

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

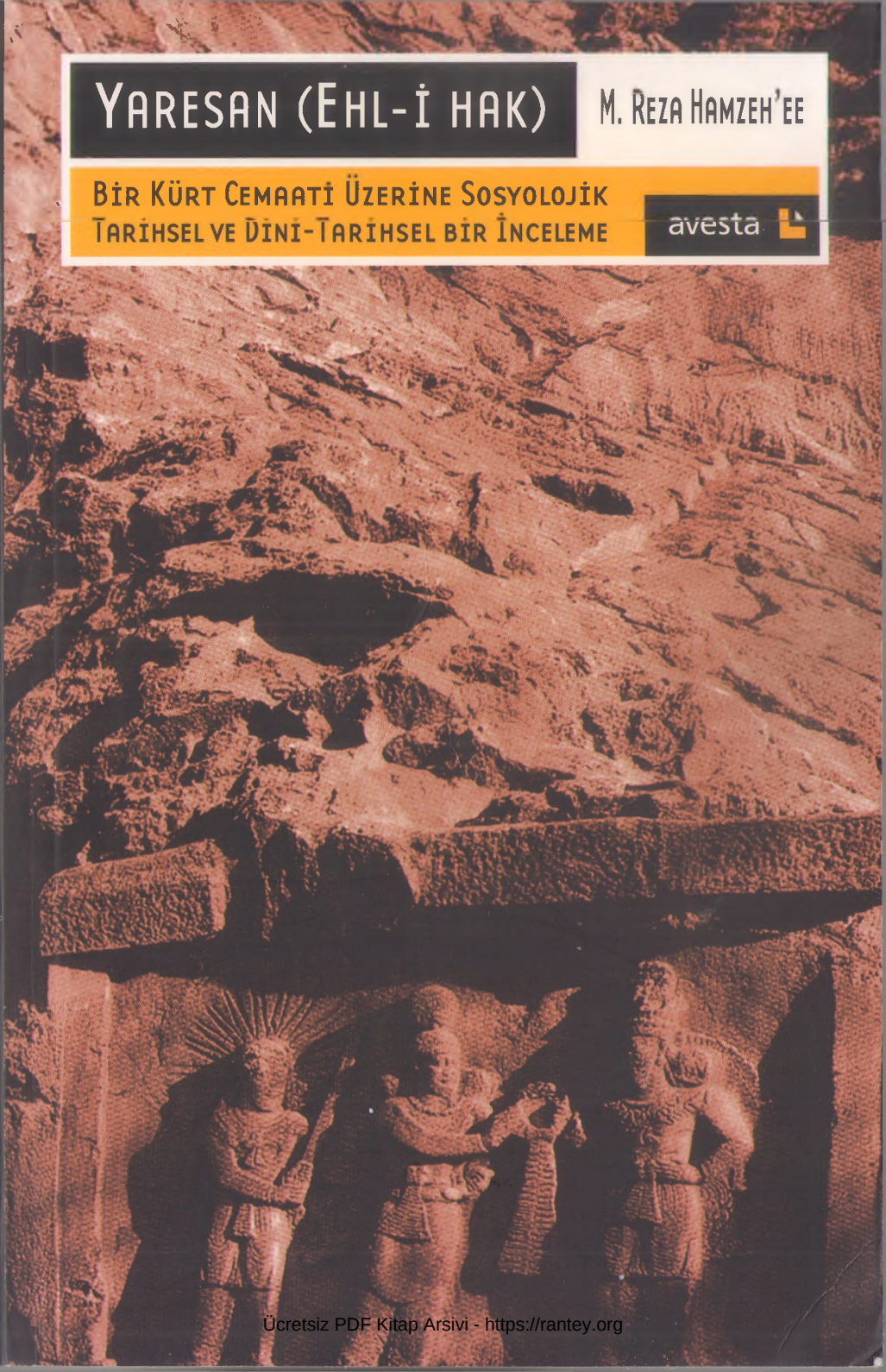
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

YARESAN (EHL-İ HAK)

M. REZA HAMZEH'EE

BİR KÜRT CEMAATİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK
TARİHSEL VE DİNİ-TARİHSEL BİR İNCELEME

avesta



M.REZA HAMZEH'EE | Yaresan (Ehl-i Hak)
Bir Kürt cemaati üzerine
sosyolojik tarihsel ve dini-tarihsel bir inceleme

avesta | MEZOPOTAMYA KÜLTÜRÜ: 258 | 12
The Yaresan, a sociological, historical and religio-historical
study of a kurdish community
Yaresan (Ehl-i Hak), Bir Kürt cemaati üzerine
sosyolojik tarihsel ve dini-tarihsel bir inceleme
(Berlin, 1990)
M.Reza Hamzeh'ee
İngilizceden Çeviren
Ergin Öpengin

Editör: Abdullah Keskin
Dizi Tasarım: Ahmet Naci Fırat
Kapak: Azad Aktürk
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2009, İstanbul
Baskı: Berdan Matbaası
Sadık Daşdoğan Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok, No: 239
TOPKAPI / İSTANBUL
Tel: (0212) 613 12 11

