

Kenan SUBAŞI,

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, kenansubasi@artuklu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7744-1646

Aram RÖDER,

Xwendekarê Doktorayê, Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, aramroder@yahoo.com ORCID: 0000-0002-0790-7233

Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20.08.2023

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 05.09.2023

Published / Makale Yayın Tarihi: 30.09.2023

DOI: 10.35859/jms.2023.1330548

Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

Citation/Atıf:

Subaşı, K.; Roder, A. (2023). Teyrê Sîmir û Rengvedanên Wê di Folklorê Kurdî da, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (2), ss. 126-150,
DOI: 10.35859/jms.2023.1330548.

TEYRÊ SÎMİR û RENGVEDANÊN WÊ DI FOLKLORA KURDÎ DA

Kenan SUBAŞI - Aram RÖDER

KURTE

Yek ji pênasayên herî manadar û balkêş ên mîtosê ew e ku ew zanîna seretayî, çirokên afirandinê û endîşeya li ser hebûnê ye. Ya ku mîtosê xurt kiriye û zinde girtiye ji bawerîya pê ye. Sîmir û manaya wê ji hebûneke mîtolojîk a Kurdo-Îranî ye ku li ser afirandinê û xisûsen di afirandina her heyînekê da tecellîya herî nêzik a Xweda ye. Raz û sirreke xwedayî ye. Kan û çavkanîya bereketê ye û hêj gelek manayên din lê barkirî ne. Ew hîn di vegotinên mîtolojîk da ji weku teyrekê hatiye şayesandin û mirovan ew wisa xeyal kiriye ku xwedî perên biheybet, hêlîneke ezamet, dinyayeke derveyî vê dinyayê qasidek e ji bo mirovan. Nêzî heman tesewurên mîtolojîk di folklorê Kurdî da ji Sîmir fîzîkî weku teyrekê lê bi gelek mana, raz û temsîlan dagirtî heta roja me hatiye neqîlkin. Bi rêbazeke analîtîk di vê xebatê da ev mana û temsîlên Sîmir ên di folklorê Kurdî da hatine nîrxandin. Ji aliyekî va manayên Sîmir ên mîtîk hatiye zelalkirin û ji aliyê din va rengvedana van manayan di folklorê Kurdî da hatiye destnîşankirin. Di encama lêkolîneke bi vî rengî da em gihîştine wê qenaetê ku Sîmir ferîlahî ye, Sîmir çavkanîya hebûnê ye û Sîmir bi hêz û zana ye. Sîmir di folklorê Kurdî da ji weku rêber, pêşbîn, kahîn, perwerdekar, hekîm, alîkar, hêzdar û totoma lehengan û heta weku ferîşte û ne ji vê dinyayê lê qasideke di navbera vê dinyayê û dinyayên din da ye.

Bêjeyên Sereke: Sîmir, Mîtos, Folklor, Rengvedanên Sîmir.

Simurg and Its Manifestations in Kurdish Folklore

ABSTRACT

One of the interesting and striking definitions of mythos is that it is a concern about primitive consciousness, creation narratives and existence. It is the motive to believe in the myth that makes it strong and vivid and brings it to the present day. The Simurg and the meaning attributed to it is also a Kurdo-Iranian mythological being, which is related to creation in general, and in particular, the fact that it appears as a manifestation of the creator in the creation of each creature makes it special. It is a divine secret and meaning. It is the source of fertility and is loaded with many other meanings. Even in mythological narratives, it is still conceived as a bird, but people have imagined it as a divine messenger with majestic wings and a majestic nest, coming from a different world and travelling between themselves and other worlds. In Kurdish folklore, the Simurg, which is also seen in similar imaginations, has been transmitted with many secrets, meanings and representations. The representations and reflections of these aspects of Simurg in Kurdish folklore are analysed in this study. On the one hand, the meaning of Simurg in the mythos is discussed, and on the other hand, the manifestations of these meanings in Kurdish folklore are determined. As a result of this research, our opinion about Simurg is that he is considered as divine glory, the source of existence, mighty and wise in mythology. In Kurdish folklore, it is understood that she is also conceived as a guide, seer, sage, educator, physician, helper, totem of heroes and even as an angel and messenger between our world and the unreachable worlds.

Keywords: Simurg, Mythos, Folklore, Manifestations of Simurg.

Simurg ve Kürt Folklorundaki Tezahürleri

ÖZ

Mitosun ilginç ve çarpıcı tanımlarından biri de onun ilkel bilinç, yaratılış anlatıları ve varlık üzerine olan bir endişe olmasıdır. Mitosu güçlü ve canlı kılıp günümüze ulaştıran ise ona olan inanma güdüsüdür. Simurg ve ona yüklenen anlam da Kurdo-İranî bir mit olup genel anlamda yaratılışla ilgili ve özellikle her bir varlığın yaratılışında yaratıcının bir tecellisi olarak görünmesi onu özel kılmaktadır. O ilahi bir sır ve manadır. Bereketin kaynağı ve daha birçok farklı anlamla yüklüdür. O henüz mitolojik anlatılarda bile bir kuş gibi tasavvur edilirken insanlar onu heybetli kanatları, azametli yuvası olan ve farklı bir dünyadan gelip kendileri ve diğer dünyalar arasındaki ilahi elçi olarak tahayyül etmişlerdir. Kürt folklorunda da yakın tasavvurlarda görülen Simurg birçok sır, mana ve temsille donatılmış şekilde nakledilegelmiştir. Simurgun bu yönlerinin Kürt folklorundaki temsil ve yansımaları analitik bir yöntemle bu çalışmada ele alınmıştır. Bir taraftan Simurgun mitostaki anlamı tartışılırken bir diğer taraftan da bu anlamların Kürt folklorundaki tezahürleri tespit edilmiştir. Bu araştırma sonucunda Simurgla ilgili bizde hâsıl olan kanaat onun mitolojide ilahi fer, varlığın kaynağı, kudretli ve bilge şeklinde değerlendirilmesidir. Bu vecihleriyle onun Kürt folklorunda da rehber, kâhin, bilge, eğitici, hekim, yardımcı, kahramanların totemi ve hatta dünyamızla ulaşılmaz dünyalar arasındaki melek ve elçi olarak tasavvur edildiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Simurg, Mitos, Folklor, Simurgun Tezahürleri.

EXTENDED ABSTRACT

One of the interesting and striking definitions of mythos is that it is a concern about primitive consciousness, creation narratives and existence. It is the motive to believe in the myth that makes it strong and vivid and brings it to the present day. The Simurg and the meaning attributed to it is also a Kurdo-Iranian myth, which is related to creation in general, and in particular, the fact that it appears as a manifestation of the creator in the creation of each creature makes it special. He stands out in Kurdo-Iranian myths in three aspects. Firstly, it has existed together with God since eternity. God created the Simurg before He created the angels, the worlds and man. It is described as a divine glory. The second aspect is that Simurg is described as the source of all existence and is also described as the being that scatters all seeds on the earth and brings fertility. The third aspect of Simurg is that it is a secret that cannot be discovered besides its majestic and mighty aspect. It is also mentioned in the sources that it has a divine wisdom that people in this world cannot access. In Kurdish folklore, Simurg has been described in the same meaning and in different ways.

In the light of the above definitions, our primary aim in this study is to interpret and analyse the manifestations of Simurg in Kurdish folklore. In this framework, can we assign a place, home or space to Simurg in Kurdish folklore? To what extent are all bird species or names mentioned in Kurdish folk narratives compatible with Simurg? Can we consider Simurg as a totem of the Zal family and the heroes representing them in Kurdish epics and tales? How will we position Simurg's relationship with magic, healing, divination and wisdom in Kurdish folklore?

While Simurg is still conceived as a bird even in myths, people have imagined him as a divine messenger with majestic wings and a majestic nest, coming from a different world and coming between themselves and other worlds. In Kurdish folklore, the Simurg, which is also seen in similar imaginations, has been transmitted with many secrets, meanings and representations. The representations and reflections of these aspects of Simurg in Kurdish folklore are analysed in this study. This study is based on an analytical examination and research based on written and oral sources rather than fieldwork. For this reason, this study mainly includes description, interpretation and evaluation. Firstly, the position and meaning of Simurg in Kurdish mythology is emphasised and the sacred texts of the Yezidi, Yarsan and Zoroastrian religions are shown as the main source. Based on these definitions, the manifestations of Simurg in Kurdish folklore have been scrutinised.

As a result of this research, our opinion about Simurg is that it is considered as divine glory, the source of existence, mighty and wise in mythology. In Kurdish folklore, it is understood that in these aspects, it is imagined as a guide, seer, sage, educator, physician, helper and even as an angel and messenger between our world and the unreachable worlds. In addition, with all these aspects, it was on the side of peace and tranquility, heroes, humanity and light against oppression and oppression, dragons and giants, and darkness. In addition, in Kurdish folk narratives, Simurg is usually remembered together with the hero and enters the scene of the event. Therefore, it can be easily said that Simurg is a totem of Kurdish epic and fairy tale heroes. Because with its presence, the hero is able to overcome insurmountable paths, cross impassable valleys and discover worlds it could not discover, and thus reach success, perfection, truth and the right path. Without him, the hero is like a bird with a broken wing. In Kurdish folk narratives, the presence of Simurgun corresponds to the presence of the hero and his absence to the absence of the hero. These heroes are the family of Zaloğlu Rüstem and the heroes with hundreds of different names who later represent them.

1. DESTPÊK: MÎT û FOLKLOR

Derheqê mîtê da gelek pênase û nêrîn hene. Digel vê firepênaseyîyê di heman demê da li ser mijarên mîtê jî gelek arêşe hene. Herwiha ji alîyekî din va jî arêşeyên bi teoriyên mîtê ra peywendîdar li dar in. Cohen (2010: 161) dibêje ku antropolog bi taybetî di bin tesîra Malinowski da mane. Lê ne ku ev teorî hemû diji hev in an jî hev temam dikin. Li gor ku Cohen balê dikişîne ser, divê mirov mîtê ne weku çîrokeke derew bibîne ne jî temamî bi çavdêrî û rêbazên zanistî hewl bide xwe bigihîne. Di mîtan da vegotineke çîrokî heye. Di van vegotinan da pîrozîyek heye û bi hin sembolan tîrî vegêran. Hin tiştên ku di mîtan da tîrî qalkirin, naşibîne tu tiştên ku li ser rûyê vê dinyayê ne. Taybetîyeke berçav ya van vegotinan ew e ku li ser kozmolojîyê ne. Kes nikare van gotinan derewîn derxîne (Cohen, 2010: 161-162). Ji ber gelek sedeman Cohen teoriyên mîtan dike heft bir. Bira yekê hin formên mîtan dinirxîne ku di demekê da bi taybetî mirov ew di çarçoveya şaristanî û çandê da afirandine. Bira duyê îfadeya sembolîk e ku xwedî fonksiyonek e. Bira sêyê ku mît îfadeyeke binehişî ye. Bira çarê; mît weku fonksiyona civatê ya tifaq û saxtiyê ye. Bira pêncê; mît pratîk û sazîyên civakî meşrû dike. Bira şeşê mîtê weku îfadeyên sembolîk dinirxîne ku bi rituelên civakî va peywendîdar in û weku xîmên civakê tîrî qebûlîrin. Bira heftê jî teoriya binyatgerîyê ye (Cohen, 2010: 162).

Mît alternatîfêke zanistê ye gelo? Bi vê babetê ra eleqedar Turner (2021: 140, 142, 144) li ser pirtûka Hans Blumenberg (1920-1996) ya bi navê *Work on Myth* da dibêje ku Blumenberg mîtê weku watadayîn pêşniyaz kirîye û jî ber ku her du jî (mît û zanist) li dû heman encamê ketine di serdema ronakbîrîyê da jî mît jî holê ranebû. Li gorî wî loma mît bixwe berhemeke “logos”ê ye.

Pettazzoni (2003: 244) dibêje ku destpêka mîtan a di afirandina vê cihanê da bêtir di nav baweriyên mirovên herî oldar da xwe dide der. Pettazzoni mîtê weku destpêkekê dibîne. Gelo ev gotina ku di nav kurdan da tîrî gotin: “Nava rojê çîrokan nebêje yê ar/debara malê xelas bibe.”¹ yan jî bawerîya ku gûlik an çêreyeke din (karîbelg) dema li ser merzelekê hêşîn dibe ev çêre çandin-xwarin qedexe (tabû) ye² weku rêbazeke ku Pettazzoni qal dike xelasbûna ji xofê ye yan jî tîrsa binehişî/derehişî ye? Vê yekê xwe di nêrîneke politîk da daye der (Pettazzoni, 2003: 250). Ev politîka xwe dispêre ol û diroka dem û cihekî ku li gor berjewendiyên serdemî xwe afirandîye. Helbet li ser vê esasê encameke wisa derdikeve ku mît bi politîkayên ol û çandê va girêdayî ne. Ev fikir me ber bi şerê nav mîtolojîya yewnan dibe (şerê di navbera xwedayên li Olymposê û Tîtanan da) yan jî dibe nav şerê navbera Ehûremezda (Emşaspend)³ û Ehrîmen (Dêw) yan jî gelek pevçûnên bi vî rengî.

Heta niha jî bo mîtê gelek pênase hatine kirin û hîn tîrî kirin. Mircea Eliade (2001: 15-16) dibêje, mît çîrokeke pîroz vedibêje; bûyereke di dema herî kevn da, di dema aîdê çîrokan a “destpêkê” da ku qewimîye û qediyaye, vedibêje. Geoffrey Stephen Kirk (2010: 157) dibêje “çîroka devkî ya gelêrî” weku pênaseyeke berfireh a mîtê, yekane pênaseya ewle xuya dike. Li gor Malinowski (1990: 88) jî mît ne vegêraneke beredayî ye, daxuyannameya bawerîya seretayî û zanatîya exlaqî ye. Lord Raglan mît bi vegêranên rituelan va girê dide û dibêje: “Kesayetên di mîtan da bi taybetî xweda û heyînen sersîrûştî ne û ew ne perçeyek jî jîyana rojane ne.” (vgz. Eliade, 2001: 20).

