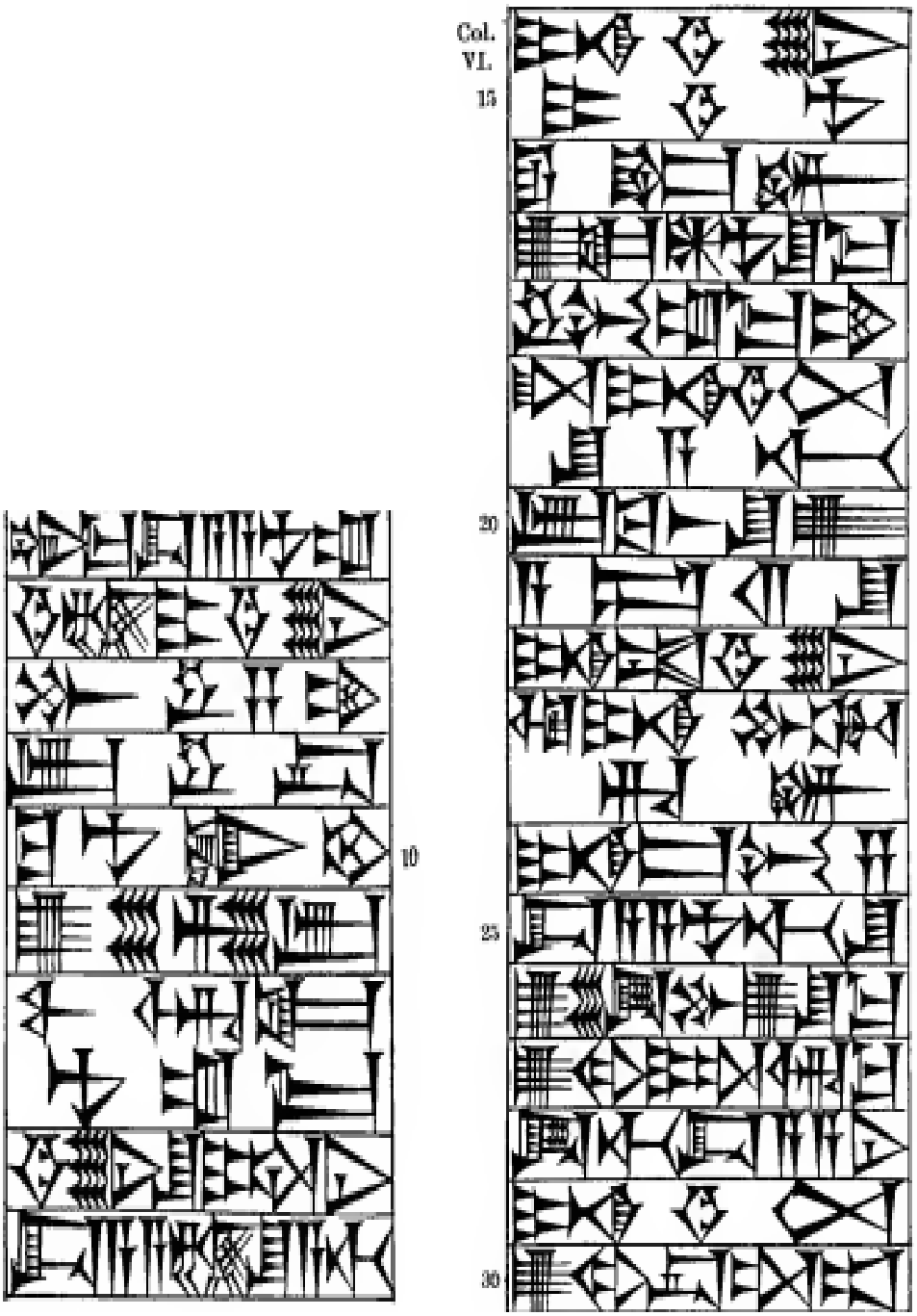


a-aškir-ši آشکێرچی - شاهد/

 chu-at-tiq(chu atiq) اتهام زننده /شایعه پراکن

[1] - aşıla : aşmaq, keçmək

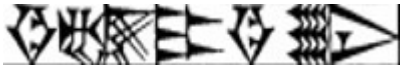
قانون شمارهٔ ۵



 H: šum-ma da-a-a-nu-um

hi ir-ma / Tuku$_5$ma da- a- a-nu-um (hi irma/tukuma daha an-um/u[1])

نقل شده/یافته شد که قاضی (داها آنوم/ آنو)



H: di-nam i-di-in

Di/de-nam/sin$_2$ i - di - ini/isin$_2$ (deinam idini / desin idiisin) حکمی کند ،

(سخنی) بگوید (کاری) انجام دهد



H: pu-ru-za-am

Su$_{13}$ – ru - sa- gu$_4$: Surusa-gu/gi : Sürüsəgi چیزی (حرفی) که پیش رانده/ ادامه داده



H: ip-ru-uš

Yip/ urta - ru/ ilar - iš$_{10}$: urtailar iš$_{10}$: کار میان چند نفر/

ortaylar iş : حکمی که بین اشخاص داده



H: ku-nu-uk-kam

ku – šir$_5$ – uq – hi : kušir$_5$uqhi : qoşiruqhi : qoşuruqi : qoşuruqu

قوشوروقی : ساخته و پرداخته شده، گفته شده



H: u-še-zi-ib/

u/hum/um-u-se$_2$-urta چشم پوشی کند

[1] - daha anu / daha anum : çox anlayan

umuse urta : yumsa orta[1] : اگر در این میان لاپوشانی کند(موارد مذکور)

دقت گردد نشان بالا را که در آن دو میخ بالا و پائین افقی بر روی میخ های عمودی امتداد دارند را هارپر با

 تلفظ U اورده این نشان با کمی فرق در متن قوانین به چهار صورت نوشته شده است

که هارپر همه را با یک تلفظ آورده که این منطقی نیست و هر کدام از این نشان ها باید تلفظ جدا گانه‌ای داشته باشند[۲].
برای نشان بالا می‌توان تلفظ های hum/u را مطابق با نظر هلک لحاظ کرد

 H: wa-ar-ka-nu-um-ma

kiši ar - ka - nu - um – ma (kiši arkanu umma[3]) مرد (حکم) پشتش را بگیرد

 H: di-in-šu i-te-ni

De -ini - šu i - ti/te - ni(deyinišu iteni) کسی که حرفش گم شده(حقش ضایع شده)

 H: da-a-a-nam šu-a-ti

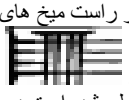
da -ha/a -a-nam/pir$_6$ chu-a-ti/te$_9$ (daha anam/dahaa pir chu ate[4]) قاضی تهمت بزند

 H: i-na di-in i-di-nu

i - na de/di/ sal$_2$ – ini/isin$_2$ i - di/de - nu (ina deyini idenu[5])

---

[1] - ortada nələr varı gizlətsə

[۲] - اگر دقت گردد در اولی از سمت راست چهار میخ عمودی، چهار میخ افقی را قطع کرده است.  U$_2$ U$_2$ in Old Babylonian Monumental
در دومی از راست خط میخ افقی آخری بر روی میخ های عمودی آمده است. در سومی از راست میخ های اول و چهارم افقی بر روی میخ های عمودی افتاده است و در نشان سمت چپی هر چهار میخ افقی، میخ های عمودی را قطع نموده اند. نشان  (hum) را هارپر با تلفظ (u) آورده که این نشان با نشان (gum) فرق دارد در نشان hum دو میخ بالا و پائین امتداد دارد و دو میخ وسط قطع شده است در صورتی که در نشان (gum) هر چهار میخ افقی و عمودی امتداد دارند.

[3] - kişi arxa-nu/nı uma : kişi qabaqki hökmü istiyə

[4] - daha anam/ daha pir ço ata

[5] - o kişi nin sözü alçaqlana

ina salisin idenu :(تنزل دهد[1] عمل انجام دهنده را (یعنی قاضی سخن مرد مدعی را تنزل دهد

 H: e-ne-im

Eg$_2$ - ne/gi$_9$- im / tu$_{15}$: (کج کرد، منحرف کرد(قاضی

Eg$_2$ gi$_9$ tu$_{15}$: egitu : egittu / egdi

 H: u-ka-an-nu-šu-ma

gum - ka$_{14}$ [2] an/ulu nu/la$_3$ šu - ma (gumka annušuma / anlašuma)

پنهان کردن حکم صادره (قومکا[3] : قوما : به زیر شن و ماسه آنناشما/ آنلاشما : چیزی که فهمیده شده)

در واقع اینجا سطر قبل و این سطر باهم به صورت " اَگیتو/ اَگدی قومکا آنناشما / آنلاشما : کج کرد به زیر شن و ماسه موضوع تفهیم شده(حکم) را " معنی می دهند که برگشتن قاضی از رای قبلی را نشان می دهد