© Avesta Yayınları, 2008
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında
yayınevinin izni alınmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Hüseyin Ağa Mahallesi
Sakız Ağacı Caddesi
Öğüt Sokak No: 7
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 251 44 80
(0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi
Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Fax: (0412) 223 58 99

www.avestakitap.com
info@avestakitap.com

ISBN: 978-9944-382-58-8

M.Reza Hamzeh'ee

YARESAN (EHL-İ HAK)

BİR KÜRT CEMAATİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK
TARİHSEL VE DİNİ-TARİHSEL BİR İNCELEME

İngilizceden Çeviren
Ergin Öpengin

avesta | MEZOPOTAMYA KÜLTÜRÜ

M.REZA (FARIBORZ) HAMZEH'EE-Harsin'de (İran) doğdu. Poona Üniversitesi'nde (Hindistan) Ekonomi okudu. 1986: Doktorasını Poona'da "Toplumsal Hareketler Sosyolojisi" alanında -uluslararası bir üne sahip Delhili sosyologun tasdiğiyle- aldı. 1989: Başka iki Bavyera üniversitesinin de onayıyla Augsburg Üniversitesi tarafından kendisine Alman "Dr. phil" unvanı verildi. 1990: Kassel Üniversitesi'nde "Uluslararası Gelişim" alanında bir yıllık post-doktora programını tamamladı. 1998: "Kültür Sosyolojisi" alanındaki Profesörlük unvanını, başka üç Alman üniversitesinin (FU Berlin, Leipzig, Wein Garten) de tasdiğiyle Osnabrück Üniversitesi'nden aldı. İngilizce, Almanca ve Farsça bilimsel yayınlarının yanı sıra bir roman (*Werçem*) ve bir şiir kitabı yayımlamıştır. Hindistan'ın parya kastı hakkındaki ilk belgesel filmi 2007'de Almanya'da Augsburg Üniversitesi'nde gösterildi. 1993'ten beri Augsburg (Almanya) ve Kermanshah (İran) üniversitelerinde araştırma çalışmaları yapmaktadır.

Yayıncının notu: Bu kitapta yer alan Almanca kısımlar Bahar Şahin, Fransızca olanlar ise Ergin Öpengin tarafından çevrilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür / 11