Kifş e ku mîtan li ser bîr û bawerîya gel teşe girtiye û li gor vê esasê dikare bê gotin ku mît çî bi rêya dîn, çî bi rêya çandê, çî bi rêya binehişê çî jî bi rêya bawerî, xewn û xeyalên kolektîf tîrî afirandin ku bi watadayîna gel teşe girtine. Wê demê dikare bê gotin ku perçeyekê mezin a mîtê (em vê angaştê li ser

¹ Min ev gotin jî dayîka xwe Esmerê bihist. Wê jî jî day

fikra Alexander H. Krappe 1894-1947 ava dikin) bi folklorê va girêdayî ye. Ev angaşt pala xwe dide serborîya çanda devkî û nivîskî û jevqetîna wan. Çimkî heta nivîs nehatibû kifşkirin çanda sereke ya peywendîdanîn û neqîlkirina tecrubeyê çanda devkî bû û ev jî mecreya bingeîn a îcra folklorê ye.

Folklor bi awayekî zanistî tesbîta hilberînê gel dike. Di nav van hilberînan da, ji wêjeyê bigire heta baweriyê, ji baweriyê bigire heta cil û bergan, ji cil û bergan bigire heta xwarin-vexwarin, rabûn-rûniştandin, şîn-şahî û gelek nerît vedihewin. Weku Krappe (2010: 137) amaje pê kirîye ku folklor zanist e ji ber ku pêşeroja mirovahiyê zelal dike. Peywendîya folklor û mîte jî bi vî esase çê dibe. Çawa ku mîte bîr û bawerîya seretayî bû, folklor jî şibakeya zanistî û ya nîşanker a wan bîr û bawerîyan e.

Gelo mijarên mîtan çi ne? Ew tenê li ser afirînerî, xweda û xwedavendan, heyînen dersirûştî û lehengên nîvîxwedayî ava dibin? An ew ji cîhana eqelê dûr di nav hest, xeyal û xewnan da xwe didin der? Wê demê alema fenayê seranser mimkûn e di nav mîtan da watadar be? Çîrok çi rast çi honakî heta çi radeyê bi mîtan va girêdayî ne? Peywendîya dirok û mîtosê di çi astê da ye û tarîxa berî nivîsê bi rêya mîtan eşkere dibe? Rola dîn û ayînan di mîtan heye an jixwe mîte parçeyê ji bîr û baweriyê ne? Ev bawerî bawerîya yekxwedayî ye an bawerîyeke pîrxwedayî ye? Ev pîrs û hîn gelek pîrsên din dikarin bîr zêdekirin. Lê di vî gotarê da mebest ne zelalkirina van pîrsan e. Mebest ew e ka di nav folklorê kurdî da hebûna Sîmir û rengvedanên, rol û fonksiyonên wê bi çi şiklî xuya ne û em dikarin çawa vî diyardeyê rave bikin.

Heyînen mîtolojîk di nav folklorê da bi celebên cuda derdikevin pêşberî mirov. Di eslê xwe da dema mirov lê hûr be, dê kifş be ev heyînen rol û fonksiyonên xwe hene di bîr û bawerî û binehişê takekes û kolektîf da. Bi piranî li gor nêrîn/serdeman ev heyînen di bin banê başî û nebaşiyê da hatine watadarkirin û li gor vî yekê di nav formên cuda da tên dîtin. Ev heyînen weku dêw, cadû, perî, hesp, teyr, dar û hwd. vediguherin (Subaşı, 2022: 73). Celebek ji van heyînan Sîmir e û Sîmir weku heyîneke mîtolojîk gelek mana û temsîlên xwe hene. Ev mana û temsîl bi rêya çanda devkî û mîrasa gelêrî di nav folklorê kurdî da weku hicrikên parastî veguhezîne û di vî xebatê da dê zûrbûna me li ser Sîmirê di folklorê kurdî da be.

2. SÎMIR LI CEM ZERDEŞTÎ Û ÊZDÎYATÎ Û YARSANAN

Em ê di vî xebatê da li ser Teyrê Sîmir û rengvedanên wê yê di folklorê kurdî da rawestin. Ji ber ku me berê jî amaje bi peywendîya mîtos û rituelê kiribû em ê di pirtûkên pîroz û dînî da jî li pey mîtosê Sîmir bikevin û rêça wê bişopînin da ku rengvedanên Sîmir ên di folklorê kurdî da û nîrxandinên li ser wê hevgerî bin. Di vî sernavî da jî aliyê nivîskî, çandî û dînî va çi pênasê û danasîn di çavkaniyên kurdî û îranî da hene, em ê destnîşan bikin. Ji bo vî yekê em ê xisûsen kelimên gotinên pîroz ên Zerdeştî, Ezdîyatî û Yarsaniyê yê derbarê Sîmir da li vir binîrxînin û bikin bingehek ji bo analîza giştî ya xebatê.

Sîmir di gelek çîrok, gotin û kelimên pîroz da tê dîtin. Di nav çîrok, bîr û baweriyên gelî da cihekî Sîmir yê xuyanî kifş e. Di pirtûka *Avestayê* da di kelimên qewlên Yarsan û Êzîdîyatîyê da em pêrgî Sîmir tên. Sîmir di van çavkaniyan da weku rêber, pêşbîn, hekîm, arîkar û temsîliyeta Xweda û ferîşteyan tê nasandin. Ev xisûsiyetên Sîmir hêzek û efsûnîyekê li Sîmir bar dikin. Di pirtûka *Avestayê* da beşa Behram Yeşt Kirdeya Heftan da Sîmir bi navê “Warixne” derbas dibe. Di wir da li ser heybeta Sîmir çend gotinên bi vî rengî hene:

“Behramê ehûreçêkirî, cara heftan di peykerê Warixne de ku nêçîra xwe bi çengalan digire û bi nikulê xwe parçe dike, ber bi wî ve firiya...

... Warixne ku di nava balindeyan de herî tund e û di nava bilindfiran de herî persivik e...” (Avesta, 2021: 280).

Di Kirdeya Çardehan da em rastî per û hestîyên Sîmir tên. Di vir da Ehûremezda qala heybetî û efsûniya per û hestîyên wê dike. Hêzeke xwedayî dibexşîne peran û weku parêzvanê kesên ew bi destxistî dinirxîne:

“Perekî ji teyrê Warixneê mezin û şaper bistîne û wî bi laşê xwe ve bike û pê bifire û cadûiya dijmin tîne bike.

Her kesê ku hestî yan perekî wî teyrê dilêr pê re hebe, ti mîrekî xurt nikare wî ji cihê wî derxe û wî bikuje.

Dê ew perê teyrê teyran wî kesî sitar bike û gelek mezinahî û heybetê bide wî.” (Avesta, 2021: 282).

Wisa xuyaye xof û tîrsa ku Ehûremezda dixê dilê mirovan, bi heman rengî tenê pereke Sîmir jî vê pêk tîne ku Ehûremezda wiha qal dike: “Her kesê ku ew per pê re ye, wê hemû jî wî bitirsîn; çawa ku hemû dijmin jî min (Ehûremezda) ditirsîn...” (Avesta, 2021: 283).

Hêz û heybeta Sîmir hew qas zêde ye ku dema xwezîya zêdebûna hêz û heybeta Behram tê kirin, teşbîhek bi Sîmir tê kirin di Kirdeya Pazdehan de: “Xwezî serkeftin û heybeta Behram vî xaniyî û garana çêlekan bigire nava xwe; çawa ku Sîmir û ewrê biber çiyayan digirin nava xwe.” (Avesta, 2021: 283). Hêz û qudreta Sîmir ne hêzeke fîzîkî ye, kifş e ku ew efsûnek, manewîyatek e. Bêguman nişaneya vê hêzê jî perê Sîmir e. Di Kirdeya Şazdehan da çar perên Sîmir piştevanê du artêşan e ku wiha hatiye neqilkirin: “...Çar perên Warixne li ser riya her du artêşan birijîne. Her yek jî du artêşan ku zû ji Emeyê qencafirandî û bilind û Behramê ehûreçêkirî re nîyazan bike, dê serketin a wê be.” (Avesta, 2021: 284).

Di Zamyad Yeşt (Kîyan Yeşt) a *Avestayê* di Kirdeya Şeşan da em rastî Sîmir tên ku weku ferê îlahî tê teswîrkirin. Ev fer li gor pakî û nepakîya kesên (hukimdarên) nêzîk û dûrî wan dibe. Ev rewş di serdema Cemşîdê Pîşdadî da xwe nişan dide. Dema ku Cemşîd li ser rêya rast bû, vê ferê ew tu car tenê nedihîşt, lê dema dest bi derew û nepakîyan kir, fer jî wî dûr ket. Teşbîha balkêş dîrketina ferê ye ku ew weku balindeyekê yan jî di sûretê Sîmir (Warixne) da pêk tê:

“Bi serweriya wî, ne serma hebû, ne germa, ne kalbûn, ne mirin û ne dexesiya dêwçêkirî.

Heya berî ku ew derewan bike, wiha bû; berî ku ew devê xwe bi gotinên derew bilewitîne.

Pîştî ku wî devê xwe bi derewan vekir, fer bi awayê eşkere di rengê balindeyekê de jî wî derket.

Dema ku Cemşîdê kerîxweş dît ku fer jî wî veqetiya, sewdaser û xemgîn bû û li hember dijmintiya dêwan bêçare ma û xwe di erdê de veşart” (Avesta, 2021: 310).

Ev fer sê caran jî Cemşîd cuda dibe. Sê caran jî bi heman awayî jê cuda dibe. Di cara yekê da Mihra mezin wê ferê jê werdigire, cara duyê Ferîdûnê kurê Atbîn ferê jê werdigire û cara sêyê jî Gerşasipê Nerîman ferê jê werdigire. Mihr temsîla Ehûremezda, Ferîdûn temsîla hukimdarîyê û Gerşasip jî temsîla lehengîyê ye ku ew jî bapîranên Rustem e û peywendîya Sîmir û malbata Zal jî meriv dikare bibêje hêj berî Zal dest pê kiriye:

“Cara yekem ku fer jê cida bû; ew ferê Cemşîd, ferê Cemê kurê Wîwenngêhan di rengê balindeyekê Warixne de jê cida bû.

Mihra mezin a çêregehê, ev fêra jî Cem veqetiyayî -ew hezarguhê dehhezarçav- wergirt.

Em Mihra serwerê hemû erdan niyaz dikin ku Ehûremezda wî jî hezdanên mînuîyê yên herî feremend afirand.

Cara duyem ku fer jê cida bû; ew ferê Cemşîd, ferê Cemê kurê Wîwenngêhan di rengê balindeyekê Warixne de jê cida bû.

Ferîdûnê kurê Atbîn, ferê jî Cem veqetiyayî wergirt ku -ji bilî Zerdeşt- mirovê herî pîroz bû.

Cara sêyem ku fer jê cida bû; ew ferê Cemşîd, ferê Cemê kurê Wîwenngêhan di rengê balindeyekê Warixne de jê cida bû.

Gerşasipê Nerîman ev fêra ji Cem veqetiyayî wergirt ku -ji bilî Zerdeşt- di dilêrî û mêraniyê de, ji mirovê herî bihêz bû ...” (Avesta, 2021: 310-311).

Sîmir ji aliyê malbata Zal va weku heyîneke pîroz û baş tê dîtin. Lêbelê di heftxana Îsfendîyar da (xana pêncem) Sîmir dibe amanca tîrên Îsfendîyar. Çimkî li gorî Îsfendîyar, Sîmir bi raz û sirên cadûyî dagirtiye (Firdawsî, 1997: 241-249). Dîsa jî em heya serdema Îsfendîyar nakokîyek û behsa nelihevîyeke Ehûre û Sîmir nabînin.

Dema mirov li bîr û bawerîyên Êzîdiyatî dinihêre teyrekî pîroz tê dîtin. Ev teyr bi mîta kozmogonîyê (afirandina cîhanê) va peywendîdar e. Di deqên dinî yên Êzîdiyan da tê dîtin ku teyrêk bi navê Angar/ Enqer tê afirandin û li ser piştê wê teyrê dureke spî heye û Xweda çil hezar salan di wê durrê da dimîne û paşê ew durrê perçe perçeyî dibe (Omerxalî, 2021: 55).

Mîtosê Sîmir ne tenê bi bi hebûna teyrekî va peywendîdar e. Di heman demê da hebûna av/kanî û dar jî nîşaneyên hebûna Sîmir in. Di deqên Êzîdiyatîyê da Enqer li ser darekî (Dara Herherê/Dara Kozmîk/Xew(ar) vedinişe ku ev dar, dara kozmîk e û serserkî di nav avê da disekine. Navê wê darê Herher e û Xwedê bi şiklê teyrekî hatiye li ser wê darê daniye (Omerxalî, 2021: 111, 112, 113, 114). Ev teyrê mezin û spî xwedîyê 72 peran e. Ev temsîliyet bi Xwedê va tê girêdan; ev teyr bixwe Xwedê ye. Xwedê jî nûra xwe Cibraîl di sûretê teyrekî da diafirîne ku ew jî Sîmir bixwe ye (Omerxalî, 2021: 114).

Tê gotin ku mekanê Sîmir nayê zanîn û tu kes nikare biçe li wir. Her çiqas ev di gelek cihan da weku Çîyayê Elburz/Herborz (Çîyayê Qaf) bê nasandin jî li jor hat vegotin ku ev cih weku dareke di nav avê da tê nîşandan. Di “Beyta Heyî Malê” da ku ji aliyê Keremê Anqosî va hatiye berhevkirin û ev beyt jî aliyê Şêx Xelîfeyê Şêx ‘Elî va hatiye xwendin ku Omerxalî (2021: 285) wê yekê bi metafora “Pişt Perde” da watadar dike ku bi xwe ra nenasîyê tîne. Cihê Sîmir çî be tekane mekanê Sîmir e û bi afirandina heyînan û cîhanê ra têkildar e. Êzîdî wê yekê bi Lalişê watadar dîkin û destpêka dinyayê jî nû va li wir didin avakirin (bnr. Omerxalî, 2021: 350-351).