 H: ru-gu-um-ma-am

Ru – gu– um - ma - gu4 : Rugu[4] ummagu[5] : به درخواست مرد



H: ša i-na di-nim šu-a-ti

---

[1] - اینجا " in : این، ریشه فعل اینمَک " در دیوان الغات الترک و قوتادغو بیلیک است که معادل " اَنمَک : ənmək : پیاده شدن (یؤلدا اَندیک)، وار شدن (کندین ایچینه اَندیک) در ترکی آذربایجانی معاصر " اَنمَک، یئنمک : پایین شدن، فرود آمدن، اَندیرمِک : تنزل دادن " است

[2] - " ka" əki divan içrə ; atka oğur aldım : ata əvəz aldım, Beg awka çıqtı : bəy ova çıxdı

[3] - پسوند قدیمی " کا " حتی در دیوان الغات الترک نیز وجود دارد چنانچه " بگ آوکا چیقتیٔ : بگ اوزوا چیخدیٔ : بیگ به شکار رفت "، که در ترکی آذربایجانی معاصر به " آ " تبدیل و نرم تر شده است. دیوان، ترجمه دکتر صدیق، ص ۱۱۷

[4] - urug əski oyğurcada habelə qutadığbilik, Divan(urug-turug), Səngalax və b yerlərdə Soy,Tum, Nəsl, üşaq deməkdir. " uruğ edgü əksə önər edgülük : iyilik toxumu əkrəsən bitər iyilik " qutadğubilik, Cəfərli çevirməsi s 466

[5] -Um kökündən um-maq : istəmək, diləmək, um – Clauson ; originally ´ to ask for, or covet(sth) ´p 155 : " Səlamət bulunsa umub xeyrindən " qutadğubilik, Cəfərli çevirməsi s 495- 5062

Ša/ara in/nan- na de-dehi$_3$ šu /chu - a - tila$_3$ " ara-nan[1]-na(arananna : aralana) dedihi chu atila "

بررسی گردد(باز و تفکیک شود) سخن (قاضی) و مورد اتهام قرار گیرد

معنی دو سطر باهم، به درخواست مرد سخن و رای (قاضی دوباره پس از پنهان سازی مجددا) مورد برسی و اتهام قرا گیرد

 H: ib-ba-aš-šu-u

Urta – Ba - geš$_4$- guš- u/ghum : Urta bageš$_4$ gušu/ gušghum

آنچه از نگاه اشتراک گذاشته شده طرفین ساخته شده(حکم صادره)

 H: a-du 12 šu

A - lah$_6$ – 12 – aqa/qata : alah 12 qat/qata

بگیرد، دریافت کند - ۱۲ برابر/ برابرش

 H: i-na-ad-di-in

i - na -ad/at –di/ti - ini : ina addini : (حکم داده) وارد شود چیزی که بر زبان آورده / انداخته

enə(yenə) addını[2] / atdını(atdığını)

 H: u i-na pu-uh-ri-im

dib– i/nan/nat$_2$ – na/ne$_6$/nu$_8$ / aškir - dur$_7$ – kušu$_3$ /keš$_{18}$- di$_5$ / de$_5$- me10

[1] - aramaq, eşələmək, aralana dediyi ço atıla
[2] - addamaq /adlamaq : dilə gətirmək

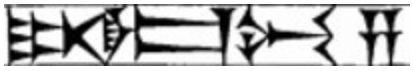
dibnan[1] aškir / dibinu[2] - durkešdi(r)me / durkušude(r)me [3]

از کرسی اش (کنج) جدا نموده برخواسته گردد (کرسی قضاوت از او گرفته شود)

چنانچه قبلا توضیح داده ایم اینجا می توان نشان  با تلفظ های na/ne6/nu8 را که متشکل از دو نشان

aš  و ki/kir  می باشد را aškir نیز خواند که در واقع متشکل از "

آچماق : گشودن، باز کردن " و " قیرماق : گسستن، کندن " می باشد

 H: i-na isu kusse

i - ne6 miš ku8 - sa : inemiš kusa[4]

فرود آید/ پایین آید قهر کند(دور شود)

 H: da-a-a-nu-ti-šu

da - a/ha- a - nu - ti – qata : da a anutiqata : daha anutiq[5] ata

قضاوت را رها کند

 H: u [6] -še-it-bu-u-šu-ma

[1] - dibin nən(dən)

[2] - dibinü

[3] - durkışdırma / durkuşdurma

[4] - enmiş küsə, ol andan küsdi ; o ondan küsdi (Divan, Dr Sədiq çevirməsi, S 302), küsərmən yigitlikkə öknür özüm : küsüb gəncliyə peşman olurum(Qutadğubilik, Cəfərli, S 86, 363)

[5] - aŋ-lamaq(əski uyğur, Divan , Qutadğubilik) Starling sözlügü

[6] - همانطور که قبلا آوردیم در نشان (gum) هر چهار میخ افقی و عمودی امتداد دارند

gum[1] – nigu - ed/it – git$_2$ / dur$_7$ – gum qata – ma

gumnigu(qumlıqu) itdur / it git gum qatama(qattama)

سرکردگی که از کهانتش آمده از دست رود و آن را کنار بگذارد



H: u-ul i-ta-ar-ma

gum- ullu$_3$ i - ta/da- ar - ma (gum ullu itarma[2])

سرکردگی کهانتش(قوم اوللو[۳] ایتَرمه) گم شود



H: it-ti da-a-a-ni

ti - tila$_3$ da - a/ha – a – ni : Titila daha ani[4] قضاوتش تکه پاره و نابود گردد



H: i-na di-nim

i - na de - dehi$_3$: ina dedehi[5] : هر چه گفته بی ارزش شود



H: u-ul uš-ta(=ša)-ab

Gum – ulu uz$_2$ - ta[6] - unu$_5$: کاهن(قاضی) اعظم او را(از قضاوت) طرد کند

باز خوانی و ترجمهٔ پرفسور هارپر

6 šum-ma da-a-a-nu-um 7 di-nam i-di-in 8 pu-ru-za-am 9 ip-ru-uš 10 ku-nu-uk-kam 11 u-še-zi-ib 12 wa-ar-ka-[b] nu-um-ma 13 di-in-šu i-te-ni 14 da-a-a-nam šu-a-ti 15 i-na di-in [b] i-di-nu 16 e-ne-im 17 u-ka-an-nu-šu-ma 18 ru-gu-um-ma-am 19 ša i-na di-nim [b] šu-

[1] - bizcə " qum " qam/kam tək bir din başçısıdır ki qəzavət edər

[2] - yit(orxun, oyğur bax starling etymologiya sözlügünə) ; yit-mək: yitük bulundı (divan Düzgün s 353) ; yit-mək : ıssız baş götürsə gör edgü yitər : kötülər başı boş olursa bax iyilər itər(qutadğubilik Cəfərli çevirməsi s 133 - . 890

[3] - qum ollu itarmə : qum olmaqı itər

[4] - titilə(didilə) daha ani
[5] -enə : yenə dediyi
[6] - üzütə, üz-mək 2 : Clauson, to tear(sth), to pull(it) apart or to pieces, p279 ; qırmaq
Üz(urxun, əski uyğur, starling sözlügü), üz(divan: ol yıp üzdi ,s152 düzgün, çevirməsi)

a-ti 20 ib-ba-aš-šu-u 21 a-du XII-šu 22 i-na-ad-di-in 23 u i-na pu-uh-[b] ri-im 24 i-na [1su] kusse 25 da-a-a-nu-ti-šu 26 u-še-it-bu-u-šu-ma 27 u-ul i-ta-ar-ma 28 it-ti da-a-a-ni 29 i-na di-nim 30 u-ul uš-ta-(=ša)-ab

If a judge pronounce a judgment, render a decision, deliver a verdict duly signed and sealed and afterward alter his judgment, they shall call that judge to account for the alteration of the judgment which he had pronounced, and he shall pay twelve-fold the penalty which was in said judgment, and, in the assembly, they shall expel him from his sead of judgment, and he shall not return, and with the judges in a case he shall not take his seat.

ترجمهٔ دکتر بادامچی

اگر یک قاضی حکمی صادر کند ، یا تصمیمی بگیرد ، یا سندی تنظیم ومهر کند، سپس حکمش را تغییر دهد، و آنها(ذی نفع) ثابت کنند که قاضی حکمش را تغییر داده است: آن قاضی ۱۲ برابر مدعا به آن پرونده را پرداخت خواهد کرد، و از نشستن بر صندلی قضاوتش در انجمن شهر محروم خواهد شد، و او هرگز با قضات برای قضاوت نخواهد نشست.