Türkçe baskıya önsöz / 13

1. KAVRAM VE METODOLOJİ / 37

1.1. Araştırmanın yapısı / 37

1.1.1. Soruları sınırlandırma / 37

1.1.2. Cemaatin karakteristik yapısı / 38

1.1.3. Cemaatin ortaya çıkış bağlamı / 40

1.1.4. Yaresan'ın Bekası / 42

1.1.4. a) Dayanışma / 46

1.1.4. b) Toplumsal yapı / 47

1.1.4. c) Önceden varolan düşünce ve tecrübeler / 49

1.2. Metodoloji / 50

1.2.1. Tipolojik yaklaşım / 51

1.2.2. Sosyo-psikolojik yaklaşım / 52

1.2.3. Sosyo-tarihsel yaklaşım / 55

1.3. Kaynaklar ve Araştırma / 57

1.3.1. Araştırmanın konumu / 57

1.3.2. Materyal inceleme / 58

1.3.3. Kaynaklar / 60

1.3.3.a) Alan araştırması / 60

1.3.3.b) İkincil literatür / 60

1.3.3.c) Birincil literatür / 60

1.3.3.c. a) Seyyah raporları ve benzeri / 61

1.3.3.c. b) Tarih kutapları ve tarihi kitaplar / 61

1.3.3.c. c) Heresiografik kitaplar / 63

1.3.3.c. d) Yaresan dini metinleri / 63

1.3.3.c. e) Diğer dini kitaplar / 66

1.4. Kavram açıklama / 68

1.4.1. Doğuşancılık / 68

1.4.2. Binyılcılık / 70

1.5. İsim açıklama / 72

1.5.1. Cemaatin adı / 72

1.5.2. Bazı yer adları / 74

1.5.2. a) İran / 74

1.5.2. b) Kermanşah / 75

1.5.2. c) Lekistan / 76

2. SOSYO-EKONOMİK VE TARİHSEL ARKAPLAN / 77

2.1. Sosyo-ekonomik arkaplan / 77

2.1.1. İran ekonomisi / 77

2.1.2. Kürt toplumu ve ekonomisi / 83

- 2.1.3. Yaresan demografisi, ekonomi ve toplumu / 86
- 2.1.3. a) Yaresan cemaatinin dağılımı / 86
- 2.1.3. b) Yaresan ekonomi ve toplumu / 88
- 2.2. Tarihsel arkaplan / 90
- 2.2.1. Behlul devri / 91
- 2.2.2. a) Şah Fezl devri / 94
- 2.2.2. b) Arap hakimiyeti esnasında muhalif Kürt hareketleri / 95
- 2.2.3. Baba Serheng devri / 99
- 2.2.4. a) Şah Hoşin devri / 99
- 2.2.4. b) Lorestan, Lekistan ve Kermanşah / 100
- 2.2.4. c) Pir Şehriyar / 103
- 2.2.4. d) Şo'ubit hareketi / 104
- 2.2.4. e) Bölgenin Şah Hoşin devrindeki tarihsel arkaplanı / 105
- 2.2.5. a) Sultan Sehak devri / 109
- 2.2.5. b) Bölgenin Sultan Sehak devrindeki tarihsel arkaplanı / 111
- 2.2.6. 15-17. yüzyıllarda Kermanşah / 114
- 2.2.7. 17-20. yüzyıllarda Kermanşah / 116
- 2.2.7. a) Safevi Hükümeti / 116
- 2.2.7. b) Afşar ve Zend devirleri / 117
- 2.2.7. c) Kacar hanedanlığı / 118
- 2.2.7. d) Pehlevi hanedanlığı / 123
- 2.2.7. e) 1979-1988 / 125
- 3. YARATILIŞ HİKAYELERİ / 127
- 3.1. Yaresan yaratılış ve demonoloji hikayeleri / 127
- 3.1.1. Ezelden "Heften" in yaratılışına / 127
- 3.1.2. Kainat ve yeryüzünün yaratılışı / 129
- 3.1.3. Semavi varlıkların yaratılışı (demonoloji) / 130
- 3.1.4. Adem ve Havva'nın yaratılışı / 131
- 3.1.5. Adem ve Havva cennette / 132
- 3.1.6. Adem ve Havva yeryüzünde / 133
- 3.2. İran bağlamında Yaresan yaratılış hikayesi / 134
- 3.2.1. Mazdaizm / 134
- 3.2.2. Zarvanizm / 141
- 3.2.3. İran folklorü arkaplanı / 144
- 4. İLAHİ TECCELLİ, MELEKBİLİM VE DÜALİZM / 151
- 4.1. İlahi Tecelli / 151
- 4.1.1. Yaresan arasında "İlahi Öz"ün tecellisi / 152
- 4.1.2. İlahi tecelli düşüncesi / 154
- 4.1.3. İlahi Öz / 155
- 4.1.4. İrani toplumsal hareketleri arasında İlahi tecelli düşüncesi / 156
- 4.2. Melekbilim / 161
- 4.2.1. Yaresan henoteizmi / 161
- 4.2.2. Yaresan meleklerinin adları / 165
- 4.2.3. Ruçyar ve Ayvat'ın konumları / 169

- 4.2.4. Baba Yadegar'ın doğumu / 172
- 4.2.5. Anahita çeşmesi / 173
- 4.2.6. Yaresan melek-tapınma sistemi / 178
- 4.2.7. Ameşaspandlar ve Heften / 179
- 4.2.8. Yazatalar / 181
- 4.2.9. Heftevine / 183
- 4.2.10. Mitra ve Vayu / 185
- 4.3. DUALİZM / 186
 - 4.3.1. Yaresan dualizmi / 186
 - 4.3.2. Yaresan ve Yezidiler arasındaki ilişki / 189
 - 4.3.3. Ek kısım: Yezidi dini ve cemaati / 190
 - 4.3.4. Yaresan'da Yaratılışın dualist kökeni / 193
 - 4.3.5. İran'da dualizm / 194
- 5. ESKATOLOGYA / 199
 - 5.1. Tenasüh öğretisi / 199
 - 5.1.1. Yaresan'da inancında tenasüh / 199
 - 5.1.2. Tenasüh öğretisi / 202
 - 5.1.3. İrani toplumsal hareketlerinde tenasüh öğretisi / 204
 - 5.2. Binyılcılık ve doğuştancılık / 209
 - 5.2.1. Yaresan'ın binyılcılığı ve eşitlikçiliği / 209
 - 5.2.2. Mehdici kehanet / 219
 - 5.2.3. İrani sosyo-dinsel hareketlerde doğuştancılık / 222
 - 5.2.4. İran'da binyılcılık ve eşitlikçilik / 226
- 6. RİTÜELLER / 233
 - 6.1. Periyodik toplantılar / 233
 - 6.1.1. "Cem" / 233
 - 6.1.1. a) Bir Cem düzenlemenin şartları / 234
 - 6.1.1. b) Cemde kurallar ve roller / 234
 - 6.1.1. c) Cem töreni / 235
 - 6.1.2. Cemdeki ibadet türleri / 237
 - 6.1.3. Fekr-o zekr / 238
 - 6.1.4. Yaresan'da müziğin ehemmiyeti / 240
 - 6.1.5. Cem töreninin ehemmiyeti / 241
 - 6.2. "Nezr" ya da Adak ve Kurban / 243
 - 6.2.1. Adaklar / 243
 - 6.2.1. a) "Niyaz" / 243
 - 6.2.1. b) "Şokrane" / 244
 - 6.2.2. Kurbanlar / 245
 - 6.2.2. a) Kan kurbanı / 245
 - 6.2.2. b) Kansız kurban / 246
 - 6.2.2. c) Kurban edilmediği halde kurban merasiminde sunulan maddeler / 246
 - 6.2.2. d) Khedmet / 246
 - 6.2.3. Kurban merasiminin icrası / 247