Li cem Yarsanan Sîmir weku tecellîya dêya Sultan Sehak Remzbarê tê zanîn. Ev nîşaneya sîrr û razên Sîmir e ku Remzbar bixwe jî bi sîrr bû. Çimkî ew jî nûrê bardar bû û bêyî ku destê mêrekî bigihêjê, ew bi Sultan Sehak bardar bû. Bi vî rengî Sîmir jî Zal bi sîrrê xwedî dike û dibe temsîla hêza mutleq a cîhanê (Vali, 2018: 403-406).

Li gorî kelaman hêlîna Sîmir a ku lê bi cih bûyî, cihê Zatê Îlahî ye ku ew weku çîyayê Elbûrzê tê binavkirin. Loma dema Zal jî hêla wê va tê xwedîkirin dibe xwedîyê gelek sîrr û razên xeybî (Xwedayî).

Ew laney Sîmor, ew laney Sîmor

Bargey Şam liwa ew laney Sîmor

Sîmor Rezbar bê çenî zerdey hor

Zallî Destaniş awird we Herbor

Ne ser koyî Herburz perwerdiş we şor (Sefîzade Borekeyî, 2021: 93)⁴

Di eslê xwe da destnîşankirina hêlîna wê weku cihê Zatê Îlahî mîtolojiya afirandinê ya Êzîdiyatîyê jî tîne bîra meriv. Çimkî Enqer (Sîmir) weku teyrekî spî li ser Dara Herherê li hemberî Xwedê veniştibû. Cebraîl di şiklê wê da bû. Îcar ev rewşa Sîmir bixwe jî di Yarsantîyî da mimkûn e meriv bibîne. Çimkî li cem Yarsanan Sîmir û zatê wê tecellîya dêya Sultan Sehak e û bi wê ra peywendîdar ew tovê heft kesayetên navendî yên Yarsaniyê ye ku weku heften tînan binavkirin (Vali, 2018: 405). Heftena di Yarsaniyê da teqabulî heft ferîşteyên Êzîdiyatîyê û heft emşaspendên Zerdeştîyê dike.

⁴ Ji metna resen a Barge Bargey benda 52yan a Pîr Muhemmed Şarezorî di Kirdeya sêyem da hatiye neqilkrin.

Ve zatê Sîmurq xwacay Heft dane

Qubbey Yarı in ne Şahê Çilane (vgz. Vali, 2018: 405)⁵

Çawa ku di Şehnamey Heqîqet da dibore Xwedê Cebrail afirand ku ew weku Pîr Binyamîn jî tê zanîn, ewil bêyî ku haya wî ji afirînerê wî hebe li ser rûyê avên ewilîn gerîyaye. Dîsa li gorî kelmên Hac Nîmetullah Ceyhûnabadî ku herçiqas weku kelmên resen neyên hesibandin jî: “Cebrail berî afirandina dinyayê li ser avê baskên xwe li hev dixistin weku teyrekê bû.” (vgz. Omerxalî, 2021: 114). Dema meriv van hemûyan dide ber hev bêtir zelal dibe ku ferîşte û heften jî tovê Sîmir in an jî weku Sîmir hatine nasandin. Ji aliyekî din va meriv digihêje wê qinaetê ku Sîmir ne weku teyrekî efsûnî yê jî rêzê, bêtir weku sirr, sembol û zatekî îlahî tê pênasekirin.

3. RÊBAZA LÊKOLÎNÊ

Ev xebat ji xebateke sehayî zêdetir xebateke lêkolînî ye, ji ber vê rewşê em di nav çavkanîyên devkî û nivîskî da li pey rêç û sembolên Sîmir dikevin û ji bo vê yekê di xebata me da zêdetir agahî, şîrove û analîz cih digirin. Di serî da pênase û danasîna mîtosa Sîmir û cihê wê yê di nav mîtolojîya Kurdan da hatiye destnîşankirin û paşê di çarçoveya vê danasînê da rengvedanên Sîmir ên di folklorê Kurdî da hatiye tehlîlîkirin.

4. RENGVEDANÊN SÎMIR DI FOLKLORÊ KURDÎ DA

Di nav çîrok, stran, dua û gotinên Kurdî da Sîmir an temsîliyetên Sîmir tên dîtin. Ji bêşirîkbûna Sîmir bigire heta rêbertîyê, ji rêbertîyê bigire heta hekîmtîyê, ji hekîmtîyê bigire heta alîkarî û pêşbîniya Sîmir ew bi gelek awayan watadar dibe. Ev yek raz û sirek li wê bar dîke û bi piranî başî û qencî dibe para Sîmir. Ev duaya di nav Kurdan da ji wê pakî û qencîyê niziliye ku dibêjin: “E’mrê te e’mrê *Sîmirr be!*” (Celîl & Celîl, 1978a: 436).

Serpêhatîya Sîmir di edebîyata destanî da cara yekem bi zarokeke ku kes miqat nabê dest pê dîke. Ev yek di Şahnameyê da dema kurê Sam Zal tê dinyayê çê dibe. Di nav destan û vegêranên Kurdî da esil berî Zal di nav rêwîtiyên lehengî yê bapîrên wî da jî em rastî Sîmir tên. Ji bo vê yekê çîrokên Qereman (Kerîman) û Şehnameyên bi navê Qeremannekeyê mînak in (bnr. Celîl & Celîl, 1978b: 117-131; Vali, 2022: 264-269). Hebûna Sîmir di nav edebîyata destanî ya Kurdî ji wextê Qereman va nîşaneyê wê ya totemî ya ji bo malbata Zal e ku em ê paşê li ser rawestînin.

Li gorî *Şahnameya Firdewsî* dema Zal tê dinê porê wî spîçîl e. Ji ber vê yekê Zal datînin çol û beyarekî û ji civakê dûr dixin. Ev cih di Şahnameyê da weku çiyayê Elburz tê binavkirin (Firdewsî, 2016a: 152-153). Sîmir di çîrokên kurdî da jî nêzî çiyayên herî bilind tê dîtin û tenê ew dikare xwe bigihîne serê wan çiyayayan an jî dinyayên wî alî.

Rêberî û hêza bêpayan a Sîmir di nav çîrok û edebîyata destanî ya kurdî da xisûsiyeteke din a wê ye ku pir li ber çavan e. Çawa ku wê rêberîya Zal kir û ew xwedî kir û hêza ku kesî nebû ku xwe bigihîne hêlîna wê wisa jî di nav vegêranên Kurdî da ew tim li cem lehengan e: “Ji bo ku tu derkevî ser ruyêzemîn, bitenê çareyek heye. Ew çare jî Teyrê Sîmir e. Teyrê Sîmir teyrekî herî mezin e û pir bi hêz e” (Demir, 2021: 169). Sîmir di Şahnameyê da alîkarîya malbata Nerîman dîke û weku rûspîyek/ rêberek bi vê malbatê ra ye. Di şerê Rustem û Îsfendîyar da Sîmir piştgirîya Rustem dîke û raza kuştina Îsfendîyar dide Rustem. Dema ku malbata Zal wî xwedî nake, em pêrgî Sîmir tên di xwedankirina Zal da û li gorî raz û sirrên Sîmir Zal tê perwerdekirin. Di edebîyata destanî da Sîmir her bi leheng ra xuyaye û ji ber ku malbata Zal malbateke lehengî ya sereke ye di alema Îranî da loma em her gav bi vê malbatê ra dibînin. Yanî dema leheng hebe ew heye. Li gorî N. Frye lehengê mîtolojîk lehengê xwedayî û pîroz e (vgz. Çelîktaş, 2022: 51) û ji aliyekî din va leheng ji bo civakê fedakar in û ew temsîla şeref

⁵ Ji *Deftera Derwîş Huseyn’elî Şîyanî* rûpela 5an hatiye veguhastin.

û rûmetê ne û xetereyên li pêş civaka xwe têk dibin. Leheng bi qencî û ronahîyê tîrî wesifkirin ku ew li dijî tarîtiyê şer dikin (Çelikaş, 2022: 51-53). Loma di vê peywendê da digelheviya Sîmir bi malbata Zal ra bêtir manadar dibe. Ev digelhevi ne tenê ji bo şerkirineke fizîkî û hêzeke madî ye, ew herwiha temsîliyeta pîrozîyekê ye ji bo civakê. Pîrozîya Sîmir û temsîliyeta wê di nav têkoşîna malbata Zal da ye. Sîmir digel rêberîya xwe perwerdekar e ku me gotibû wê Zal bi sir û razên xwe perwerde kiriye. Dema leheng dikeve tengasiyê Sîmir alîkar e jî. Di ducanîya Rûdabeyê da ku bi Rustem ducanî bû û dema ku Sîmir Rustem qenc dike ji birînan û raza kuştina Îsfendiyar dide pêş em digel van xisûsiyetên jîmartî hekîmtîya wê jî dibînin (Firdevsî, 2016a: 153-157, 214-216; Firdevsî, 2016b: 247-251).

Hêleke Sîmir a sêhr û efsûnê jî heye. Ev hêla Sîmir ji dema Mîtraîzmê maye. Piştî ku Zerdestî di nav gel da belav dibe, sêhr kirineke cadûyî û Ehrîmenî tê hesibandin. Loma di Şahnameyê da ji hêla Îsfendiyar va Sîmir hevalkarên cadûyan tê hesibandin û loma di heftxana xwe ya pêncem da Sîmirek dikeve û wê yekê weku erk ji bo xwe dizane. Lê wê nêrîna li Sîmir di nav edebîyata destanî û folklorê Kurdî da ji pîrozîya wê tu tişt kêrî nekirîye.

Di *Avestayê* da Sîmir bi navê Warixne/Syena tê xuyîn. Lê gelek navên cudatir jî lê hatine kirin ku em ê di sernavê “Navên Sîmir” da li ser rawestin.

Em hin xisûsiyetên bi Sîmir ra peywendîdar carinan di çîrokên kurdî da bi heyînen weku hesp, mûrî, şêr, çêlek yan jî bi heyîneke din ra dibînin. Bo nimûne Sîmir perê xwe dide leheng (Zal). Dema ku leheng kete tengasiyê perê Sîmir dişewitîne û ragihandinek bi Sîmir ra çê dike. Em vê rewşê di gelek çîrokên kurdî da hem weku perên teyran hem jî weku dêlbijûyên hespan, birûyên şêran, lingên mûrîyan dibînin. Di çîroka “Şêx Ferx û Estî Xatûn” da (vgz. Aydınlu, 2012: 22) çêlekeke bi navê Bermaye li zarokan xwedî derdikeve. Di eslê xwe da herçiqas ev temsîla çêleka Ferîdûn be ku wî xwedî kir û jî zilma Dehak xelas kir. Ji hêleke din va ew çêlek bi perên rengîn ên weku perên tawisekî xemilandibû û pîroz bû. Çawa ku ew çêlek bi şîrê xwe zarokan xwedî dike Sîmir jî Zal ji xwîn/şîrê xwe xwedî dike. Di temsîliyeta xwedankirina zarokan a Sîmir da bi vî rengî hin mexlûqên din jî mimkûn e di nav vegêrana gelêrî ya Kurdî da xuya bin.

Bêyî ku em di vî sernavî/girîzgahe da meseleyê zêde dirêj bikin em ê temsîliyeta Sîmir a di folklorê Kurdî da bi sernavên weku Navên Sîmir, Dara Sîmir, Perê Sîmir, Sîmir û Zîha, Sîmir û Leheng: Totema Malbata Zal, Sîmir Weku Rêber, Kahîn û Pêşbîn, Sîmir Weku Hekîm rave bikin û nimûneyan nîşan bidin.



Wêne 1:
Meclisa Şah û Sîmir
(Ferdowsî, 1567: 3v)

4.1. Navên Sîmir

Tê gotin ku navê Sîmir cara ewil di Avestayê da hatiye neqilkirin ku ev nav di eslê xwe da ji du peyvyan “Sên-Morx” pêk hatiye. Lêkolera peyva Avestayê “Saena Maragho” weku şahîn û qertel tercume kiriye û wî navê bi “Varaghan/Warixne”ya Avestayê yek qebûl kiriye. Di sa navê Saena, bi navê hekîmekî meşhûr î pir kevin ra yek dibînin ku navê wî hekîmî jî Saena bûye (Restgar Fesaî, 1379: 587). Di sa navê Saena weku peyva Sanskrîtî ya Syena di manaya qertelê da jî tê ravekirin (Tarmî û yên din, 1400: 283). Herweha Sîmir û Enqa (Gerdendirêj) û Enqaya Mexrib a mîtosa Ereban jî weku encama heman tesewirê tê nîrxandin (Şemîsa, 1387: 711). Loma veguherîna navê Sîmir li cem Kurdên Êzîdî weku Angar, Ankar, Enqer (Omerxalî, 2021: 55;113) li gorî me bi karîgerîya zimanê Erebi û Enqaya wan e. Çimkî em ê di mînakên jêr da jî bibînin ku di gelek vegêranên gelêrî yên Kurdî da navê Teyrê Sîmir weku Enqa yan jî Enqer hatiye vegotin. Di sa weku Sîreng an jî “Sên-Murw (Sênmurw)”a Pehlewî jî hatiye ravekirin (Yaheqqî, 1391: 503). Ji bilî van navan navên teyrên weku Homa, Çînamrûş (Çemrûş)⁶ jî nisbetî Sîmir tê kirin an jî weku tesewira Sîmir tîrên pênasekirin (Heyderrîyayî Rad & Şebanlû, 1396: 109; Tarmî û yên din, 1400: 284).

Hanns-Peter Schmidt (2002) dibêje ku Simorg (Farisî), Sênmurw (Pehlewî), Sîna-Mrû (Pâzandî) teyrêkî muheşem û mîfî ye. Navê wê weku etîmolojîk ku ji heman navê Sanskrîtî “Sýenâ”yê dikare bê derxistin jî di heman demê da di eslê xwe da ev nav ji ajelekî dirinde yê weku qertel û teyrê baz “Mərəyō Saēnō ‘Teyrê Saēna’” jî dikare bê derxistin. Saēna di heman demê da weku navekî taybet ê ku ji bo navê teyran hatiye danîn, tê qebûlkirin.