باز خوانی و ترجمه‌ای نو

6 hi ir-ma/ Tuku$_5$ma da-ha-a-nu-um/u 7 Di/de-nam/sin$_2$ i- di - ini/isin$_2$ (deinam idini / desin idiisin) 8 Su$_{13}$ – ru - sa- gu$_4$: Surusa-gu/gi : Sürüsəgi 9 ip/ urta - ru/ ilar - iš$_{10}$: urtailar iš$_{10}$ 10 ku – šir$_5$ – uq – hi : kušir$_5$uqhi 11 u/hum/um-u-se$_2$-urta 12 kiši ar - ka-nu - um - ma (kiši arkanu umma[1]) De -ini - šu i - ti/te - ni(deyinišu iteni[2]) 14 da -ha/a -a-nam/pir$_6$ chu-a-ti/te$_9$ (daha anam/dahaa pir chu ate[3]) 15 i - na de/di/ sal$_2$ – ini/isin$_2$ i - di/de - nu (ina deyini idenu) 16 Eg$_2$ gi$_9$ tu$_{15}$: egitu : egittu / egdi

17 gum - ka$_{14}$ [4] an- nu/la$_3$ šu - ma (gumka annušuma / anlašuma)

18 Ru – gu– um - ma - gu4 : Rugu[5] ummagu[6] 19 Ša/ara in/nan- na de-dehi$_3$ šu /chu - a - tila$_3$ " ara-nan[7]-na(arananna : aralana) dedihi chu atila " 20 Urta – Ba - geš$_4$- guš- u/ghum : Urta bageš$_4$ gušu/ gušghum 21 A - lah$_6$ – 12 – aqa/qata : alah 12 qat/qata

[1] - kişi arxa-nu/nı uma : kişi qabaqki hökmü istiyə
[2] - itenə
[3] - daha anam/ daha pir ço ata
[4] - " ka" əki divan içrə ; atka oğur aldım : ata əvəz aldım, Beg awka çıqtı : bəy ova çıxdı
[5] - urug əski oyğurcada habelə qutadğbilik, Divan(urug-turug), Səngalax və b yerlərdə Soy,Tum, Nəsl, üşaq deməkdir. " uruğ edgü əksə önər edgülük : iyilik toxumu əkrəsən bitər iyilik " qutadğbilik, Cəfərli çevirməsi s 466
[6] -Um kökündən um-maq : istəmək, diləmək, um – Clauson ; originally ´ to ask for, or covet(sth) ´p 155 : " Səlamət bulunsa umub xeyrindən " qutadğbilik, Cəfərli çevirməsi s 495- 5062
[7] - aramaq, eşələmək, aralana dediyi ço atıla

22 i - na -ad/at –di/ti - ini : ina addini 23 dib– i/nan/nat$_2$ – na/ne$_6$/nu$_8$ / aškir - dur$_7$ – kušu$_3$ /keš$_{18}$- di$_5$ / de$_5$- me10 : " dibnan[1] aškir / dibinu[2] - durkešdi(r)me / durkušude(r)me [3] "

24 i - ne$_6$ miš ku$_8$ - sa : inemiš kusa[4] ۲۵ da - a/ha- a - nu - ti – qata : da a anutiqata : daha anutiq[5] ata 26 gum[6] – nigu - ed/it – git$_2$ / dur$_7$ – gum qata – ma : gumnigu(qumlıqu) itdur / it git gum qatama(qattama) 27 gum- ullu$_3$ i - ta/da- ar - ma (gum ullu itarma[7]) 28 ti - tila$_3$ da - a/ha – a – ni : Titila daha ani[8] 29 i - na de - dehi$_3$: ina dedehi[9] 30 Gum – ulu uz$_2$ - ta[10] - unu$_5$

Çevirmə

6 əyirmə / toxuma 7 daha-unum desin edsin 8 Sürüsəgi(qabağa Sürdügü) 9 ortailar iš 10 koşuruqhi(qoşuruqu) 11 umuse(yumsa) urta[11] 12 kiši arkanu umma[12] 13 deyinišu iteni(itənə) [13] 14 daha -anam/pir çov ata[14] 15 ina deyini idenu (o kişi nin sözü alçaqlana) 16 egittu / egdi[15] 17 gumka[16] annušuma / anlašuma(anlanmış söz qum altına qoyula) 18 Rugu[17] ummagu[18](kişi istəyinə) 19 arananna dedihi chu atila (söz aralana və qaziyə ittiham atıla) 20 Urta bageš$_4$ gušu/ gušghum (orta baxış qoşu / qoşqum[19]) 21 ala 12 qat/qata[20] 22 enə(yenə) addını[21] / atdını(adladığı, dilinə gətirdiyi[22]) 23 dibnan aškir (dibindən aşqır : əl çatdığı lap dib yerindən açıb qır, rütbəsin əlindən al) / dibinu durkušude(r)me(dibinü durqışdırma : yerindən

---

[1] - dibin nən(dən)
[2] - dibinü
[3] - durkışdırma / durkuşdurma
[4] - enmiş küsə
[5] - aŋ-lamaq(əski uyğur, Divan , Qutadğubilik) Starling sözlügü
[6] - bizcə " qum " qam/kam tək bir din başçısıdır ki qəzavətdə edərmiş
[7] - yit(orxun, oyğur bax starling etymologiya sözlügünə) ; yit-mək: yitük bulundı (divan Düzgün s 353) ; yit-mək : ıssız baş götürsə gör edgü yitər : kötülər başı boş olursa bax iyilər itər(qutadğubilik Cəfərli çevirməsi s 133 - . 890)
[8] - titilə daha ani
[9] -enə : yenə dediyi
[10] - üzütə, üzmək 2 : Clauson, to tear(sth), to pull(it) apart or to pieces, p279 ; qırmaq
Üz(urxun, əski uyğur, starling sözlügü), üz(divan: ol yıp üzdi ,s152 dr düzgün, çevirməsi)
[11] - ortada nələr varı gizlətsə
[12] - qazi(daha anum) qabağında o kişi ki haqqı batıb, işin ardın tutsa
[13] - o ki haqqı batıb
[14] - qazi o kişiyə tohmət vura
[15] - qazi sözün əydiyi çağ
[16] - " ka" əki divan içrə ; atka oğur aldım : ata əvəz aldım, Beg awka çıqtı : bəy ova çıxdı
[17] - urug əski oyğurcada habelə qutadğubilik, Divan(urug-turug), Ur(erkək üşaq), Urağut(dişi insan, arvad), habelə Səngalax və b yerlərdə Soy,Tum, Nəsl, üşaq deməkdir. " uruğ edgü əksə önər edgülük : iyilik toxumu əkrəsən bitər iyilik " qutadğubilik, Cəfərli çevirməsi s 466
[18] -Um kökündən um-maq : istəmək, diləmək, um – Clauson ; originally ´ to ask for, or covet(sth) ´p 155 : " Səlamət bulunsa umub xeyrindən " qutadğubilik, Cəfərli çevirməsi s 495- 5062
[19] - orta baxışdan(qazi və kişi sözə eşitmədən) sonra hökm verilə
[20] - 12 bərabər
[21] - addamaq /adlamaq : dilə gətirmək
[22] - burda olabilər qazi adladığı yoxsa sonra qarşı cıxan kişi dediyi imiş

durquzdurma) 24 inemiš kusa (ənmiş küsə : yerindən ənmiş qazi küsə) 25 daha anutiq[1] ata : qaziligi ata(qoya qıraĝa)

26 gumnigu (qumlıqu : Dinçilik başçılığı olan qumlığı) itdur /it git gum qatama[2] (qatama/qattama) : Dinçilik başçılığı olan qumlığı itib gedə, Qumluqu qatlayib qıraĝa qoya[3] 27 gum ullu itarma (qum ollu itirmə : qum olmanı itirmə : din başçılığın itirmə) 28 : Titila daha ani (didilə daha ani : verdiyi Hökmlər didilə və batil ola) 29 ina dedihi : dediyi söz yerə düşə və dəyərsiz ola) 30 Gum ulu uzta unu (qum ulu üzüdə onu) : Ulu Qum(böyük kahin) onun işin əlindən ala

چئویرمه (چؤوورمه)

۶ هَییرمه (اَییرمه)/ تۆخوما ۷ داها آنوم دئسین ائتسین ۸ سۆرۆسَگی (سۆردۆگی : حکمی) ۹ اۆرتایلار ایش[۴] ۱۰ قۆشوروقو : قۆشوروقو (حکمی) ۱۱ یومسا اۆرتا (دا)[۵] ۱۲ کیشی آرکانو اوما (کیشی دالیْن توتسا) ۱۳ دئییْنیشۆ ایته نی[۶] ۱۴ داها آنام/ پیر چۆ آتا[۷] ۱۵ اینه دئدییْنی ایدَنو (یئنه آلچاقلانا، دانیْشیْق ائده ن شاکی کیشی) ۱۶ اَگدی / اَگیتتو (اَگیتتۆ) ۱۷ قومکا[۸] آننوشوما/ آنلاشوما (آنناشیْلمیْشیْ، حکمی) ۱۸ روقو[۹] اوممااقو[۱۰](کیشی ایسته گینه) ۱۹ آرانانا دئدیهی چۆ آتیلا (قاضی نین حکمی آرالانا سونرا اۆنا اتهام ووررولا) ۲۰ اۆرتا باخیْش قۆشو/ قۆشقوم(شاکی کیشی و قاضی ائشیدیلیب سۆنرا اۆرتالیْقدان چیْخان حکم) ۲۱ آلا اۆن ایکی قات ۲۲ اینه (یئنه) آددیْنیْ/ آتدیْنیْ[۱۱] ۲۳ دیبنَن آشکیْر (دیبدَن آچقیْر، قاض نین رۆتبه سیندن آییْریْلا) / دیبینۆ دورکوشدورما (دیبیندن دورقوشدورما : قاضی یئریندن قالخیْزیْلا) ۲۴ اینئمیش کوسا(ائنمیش/ یئنمیش کۆسه[۱۲] : قاضی کی آلچاقلانمیْش کۆسه) ۲۵ داها آنوتیق آتا (قضاوتی قویا قیْراغا) ۲۶ قومنیْقو ایتدۆر/ ایت گئت قوم قاتاما[۱۳] (دینچیلیک باشچیْلیْقیْ قوملوقو ایتدۆر، قاضینی قاتلاما و قیراغا قۆیماق) ۲۷ قوم اوللو ایتَرمه (قوم اوللوقو ایتیرمه : دین باشچیْلیْغیْن ایتیرمه) ۲۸ تیتیلا داآ آنی (دیدیله