- 6.2.3. a) Kan kurbanı ritüeli / 247
- 6.2.3. b) Kansız kurban ritüeli / 258
- 6.2.3. c) Kan veya kansız kurbanlar dışındaki kurban ritüelleri / 258
- 6.2.3. d) Khedmet ritüeli / 259
- 6.2.4. Adak ritüelleri / 259
- 6.2.5. Kurbanın ehemmiyeti üzerine bir ilahi / 259
- 6.2.6. İran'da kurban ritüelleri / 262
- 6.3. Yaresan'ın diğer ritüel ve dini ilkeleri / 266
 - 6.3.1. Oruç / 266
 - 6.3.2. Otuz günlük oruç yasağı / 269
 - 6.3.3. Yaresan'da abdest / 271
 - 6.3.4. Ölüler için düzenlenen merasimler / 273
 - 6.3.5. "Çarçıvan" ya da Yaresan dininin "Dört Sütun"u / 276
 - 6.3.6. Yaresan'ın beş "Moqadesat"ı / 277
 - 6.3.7. Dünya Tarihi devirleri / 279
 - 6.3.8. Yaresan ve Mazdacılık arasındaki diğer benzerlikler / 280
- 7. ÖRGÜTLENME VE KURUM / 283
 - 7.1. Toplumsal örgütlenme ve ayinler / 283
 - 7.1.1. Bazı erginleme terimleri / 283
 - 7.1.2. Cemaate üyeliğin şartları / 285
 - 7.1.3. "Ser-seporden" ya da Yaresan erginleme töreni / 286
 - 7.1.4. "Ser-seporden"ın icrasına dair birtakım farklar / 289
 - 7.1.5. Toplu erginleme / 289
 - 7.1.6. Cemaate katılım ve üyelik türleri / 290
 - a) "Çekide" / 290
 - b) "Çesbide" / 291
 - 7.2. Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı / 292
 - 7.2.1. "Handan" / 292
 - 7.2.2. "Handanlar"ın "Ser-seporden"i / 296
 - 7.2.3. "Handanlar"ın ilk oluşumu / 298
 - 7.2.4. Yaresan "Ser-seporden" kurumunun ehemmiyeti / 302
 - 7.2.5. İran'da erginleme ayinleri / 305
 - 7.3. Kardeşlik ve kardeş-kız kardeşlik akdi / 310
 - 7.3.1. Yaresan'da kardeş-kız kardeşlik akdi / 310
 - 7.3.2. Kardeş-kızkardeşlik akdinin ehemmiyeti / 310
 - 7.3.3. İran'da kardeş-kız kardeşlik akdi / 311
 - 7.4. Yaresan cemaatinde toplumsal bölünmeler / 314
 - 7.5. Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı / 316
- 8. TOPLUMSAL HAREKETLER VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA / 319
 - 8.1. Yaresan'ın ortaya çıkışının özgün bağlamı / 319
 - 8.2. Bir toplumsal hareket olarak Yaresan / 321
 - 8.3. Yaresan toplumsal hareketinin diğer İrani hareketlere kıyasla başlıca özellikleri / 322
 - 8.3.1. Doğuşancı eğilimler / 322

- 8.3.2. Eşitlikçi eğilimler / 324
- 8.3.3. Binyılcılık / 325
- 8.3.4. D  alist dünya g  r     / 326
- 8.4. Yaresan arkaplanının başlıca çevresel (ortamsal) yönleri / 327
 - 8.4.1. Toplumsal yönler / 327
 - 8.4.2. Ekonomik yönler / 332
 - 8.4.3. Jeopolitik yönler / 334
 - 8.4.4. Tarihsel yönler / 335
- 8.5. Mevcut durumun bir sonucu olarak toplumsal   atı  ma / 338
 - 8.5.1. Ekonomik   atı  ma / 339
 - 8.5.2. Sosyo-kültürel   atı  ma / 341
 - 8.5.3. İktidar   atı  ması / 343

9. YARESAN'IN BEKASI / 347

- 9.1. Yaresan'ın bekasında payı olan faktörler / 348
 - 9.1.1. Siyasi radikalizmin olmayışı / 348
 - 9.1.2. Toplumsal   rg  tlenme / 350
 - 9.1.3. Askeri güç / 352
 - 9.1.4. Cemaat-  tesi (trans-communal) dayanışma / 355
 - 9.1.5. Önceden var olan düşünce ve deneyimler / 356
 - 9.1.6. Diğer kaynaklar / 358

EK / 359

Ek 1: Yaratılışa dair Yaresan dini hikayeleri / 361

Ek 1: İlahi tecelli, tenas   h ile teofani ile meleklerle alakalı diğer konulara dair Yaresan hikayeleri / 367

Ek 3: Ritüel ve kurumlarla alakalı Yaresan dini hikayeleri / 385

BİBLİYOGRAFYA / 391

Elinizdeki eser birkaç yıllık çalışmalarımın bir ürünüdür. Araştırma çalışmalarım esnasında bir yığın zorluk ve badi-reyle karşılaştım. Bu nedenle, bu çalışmayı tamamlamış ol-maktan büyük memnuniyet duymaktayım. En sıkıntılı anları-mı dahi paylaşan birçok insanın daimi ve samimi yardım ve yüreklendirmeleri olmasaydı benim için bu işin üstesinden gelmek mümkün olmazdı.