Sîmir heke weku temsîliyeteke bê dîtin wê çaxê ew ne tenê bi navên Sîmir, Simurg/Simorg, Enqa, Siyena/Seine sînorkirî ye di vegêranên gelêrî da. Herwiha hin heyînen din jî di nav vegêranên gelêrî da dikarin wê temsîl bikin. Ji bizîne bigire (Aydınlu, 2012: 22) heta gelek temsîliyetan Sîmir tê dîtin. Di vir da rol û fonksiyona wê temsîliyetê giring e. Bi taybetî Sîmir bi gelek îmaj, temsîliyet û celebên ajelan ra hatiye tîkildarkirin, şîrovekirin û wadatarkirin. Ev sedem jî ji ber rol, nîşane û fonksiyonên Sîmir e û herwiha ji ber nîrxên çandên cuda ne. Hin caran bi ajelên xerab ra bê peywendîdarkirin jî bi taybetî Sîmir bi ajelên çê/xêrxwaz ra tê wadatarkirin û gelek caran bêhtir temsîliyeta xwedayî werdigire (bnr. Hanns-Peter Schmidt, 2002).

Hanns-Peter Schmidt (2002) jî C. V. Trever radigihîne û dibêje ku di du çîrokên gelêrî yên kurdî da Simorg ku bi kurdî weku Sîmir hatiye binavkirin, derbas dibe û qismek jê referans nîşan daye. Bi heman awayî di çîrokeke gelêrî ya ermenî da jî wî qismî bi me ra parve dike dema ku qehreman di dojhê da winda bûye û wî tenê teyrê Sînam dikare derxe derva. Schmidt jî derveyî folklorê dibêje ku “Di wêjeya klasîk û modern a Îranê da jî Simorg bi taybetî jî gelek caran di peywenda mîstîsîzma tesewifê da weku metefora Xwedayî tê behskirin. Di vê perspektîfê da dibe ku teyr weku zayendnêr tê famkirin.”

Di folklorê Kurdî da navên Sîmir bêtir weku Sîmir, Enqa, Enqer, Sîrim an jî bêyî ku navek hebe weku teyr û mîrê teyran tê neqilkirin. Di çîroka “Destebiratîya Rûvî û Aşûvan” da Teyrê Sîrim bi pencikên xwe qîzekê digire û ji aşûvan ra dibe (Celîl & Celîl, 1978b: 214-215). Teyrê Enqer di metafora “sîbera Cibraîl” da di straneke gelêrî da li ser serê zerîyan weku siberek difire (Celîl & Celîl, 1978a: 423). Di straneke gelêrî da jî navê Sîmir bi coteke melekên ra wiha derbas dibe: “Sîng berê E’ya min usa ne, lê dixûne teyrê Sîmir, cotek melek.” (Celîl & Celîl, 1978a: 411) Di çîroka Gulê û Sîno da teyrê ku Dilêrê leheng dibe welatê dîr (çîyayê qaf) teyrê Enqa ye (Bozarslan, 2002: 103). Di sa navê Enqa di gelek çîrokên lehengî da derbas dibe weku di çîroka Mîrze Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban da (Îşler, 2014: 29) û hwd. Di çîroka Beksemet da jî Sîmir weku Mîrê Teyran hatiye binavkirin û dema Beksemet baskên teyran li hev dixûne ew teyr li cem hazir dibe ku ev jî nîşaney

vi rengî em dikarin bi dehan nimûneyan destnîşan bikin. Li vir a balkêş ew e ku piştî demekê şûnda navê Sîmir li cem Kurdan jî guherîye û navê Enqa li xwe wergirtiye. Ev bi du awayan dibe. Yan piştî ku Kurdan îslamê pejirand û pê ra bêtir marûzî çanda Hamî-Samî man an jî hêj ji serdema Asûrîyan ku li Kurdistanê jî hukim kirine û ev nav di nav Kurdan da belav bûne. Lê nav her çî be em di tevahîya vegêranan da pê dihesin ku ew bi xisûsiyetên Sîmir dagirtiye. Loma pir bi rahetî em dikarin bibêjin navên me li jor hejmartî gişt temsîla Sîmir in.

4.2. Dara Sîmir

Di Mînuvî Xered da hatiye neqilkirin ku warê Sîmir li ser wê darê ye ku ew dar dûr e ji gelek xem û xerabîyan û kana hemû toximan e. Dema ku Sîmir ji ser wê darê bask vedide û vedinişe ser digel xwe bi hezaran toximan direşîne û bi hezaran şaxan dişikîne (Restgar Fesaî, 1379: 588). Ev dar weku dareke gelek bilind û bi navê “Herwîsp Toxmek” an jî “Vispo-bîsh (Wîspobîş)” di manaya kana hemû tovan û berhemana da hatiye watadarkirin. Ev dar di nav deryaya Feraxkert da ye û herweha hemû nebat ji tovan wê çê dibin û bi xisûsiyeta xwe ya şifabexşîyê jî tê tesewirkirin. Digel vê lêkolîner vê darê li beramberî Dara Tûbayê ya di çanda îslamî da jî bi cih dikan (Yaheqqî, 1391: 503). Ev dar li cem Kurdên Êzîdî weku Dara Herherê (dara bêdawî) hatiye binavkirin ku ew dar li nava behra/okyanûsa ewilîn e û li ser vê darê teyrek mezin spî lûsiyabû weku nûrekê û ew Xwedê bixwe bû û paşê Cibraîl jî di sûretê teyrekî spî da hat afirandin û li hemberî Xwedê li ser darê venişt (Omerxalî, 2021: 112-113) ku Omerxalî vê darê dişibîne Dara Kozmîk a bêdawî ya bi navê Xew(ar)ê ku koka wê ber bi jor, guliyên wê ber bi jêr va diçin. Bêguman yên ku cihê Sîmir weku Elbûrz (Herîberz) û Qaf pênase dikin, li gorî me ew pênase ji vê darê û ji yekem çiyayê ku dora dinyayê geriyaye (Hara)ye ne xalî ye.

Gelo em ê karibin ji Sîmir ra cih û wargehekî diyar bikin? Çawa tê zanîn Sîmir ne tenê weku temsiliyeteke madî (teyrekî an mexlûqekî din) -ku ew heyîn bi dem û cihî ra tê watadarkirin û li gor liv û tevgerê dê di demek û cihêkî da bê tune kirin- di nav formekî da ye ku tenê bi pênc sehekan derdikeve pêşberî mirov (Tunalî, 1971: 4, 10); Sîmir di nav roleke xwedayî da -ku ew heyîn bi cih û demî va nayê sînorkirin û watadarkirin û bi rêya hizirîn û aqil tê tesbît kirin û qebûl kirin- bi bi awayekî xeybî jî derdikeve pêşberî mirov; heyînek e ku bi rêya hişî jî tam nayê nasîn (Tunalî, 1971: 11). Heyîneke madî ya di nav formekê da an jî ne madî, dema ku qala wan hate kirin, ji bo wan bivênevê cihêk tê tayînkirin da ku di mejiyê însanan da bê şênber kirin. A rast heyîn/hebûn bê mekan/cih nayê watadarkirin. Yanî çî forma takekesîya madî çî jî weku hiş di nav watadayîna fenayî da hebûn, çî metaryalist çî jî metafîzîk an jî anti-metafîzîk helbet “perçeyek ji fezayê di nav tevahîya fezayê da sekinok e lê tu made heman cihê nikare zeft bike, ji ber liv û tevgera wê cihê wê guherbar e” (Alexander, 1920: 271). Di pirtûka Samuel Alexander ya bi navê *Space, Time and Deity* (Feza, Dem û Xweda) da Alexander vê yekê bi liv û tevgerê watadar dike Dîbêje ku ew xal-dem ne ku sekinok e, xwediyê liv û tevgerê ye (Alexander, 1920: 272). Em bînin ser Dara Sîmir ku bi fazîleta xwe rast e (Alexander, 1920: 272). Wê demê em jî dikarin cih û mekanekî ji bo Sîmir şênber bikin. Her çiqas ew di nav fikrekî metafîzîk da jî heyîna madî bê azadkirin jî li ser vê babetê, dema ku qala cihê pîroz tê kirin weku cihêkî qet nehatîye zanîn û dîtin tê vegotin. Ev jî bo cihê Sîmir jî wisa ye û ew cih wisa dîr e ku mirov xwe nikare bigihînin. Hanns-Peter Schmidt ji bo vî cihî (mekanê Sîmir) qala darekî dike û dibêje:

“Di Yaşt 12.17an da darên Saēna di navenda behra Vourukaša da dimîne, xwediyê dermanê bi hêz û baş e jê ra tê gotin şifabexş û toximên her nebatî li ser vê darê berav dibe. Dema ku teyr li ser darê radişe jî darê hezar şûlikan dipişkivîne û dema li ser darê dimelise hezar şûlikên darê dişikên. Teyrê Cînamrôş (Camrôş) toxima berhev dike û wana li wir belav dike ji bo ku Tiştîr (Sirius) karibe toxim û avê bigire bireşîne li ser rûyê erdê. Li vir gava ku teyr bi giraniya xwe çiqilên darê dişikîne di Bundahišn 16.4 (tr. Anklesaria) da vê darê hişk dike ew jî nişan dide ku wekî wê tava tûj va dihêle” (Hanns-Peter Schmidt, 2002).

Di Şahnameyê da şûn û wargehê Simir li ser çiyayekî wisa bilind e ku serê çiya heta asîmanan diçe û hêlîna Simir jî bi darên cur bi cur hatibû çêkirin (Firdevsî, 2016a: 156). Di *Avestayê* da (2021: 280) jî şûn û wargehê Simir di nav gelî û çiyayan da tê destnîşankirin.

Di tekstên (çîrok û qewl) Êzidiyatî da ev dar nêzikî Dara Herherê ye. Her der av bûye û ev dar jî li nav avê da bûye li dora Xwedê darên melean (di nav wan da yek jî Simir e) hebûye (bnr. Omerxalî, 2021: 111-115). Ev dar/cih bi pîrozîyê tê wadatarkirin û bi qudreta afirandinê dibe şûngeh. Di hin varyantan da tê dîtîn ku ev dar darekî pir mezin e û Xwedê û melek Cibraîl tev li ser vê darê ne an jî her yek li ser darekê ne. Ji alîyekî va jî weku Omerxalî diyarkirî ev dar di hin varyantan da girêdana di navbera erd û esman ku çar alî lê hene nîşan dide (Omerxalî, 2021: 350-352). Ev cih/mekanê Simir ku cihekî Xwedayî ye di nav dinyayeke nerast da; çî bi awayekî ontolojîk çî bi awayek fenomenolojîk çî jî têkilidaneke der-hişî weku hebûnek di nav vegotinên metaforîk da bi rastîya dinyayî tê wadatarkirin û bi wî awayî jê ra şûngehek tê diyarkirin.

Ev dar di nav vegêrana gelêrî da hebûn guherîye û di destana Zal da vediguhere dara sêvê. Zal heft keçikên wî hebûn lê lawikê wî çenedibû. Ji Simir alîkarî xwest û Simir jî sêvek jî darê çinî û kir du parçe parçeyek wê da Zal û yekî jî da jîna wî da ku bixwin û lawikê wan çê be û navê lawik jî danî Rustem (Rûyanî, 1396: 102). Ku ev qiset Derwêşê bi bavê Memê Alan xuyaye tîne bîra mirovan û sêvek daye wî ku biçe nivî ew û nivî jîna wî bixwe da ku zarokê wan çê be û navê wî jî Memê Alan be. Ev dar di hin vegêranan da dara Serwê ye li Kaşmêrê Zertuş ew çiniye û Simir ew tune kiriye. Di hin vegêranan da jî dara Çînarê ya hezar salan e ku li welatê tarî li kêleka kanîyê, şîn hatiye. An jî weku dara zanatîyê jî hatiye binavkirin (Rûyanî, 1396: 102-103). Carinan jî weku di vegêranên gelêrî yên Kurdî da ew dara Çamê ye yan jî her darek e li derdora çem û kanîyan şîn hatiye. Lê xisûsen ew darek e li dora cihên avî ye.

Di çîrokên kurdî da jî em pêrgî şûna Simir tên. Çîroka bi navê “Balûl” ya ku Hecîyê Cindî di pirtûka *Folklorê Kurda* da parve dike şûna Simir tê dîtîn. Di vê çîrokê da behsa kanî, ziyaret û darê tê kirin ku teyr li wir dihêwire. Di serê vê çîrokê da cihê ku Berî (Belûlî Bexdayê) çûye cihê Simir bixwe ye; xeynî Simir kes nizane û jî ber vê yekê bi saya alîkarî û zanebûna Simir dê bê zanîn ku ew jî Simir li ser dara kanîya li ber ziyaretê ye (Cindî, 2009: 81). Ev dar hem bi avê hem jî bi pîrozîya olê tê peywendîdarkirin.

Temsilîyeta Simir a ku li hin ajelan jî hatiye barkirin; di çîroka “Qertel û Kund” da tê dîtîn ku ev teyr “ser çiya, banî û newalan re difirîya, çavên xwe li çûk û teyrên biçûk digerand û tavilê ew nêçîr dikirin. Rojekê li ser qotê dareka çamê ya bilind çavên wî li hêlîna dayika kund ket” (Xamo, 2014: 200). Cihê herî bilind û bi heybet dibe şûn û wargeha vê teyrê.