[1] - aŋ-lamaq(əski uyĝur, Divan , Qutadĝubilik) Starling sözlügü
[2] - onu qumluq işinə qatmıyalar / qumluq işin qatlaya qoya qırĝa
[3] - belə görsənir ki " Qum-lıĝ " -da qamlıĝ tək bir rütbə imiş ki oda əlindən alınar

[۴] - کیمسه لر اوزتاسینداکی شیکایت
[۵] - گیزلَتسه، باسدیْرسا
[۶] - بورا قاباقکی سطرنن اوخونار
[۷] - چۆ آتماق : چاو آتماق، سۆز قۆشماق، چۆ : چاو : اوجا سَس، های، ساو
[۸] - دیوان الغات الترک ایچره ده دۆز بو آکین ایشلَنمه سین گؤرمک اۆلور : بنگ آوکا چیْقتی : بی اۆوا(شیکارا) چیْخدیْ. سونرالار یوموشالیْب آ اۆلموش : آ > کا
[۹] - دیوان ایچره : " اوروق-توروق : نسل-نژاد"، " اور : ائرکک اۆشاق"، " اوراغوت : آرواد " نان باغلانتیسیْ اۆلابیلر
[۱۰] - اوممااق : ایسته مه ک، دیله مه ک
[۱۱] - گرک ۱۲ برابر اۆدۆله/ وئریله، ایندی قاضی گسدیگی حکم یۆخسا کیشی ایسته دیگی؟!
[۱۲] - اۆل آندان کۆسدی(دیوان، دکتر صدیق چدویرمه سی ص ۳۰۲)، کۆسرمه ن بیگیتلیککه اۆکنۆر اۆزۆم : کۆسۆب گنجلیه پنشمان اۆلوروم(قوتادغوبیلیک، جفرلی، ۸۶، ۳۶۳)
[۱۳] - قاتتاماق : قاتلاماق، بهزادی صاحب لغت نامه فرهنگ آذربایجانی فعل " قاتلانماق : تا شدن، خم شدن، دولا شدن، پیچ خوردن، پیچانده شدن آورده است و قبلا به آت اشاره شده که اینجا نشان از کنار گذاشتن معنی می دهد

داها آنێ : وئردیگی حکملر دیدیله و باطل اوْلا) ۲۹ اینا دئدیهی (یئنه دئدیگی : دئدیگی سؤز یئره دۆشه و دگرسێز اوْلا) ۳۰ قوم اولو اوزتا اونو (قوم اولو اوْزوْده اوْنو : بؤیوْک/اولو قوم اوْنون ایشین اَلیندن آلا)

ترجمه :

۶ بافته شده / نقل شده ۷ بسیار دانایم (قاضی) بگوید انجام دهد[۱] ۸ آنچه (از حکم) پیش رانده ۹ کار به اشتراک گذاشته شده (توسط طرفین دعوا) ۱۰ آنچه ساخته (رای داده) ۱۱ اگر در این میان لاپوشانی نماید ۱۲ آن مرد پی اش را بگیرد ۱۳آنچه از حرفش گم شده است[۲] ۱۴ بسیار دانایم چو بیاندازد (اشکال وارد کند) ۱۵ آنکه سخن گفته تنزل یابد (مرد شاکی تنزل یابد) ۱۶ کج نماید ۱۷ در شن[۳] سخن فهمیده شده را ۱۸ به درخواست مرد ۱۹ جستجو گردد/ شکافته گردد سخنش و چو انداخته[۴] شود (پس از بررسی سخنش به قاضی اتهام زده شود)[۵] ۲۰ آنچه از نگاه اشتراک گذاشته شده طرفین ساخته شده (حکم صادره) ۲۱ بگیرد (دریافت کند) دوازده برابرش ۲۲ آنچه بر زبان آورده شده/آنچه در میان انداخته شده [۶] ۲۳ از بُن خود باز و کنده شود / از پایه و اساس اش به پا خیزانده شود[۷] ۲۴ او که تنزل یافته قهر نماید (قاضی) ۲۵ قضاوت (بسیار دانایی را) کنار بگذارد/ نتواند انجام دهد ۲۶ قوم (جایگاه سروری دینی) بودنش از دست برود، قوم بودن تسلیم گردد ۲۷ قوم بودن گم گردد[۸] ۲۸ آنچه دانایی کرده (حکم هایش) تکه پاره گردد ۲۹ سخنانش بی ارزش گردد ۳۰ قوم (کاهن) اعظم او را (از جایگاش) جدا نموده و براند

نکته: سطر ۶ ستون ۶  با تلفظ (hi ir-ma da-a[9]/ha-a-nu-um) با

معنای « بافته شده، نقل شده » آمده ، (داها آنوم) :  (با 

نوشتار پنسلیوانیا)، را امروزه در ترکی می توان به معنای « بیش از حد فهیم / بسیار دانا » به کار برد که شاید منظور اکدیان شخص بسیار فهیم و داننده بوده که بر روی « داور» و «قاضی» گذاشته بودند، البته در لغت نامه پنسیلوانیا قاضی

---

[۱] - یعنی اول حکم بریده سپس دستور انجامش را بدهد

[۲] - مرد شاکی دنبال حقش را بگیرد

[۳] - پنهان کردن، گم کردن، امروزه گوْمله مک[۳] در معنای «دفن کردن» به کار می‌رود که احتمالا با ریشه " کوْم[۳] " در دیوان الغات الترک در مفهوم " دفن کردن " مرتبط است و ما برآنیم که احتمالا شکل اولیه واژه برآمده از دفن کردن زیر شن یعنی " qum " در ترکی و به صورت قوملاماق بوده است : gümləmək > qumlamaq احتمالا واژه " گُم " در مفهوم مفقود، غایب، ناپیدا و... در فارسی دری نیز از آن گرفته شده، ولی دکتر حسن دوست به اشتباه در جلد چهارم " فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی " ص ۲۴۳۶، ماده ۴۴۷۶ ریشه فرضی " qav : kav : فاقد بودن، محروم بودن، توخالی بودن " را ریشه آن حدس زده است که این ریشه نیز در ترکی وجود دارد و مفهوم آن " توخالی بودن، فاقد بودن است که قاووق : قزووق : چیز میان تهی، بادکنک و قاوال : ساز میان تهی " نیز از آن ساخته شده است.

[۴] - از ریشه "چاو : صدای بلند " در ترکی که لغات چاوش(خواندن آواز با صدای بلند در پیش قافله یا زوار، در لغت نامه معین ترکی بودن لغت قید شده)، چوقول(پیچیدن سخن در بین همه، شایعه)، tiau(گفتن، صحبت کردن در اورارتویی) نیز با آن مرتبط هستند و حتی در کتاب دده قورقود نسخه گنبد- تبریز نیز شاهد کاربرد آن هستیم : چوقول باشی ایاقلارونگ آغزیندانگ چوقوللارونگ.
جهت مطالعه بیشتر نگا ک اورارتوها و ترکان باستان، حسنی، چاپ اول، ۱۳۸۹، نشر قالان یورد، مدخل، پاورقی ص ۲۱، لغت اتروسکی Xavex

[۵] - اینجا یعنی آنچه قاضی حکم داده دوباره بررسی گردد، حالا توسط چه کسی؟ در ادامه مشخص می گردد که شورایی از قوم ها به ریاست قوم اعظم که احتمالا مردان دینی رتبه بالا هستند و حتی قاضی هم یکی از آنهاست این کار را انجام می دهد

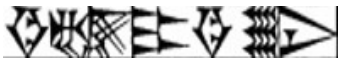
[۶] - اینجا ممکن است منظور از سخنی باشد که قاضی بر زبان رانده یا حکمی که صادر نموده و یا سخن و دعوی شاکی باشد که به هر حال طبق سطر قبلی باید ۱۲ برابرش تقبل گردد

[۷] - منظور اینست که قاضی معلق گردد

[۸] - شاهد مرحله به مرحله برکناری قاضی گنه کار هستیم که از تعلیق او شروع، سپس قهر، تسلیم عنوان و از دست رفتن جایگاه اوست

[9] - چنانچه قبلا آوردیم اینجا بجای hiirma را می توان " tuxuma : بافته شده " نیز خواند

را  " De kur / Di ku " آورده که آن را معادل ترکی " de qur "، " بگو برپا کن " می توان خواند که نشان از گفتن و حکم دادن قاضی می باشد.