İlk olarak, bu çalışma üzerine hayli zaman harcamış Erlan-gen Üniversitesi'nden Prof. Dr. Hans-Christoph'u anmak isti-yorum. Bu çalışmayı en içten şükranlarımla ona ithaf ediyor-um. Ausburg Üniversitesi'nden Prof. Dr. Peter Waldman ve Bamberg Üniversitesi'nden Prof. Dr. Bert Fragner'in bilimsel rehberliklerinden yararlanma imkanım oldu. Benim için birer destek ve yüreklendirme kaynağı oldular.

Bazı arkadaşlarımla yardım ve dayanışmaları, bu çalışmanın tamamlanmasında büyük öneme sahiptir. Burada, özellikle, tüm çalışmayı inceleme külfetini üstlenip sabırla çalışmanın dilini geliştirmiş olan Ausburg Üniversitesi'nden Bay Anthony Hornby'i anmak istiyorum.

Hepsine minnet duyduğum başka birçok dost da çeşitli biçimlerde yardım etti. Burada yalnızca Markus Ohlenroth, Regina Zitzelberger ve Christine Baier'i anmakla yetineceğim.

Son olarak da Isabel Haensch, Zohreh ve Farivar Hamzeh'ee, Morteza Najafi ve Mohsen Bahrami'ye teşekkürü borç bilirim.

Yaresan cemaati üzerine olan bu araştırma elverişsiz koşullarda tamamlandı. Tam olarak İran ve Irak arasındaki tahlihsiz savaşın en şiddetli olduğu esnada yürütüldü. Yaresan cemaat mensuplarının çoğunluğunun ikamet ettiği Kermansah bölgesi, Irak silahlı kuvvetleri tarafından kısmen işgal edilmiş ve bu bölge, savaş boyunca başlıca savaş alanlarından biri olarak kalmıştı. Sekiz yıl süren bu savaş, yirminci yüzyılın en uzun savaşı kabul ediliyor. Doğaldır olarak bir savaş bölgesinde araştırma yürütmenin kolay olması beklenemez. Normal şartlar altında bile öylesi cemaatler üzerine yapılan çalışmalar, olağanüstü kısıtlamalarla baş etmek zorunda kalır. Nihayetinde bu cemaat, yüzyıllarca gizli koşullar altında yaşamıştır. Bereket versin ki halen cemaatleri hakkında benimle konuşmaya razı olan ve cemaat, mensuplarının özel kullanımı için sınırlı sayıda basılan kitap veya el yazmalarını benim için tedarik etmeyi kabul eden birkaç kişi bulabildim. Hatta birkaç mülakattı, Irak savaş uçakları üzerimizden uçarken yaptım. Ayrıca sürekli olarak roketleri de hesaba katmak durumundaydık zira tüm bölge Irak uzun menzilli füzelerinin erimi dahilindeydi.

Bu araştırmanın tamamlanması için karşılaşılan zorluklar o denli çoktu ki birkaç sayfada ancak anlatılabilir.

Kişisel alan araştırmasıyla alakalı sorunların yanı sıra, ikincil literatürle ilgili farklı tür sorunlar da sözkonusuydu. En başta anılması gereken sorun, son derece nadir olan bilimsel çalışmalarla ilgiliydi. Cemaatin ritüelleri ve toplumsal örgütlenmesi hakkında bilimsel bir alan araştırmasına dayanan bir tek çalışma mevcut değildi. Dini öğretilere gelince, Minorsky ve Mokri tarafından yazılan makaleler dışında hepsi çok dikkatli bir şekilde ele alınmayı gerektiriyordu. Bununla birlikte, tanınmış Şarkiyatçılar tarafından yazılmış makaleler bile, tüm sosyal incelemeler için azami öneme sahip olan sistematik araştırma stratejisi ve metodolojiden yoksundu. Aslında birçok sosyal bilimci olmayan araştırmacı -özellikle Şarkiyatçılardan- metedolojinin önemli olduğunu düşünmemektedirler. Görünüşe bakılırsa kendi özel yöntemlerini izlerler; gerçekten birtakım yöntemleri varsa bile, bunlar doğal olarak okuyuculara takdim edilmez. Benzer şekilde, kullandıkları terimleri açıklamazlar bile; bu da, daha fazla zorluğa neden olur. Kullanılan terminolojiyi açıklamaya dair bir bölümün olmayışı, yalnızca, farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tanımlanan bilimsel terimlere has bir sorun değildir. Bazen yer isimleri bile, örneğin "İran", farklı anlamlara gelebilir. İşte bu terimler tanımlandığı takdirde, her okuyucu onları kendi arkaplanına göre anlayacaktır. Diğer yandan -ve bu eğilime karşı olarak- metodoloji, sosyal bilimciler için gerçekliğin neredeyse yarısı demektir. Bu bağlamda sosyologlar yalnızca terminolojinin açıklanmasında değil, metodolojinin öteki boyutları konusunda da gayet hassas davranırlar. Onlar için verilerin veya bir analizin geçerliliği daha çok, onların 'oplanişında izlenilen yol veya bir çalışmanın dahilinde yürütüldüğü teorik alanlara bağlıdır. Ne yazık ki, bu araştırma için bulunan hiçbir kitap veya makalede, herhangi bir metodolojinin izlendiğine yönelik hiçbir bir göstergeye rastlanmadı.