Di gelek çîrokên lehengî da cûcîkên Simir li ser darekê ne û her gav tûşî êrîşa ejdeha/zîhayekî tên. Bi piranî ew dar li ser rêya çiyayê Qaf an jî li ser rêya wê dinyayê ye ku meriv/leheng nikare bigihîjê. Di çîrokeke “Mîrze Mihemed” da tê dîtîn ku Simir diçe û tê bi Çiyayê Qaf û kofî va hildikişe û Mîrze Mihemed dibe û tîne. (Demir, 2021: 154). Di varyanteke din a çîroka “Mîrze Mihemed” da jî tê dîtîn ku darek heye. Mîrze Mihemed dinihêre ser serê darê hêlûneke mezin, nav hêlûnê da sê hev cucikên Teyrê Simir hene û wan cûcikan jî êrîşa zîha xelas dike (Demir, 2021: 170). Ev dara Simir di varyanta çîroka “Mîr Mihemed” û gelek çîrokên lehengî yên Kurdî da jî tê dîtîn (Demir, 2021: 214). Ev dar kana ronahî û pakiyê temsîl dike ku tûşî êrîşa tarîti û mar û ejderhayan tê. Leheng jî parêzvanê vê dar û hêlînê ye da ku xwedanê wê darê wî derbasî dinyaya dûr an jî li gorî teorîyên leheng dinyaya kemaletê bike. Dinyaya kemaletê hew Simir dikare biçe û ji bo ku Simir meriv/leheng bibe wir divê leheng parêzvanê ronahiyê be û vê yekê isbat bike.

4.3. Perê Sîmir

Perê Sîmir hem ji bo ragihandinê hem ji bo şifayê hem ji weku cama Cem ji bo agahdariya ji ayendeyê tê bikaranîn. Rol û erkeki agir jî di nav fonksiyona ragihandinê ya perê Sîmir da tê dîtin. Sîmir di *Avesta*, *Şahnameya* Firdewsî û riwayetên Pehlewî da xwedîyê perên fireh ên weku ewrên rast e ku çiyayan digire nava xwe û li her aliyê wê çar per bi rengên xweşik in. Gewdeya wê weku parsan û sûret û postê wê weku yên mirovan e. Ehûremezda ji Zerdeşt ra gotiye ku perekî wî bi dest bixe û li bedena xwe bixe da ku bibe parêzvanê te (Yaheqqî, 1391: 503-504). Herwiha xisûsiyeteke din a perê Sîmir weku sazkarê navê wî (Sî reng) ku tê gotin reng û nemûşê hemû teyran li ser perên wî hatine neqîşandin û her rengê mewcûdiyeta teyran temsîl dike (Şemîsa, 1387: 712).

Di *Şahnameyê* da perê Sîmir ji bo ragihandinê karîger e. Di alîkî da jî ev per ji bo şifabexşîyê karîger e. Zal dema ku di nav tengasiyekê da be hewara xwe bi Sîmir bi saya perê wê dadixe (Firdewsî, 2016a: 214, 216). Dema ku Sam diçe Zal bîne, Sîmir perek ji perên xwe dide zal da ku dema kete tengasî û zehmetiyê wî perî bavêje nav agir da ku Sîmir li cem hazir be.

Di pirtûka *Avestayê* di beşa Behram Yeşt benda 34-37an da ji aliyê bexşandina hêz û qudretê da behsa per û hestiyê Sîmir tê kirin. Ehûremezda pesnê heybetî û efsûnîya perê Sîmir dide. Ew per li ser kê be, tu tesîra sêhra neyara li wî kesî nake. Bi saya vî perî, kesek çiqas xurt be jî hêza wî têrî nake ku kesê ku per li ser xwe digêrîne têk bibe. Ji ber ku ev per wî diparêze û hêzekê dide wî (Avesta, 2021: 282). Bi saya vî perî, xof û tîrsa xwedayî li mirovan tê barkirin û mirov bi zatê xwedayî tê wata darkirin (Avesta, 2021: 283). Di Kirdeya Şazdehan da tê dîtin ku bi xwestinekê, daxwaza mirovan çawa bi saya perê Sîmir pêk tê (Avesta, 2021: 284).

Sîmir di nav bîr û bawerîya Êzidiyatî da jî karîger e. Êzidî şûn û wargeha vê teyrê di cenetê⁷ da didin nîşandan. Heftê û du (72) perên wê teyrê hene (Omerxalî, 2021: 113). Bi saya van peran ku her der av bû, Cibraîl bi salan di nav esman da difire û di dawîyê da dîsa vedigere tê li ser darê (Dara Herherê) vedinişe (Omerxalî, 2021: 350). Ev rewş jî qudret û hêza perên Sîmir nîşan dide.

Perê Sîmir di edebiyata gelêrî da bi çend wechên din xuyaye ku ev yek jê qudret û hêzê dibexşîne leheng. Ya duyê ayendeyê dibîne di perên xwe de. Ya sêyê dema perê wê dişewitînin hesp an sîleh dibexşîne wî kesê per şewitandî (leheng). Ya çarê perê Sîmir şifabexş e; dema ku li çavên lehengan dixê çavên wan ên kor sax dibin. Ya pêncê perê Sîmir pîrozî dibexşîne mirovan, bo nimûne di heftxana Rustem da an jî dema gîw diçe Keyxusrew peyda bike û bîne û hwd. Ji bilî van xisûsiyetên perê Sîmir yek jî şewitandina wan di agir da weku rîtuêl û ayîneke pîroz jî tê nîrxandin (Rûyanî, 1396: 93-94). Loma di edebiyata destanî ya Kurdî da kengî leheng bi perên Sîmir bangî wê bike, yan serê wan li hev dixê dişewitîne yan jî davêje nav agir dişewitîne. Yanî bi her awayî seremonîya agir xuyaye.

Hin caran jî li şûna perê Sîmir di çîrokên kurdî da em rastî dêlbijiyê hespan tên ku divê leheng weku perên Sîmir wan bijîyan li cem xwe veşêre û çi dema kete tengasiyê li hev bixe. Di çîrokeke Mîrze Mihemed da ev qisim jî devê dêya leheng wiha tê vegêran: “Bîr neke! Ku tu ji destê bavê xwe yê kafîr xelas bûyî, ji dêla hespê xwe du mûyan bikişîne. Çi cihî û welatî be, çi dinyak be; tu wan mûyan hev bixî, hespê te yê ba û birûskê dê hemberê te peyda bibe.” (Demir, 2021: 143). Di çîrokeke lehengî ya din da dema ku Mîrze Mihemed ji pîrê daxwaz dike ku biçe bajarê dê û bavê xwe; pîrê jî bo ku Mîrze Mihemed nekeve tengasiyê du teji dide wî. Ev teji bi banglêkirinê xwe digihînin hewara Mîrze Mihemed (Demir, 2021: 136, 139). Di vê banglêkirinê da dubare temsîliyeta perê Sîmir tê dîtin çawa ku bi saya per

mûyên şêr em pêrgî perên Simir jî tên ku temsîla alîkarî nîşan dide û leheng jî gelek bobelatan xelas bike. Ev perik di vê çîrokê da carinan jî dibe perikên morîyan (Îşler, 2014: 15,18,20). Di varyanteke din a çîroka “Mîrze Mihemed” da di şûna per da vê carê gustîlek heye. Dema ku Mîrze Mihemed sê keçên dilgirtiyên dêw ji destê dêw xelas dike û jî birê bi alîkarîya her du birayên xwe yên mezin xelas dike, keçika biçûk jê ra dibêje:

“Vê gustîlkê têxe tiliya xwe. Ku birayên te, te re xayîntî bikin û te nekişînine jor, here ber devê bîra kur. Gustîlka ku min daye te tiliya xwe de bizivirîne. Wê demê beranekî sipî û beranekî reş yê derkevin pêşîya te û der û dora te yê bizivirin. Ji wan berana yek, mirov derdixe jor; yek jî, heft qat dixê binê erdê. Bîr ve neke, tê xwe bavêjî ser piştê beranê sipî ku te derxe jor. Ku tu xwe bavêjî ser beranê reş, tê heft qat herî binê erdê” (Demir, 2021: 166).

Di heman çîrokê da em rastî Simir jî tên. Mîrza Mihemed piştî ku bi şaşîti li beranê reş siwar dibe dadikeve heft tebeqe bin erdê û li wir piştî ku ejderhayek dîkuje dixwaze dîsa derkeve dinyaya ronî û jê ra tê gotin ku tenê Teyrê Simir dikare vî karî bike û li wir dema behsa Simir tê kirin wiha behsa per û baskên wê tê kirin: “Demek derbas dibe dengê Teyrê Simir dût ve tê. Bayê baskê wî wek bagereki daristanê dihejîne.” (Demir, 2021: 170). Di varyanteke din a çîroka “Mîr Mihemed (Mîrze Mihemed)” bi heman awayî da şûna gustîlê da îcar perik hene. Bi saya van perikan Mîr Mihemed jî binê birê xelas dibe ku dîsa keçika biçûk wiha jê ra dibêje:

“Madem tu bi ya min nakî û dibe ku birayên te hawakî bi te bikin û tu di binê birê de bimîni. Tu yê herî wê sindoqa li ber serê Kalo vekî, tê de du perik hene; yek sipî ye û yek reş e. Tu yê wan perikan heft caran li hevûdu bixî. Wê du beran derkevin ber te; yek reş î qîr e, yek jî sipî— boz, qey dibê ji nava berfê derketiye. Tu yê xwe bavêjî ser piştê beranê sipî û ”terq” wê te derxe ser ruyê erdê...” (Demir, 2021: 209).

Helbet ev temsîliyeta per di gelek vegêranan da bi awayên cuda tê dîtin. Ya giring ew e ku fonksiyon û peywenda ku ev temsîliyet tê da xuya dibe bi heman rengî ye. Balkêş e ku ev per di peywenda agir, bangewazî, tarî û ronahîyê da bi leheng ra ye. Divê ev bîr lihevexistin û çîrûsêke agir jê peyda bibe da ku Simir (qudret û rêbereke îlahî) xwe bigihîne hewara lehengî ji civakê dikoşe.



Wêne 2:

Simir, Zal teslîmî Sam dike
(Ferdowsi, XVIIe siècle: 50r).

4.4. Sîmir û Zîha

Motîfa zîha bi heyînên cuda xwe nîşan dide. Rol û fonksiyona vê heyînê li ser xerabîyê yan jî hin caran pir kêr be jî li ser başîyê tê wadatarkirin. Çawa di navbera leheng û temsîlyetên xerab (dêw, mar, zîha û hwd.) da dijminahî hebin, di navbera Sîmir û van temsîlyetên xerab da jî bi heman awayî dijminahîyek heye. Tenê di Şahnameyê di heftxana Îsfendîyar da Sîmir weku heyîneke cadûger û xerab tê nîşandan (Firdewsî, 1997: 241-249). Di mîtolojiyê da mar û zîha (ejdeha) jî hev cuda nayê nîrxandin û zîha weku tecesumeke marî tê zanîn.⁸ Tê gotin ku di serî da zîha jî mar bûye û bi demê ra şikil guhertiye. Di gelek varyantên lehengî da zîha derdikeve pêşberî lehengan û divê ew bê tunebirin. Tunebirina zîha bi xwe ra jîyan, aşîti, aramî û hetta selteneî tîne. Hem li aliyê rojhelat û hem jî li hêla xerbê zîha û mar temsîla herc û merc, hişkî û bêavî, dijminî, tarîti û têkçûyîne ye (Esgerî & Dawudî Muqeddem, 1397: 144-145). Pêşgirtina zîhayê ya ava bajar di nav çîrokên Kurdî da temsîla wî ya hişkî û têkbirina jîyanê ye. Çimkî av nebe jî gelek hêlan va jîyan radiweste. Di vê çarçoveyê da gelek temsîlên bi vî rengî yên zîha hene. Zîha bi van temsîlên xwe li dij Sîmir radiweste. Çimkî Sîmir nîşaneyê bawerîya Mêhr e û hêj berê ku Zehak destdirêjîya jîyan û namûsa Îraniyan bike, ew digel zîha di nav pevçûnê da bû. Çimkî bi zîha weku qirêjî, nexweşî, îblîs û hêza ehrîmenî tê bawerkirin (Esgerî & Dawudî Muqeddem, 1397: 150). Loma di eslê xwe da pevçûna Sîmir û Zîha weku pevçûna bawerîya qencî û bawerîya xerabîyê ye. Li gorî mîtosa Îranî Behram, Tiştîr, Azer, Mêhr, Surûş û Ehûremezda ew xwedavend in ku têkberî ejdîhayî/zîhayî in. Dîsa di qata lehengan da navdarbûna mala Zal a bi ejdehakujîyê jî temsîla vê yekê ye. Loma Sîmir weku totema mala Zal jî tê zanîn. Di vê peywendê da em dihayetîya Sîmir û Zîha bi mînakên bi vî rengî dikarin zêde bikin. Sîmir bêtir bi dar, av, tav û çiyayê ra peywendîdar e û weku parêzvanê tebiyetê ye. Lê zîha bêtir bi tarîti, wêrankarî, tofan, lehî û binerdê ra peywendîdar e (Esgerî & Dawudî Muqeddem, 1397: 154-156). Di vê dualîzmê da Sîmir temsîlkarê Mêhr û Mîtra, zîha jî temsîlkarê Ehrîmen û Dehak tê bicîhkirin. Layengerên Sîmir qencîkar, hukumdarên adil ên Îranî (destên Xweda yên li ser erd) û ew leheng in (mala Zal) ku vê pergale diparêzin. Layengerên Zîha bedkar, dijmin û êrîşkarê welatê Îrana qedîm (ji bo Kurdan niha Kurdistan e) û hemû dêw, cadû, dijlehang û pergalexerabker in.