نکته: سطر ۷ ستون ۶  با تلفظ (deinam idini / desin idiisin) و با معنای « قضاوت/حکم کند» آمده ، در ترکی امروز « دئسین ائتسین [1]» معنای «بگوید انجام دهد» را می رساند که می تواند به جای « حکم بریدن و حکم کردن » نیز بنشیند. نشان  از ترکیب دو نشان (in) و (ni) ساخته شده و می تواند تلفظ (ini) را نیز داشته باشد که پرفسور هارپر فقط تلفظ (in) را به کار برده است

نکته : سطر ۸ ستون ۶  با تلفظ (pu/lu-ru-aza/za - ulam/am) این سطر با تلفظ هارپر (pu-ru-za-am) می توان با خوانش (Surusa-gu/gi : Sürüsəgi) در مفهوم " حکمی که پیش رانده شده " خواند که با فعل ترکی Sürmək یعنی راندن مرتبط است

نکته: سطر ۹ ستون ۶  را هارپر با تلفظ (ip-ru-uš) آورده که می توان آن را ip/ urta - ru/ ilar - $iš_{10}$ خواند که خوانش " urtailar iš : کار بین چند نفر " به دست می آید

نکته: سطر ۱۰ ستون ۶  با تلفظ (ku-nu asuk-kum) آن را " ku – $šir_5$ – uq – hi " می توان خواند : kušir$_5$uqhi : koşuruqhi(qoşuruqu) : قوشوروقو : آنچه ساخته، حکمش، دستورش

نکته: سطر ۱۱ ستون ۶  با تلفظ umuse urta : yumsa orta[2] :

اگر در این میان لاپوشانی کند، شرح دادیم که در این جا نشان  با تلفظ (u/hum) آمده است

نکته: سطر ۱۲ ستون ۶  را هارپر به صورت wa-ar-ka-nu- um-ma خوانده است که آن را um – ma - nu - ka - ar - kiši نیز می توان خواند : (kiši arkanu : umma[3] مرد (حکم) پشتش را بگیرد

نکته: سطر ۱۳ ستون ۶  را هارپر با تلفظ i-te-ni di-in-šu آورده

[1] - desin etsin
[2] - ortada nələr varı gizlətsə
[3] - kişi arxa-nu/nı uma : kişi qabaqki hökmü istiyə

که آن را " De -ini - šu i - ti/te - ni " : deyinišu iteni را در مفهوم " کسی که حرفش گم شده (حقش ضایع شده) " که  i-ti/te-ni صرفی از فعل " ایتمه ک : گم شدن" می باشد که شکل قدیمی آن در منابع ترکی به صورت " ییتمه ک " نیز آمده است که بررسی نمودیم

نکته: سطر ۱۴ ستون ۶  را هارپر " da-a-a-nam šu-a-ti " خوانده که آن به صورت da-ha/a- a-nam/pir$_6$- chu-a-ti/te$_9$ تلفظ (daha anam/dahaa pir chu ate[1]) : قاضی تهمت بزند، خوانده می شود

نکته: سطر ۱۵ ستون ۶  با تلفظ – i - na de/di/ sal$_2$  (ina deyini idenu) i- di/de –nu ini/isin$_2$ در مفهوم " تنزل یابد آنکه سخن رانده است : یئنه دانیشیق ائده نین سؤزو "

نکته: سطر ۱۶ از ستون ۶  که هارپر آن را با تلفظ (e-ne-im) آورده ، دارای تلفظ egdi / egittu : egitu : Eg$_2$ gi$_9$ tu$_{15}$ نیز است با معنای « کج کردن/خلاف کردن» که در اینجا تغییر دادن پرونده است، به نظر می رسد کاتب با آوردن علامت آخر که نشان خاک رس، گل و پرونده می باشد قصد رساندن موضوع را داشته است.

نکته: سطر ۱۷ از ستون ۶  با تلفظ (gumka annušuma / anlašuma) gum - ka$_{14}$ [2] an- nu/la$_3$ šu - ma در مفهوم " در شن[3] سخن فهمیده شده را "، البته که آنناشما امروزه در ترکی به معنای « توافق» به کار می رود. مورد دیگر در اینجا تطابق دقیق کاربرد پسوند " کا " در اینجا است که امروزه در ترکی آذربایجانی نرم تر شده و به " آ " تبدیل شده ولی در دیوان الغات الترک هم این پسوند وجود دارد : بئگ آوکا چیقتی : بی اوزوا(شیکارا) چیخدیز : بیگ به شکار رفت، آ < کا

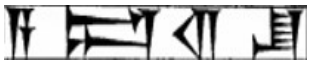
[1] - daha anam/ daha pir ço ata
[2] - " ka" əki divan içrə ; atka oğur aldım : ata əvəz aldım, Beg awka çıqtı : bəy ova çıxdı

[3] - پنهان کردن، گم کردن، امروزه گؤمله مک در معنای «دفن کردن» به کار می‌رود که احتمالا با ریشه " کؤم " در دیوان الغات الترک در مفهوم " دفن کردن " مرتبط است و ما برآنیم که احتمالا شکل اولیه واژه برآمده از دفن کردن زیر شن یعنی " qum " در ترکی و به صورت قوملاماق بوده است : gümləmək > qumlamaq احتمالا واژه " گُم " در مفهوم مفقود، غایب، ناپیدا و... در فارسی دری نیز از آن گرفته شده، ولی دکتر حسن دوست به اشتباه در جلد چهارم " فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی " ص ۲۴۳۶، ماده ۴۴۷۶ ریشه فرضی " qav : kav : فاقد بودن، محروم بودن، توخالی بودن " را ریشه آن حدس زده است که این ریشه نیز در ترکی وجود دارد و مفهوم آن " توخالی بودن، فاقد بودن است که قاووق : قزووق : چیز میان تهی، بادکنک و قاوال : ساز میان تهی " نیز از آن ساخته شده است.

نکته: سطر ۱۸ ستون ۶  با تلفظ (kişi istəyinə) Rugu[1] ummagu[2] : به درخواست مرد که urugh[3] در دیوان الغات الترک " اوروق-توروق : نسل-نژاد"، " اوری اوغلان[4] : فرزند ذکور "، " اوراغوت : زن" به کار رفته و ummaq در مفهوم " درخواست کردن، آرزو کردن " آمده است.

نکته: سطر ۱۹ ستون ۶  با خوانش (ara-nan[5]-na " dedihi chu atila) " جستجو گردد/ شکافته گردد سخنش و چو انداخته[6] شود(پس از بررسی سخنش به قاضی اتهام زده شود) "، در واقع اینجا یعنی آنچه قاضی حکم داده دوباره بررسی گردد، حالا توسط چه کسی؟ در ادامه مشخص می گردد که شورایی از قوم ها به ریاست قوم اعظم که احتمالا مردان دینی رتبه بالا هستند و حتی قاضی هم یکی از آنهاست این کار را انجام می دهد (arananna : aralana در مفهوم

نکته: سطر ۲۰ ستون ۶  را هاپر با تلفظ ib-ba-aš-šu-u آورده است که می توان آن را " Urta bageš$_4$ gušu/ gušghum : Urta – Ba - geš$_4$- guš- u/ghum " خواند، (orta baxış qoşu / qoşqum[7]) که مفهوم " آنچه از نگاه اشتراک گذاشته شده طرفین ساخته شده(حکم صادره) " است

نکته : سطر ۲۱ از ستون ۶  را هارپر با تلفظ (a-du XII šu) خوانده که می توان آن را خواند که در مفهوم " بگیرد، دریافت کند ۱۲ برابر/برابرش " (alah 12 qat/qata) : A - lah$_6$ – 12 – aqa/qata

نکته: سطر ۲۲ از ستون ۶  را هارپر با تلفظ (i-na-ad-di-ini) آورده که ما امکان خوانش های آن را آوردیم : ini - -ad/at –di/ti i - na و در نهایت خوانش " ina addini " را در مفهوم " (enə(yenə) addını[8] / atdını(atdığını) : وارد شود چیزی که بر زبان آورده / انداخته(حکم داده) " آوردیم

---

[1] - urug əski oyğurcada habelə qutadğbilik, Divan(urug-turug), Ur(erkək üşaq), Urağut(dişi insan, arvad), habelə Səngalax və b yerlərdə Soy,Tum, Nəsl, üşaq deməkdir. " uruğ edgü əksə önər edgülük : iyilik toxumu əkrəsən bitər iyilik " qutadğbilik, Cəfərli çevirməsi s 466

[2] -Um kökündən um-maq : istəmək, diləmək, um – Clauson ; originally ´ to ask for, or covet(sth) ´p 155 : " Səlamət bulunsa umub xeyrindən " qutadğbilik, Cəfərli çevirməsi s 495- 5062