Bu yüzden mevcut ikincil literatürün kullanımı dikkatli ve eleştirel olmayı gerektiriyordu. Çalışma boyunca bu hassas

noktalara yeterince dikkat etmiş olmalıyız, zira şu an elime geçen bu fırsatla, çalışmada temel bir düzelti yapmamı gerektirecek türden yargıların olmadığını görmekteyim. Buna rağmen, yukarıda değinilen zorluklar yüzünden, ikincil literatüre dileğimden daha fazla dayanmak zorunda kaldım. Aslında, ikincil literatür ve elyazması müsvedde ve notları aramak bile alan araştırmamın hayli zaman ve enerji alıcı bir bölümüne dönüştü. Çünkü o zaman, önemli kaynaklar hiçbir kitapçada bulunmuyordu. Onlara sahip ve onları bana vermeye razı cemaat mensupları bulmak zorundaydım. Bu kitapların çoğu çok sınırlı sayıda basılmıştı. Onlara veya herhangi bir müsveddeye sahip olan insanları bulmak hiç de kolay değildi. Bazıları, o eserleri başkalarına göstermeye bile razı değillerdi. Veri toplama sürecinde karşılaştığım zorlukların ayrıntılı bir sunumu, sosyal bilim öğrencileri için yararlı olabileceksede, burada, kitap ve müsveddeleri ararken ve hatta ikamet ettiğim ülkeye ulaştırırken baş etmek zorunda kaldığım maceralar hakkında bundan fazlasını yazmak mümkün değil. Bununla birlikte sosyal bilimciler, -metodolojilerinin bir parçası olarak- tüm bunların bu veya şu şekilde incelemenin sonucunu etkileyebileceğinin farkındadırlar.¹

1 Uzun dönemli alan araştırmaları yürütmüş olanların da bileceği gibi, araştırmanın ürününü etkileyebilecek olan yalnızca, incelemeye tabi konuyu etkileyen başlıca nesnel ve öznel faktörler değildir. Benzer şekilde, araştırmanın ürünü, araştırmacının kendisinin de aynı veya başka birtakım farklı önemli veya önemsiz faktörlerin tesirinde olmasından da etkilenebilir. Bu nedenle araştırmacının nesnelliği veya inceleme konusu, örneğin incelemeye tabi cemaatin araştırmacıyı yerli mi yabancı mı diye kabullendiğine bağlı olarak etkilenebilir. Keza bir araştırma, araştırmacının alan tecrübesi; yerel dili biliyor mu yoksa yalnızca ulusal dili mi biliyor olduğuyada şu veya bu aile arkaplanına sahip olduğuyb. gibi faktörlerden de etkilenebilir. Bu tür faktörlerin yanısıra, örneğin araştırmacının sosyal veya açık sözlü biri olması yada şu veya bu görünüme sahip olması gibi çok basit kişisel özellikler de bazen önemli olabilmektedir. Şu ana kadar tüm bunlar, incelediğimiz cemaat üzerine yazmış araştırmacılar tarafından hep ihmal edilmiştir. Bu duruma tek istisna olarak, bir seferinde kendi birliğinin, Yaresan cemaat mensuplarıyla kaynaşmasını kolaylaştırdığını fark eden Van Bruinessen'i gösterebiliriz. Martin van Bruinessen, *Satan's Palmists: Some heterodox beliefs and practices among the Ahl-e Haqq of the Guran district*. Yayımlanmamış Müsvedde.

Ayrıca, derleyebildiğim tüm kelimeler veya dini metinlerin başlangıçtan beri sözlü olarak aktarıldıklarını belirtmekte yarar var. Bilindiği gibi, sözlü geleneklerin derlemesi muhtemel hataları asgariye indirmek için sistematik bir şekilde yapılmalıdır. Sözlü gelenekler, bir nesilden bir diğer nesle sözlü olarak aktarılırken izlenen ve dikkat edilen kendi tabiat ve yasalarına sahiptir. Lakin bu gelenekler yazılacak olduklarında, ancak sözlü formlarındayken sahip oldukları dinamikliklerini kaybederler. Modernitenin etkisinde kalmış tüm insanlar, mitolojik dünyanın güç ve atmosferini hissetme ve anlama kabiliyetlerini çoktan kaybetmiştir. Weber'in de değindiği gibi, elektrik çağında doğmak, gecenin karanlığında bile heyecan veren sihrin gücünü anlama kabiliyetini ortadan kaldırır. Ne yazık ki, sözlü gelenekleri yazıya geçirmeye girişen sözümona “modern” insanların çoğu, sadece onları anlama ve hissetme kabiliyetini yitirmekle kalmamış, transkripsiyonlara müdahale etme hakkını da vermişlerdir kendilerine. Bunu da, kişisel norm ve dünya görüşlerine göre yapmışlardır. Bu nedenle sözlü gelenekleri yazıya geçiren transkriptörler, belli bir geleneğin içeriğini yanlış veya batıl inanç bulduklarında, onları “düzeltme” girişiminde bulunabiliyorlar. Ayrıca, bir cemaat elverişsiz bir çevrede yaşıyorsa, çevirmenler, “ötekiler” tarafından suistimal edilmesin diye geleneklerin bazı bölümlerini değiştirmek suretiyle müdahalede bulunabilirler. Bunu, doğal olarak, kendilerini ve cemaatlerini koruma amacıyla yaparlar. Fakat bu, bizim gibi bir çalışma için her zaman sakıncalı bir durum yaratır. Bu türden muhtemel sorunların farkında olduğumuzdan, bu çalışmada başka birkaç metodolojik düşünce gözönünde bulundurulmuştur. Bu çalışmanın tamamlanmasından sonra bile Yaresan cemaatiyle belli derecede ilişim içerisinde bulunduğumdan, şu ana kadar, yukarıda bahsedilen genel alanla ilgili olarak burada düzeltilmesi gereken fazla bir şey bulmadım. Yine de, birkaç noktaya kısaca değinmemiz gerekir:

Birinci bölümde görüleceği üzere, başlıca ikincil kaynakların incelenmesine dair kısımda, yoğun olarak iki kaynak kul-

landım. Bunlardan biri, Ne'matollah Ceyhunabadi tarafından yazılmış “*Şahname-ye Heqiqat*”, diğeri ise, oğlu Nur 'Ali Elahi tarafından yazılmış “*Borhan ul-Heqq*” adlı kitaplardır. Ne'matollah Ceyhunabadi, cemaatin, o zamana değin sözlü şekilde aktarılmış Yaresan dini hikayelerini yazıya geçirmeye girişen ilk ve tek üyesiydi. Aslında, görünüşe bakılırsa az çok izole bir hayat yaşamış ve moderniteden fazla da etkilenmemiştir. Fakat yine de, hikayeleri yazıya geçirirken onların bazı kısımlarına müdahale edip etmediğini bilemiyoruz. Yine, herhangi bir hikayeyi görmezden gelip kitabına almadığı hakkında da bir tahmin yürütemiyoruz. Buna rağmen hacimli kitabı, cemaat dini üzerine yapılacak çalışmalar için çok değerli bir kaynaktır. Aslına bakılırsa Yaresan'ın farklı kollarına ait çoğu cemaat mensubu -özellikle Sine kentinde yaşayanlar- en hakiki Yaresan dini geleneklerinin, bu aile üyeleri tarafından muhafaza edildiğine inanır. Bu inanç, aynı zamanda, sözkonusu aile içerisinde nesilden nesile sözlü şekilde aktarılan geleneklerin değeri ve hakikiliği üzerine farklı mitler yaratmak için de bir tür kaynak olmuştur.²

Bu kitaptan birkaç ilginç bölüm alıntılamıştım. Alıntılar, doğal olarak, bu çalışmanın hipotez ve argümanları doğrultusuyla bağlantılı olanlarla sınırlandırılmalıydı. *Şahname-ye Heqiqat*, cemaatin mitolojik ve felsefi yönleri üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar için şüphesiz kıymetli bir kaynak işlevi görecektir.

2 Söylendiğine göre, Nur 'Ali henüz çocukken, babası onu, ana ilahi tecellileri Sultan Sehak'ın mezarına hac için Perdivar'a götürür ve orada durduk yere ölür. Babası bir çubuk alır eline ve evi yıkmaya başlar. Bitkin düştükten sonra aynı evde uyur. Ardından rüyasında Sultan Sehak'ın kendisine görüldüğünü görür. Bu rüyada Sultan Sehak'a, çocuğu annesine geri götürmeden eve dönemeyeceğini söyler. Sultan, çocuğun ruhunu daha ulu bir ruhla değiştirmek için aldığını söyler. Sultan babaya, çocuğunun ölü bedenini dürttüğü takdirde çocuğun yeni bir ruhla uyanacağını söyler. Sufi Naderi adında mezarı gözetleyen biri tüm bu olanları izlemektedir. Sufi, babaya çocuğu orada bırakmasını söyler lakin reddedilir. Sufi Naderi, adama, tanrılardan biri olan Pır Musi'nin bizzat kendisinin yazdığı kutsal kitap “*Serencam*”ın bir müsveddesinden bahseder. Sufi bu kitabı, büyüdüğünde Nur 'Ali'ye vermesi için babasına verir.

Bu çalışmada yoğun olarak alıntılanan başka bir eser de, Nur'ali ya da Nur 'Ali Elahi'nin oğlu Ne'metollah tarafından yazılan "*Borhan ul-Heqq*" adlı kitaptır. Bu ikincisi, Yaresan dininin birtakım prensiplerini İslamın anaakım Şii kolu ile Sufi öğretilerine uyarlamaya çalışan bir dini reformcu kabul edilebilir. Elahi'nin, cemaatinin dini üzerine olan bilgisinin kıymetini ve aynı şekilde reformcu eğilimlerini yakın zamanda keşfettiğimden, onun kitabının yalnızca belli birkaç bölümünden yararlanmaya çalıştım. Bu bölümler, neredeyse tamamen onun tasvir ettiği şekliyle dini ritüellere dair olanlardır. İşin doğrusu, onun ritüellere dair tasvirlerinin kişisel reformcu teşebbüslerinden etkilendiğine inanmak için ortada hiçbir sebep yoktu. Son tahlilde, bu tip ritüellerin hiçbir şeyi İslamın birkaç kolundan herhangi biri tarafından tatbik edilmiyordu. Yine de birtakım Sufi elementlerin onun tasvirlerine karıştığı düşünülebilir. Aynı zamanda akılda tutulması gereken bir nokta da, başka bir yerde belirtildiği üzere,³ Sufiler tarafından kullanılan kaynaklardan birinin, muhtemelen Yezidi ve Alevi gibi diğer dini grupların yanı sıra, Yaresan tarafından da benimsenmek üzere diriltilecek aynı kadim kaynak olduğu olgusudur. Ayrıca, bu ritüellere dair belgesel bir filme dönüşen daha sonraki incelemelerim, bazı ufak farklılıklara rağmen, bu ritüellerin ana bölümlerinin -Elahi tarafından betimlendiği şekliyle- neredeyse cemaatin tüm farklı kolları tarafından tatbik edildiğini göstermektedir.