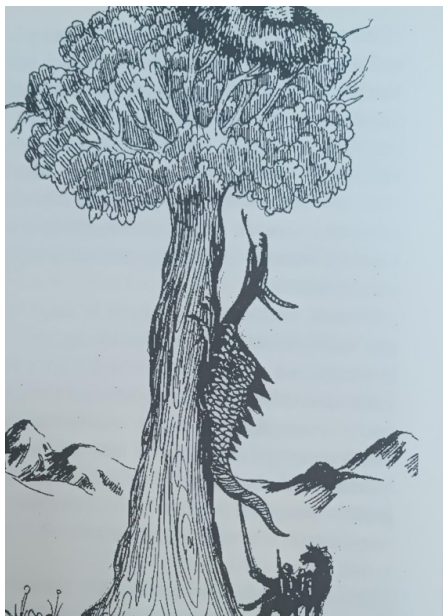
Zîha di gelek vegêranên geleri da xisûsen di vegêranên lehengîyê da weku mexlûqekî pergalexerabker li pêş av û kanîyan disekine û wan dimiçiqîne û jiyana mirovan diherimîne. Li gorî me av temsîla heyatê ye û têkbirina avê jî têkbirina heyatê ye. Zîha bi vê hebûna xwe qesda heyata mirovan dike û lehengê ku civat li bendê ye bi alîkarîya Sîmir tê û zîhayî têk dibe û heyata mirovan dibexşîne wan. Dema meriv li qîseta Dehak û Ferîdûn û Kawe hay dibe heman senaryoya di vegêranên gelêrî da xwe bi me dide hisîn. Loma zîhayê di vegêranên gelêrî yên Kurdî da li gorî me bêtir teredut temsîla Dehakê sê serî û sê poz ê şeş çav e. Rûdana ku Zîha pêşîya ava bajar digire di du varyantên Mîrze Mihemed da xuya dibin. Di varyantekê da yê ku pêşîya ava bajar digire zîhakî heftserî ye (Demir, 2021: 167). Li vir heftserîbûna zîhayî jî sêserî û şeşçavîya Dehak tîne bîra mirov. Di varyanta din da jî yê ku pêşîya avê digire ejderhayek/marek e (Demir, 2021: 211). Di varyanta ewil da rûdana zîha bi vî şiklî diqewime; dema ku leheng di bin erdê da diçe rastî pîrekî tê û pîrê jê ra wiha dibêje:

“Zîhakî heftserî xwe daye ser ava bajêr, nahêle nuqtek av were bajêr. Ger em her dem jê ra keçeke xwe qurban bikin, paşê piçek av ser me de berdide. Niha dor hatîye keça padîşahê me ya bedew. Yê îro ewî bibin ser avê, pêşkêşî zîhayê heftserî bikin. Lewma padîşah ketîye xemgînîyek mezin. Ketîye nav şînê.” (Demir, 2021: 167).

Mîrze Mihemed li ser vê yekê biryar dide ku wî zîhayî bikuje û wisa jî dike. Ev qehremanîya Mîrze Mihemed dibe sebeb ku ji heft qatên binê erdê xelas bibe. Ya ku Mîrze Mihemed derdixe ser rûyê erdê teyrê Sîmir e. Sîmir li vir alîkarîya lehengê civatê dike ji ber ku wî ji nû va jiyanê azad bexşandê civakê. Bi vî rengî di çîroka “Mîrza Mihed û Urfût” da yê ku pêşîya avê dibire ne zîha lê dêwek e. Ji vir jî em tê digihêjin ku dêw û zîha temsîlkarên heman manayê ne.

Ev zîha ne tenê xwe dide ber derê kanîyekî. Hin caran ev motif weku marek hin caran weku dêwek û hin caran jî weku zîha tê dîtin. Yan cûcîkê teyrê Sîmir dixwe yan jî dilketîya leheng hêsîr digire. Xwarina marî ya cûcîkên Sîmir û rizgarkirina leheng a cûcîkên wê û di miqabilî wê da alîkarîkirina Sîmir di gelek vegêranan da heye. Di miqabilî rizgarkirina cûcîkan da Sîmir leheng dibe dinyaya ronahîyê. Piştî ku leheng cûcîkên wê ji marî rizgar dike, Sîmir rêberîya leheng dike û wî dibe welatê ku dixwaze (Rûyanî, 1396: 103). Di çîroka “Gulê û Sîno” da lehengê bi navê Dilêr dixwaze biçê welatê Gulê û Sîno û qiseta wan hîn be. Lê ji Kalê Rihspî yê ku derdikeve ser rêya wî, hîn dibe ku ew welat, welatekî gelek dûr e û tenê Teyrê Enqa (Sîmir) dikare wî bibe welatê ku dixwaze biçê. Dilêr li ser vê rêberîya Kalê Rihspî rastî cûcîkên Enqayê û zîhayekî tê ku zîha xwe li darê alandiye û dike ku cûcîkan bixwe. Dilêr zîhayî dîkuje û cûcîkên Enqayê rizgar dike. Li ser vê yekê Enqa wî dibe welatê Gulê û Sîno û perekî xwe jî didê dema ku kete tengasiyê, wan li hev bixe da ku ew jî li ber hazir be (Bozarslan, 2002: 103-127).

Di çîroka “Mîrza Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban” zîhayek vê carê xwe li dora konê destgirtîya leheng dialîne. Yanî dest datîne ser destgirtîya Mîrze Mihemed û ji Mîrze Mihemed dixwaze ku biçê jê ra Çavreşê bîne (Îşler, 2014: 11). Ev zîha/mar weku ezmûnek derdikeve pêşberî leheng ku gelo lehengê ji vê îmtihanê derbas be an na. Leheng jî vê îmtihanê dîsa bi alîkarîya Sîmir bi serkeftî derbas dibe. Ji vir jî diyar dibe ku her gava zîha êrîşî leheng kir, ya ku piştgiriya leheng dike û li dijî zîha radiweste Sîmir e.



Wêne 3: Zîha/Ejderha êrîşî cûcîkên Sîmir/Enqa dike û leheng wan rizgar dike û Sîmir xwe digihîne hewara leheng/Dilêr (Bozarslan, 2002: 110-112). Wêneyên di vê berhema Bozarslan da ji hêla Arif Sevinç ya hatine xêzkirin.

4.5. Sîmir û Leheng: Totema Malbata Zal

Emile Durkheim di xebata xwe ya li ser Aborjînan da derheqê totemê da hin agahîyan dide û manakirina peyvê jî li vir destnîşan dike. Li gorî Giddens (2012: 584) Durkheim diyar dike ku totem teşeya bingeîn an jî ya herî sade ya olê temsîl dike. Yanî weku pergala olê ye, an jî ol bixwe ye (Tanyu, 1984: 160). Gelo ev nêrînên Durkheim çiqas nêzik an dûrî bawerîya Êzidiyatî, Mîtraîzm û olên din e? Helbet ev fikir nikare bê giştîkirin. Lê Frazer derheqê totemê da dibêje ku kesê bawerîya xwe bi vê tiştê aniye, têkiliyekê germ di navbera xwe û qebîla xwe da dibîne û herwiha Frazer vê rewşê di nav bawerîyeke tewş (xurafe) da watadar dike. Ji ber ku ev feydeyekê dide wî kesê û totem wî diparêze û ew jî bi gelek awayan rêz nîşanî totemê dide (Frazer, 1910: 3). Hin rituelên ku tê kirin ne ku ji çavkanîya olê pêk tên ev bi gelemperî jî sêhrê tên (bnr. Frazer, 1910: 103-106) da ku hêzek wan ji gelek tiştên xerab biparêze. Frazer weku Durkheim vê yekê bi olê ra têkildar nake. Ne tenê Frazer bi heman awayî John Ferguson Mc Lennan (1896), Frank Byron Jevons (1896) û William Robertson Smith (1899) jî ji bo totemê li ser vê nêrînê tesbîtin kirine. Malinowski (1990: 126) jî bo vê yekê dibêje kakilê hemû sêhran ji tevahîbûna kevneşopîya wê ye, ji ber wê yekê jî hewcedarî bi şecereya wê heye. Loma di nav vê kevneşopîyê da bivê nevê mît alîkarîya sêhrê dike.

Bi hin totemên li ser ajel û nebatan tê bawerkirin ku ev ajel û nebat xwedîyê hêzên sersiruştî ne. Bê ravekirin tê bawerkirin (Giddens, 2012: 588). Mirov hem weku ferd hem jî weku qebîla têkiliyeke wan bi totemê ra heye; ev têkilî girêdaneke bisêhr, efsûn û mîstîk e. Ji ber ku totem bi ajel, nebat û hin tiştên din ra nêzîkatîyek danîye, loma ev pevgerêdan çê bûye (Tanyu, 1984: 155). Bawerîya ku li van heyînan tê barkirin, bi hêz û qudretê tê sembolîzekirin. Bo nimûne, heke em li gor fikreke Êzidiyatîyê vê meseleyê binirxînin Tawûsî Melek (Melek Ta'ûs) di rola parastinê da watadar dibe. Helbet ev jî bo hemû Kurdan an jî olên ku Kurdan bawerîya xwe pê anîne nikare bê giştîkirin. Li gorî M. Behar di beşa mîtolojîk a *Şahnameyê* da ajelên wiha sersiruştî tevîlî jîyana mirovan nabin. Lêbelê em dibînin ku Sîmir digel malbata Zal dixuye. Loma vê yekê weku totemeke vê malbatê dinirxîne (Vali, 2018: 399).

Bi vî awayî jî bo malbata Zal gelo Sîmir di nav totemê da dikare bê watadarkirin? Çawa ku tê zanîn ev kesayet (malbata Zal) ne belavkerên ola Zerdeştî ne. Îcar li gor nêrînên li jor gelo peywendîya vê malbatê ya bi kevneşopîya Mîtraîzmê ra (ku baweriyên xwe yên qedîm weku totemek jî bo xwe ava kiribin) dikare di vê çarçoveyê da bê nirxandin?

Li gorî mîtosê Sîmir yek ji wan sê jinên Xweda û temsîla Îzed Mêhr e ku di qalibê teyrekê da hatiye tesewirkirin. Li ser vê esasê ye ku ew weku totema xanedana Sekkayan (xanedana Rustem) tê hesibandin û herweha ew û Zal yeksan tên dîtin ku li cem Îzed Mêhr li çiyayê Elbûrz (Herîberz) an jî li çiyayên Sîstanê yan jî çiyayê herî bilind ê welatê Îrana qedîm cih û war bûn (Esgerî & Dawudî Muqeddem, 1397: 151; Vali, 2022: 263; Heyderrîyayî Rad & Şebanlû, 1396: 119-120). Hêj berî Rustem, ji bav û kalên wî yên herî kevin Qereman/Kerîman zîha têk biribû û bûbû hevrêyê Sîmir (Vali, 2022: 264-269) û paşê pevçûna Gerşasp bi Ejî Dehak (zîha) ra ku wî li çiyayê Demavendê serkut kir û micadeleya Rustem a bi zîha û hevalbendên wî ra û hevrêtiya wî ya bi Sîmir ra nîşaneya peywendîya vê xanedanê û bawerîya Mêhr û Sîmir e. Ev jî mimkûn e weku totemeke vê malbatê bê nirxandin. Jixwe dema ku Rustem Îsfendîyar dike û piştî wê hem mala Zal û Rustem hêdî hêdî tên jibîrkirin hem jî Sîmir digel wan jî wê totemê azad dibe. Loma totem an na lê peywendîyeke gelek xurt ya Sîmir û vî malbata leheng êşkere ye. Ev peywendîya xurt ne weku totemê be weku din dê çawa bê ravekirin?

Kuştina Sîmir her çiqas ev Sîmirê duy

ya Kurdî da bi giştî wisan e. Leheng bêyî Sîmir an temsîlên Sîmir hema hema bibêje ne mimkûn e rêwîtiya xwe ya lehengî (heftxanên xwe) temam bike. Loma di bêrika gelek lehengên çîrokên Kurdî da perên Sîmir hene yan jî di rêwîtiya xwe da rastî beşşînerêkî (Kal, Rihspî, Dewrêş, Xocê Xizir) tîr û ew beşşîner berê wan dide Sîmir û ji wan ra dibêje hew ew dikare alîkarîya we bike. Alternatîfeke din jî bo leheng tune ye. Ew kesên beşşîner jî kesayetên temsîlkar ên li ser rûyê erdê yê Sîmir in, çawa ku Zalê bavê Rustem navbeynkarê Sîmir û lehengên Îranî bû, ew jî wisa ne. Loma Sîmir di eslê xwe da jî bo hemû lehengên destanî yê Kurdo-Îranî totemek e. Dema ew totem mir ew leheng jî namînin.



Wêne 4: Îsfendîyar Sîmir dîkuje di xana pêncem da (Ferdowsî, XVIIe siècle: 411v).

4.6. Sîmir Weku Rêber, Kahîn û Pêşbîn

Sîmir di gelek cihan da jî bo leheng rêbertîyê dike. Dema Rûdabe, Rustem diwelidîne gelek zehmetîyê dikêşe û nikare Rustem bîne dinyayê û Zal hewara xwe digihîne Sîmir û Sîmir rêyek dide pêşîya Zal ku ew qelaştina rehma wê û derxistina zarokî ye (Firdewsî, 1366: 265-267). Dîsa di şerê Rustem û Îsfendîyar da Rustem nizane dê çawa Îsfendîyar têk bibe û hewara xwe digihîne Zalê bavê

xwe û Zal jî ji Sîmir sîrr û razên kuştina Îsfendîyar hîn dibe (Firdewî, 1997: 397-405). Herwiha perê Sîmir weku cama Cem e. Leheng dikare tê da ayendeyê bibîne. Ji ber ku Sîmir perwerdekarê Zalê Zer bû hemû sîrr û razên xwe hîni Zal kiribû. Loma di *Şahnameyê* da em dibînin di eslê xwe da kengî hewcedariya leheng bi Sîmir çê dibe, leheng pêşî hewara xwe digihîne navbeynkar/bexşîner ku ew jî Zal e. Loma Zal bi wan sîrr û razên ku ji Sîmir hîn bûye dizane dê çi rêyê bide pêşîya Rustem/leheng. Bi vê xisûsiyetê ra peywendîdar em di vegêrana gelêrî ya Kurdî da gelek temsîlkarên Zalê ku li ber destê Sîmir perwerdebûyî dibînin. Ev bêguman Dewrêş, Kalê Rihspî, Xocê Xizir û kesayetên hwd. in. Rasterast Sîmir û Zal nebin jî ev kesayet temsîlkariya wê peywendîyê dikin. Jixwe ger meriv bala xwe bidê, ev kesayet bêtir kesên temenmezin, xwedî tecrube û bi raz û sirran dagirtî ne. Gelek caran ev kesayet yan berê leheng didin Sîmir û hêlîna wê yan jî bixwe çend rê li pêşîya wan dixin an jî derbarê ayendeya wan da bi wan ra qise dikin.