[3]- چنانچه در منابع و گویش های مختلف زبان تورکی نیز شاهد حضور فعال آن هستیم :
OldTurkic: uruɣ(OUygh.),**Karakhanid:** uruɣ(MK, KB),**Tatar:** orlıq,
MiddleTurkic: uruɣ(Sangl.),**Uzbek:** uruɣ,**Uighur:** uruq,**Turkmen:** urug, **Chuvash:** vъʷrъʷ, **Yakut:** urū, **Dolgan:** urū, **Tuva:** uruɣ, **Tofala :** uruɣ, **Kirghiz:** uruq, **Kazakh:** u rıq, **Noghai:** urlıq, **Bashki :** orloq, **Balkar:** urluq, **Karakalpak:** urıq
نگا ک : لغت نامه ریشه شناسی تورکی استارلینگ

[4] - در هیتی و فریگی هم oroka در مفهوم " فرزند، پسر، نسل، کودک " وجود دارد که احتمالا از تاثیر ایلامی و سومری گرفته شده است

[5] - aramaq, eşələmək, aralana dediyi ço atıla

[6] - از ریشه "چاو : صدای بلند " در ترکی که لغات چاوش(خواندن آواز با صدای بلند در پیش قافله یا زوار، در لغت نامه معین ترکی بودن لغت قید شده)، چوقول(پیچیدن سخن در بین همه، شایعه)، tiau(گفتن، صحبت کردن در اورارتویی) نیز با آن مرتبط هستند و حتی در کتاب دده قورقود نسخه گنبد- تبریز نیز شاهد کاربرد آن هستیم : چوقول باشی ایاقلارونگ آغزیندانگ چوقوللارونگ.
جهت مطالعه بیشتر نگا ک اورارتوها و ترکان باستان، حسنی، چاپ اول، ۱۳۸۹، نشر قالان یورد، مدخل، پاورقی ص ۲۱، لغت اتروسکی Xavex

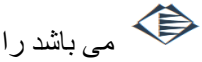
[7] - orta baxışdan(qazi və kişi sözə eşitmədən) sonra hökm verilə

[8] - addamaq /adlamaq : dilə gətirmək

نکته: سطر ۲۳ ستون ۶  را هارپر با تلفظ u i-na pu-uh-ri-im آورده است که می توان آن چندین گونه خواند که در ادامه آوردیم :

dib– i/nan/nat$_2$ – na/ne$_6$/nu$_8$ / aškir - dur$_7$ – kušu$_3$ /keš$_{18}$- di$_5$ / de$_5$- me10

dibnan[1] aškir / dibinu[2] - durkešdi(r)me / durkušude(r)me [3]

از بُن خود باز و کنده شود / از پایه و اساس اش به پا خیزانده شود[4]، یعنی از کنج کرسی اش جدا نموده برخواسته گردد (کرسی قضاوت از او گرفته شود). چنانچه قبلا توضیح داده ایم اینجا می توان نشان  با تلفظ های na/ne$_6$/nu$_8$ را که متشکل از دو نشان  aš و ki/kir می باشد را aškir نیز خواند که در واقع متشکل از " آچماق : گشودن، باز کردن " و " قیرماق : گسستن، کندن " می باشد

نکته: سطر ۲۴ ستون ۶  را هاپر با تلفظ i-na ^{isu} kusse آورده که امکان خوانش آن به صورت (ku$_8$ - sa i - ne$_6$ miš) : kusa inemiš [5] : فرود آید/ پایین آید قهر کند(دور شود)

نکته: سطر ۲۵ ستون ۶  را هارپر با تلفظ (da-a-a-nu-ti-šu) آورده که آن را " da a anutiqata : daha anutiq[6] ata : (da - a/ha- a - nu - ti – qata) در مفهوم " قضاوت را رها کند " می توان خواند

[1] - dibin nən(dən)
[2] - dibinü
[3] - durkışdırma / durkuşdurma
[4] - منظور اینست که قاضی معلق گردد
[5] - enmiş küsə, ol andan küsdi ; o ondan küsdi (Divan, Dr Sədiq çevirməsi, S 302), küsərmən yigitlikkə öknür özüm : küsüb gəncliyə peşman olurum(Qutağuilik, Cəfərli, S 86, 363)
[6] - aŋ-lamaq(əski uyğur, Divan , Qutadğubilik) Starling sözlügü

نکته: سطر ۲۶ ستون ۶  را هارپر به صورت (u[1]-še-it-bu-u-šu-ma)آورده است که آن را می توان با خوانش ذیل هم آورد : gum[2] – nigu - ed/it – git[2] / dur[7] – gum qata – ma

gumnigu(qumlıqu) itdur / it git gum qatama(qattama)

سرکردگی که از کهانتش آمده از دست رود و آن را کنار بگذارد

نکته: سطر ۲۷ ستون ۶  را هارپر با تلفظ (gum-ul i-da/ta-ar-ma) آورده که آن را " gum ullu itarma[3] : gum- ullu[3] i - ta/da- ar – ma : سرکردگی کهانتش(قوم اوللو[4] ایتَرمه) گم شود "، بازخوانی نمودیم که کاملا منطبق با موضوع قانون است

نکته : سطر ۲۸ ستون ۶  را هارپر it-ti da-a-a-ni آورده است که آن را " (ti - tila[3] da - a/ha – a – ni) : Titila daha ani[5] : قضاوتش تکه پاره و نابود گردد "، بازخوانی نمودیم

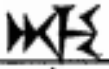
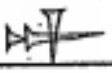
نکته : سطر ۲۹ ستون ۶  را هارپر i-na di-nim قرائت نموده است که آن را " (i - na de - dehi[3]) : ina dedehi[6] : هر چه گفته بی ارزش شود "، باز خواندیم

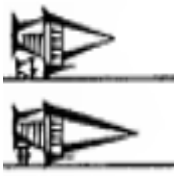
نکته : سطر ۳۰ ستون ۶  را هارپر u-ul uš-ta(=ša)-ab آورده که ما به صورت " (Gum – ulu uz[2] - ta[7] - unu[5]) : qum ulu üzüdə[8] onu : کاهن (قوم، قاضی) اعظم او را (از قضاوت) طرد کند "، باز خواندیم.

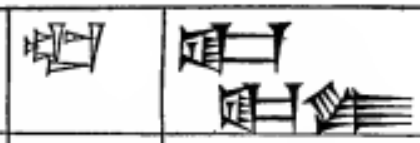
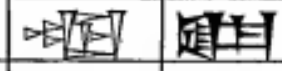
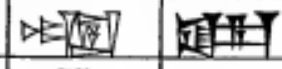
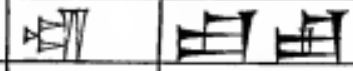
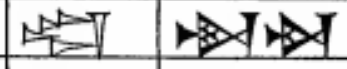
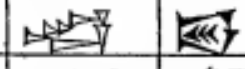
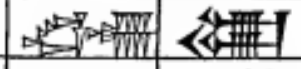
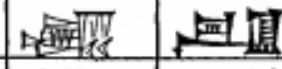
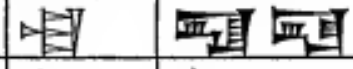
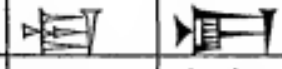
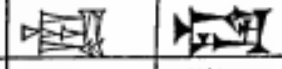
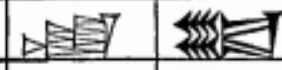
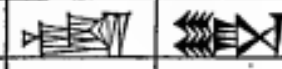
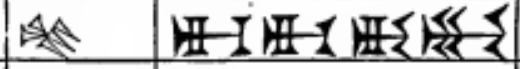
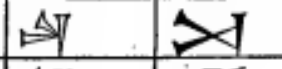
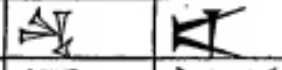
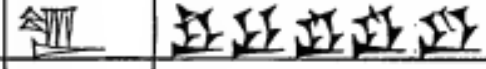
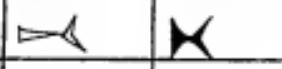
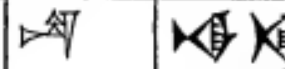
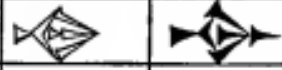
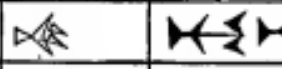
[1] - همانطور که قبلا آوردیم در نشان (gum) هر چهار میخ افقی و عمودی امتداد دارند
[2] - bizcə " qum " qam/kam tək bir din başçısıdır ki qəzavət edər
[3] - yit(orxun, oyğur bax starling etymologiya sözlügünə) ; yit-mək: yitük bulundı (divan Düzgün s 353) ; yit-mək : ıssız baş götürsə gör edgü yitər : kötülər başı boş olursa bax iyilər itər(qutadğubilik Cəfərli çevirməsi s 133 - . 890
[4] - qum ollu itarmə : qum olmaqı itər
[5] - titilə(didilə) daha ani
[6] -enə : yenə dediyi
[7] - üzütə, üz-mək 2 : Clauson, to tear(sth), to pull(it) apart or to pieces, p279 ; qırmaq
Üz(urxun, əski uyğur, starling sözlügü), üz(divan: ol yıp üzdi ,s152 düzgün, çevirməsi)
[8] - urxun : yinçge erklig üzgeli uçuz : ince olunca kırmak kolay, online Nişanyan sözlük

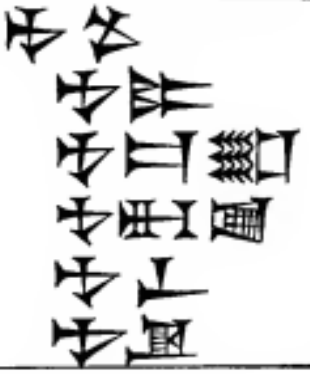
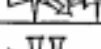
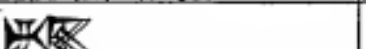
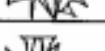
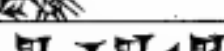
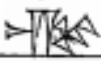
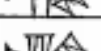
لیست علائم هارپر

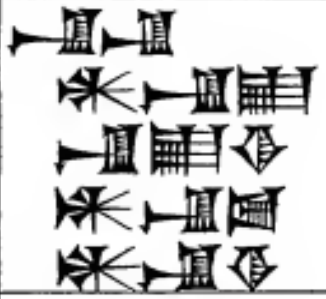
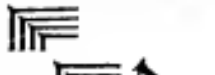
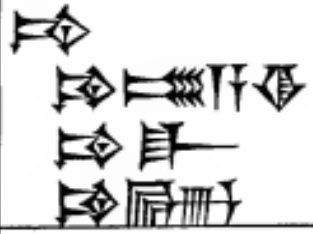
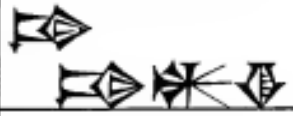
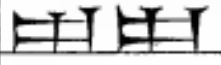
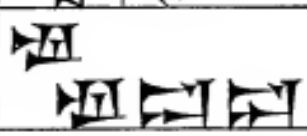
LIST OF SIGNS.

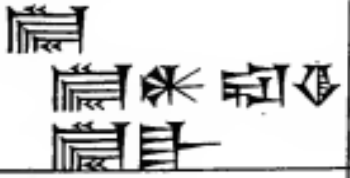
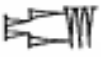
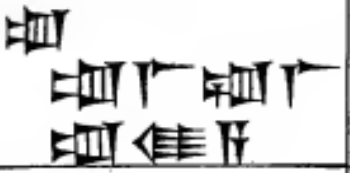
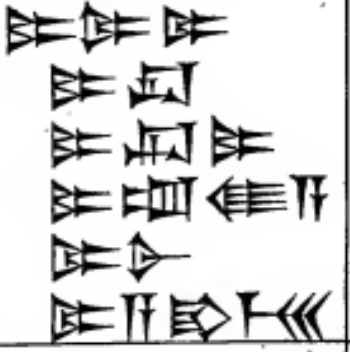
1			aš, dil
2			ḫal
3			ba
4			zu apsû
5			su, mašku
6			ḳablu
7			palû
8			gir GIR.NI
9			bur
10			tar
11			an, ilu, šamû

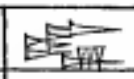
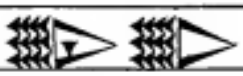
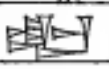
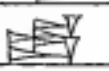
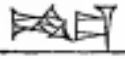
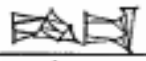
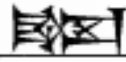
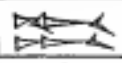
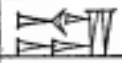
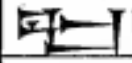
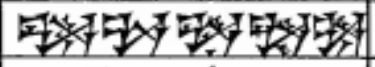
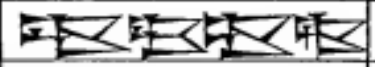
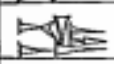
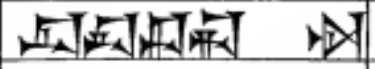


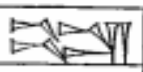
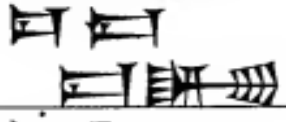
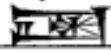
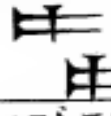
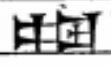
12			ka, pû suluppu
13			lišânu
14			KA(N)
15			er, alu
16			wardu
17			arḫu
18			šaḫû
19			ebûru
20			la
21			APIN
22			maḫ
23			tu
24			li
25			mu, šattu
26			ḲA
27			KAD
28			ru
29			be, bat
30			na nâḳidu
31			šir
32			zêru
33			ti

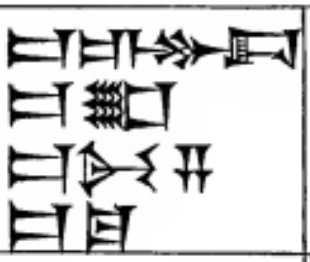
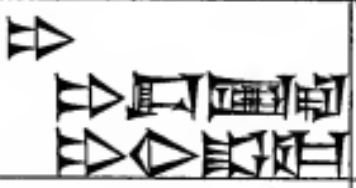
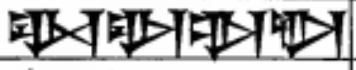
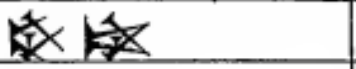
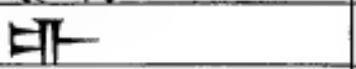
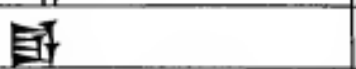
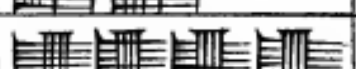
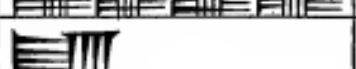
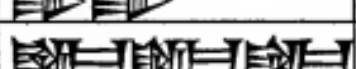
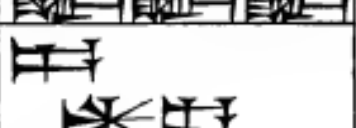
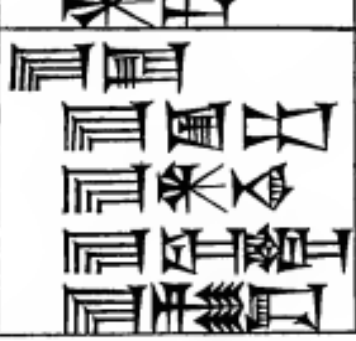
34			maš, par, bar muškênu
35			nu NU.TUR. NU.kirî NU.MU.SU NU.PAR NU.TUK
36			lalû
37			zibbatu
38			ḫu
39			nam
40			ik, ig, GAL
41			zi
42			gi
43			ri Nanâ, Ištar
44			nun, rubû Eridu abḳallu
45			tarbaşu
46			kab
47			tim

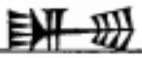
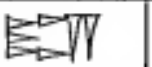
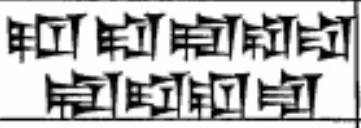
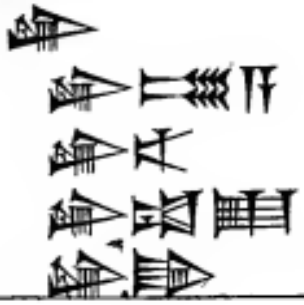
48			ag, ak AK.ŠU
49			en, bêlu Bêl Nippur Sin Ea
50			sa pasuttu
51			GAN GAN.E
52			tig, tik Kutha ašaridu biltu
53			dur Dûr-ilu
54			gur, GUR
55			si, karnu
56			dar
57			šag, sag şalmât gagadam
58			MÁ malaḫu

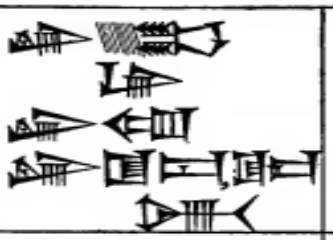
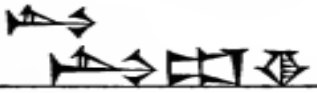
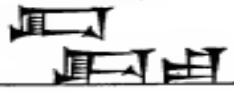
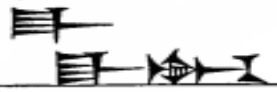
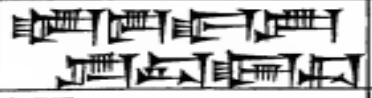
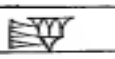
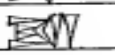
59			tab, tap
60			šum
61			ab,ap
62			ug, uk
63			az, aṣ
64			bâbu Bâbilu abullu
65			um, šid, miš rittu ummânu
66			dup, dub
67			ta
68			i
69			gan ḫegallu
70			mâru mâru mâr-ummâni mârtu mâr-ugarê
71			ad, at
72			ṣi