Di varyanteke gelêrî ya bi navê “Şerê Rostem û Mişriq” da em li epîzoda şerê Rustem û Îsfendîyar hay dibin. Her çiqas li vir nav ne Îsfendîyar lê Mişriq be jî em pê derdixin ku ev şerê Îsfendîyar û Rustem e. Îcar di vê varyantê da ji bo me xala balkêş ew e ku dema Rustem di şerê ewil da li beramberî Îsfendîyar dikeve tangasiyê hewara xwe digihîne Zal û Zal jî berê wî dide Dewrêş Baba:

“Sivî dîsa Rostem û Mişriq heta êvarê repandin hevdu. Êvarê ew vegeriya yêra xwe, eskerê Qiralî kafir go:

-Welle îro tiştek zeyî me nehat, xwedê me bi qurbana vî ke, ev ji ku va hat?

Rostem êvarê çû cem Zal, Zal ra got:

-Welle, derbê wî ji cegerê min digirin, go, ji min ra rêkê bibîne.

Sivî go: -Rostem, go, îro neçe şêr, here cem Dewrêş Baba, çika çi ji te ra dibêje.” (Cindî, 1977: 44-45)

Piştî ku Rustem diçe cem Dewrêş Baba, ew berê wî dide Teyrê Sîmir:

“Rostem rabû çû cem Dewrêş Baba. Selam da Dewrêş Baba.

-Ser çevê min, go, Rostem, go, dibe tu ketî tangaê da, lawo?

Rostem go: -Rast e, gotina te ye.

Go: -Here cem teyrê Sîmir, bêje, Dewrêş ez şandime cem te.

Rostem çû cem teyrê Sîmir. Selam da teyrê Sîmir.

-Ha, go, Rostemê min, dibe Dewrêş tu şandî?

Go: -Belê!

Go: -Êwê tu dibêji ji nixta mala we ye, derbê te lê hukum nakin, go, eva dara te dîtîye, go, ji serê darê, go, tîrekê bibire, qasî helebîkê, go, tîra xwe, serê wê temiz tûj bike, go, bine were, ezê ji te ra bêjim.

Rostem tîr anî hat cem teyrê Sîmir. Dîna xwe daê-rind e, go:

-Ji min derbaz be dera hanê, go, dîsa vegere were, go, binhêre dikek û mirîşkek wê derê dikine şer.

Rostem, go, usa bikî, go, li çevê dik xî, go, nebî li mirîşkê dixî.

Çiqa xwe avîtê, gazî xwedê kir, li dik da. Vegerya hate cem teyr.

Teyr jê ra got: -Rostem, evê tîrê ji xwe ra bibe here, go, sivî bibe şerê te û wî. Tîrê, go, bavêjî, ku li çevê wî keve, çevê din ra wê derkeve. Go, ew bi destî mala we naê kuştinê, go, havênê mala we ye. -Teyr jê ra go, -te ku li çevê wî da, ewê ji te ra bêje: “Rostem, min nekuje, heyfa min. Avayîkî usa çêke, dêmek diwarê wî tunebin. Hesinekî bavêje, serê wî hesinî derîkî tê da bihêle, sitûna wî hesin va-pîştî min bide wê sitûnê, îdi lêxe, here.” Rostem, ew lema usa dike, dibê-avayîkî ji min ra çêke, wekî ew lingê xwe sitûna hesin xe, wê ser teda bê xarê, tu heft tevekê erdêda herî xarê.” (Cindî, 1977: 45-46)

Di vê pasajê da em dibînin ku Sîmir rê li pêşîya Rustem dixê û gelek raz û sirran jê ra kifşe dike. Bo nimûne dibêje ew bi derbên te nayê kuştin û ji nixta mala we ye û rêya kuştina Mişriq nişan dide.

da ajeleke pîroz e ji ber ku hilatîna rojê xeber dide. Herwiha Sîmir li vir ayendeyê jî dixwîne û dibêje dema te lê xist dê ji te ra wiha bibêje û tu haydar be li van gotinan. Em di van her du pasajên borî da baş tê digihêjin ku çarheleqa leheng/Rustem, Zal, Dewrêş Baba û Sîmir bi çî awayî bi hev va peywendîdar in. Li vir di eslê xwe da Zal û Dewrêş Baba heman wezîfeyê dibînin. Lê hebûna herduyan di vir da têkilhevîya mîtosa Îranî û vegêrana gelêrî ya Kurdî ye ku hêj di vê varyantê da yek cihê ya din tam negirtiye.

Weku mînakê jor Dewrêşê ku di çîroka “Elo Ecêvî” da xuya dibe û rê li ber dê û bavê Elo Ecêvî dixe (Cindî, 2014b: 84), dîsa Dewrêşê ku di çîroka “Şaîsmail” da tê cem padişahê bavê Şaîsmail (Cindî, 2014a: 141-142) û Xocaê Xidirê ku di destana Memê Alan da li Elî Beg xuya dibe û sêvekê didê û rê li ber dixe dê bi kî ra bizewice û kengî dê zarokê wan çê be (Lescot, 1942: 4-6) gişt di temsîla Zalê li ber destê Sîmir perwerdebûyî ne. Dîsa di çîroka “Gulê û Sîno” da Kalê Rihspî yê ku derdikeve ser rêya Dilêrê leheng û berê wî dide teyrê Enqa/Sîmir dîsa di vê peywendê da divê bê nîrxandin. Xisûsen dema ev kesayetên jor ku derbas bûn di vegêranekê gelêrî a miheqeq rêberî, pêşbînî û kahînî xuya dibe ku ew jî encam û temsîla perwerdeya Sîmir e.



Wêne 5: Bergê kitêbeke çîrokên Kurdî ye. Leheng (Dilêr) li ser piştê Sîmir/Enqa ye (Bozarslan, 2002)⁹

4.7. Sîmir Weku Hekîm

Sîmir ji lehengan ra ne tenê rêbertî û alîkarîyê dike. Di heman demê da Sîmir weku hekîmek tev digere û rol û fonksiyona şifabexşî jî li xwe werdigire. Heta nîqaşek û nêrînek li ser wê babetê heye ku yan hekîmek navê xwe Saena ji Sîmir girtiye yan jî navê wî hekîmî li Sîmir kirine (Restgar Fesaî, 1379: 587). Ev navlêkirina dualî nîşanî me dide ku aliyê Sîmir ê hekîmtîyê jî hebûye. Ji aliyeke din va

⁹ Wêneyên di vê berhema Bozarslan da ji hêla Arîf Sevînc va hatine xêzkirin.

fikra ku cadû di eslê xwe da ew jinên xwedavendan bûn û aliyekî wan ê sêhrê û hekîmîyê jî hebû ji vê rola Simir ne dûr e. Xisûsen ji aliyê sêhrê va hevparîyek heye. Çimkî di serdema kevin da dermankirin û hekîmî li gorî niha ne ewqas pêşketî bû. Sêhr û illuzyon jî rêyêke tedawîkirinê bû ku bi vê yekê dihate bawerîkirin. Îcar dema em nêrîn û baweriyên li ser Simir vedikolin dibînin ku cîbicîkirina Simir di temsîliyeteke hekîmtîyê da ne dûr e. Di Şahnameyê da ev rol gelek ber bi çav e. Dema Rustem bi tîran birîndar dibe yê ku digihîje hewara Rustem Simir e. “Simorg rabû çû li gelek birînen li ser çermê Rustem nihêrî, kula wî fêm kir û paşê jî dermanê wî dît; tîrên ku ji çermê Rustem kûr da çûbûn kaş kir, derxist û pey ra jî ji ber birînen tîran xwîna ku pîs bûye bi nikilê xwe kişand û avête derva. Paşê jî van birînan bi pûrta xwe malast.” (Firdevsî, 2016b: 249). Ev rol di çend beşên din ên Şahnameyê da xuya dibe. Di welidîna Rustem da jî piştî ku Rustem ji zikê Rudabeyê tê derxistin, Simir tarîfa dermankirina Rudabeyê nîşanî Zal dide: “Tu tenê gîhayê ku ez ê niha ji te ra bêjim wergire, wê gîhayê bi şîr û miskê bikute li ber sihê ziwa bike û paşê wana li ser birîne bihesikîne.” (Firdevsî, 2016a: 216).

Em di vegêranên gelêrî da ji aliyê şifabexşî û hekîmtîyê va du xisûsiyetên Simir dibînin. Yek ji wan tûka wê ye û ya din jî perê wê ye. Meseleya şifa û tûkê wisa xuyaye bawerîyeke qedîm û asmanî ye. Çimkî em heman şifabexşîya bi tûkê di mucîzatên pêxemberan da jî dibînin û xisûsen di vî warî da gelek hedîs li ser Hz. Muhemmed û şifabexşîya tûka wî hene (Nursî, 2003: 163-164). Mîmkûn e ev bawerîyeke seretayî ya li cem mirovan be ku xwe di nav baweriyên yekxwedayî da jî bi cih kiribe. Çimkî di nav kurdan da hîn jî gelek berbelav e ku tûka şêx û ewlîyayan (kesayetên bi awayekî manewî nêzî Xwedê) şifa ye. Îcar di gelek varyantên Mîrze Mihemed da em dibînin ku Simir bi tûka xwe lingê Mîrze Mihemed/leheng qenc dike. Bo nimûne ev qisim di varyantekê da wiha derbas dibe. Mîrze Mihemed dixwaze ji dinyaya tarî derkeve dinyaya ronî û tenê Simir dikare wî derxîne. Lêbelê şertê Simir heye ku divê Mîrze Mihemed heft cendekên mîhan û heft heb jî sîtilên tije av jê ra hazir bike û di her tebeqeyekê da yekî bavêje devê Simir (Demir, 2021: 171). Lêbelê di vê epîzodê da bi piranî di tebeqeya heftem da cendekê ji destê leheng difilite û dikeve xwar û leheng jî parçeyek ji lingê xwe jê dike û davêje devê Simir. Lê Simir tê digihîje ku ew lingê leheng e. Loma piştî ku leheng digihîne dinyaya ronî bi tûka xwe lingê wî dîsa bi cî va dike û ew ling dibere: “teyrê Simir goştê di bin zimanê xwe da derdixe. Hinek tûka xwe lê dixê û wî goştî hêta wî ve dike. Dî cî da lingê Mîrze Mihemed qenc dibe.” (Demir, 2021: 171). Ev epîzod di varyanteke bi navê “Mîr Mihemed” da jî tê dîtin (Demir, 2021: 214). Li gorî me ev bi temamî îşaretî şifabexşî û hekîmtîya Simir e.

Qiseta perê Simir û şifabexşîya wî jî di vegêranên gelêrî da derbas dibe. Di eslê xwe da ev perên şifabexş perên kevotkan e ku ew kevotk jî perî ne. Lê çawa ku tê zanîn Perî jinên xwedavendan e ku me li jor îşaretî hevparîya wan û Simir kiribû. Îcar bi piranî di çîrokên lehengî da çavên leheng tê derxistin ku di varyantên Mîrza Mehmûd da û dîsa di çîrokeke bi navê “Gulbarîn” da em rast hatine (Cindî, 2014a: 253-254; Celîl & Celîl, 1978b: 321). Piştî ku ji aliyê dêw û hêzên xerab va çavên leheng hatin derxistin sê kevotk tîrên ser darekî ku leheng di binî da be û behsa rewşa leheng û rêya pakkirina çavên wî dikin û ji bo vê jî perên xwe jê ra dihêlin û diçin. Li ser vê leheng digire perê wan û li çavên xwe dixê/dimalise û çavên leheng ronkayê dibînin. Dîsa li vir malastin çî bi dest û çî bi per an awayekî din mîmkûn e rêbazeke seretayî ya hekîmîyê be û dîsa ji sêhrê nizilibe. Herwiha peywendîya wê û kesayetên manewî weku di tûkê da çawa hebû di vir da jî bi heman rengî ye. Çimkî bawerîya şifayê bi malastina destên şêx û ewlîyayan hîn jî di nav Kurdan da heye.

Bêguman piştî ku mîtos dikeve nav vegêranên gelêrî êdî weku motifek dibe perçeyek jê û mimkûn e pîrozîya xwe ya serî jî bi demê ra wînda bike.

Di nav edebîyata destanî ya Îranî bi giştî da û xisûsen di ya Kurdî da, bi taybetî di Şahnameya Firdewsî, Şahnameyên Kurdî û vegêranên gelêrî da Sîmir jî asîmanan daketiye erdê û bûye rêhevalê leheng/malbata Zal. Sîmirê ku di afirandina cîhanê da li cem Xwedê bû û di deryaya bê serî û bê binî da li ser dara toximê hemû nebatan veniştibû êdî rêberîya leheng dikir da ku rêwîtiya xwe ya kemalê bibe serî û hêviyên civakê xurt bike. Sîmirê ku serekê heft ferîşte, heften û emşaspendan an jî yek ji wan bû di nav folklorê da kahîn, pêşbîn û teyrêkî bi raz û sirran dagirtibû. Sîmirê ku weku jîneke xwedavendan bû û xwedî sêhr bû di nav gel da bûbû hekîmeke mutleq û leheng derman dikir. Sîmirê ku xwedîyê fer an jî fer bi xwe bû êdî bûbû piştgirê leheng û wî bi hêzeke derasayî xurt kiribû. Dema Sîmir bi legeng ra be kesî nedikarî zirarekê bigihînê. Lê heke leheng xwe negihanda Sîmir, jixwe ew nedibû leheng.