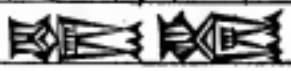
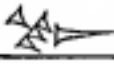
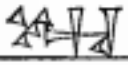
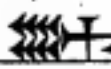
73			in
74			šarru
75			šar, sar
76			sə
77			ḫarrânu
78			gab
79			am
80			šêru, šîru
81			be, nə
82			bil
83			šîmu
84			ḳu, kum
85			URU Uruk
86			išdu
87			ur
88			il
89			du
90			tum, dum
91			imêru
92			uš, nit
93			iš
94			GEŠ, bi, kaz, šikaru karânu

95			šim
96			kib
97			abnu
98			da, kak
99			ni, li, ṣal, i ili šamnu šamnu
100			ir
101			mal,ma MAL.GE.A
102			ummu
103			kisallu
104			UR
105			tulû
106			pa, ḫat PA.PA
107			rê'u
108			iz, is, iṣ, GIŠ GIŠ.APIN GIŠ.APIN.TUK.KIN elippu GIŠ.GAN.UR ḫattu

			GIŠ.MAR.GID.DA kirû kussû kakku
109			GUD, alpu GUD, DA.UR.RA GUD.LID.UD.SAG
110			al
111			ub, up
112			mar
113			e
114			un, mâtu, kalâmu
115			kit, lil
116			u
117			luḫ
118			ga
119			ila
120			dan, kal lamassu
121			e, bîtu E-apsû E.AN.NA Esagila Ezida

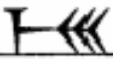
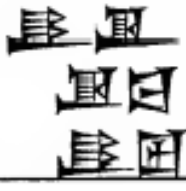
			E.MAḪ E.MIŠ.MIŠ kalâtu êkallu E.GAL.MAḪ E.KUR E.BABBAR E.UD.GAL.GAL E.UL.MAŠ E.NER.NU.GAL E.ME.TE.UR.SAG igaru E.50
122			gi, GE
123			ra
124			şalûlu
125			gunu of 
126			awîlu

			agru nangaru
127			šiš Ur
128			gar, ḳar
129			id, it ašakku
130			da dâru
131			aš
132			ma $^{\text{ilu}}$MA.MA
133			gal ušumgallu
134			kir, piš
135			agû rid-ṣâbê
136			pur
137			ša
138			šu gallabu

			šuluḫḫu 60 puḫru bâ'iru
139			sa(g), za(g)
140			şalmu
141			mat, kur
142			šə, šə'u šə'u ŠE.ZIR šamaššammu ŠE.GUR ašnan
143			bu, pu
144			uz
145			tir
146			tə
147			kar, kâru
148			ud, ut, tam, ûmu. Šamaš Šamaš siparru Adab

			Larsa Sippara
149			wa, wi, wu, pi
150			lib eḳlu ŠÀ.GAL ŠÀ.GUD
151			uḫ
152			ṣâbu
153			ḳinazu
154			ḫi
155			'a, 'i
156			aḫ, iḫ
157			kam, gam
158			im Adad Ḳarḳar
159			ḫar, mur Ḫarsag-kalâma
160			ZUN
161			Anunîtu Šamallu

162			LÚ alpê alpê
163			mi, GIG
164			gul, kul
165			nim Anu
166			lam
167			šur Marduk
168			bânû
169			ul
170			ner, kiš, šêpu, kīššatu Nergal NER.SE.GA NER.PAD.DU
171			GIG ḳadištu
172			ši, lim, IGI, înu igigallu
173			ar
174			u
175			di
176			tilu

177			ki, irṣitu KI.KAL našpaku maḫîru
178			din, tin
179			ḫurâṣu kaspu
180			eš
181			lal
182			
183			zar
184			me melammu
185			meš
186			ib, ip ^{ilu} Uraš (?)
187			ku, tuk
188			lu, immeru, ṣênu
189			kin
190	 		šipâtu šipâtu ṣênê


204
a, mû
nâru
nâru Purattu
ugaru
eḳlu
Aššur

نتیجه گیری :

با بررسی های انجام شده در خوانش قوانین حمورابی از دریچه زبان ترکی مشاهده گردید که خوانش ما در بسیاری از موارد نه تنها تفاوت فاحشی با خوانش هارپر ندارد بلکه گاهی حتی برای یک لغت دو یا چند خوانش قابل فهم در ترکی بدست آمده، برای مثال در خوانش رودخانه ما به خوانش های " آرکولار : رودها، سولار : آبها و دورولار : آبهای روان(محل عمیق رودخانه معمولا آب شفاف دارد) " دست یافتیم که خود نشانگر واقعیت فرضیه ما بوده و خوانش شانسی را به چالش می کشد به علاوه در مواردی اصطلاحات تورکی چون " قوشماق، قوشوب بورماق و ... " و یا کاربرد پسوند " کا " در کتبیه همانند کاربردش در دیوان الغات الترک به دست آمد و مورد دیگر اینست که هر کجا خوانش ما با هارپر فرق داشت نیز باز درراستای تکمیل خوانش او بود چنانچه برای مثال در قضیه عزل قاضی ما به عزل او توسط " قوم اعظم : کاهن اعظم " رسیدیم که خود دلیلی روشن بر وجود کاهن های " قوم " در کنار " قام " در تایید نظر پرفسور الهامی جفرسوی[1] می باشد و در نهایت این تلاش می تواند همراستا با تلاش های علمای زبانشناسی چون H.Mark Hubey[2] , Dr. Alfred Toth[3] , Pr.Dr. Elșad Allili[4] و محققینی چون دکتر امیر علی نثار نوبری[5] و سایرین در بیشتر شناساندن ارتباط زبان های اکدی و ترکی و شاید جدی ترین تلاش در این راستا باشد.

و لا تلبسوا الحق بالبطل و تکتموا الحق و انتم تعلمون (بقره، ۴۲)

منابع :

دیوان الغات الترک ، ترجمه دکتر صدیق ، تبریز، چاپ اختر ، سال ۱۳۸۳

قوتادغوبیلیک، خاص حاجب، تدوین اسماعیل جفرلی،۱۴۰۳، سومر نشر،

اورارتوها و ترکان باستان ، مهدی حسنی ، چاپ اول ، نشر : قالان یورد، تبریز ۱۳۹۸

[1] - İtaliyanın Qum kahinləri Nizami Gəncəvinin Uzaq əcdadları, Dilçilik Araşdırmalar, Yanvar-iyun/2021,UOT : 811.512.1
[2] - Akkadian and Prototurkic, H.M.Hubey, Montclair State University
[3] - Are all agglutinative languages related to one another? Pr.Dr. Alfred Toth,Mikes International, The Hague,Holland,2007
[4] - Similarity Between Turkish and Akkadian Based on Rules of Inflective and Agglutinative Languages, Elșad Allili, Institute of Human Rights , Institute of Linguistics, Baku,Azerbaijan : Osman çataloluk, Department of Archeogenetics Anthropology and Linguistics, Balikesir Universiry, Turkey
[5] - سیری در زبان های باستان، امیر علی نثارنوبری، ناشر العطار، قم، ۱۳۹۹، چاپ اول

فرهنگ آذربایجانی-فارسی، بهزادی،۱۳۶۹، تهران، نشر دنیا

پیره ترک مست عشق، مهدی حسنی، فصلنامه تخصصی مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک، شماره ۱

بررسی تاثیرگزاری قانون به عنوان یکی از عناصر بین النهرینی در تمدن هخامنشیان، اسماعیل فرج زاده،مطالعات هنر و فرهنگ، دوره ۴، شماه ۱، بهار ۱۳۸۹، صص ۴۶-۵۹، قسمت نتیجه گیری

The code of Hammurabi king of the babykone, the university of Chicago press Callaghan & Company London, Luzac & Company, 1904

Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması N. Shahgoli, V. Yaghoobi, Sh. Aghatabai, S. Behzad , Modern Türklük Araştırmaları Dergisi Cilt 16. Sayı 2. Haziran 2019

The Columbia Electronic Encyclopedia™,2022, Hammurabi

Divanü Lügat-It-Türk, Besim Atalay,1986,Ankara,Türk Tarih Kurum Basimevi

The Great Soviet Encyclopedia, 3rd Edition(1970-1979.2010 The gale groupT Hammurabi

Farlex Dictionary.com

Kaşğarlı Divanı içrə Divan –ü Lūgat-it-Türk, pr: Dr: Fuat Bozkurt, ikinci Baskı, Salon yayınları, Kasım 2016

https://obastan.com

https://www.nisanyansozluk.com

https://www.ahdictionary.com

Divan,Besim atalay çevirməsi online : https://archive.org/details/divanu-lugatit-turk/Divan

https://ahdictionary.com/word/semetic.html

Https://Starlingdb.org

http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html

http://psd2.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html

http://www.assyrianlanguages.org/akkadian/dosearch.php

Indo-European roots, American Heritage® Dictionary of the English Language, Fifth Edition

Semitic roots, American Heritage® Dictionary of the English Language, Fifth Edition

“Azerbaycan ve Türk Tarihi Üzerine Araştırmalar” Uzmanlık Dergi

“Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar” İxtisaslaşdırılmış Jurnal

“Studies on Azerbaijan and Turk’s history” Specialized Journal

yıl 03, sayı 07, ilkbahar 2025

il 03, nömrə 07, Yaz 2025

year 03 number 07, Spring 2025