Di berawirdkirina Sîmir a di mîtos û folklorê da tê dîtîn ku êdî Sîmir jî mîtosê/pîrozîyê qîsmen hatiye rizgarkirin û revîzekirin. Sîmir di nav bîr û bawerîya gel da li gor çanda civakî hatiye xemilandin, yanî hatiye şênberkirin. Lê ev yek hatibe kirin jî dîsa ji pîrozîya motifên mîtolojîyê azad nebûye. Bo nimûne di folklorê da Sîmir weku teyrêkê hatibe teswîrkirin jî ev teyr bi sembol û temsîlên pîroz ên mîfik tên nişankirin. Di straneke bengîtiyê ya bi navê “Ha wer, were” da Sîmir bi durrê hatiye şayesandin ku em dizanin durr kana hebûnê bixwe ye û li gori Êzidiyatî û Yarsantîyê Xwedê di nav durrê da bi salan tik û tenê maye:

“Ha wer, were,
Te ling solmest e, piştê xas k’imber e,
Konekî ji konanî der e,
Sê zerîya li wî konî kir sefer e,
Sê teyra ser wan zerîya kir sîber e,
Yek teyrê Lal e, yek teyrê Enqer e, yek teyrê Omer e,
Kulê mala bavê zerîya biç’ûk da dayê,
gustîlkeke t’ilîyêda ne, sê qaşe gustîlkê da ne,
yek lal e, yek durr e, yek cewahir e,” (Celîl & Celîl, 1978a: 423).

Li vir jî bilî durrê weku navdeqî meriv bi metafora sîbera Cibraîl a weku ewrêkî li ser serê pêxemberê dînê Îslamê Hz. Muhemmed dihesa ku Enqer jî sîber e li ser serê yek ji zerîyan. Amaje bi melekên Sîmir di strana “E’yşê” da jî tê dîtîn.

“E’yşê qurba, dilê min qîz û bûkê van k’oçera,
Sîng û berê E’yşa min usan e, nola hîverronê van payîza ser bêdera,
E’yşa min lê, delalîya dê,
Delalîya dê, t’orina bavê, bêbextê lê.
E’yşê, gidîyê, ç’e’vêd te rreş, ç’e’vêd belek,
Şê û şêbiskê E’yşa mine şê, ser sûretê sor bûn xelek,
Sîng berê E’yşa min usan e, lê dixûne teyrê Sîmirr, cotek melek,” (Celîl & Celîl, 1978a: 411).

Elhasil dawîya Sîmir a di mîtosê da ne dawîyeke tunebûnê ye, bêtir destpêkeke nû ye bi bawerî û dirûveke nû. Loma bi piranî mît zû bi zû namirin, ew yan bi devkî yan bi nivîskî bi metafor û bawerîyên nû dijin û bi mirovan ra ne. Sîmir jî van mîtan tenê nimûneyek e.

ENCAM

Me di vê xebatê da mîta Sîmir û rengvedanên wê yên di folklorê Kurdî da nîrxandin. Mîta Sîmir di mirovên seretayî yên Kurdo-Îranî da bi sê xisûsiyetên xwe hatiye zanîn. Yek jê ew di serê hebûnê da digel Xwedê bûye. Xwedê berî ku ferîşte, alem û însan bixuliqîne Sîmir xuliqand. Her weku Sîmir fereke îlahî ye. Herwiha Sîmir çavkanîya hebûnê ye ku gelek toxim û bereket ji wê çê dibe. Barber e. Wekî din Sîmir bi heybet, bi hêz e û digel wê jî nayê keşîfkirin û bi sirr û raz e. Zanîneke wê ya îlahî heye ku mirovên vê cihanê tê nahihe. Yanî Sîmir ferî/îlahî ye, Sîmir çavkanîya hebûnê ye û Sîmir bi hêz û zana ye. Ev xisûsiyetên Sîmir ên di mîtosê da ne zêde dûr bi dirûvine din xwe di folklorê Kurdî da nîşan dane.

Sîmir di folklorê Kurdî da di nav gelek çîrok, gotin, stran, destan û qewl û kelimên pîroz da derbas dibe. Bi manaya xwe ya mîtik Sîmir di gelek temsîliyetan da eşkere tê dîtin. Navên wê her çiqas cuda bin û cismê wê her gav ne weku teyr lê bi dirûvên hin mexlûqên din be jî manayên di folklorê da jî temsîliyetên Sîmir bixwe ne. Sîmir di folklorê Kurdî da weku rêber, pêşbîn, kahîn, perwerdekar, hekîm, alîkar, hêzdar û totema lehengan û heta weku ferîşte û ne ji vê dinyayê lê qasideke di navbera vê dinyayê û dinyayên din da ye. Ew li hemberî zîlm û zîlaletê, li hemberî zîha û ejderhayan, li hemberî tarîtiyê li kêleka aşî û aramiyê, li kêleka leheng û insanîyetê, li cem ronahiyê hatiye nîşandan.

Sîmir di folklorê Kurdî da bi piranî bi leheng ra xuya dike. Loma ew bi rahetî dikare bê gotin ku totemek e ji bo leheng. Çimkî ew hebe leheng bi ser dikeve, dikemile û digihêje heqîqetê. Leheng bêyî wê baskîkestî ye. Hebûna wê hebûna leheng e û tunebûna wê jî tunebûna leheng e. Ev leheng mala Zal e, Rustem e û temsîlkarên wan ên di nav vegêrana gelêrî ya Kurdî û Îranî da ne.

Herî dawî di avakirina sazî û rolên civakî da mît pîroz an derew an jî alternatîfeke zanistê/logosê bê dîtin an neyê dîtin ne giring e. Mît li ser kesayetan û civakan bi rêya xofê, binehişî û derehişiyê xwe meşrû dike, dide bawerkirin û qebûlkirin. Rêya merivan bi sêhr û efsûnekê digire bi saya ayînan yan xwe dike totemek yan jî pîrozîyek. Bi vî rengî ew bawerî û nêrîna li ser mîtan xwe di watadayîna gel da bi cih dike û gotin bi gotin neqil dibe. Folklor bi vî hawî dibe hembêza herî fireh û xurt û stargeha maqûl ji bo mîtan. Sîmir yek ji wan mîtan bû ku di hembêza folklorê Kurdî da cihê xwe qahîm kiriye û Kurd kirine aşî û bawermend û hurmetkarên xwe.

Çavkanî

- Alexander, S. (1920). *Space, Time and Deity*. London: Macmillan.
- Avesta. (2021). *Avesta: Nivîsên Olî yên Ariyan ên Herî Kevnar*. (Amd.) Celîl Dustxah. (Wer.) Tahir Agûr. Stenbol: Avesta.
- Aydınlu, S. (2012). *Firdevsî'nin Şahnamesi'nde Kürtler*. (Çev.) Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta.
- Bozarslan, M. E. (2002). *Gulê û Sîno*, Stenbol: Weşanên Deng.
- Celîl, O. & Celîlê C. (1978a). *Zargotîna K'urda Para I*, Moskova: Neşîrxana Naûka.
- Celîl, O. & Celîlê C. (1978b). *Zargotîna K'urda P'ara II*, Moskova: Neşîrxana Naûka.
- Cindî, H. (2009). *Folklorê Kurda*. (Amd.) Firîda Hecî Cewarî. Yêrêvan: Weşanxana Lîmûş.
- Cindî, H. (2014a). *Hikyatêd Cimeata Kurda*, Berg I, Stenbol: Rûpel.
- Cindî, H. (2014b). *Hikyatêd Cimeata Kurda*, Berg II, Stenbol: Rûpel.
- Cindî, H. (1977). *Şaxêd Êposa Rostemê Zalê Kurdî*, Yêrêvan: Neşîreta Akadêmîya Komara Sovêtiyêye Sosiyalîstîyêye Ermenîstanêye Ulma.
- Cohen, P. S. (2010). "Mît Kuramları". (Haz.) M. Öcal Oğuz ve S. Gürçayır. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Çev.) E. Ölçer Özünel. 2. Baskı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 161-172.

- Çelikaş, S. (2022). “Teoriyên Lehengê Mîtolojîk”. (Edt.) Shahab Vali & Kenan Subaşı. *Mîtos û Edebiyat: Mîtosên Kurdo-Îranî di Edebiyata Kurdî de*. İstanbul: Nûbihar. 49-81.
- Demir, B. (2021). *Çîrok û Motîf: Nirxandineke Binyatger li dor Çîrokên Mîrze Mihemed*, Van: Peywend.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev.) Sema Rifat. 2. Baskı. İstanbul: Om Yayınevi.
- Esgeri, Z. & Dawudî Muqeddem, F. (1397). “Berresiyê Baztab Niza’ê Sîmorg ve Ejdeha der Qalîhayê Îranî ba Tekye ber Ustûreha ve Mutûnê Edebî”. *Feslnameî Edebiyatê Îrfanî ve Ustûreshinaxî*, S: 14. Ş: 50. 137-168.
- Ferdowsî. (1567). Châhnâme. Bibliothèque Nationale de France. *Département des manuscrits. Supplément Persan 2113*. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc587968> (11.07.2023)
- Ferdowsî. (XVIIe siècle). Châhnâme. Bibliothèque Nationale de France. *Département des Manuscrits. Smith - Lesouëf 222*. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc58794s> (11.07.2023)
- Firdewsî. (1997). *Şahname*, Cild: 5, (Teshîhkonende) Celal Xalîqî Mûtleq, California: Intişaratê Mezda.
- Firdewsî. (1366). *Şahname*, Cild: 1, (Teshîhkonende) Celal Xalîqî Mûtleq, New York: The State of New York University Press.
- Firdevsî. (2016a). *Şahnâme I*. (Çev.) N. Lugal. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Firdevsî. (2016b). *Şahnâme II*. (Çev.) N. Yıldırım. Ankara: Kabcacı Yayıncılık.
- Frazer, J. G. (1910). *Totemism and Exogamy*. In Four Volumes. London: Macmillan and Co., Limited St. Martin’s Street. jê girtin <https://ia801308.us.archive.org/32/items/totemismexogamy01fraz/totemismexogamy01fraz.pdf> (12.04.2023)
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Haz.) Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Heyderyayî Rad, Z. & Şebanlû E. (1396). “Tehlîlî Ustûrê Sîmorg der Şahnameî Firdewsî”. *Kohennameî Edebî Parsî. Pujêşgahê ‘Ulûmê İnsanî ve Mutalaatê Ferhengî*. Sal: 8. Şomareî Evvel. 105-130.
- Îşler, İ. (2014). *Mîrze Mihemed û Çavreşa Qîza Mîrê Ereban*, Wan: Sîtav.
- Kirk, G. S. (2010). “Mitleri Tanımlamak Üzerine”. (Haz.) M. Öcal Oğuz ve S. Gürçayır. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Çev.) K. Türkan. 2. Baskı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 154-160.
- Krappe, A. H. (2010). “Folklor ve Mitoloji”. (Haz.) M. Öcal Oğuz ve S. Gürçayır. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Çev.) U. Günay. 2. Baskı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 137-144.
- Lescot, R. (1942). *Textes Kurdes Deuxième Partie Mamé Alan*, Beyrouth: Institut Français de Damas Collection de Textes Orientaux.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. (Çev.) S. Özkal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Nursî, B. S. (2003). *Mektubat*. Risale-i Nur Külliyyatı Küçük Boy Ciltli Kitaplar Serisi, İstanbul: Zehra Yayıncılık.
- Omerxalî, X. (2021). *Kevneşopa Êzdiyatîyê ya Tekstuel a Dînî: Ji ya Devkî bo ya Nivîskî: Kategorî, Veguhaztin, Binivîskirin û Bikanonkirina Tekstên Êzdiyatîyê yê Dînî*. (Wer.) Fahriye Adsay. Çapa 2. Stenbol: Avesta.
- Pettazzoni, R. (2003). “Mitin Gerçekliği”. (Haz.) Gülin Ögüt Eker ve diğerleri. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (Çev.) M. Mete Taşlıova. Ankara: Milli Folklor Yayınları. 241-256.
- Restgar Fesaî, M. (1379). *Ferhengê Namhayê Şahname*, c. I-II, Tehran: Pejûşgahê Ilûmê İnsanî.
- Rûyanî, W. (1396). “Sîmorg der Edebiyatê ‘Amiyaneî İran”. *Dumahnameî Ferheng ve Edebiyatê ‘Amme*. Sal: 5, Şomare: 16. 89-108
- Schmidt, H. P. (2002). “Simorg”. jê girtin <https://iranicaonline.org/articles/simorg> (15.12.2022).
- Sefîzade Borekeyî, S. (2021). *Nameya Serencamê yan Kelama Xezîneyê*, (Wer.) Muhsîn Ozdemîr & Sabîr Ebdulahîzad, Van: Sîtav.
- Subaşı, K. (2022). “Dêw û Formên Wan di Folklorê Kurdî da”. *Nûbihar Akademî*. Hejmar: 17. 71-100.
- Şemîsa, S. (1387) *Ferhengê Îşaratê Edebiyatê Farisî*, C.: 2, Tehran: Neşre Mitra.
- Tanyu, H. (1984). “Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi*. Cilt: 26, Sayı: 01. ss.155-172 jê girtin <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/49872/9295.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (14.04.2023)
- Tarmî, E. & Feyaz, M. & Semî'zade, R. & Çehreqanî, R. (1400). “Perendeganê Esatîrî, Semolîzmê Îrfanî ve Mehîte Zîst ba Tekye ber Şî'rê Îrfanîyî Farisî”. *Mutalaatê Îrfanî*. Danişkedeê Edebiyat ve Zebanhayê Xariciyê Danişgahê Kaşan, Şomare: 34. 281-304.
- Tunalı, İ. (1971). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Turner, Z. T. (2021). “Hans Blumenberg: Mit, Politik Mit ve Meşruiyet Retoriği”. *Cogito*. Sayı: 104. İstanbul: YKY. 139-156.
- Vali, S. (2022). “Di Şahnameyên Kurdî de Cih û Rola Simurx wek Hebûnekî Sersiruştî”. *Folklorê Kurdî*. Bergê Duyê. Zaxo: Senterê Zaxo Bo Vekolînên Kurdî. 261-279.
- Vali, Ş. (2018). *Kurdên Yarsan: Dîrok û Mîtolojî*. (Wer.) Sevda Orak Reşitoğlu. Stenbol: Avesta.
- Xamo, Z. (2014) *Hebû Tunebû...; Antolojîya Çîrokên Zarokan*, İstanbul: Rûpel.
- Yaheqqî, M. C. (1391). *Ferhengê Esatîr ve Dastanwareha der Edebîyatê Farsî*, Çapê Çeharom. Tehran: Ferhengî Moasir.