Bu nedenle bu araştırma, yukarıda anılan tüm sınırlamalara rağmen, başarılı bir şekilde tamamlandı diyebilirim zira en öz eleştirel olduğumda bile, örneğin teorik varsayımlar ve hükümlerin yanı sıra metodoloji ve tahlilde ulaşılan sonuçlar gibi, araştırmanın ana bölümlerine olan güvenim sarsılmamıştır. Böylece bu aşamada, "toplumsal ve bilimsel nesnellik" denen mefhumla dair sorumluluğumu gösterebilecek konumda değilim.

3 M. Reza Fariborz Hamzeh'ee, "Structural and Organizational Analogies between Mazdaism and Sufism and the Kurdish Religions", Ph. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions from Mazdaism to Sufism*, Association pour l'avancement des études iraniennes: *Studia Iranica*, Cahier 11, Paris, 1992

lim; elbette o tür bir nesnelliğin elde edilebilir olduğu ölçüde. Aslına bakılırsa ben çoğu kişiden farklı olarak mevcut nesnelliği sorgulamaksızın kabul etmeyi uygun bulmuyorum. Bu açıdan, nesnellik sloganını zihnimde tüm araştırmam boyunca canlı tutmaya çalışıyorum. Bu çalışmada herhangi bir önyargılı eğilimden sakınma ve salt bilimsel mantığı takibe dair duyarlılığım o denli açıktır ki, Macar araştırmacı Ferenc Szatmári şu değerlendirmede bulunur:

Hamzeh'ee neden-sonuç ilkesini toplumsal ve dini hareketlere uygulamada kendinden gayet emin görünüyor. Bu varsayım, belli bir dereceye kadar doğru olabilir, lakin, hareket ve öğretilerin gelişimi genelde otonom bir yol izler; ve siyasi durum ile dinler arasındaki bağlantı, neredeyse matematiksel bir mantıksal düzlemde birbirilerini açıklamaktan çok daha karmaşıktır.^{4,5}

Elbette yukarıda anılan saygın araştırmacının eleştirisi, bu çalışmada takip edilen “katı bir mantıksal çizgi, belki biraz fazla mantıksal ve pozitivist”, tersi durumdan daha kabul edilebilirdir. Yine de belirtmem gerekir ki, bana göre sosyolojinin tüm esprisi de zaten öylesi mantıkları keşfetmesidir. Bu, İbni Haldun tarafından yapılan en eski sosyolojik inceleme tarafından da belirlenen bir hattı. Aynı hattı takip ederek, doğal bilimlerde varolduğu farzedilen türden katı bir neden-sonuç mantığının toplumsal olgularda da varolduğunu düşünüyorum. Lakin aynı zamanda, ilişkilerin hiçbir araştırmacı tarafından farkedilemeyecek derecede karmaşık olabileceğine de katılırım. Bu nedenle, bazen (belki de birçok defa) o mantıkların farkına varamıyorsak, bu onların hiç mevcut olmadıkları anlamına gelmez. Doğal bilimlerde bile çoğu zaman mevcut man-

4 Ferenc Szatmári, *Critica*,: Acta Orientalica Hungarica, XLVII, 1994, s. 219.

5 Ferenc Szatmári'ye kitabıma dair harika eleştirel tahlili için teşekkürlerimi sunuyorum zira eleştirisi sadece yüreklendirici olmakla kalmadı, ayrıca, her ne kadar aşağıdaki mısralarda yalnızca çok ufak bir kısmından bahsedilmişse de, beni makalesinin her bir sözcüğü üzerinde düşünmeye sevk etti.

tıkların ayırdına varamayabiliyoruz. Bazı durumlarda ancak sofistike alet ve makineler yardımıyla onları belirleyebiliyoruz. Fakat, bazı toplumsal olguları herhangi bir mantık ya da yapıdan yoksun gösteren, aslında, bu çerçevede kullanabileceğimiz benzer alet ya da makinelere sahip olmadığımız gerçeğidir.

Diğer birçok alanda kesin olarak var olan oysa bizim hiçbir zaman bulamayacağımız sayısız başka şey mutlaka vardır; nihayetinde insanız. Yine de kendi kişisel inancıma göre tüm evrende herhangi bir mantığa sahip olmayan hiçbir şey yoktur. Mükemmel Zerdüştü veya kadim İrani⁶ Minu Khrad kavramında, bütün varlığa -Makrokozmos ve Mikrokozmos düzlemlerin her ikisinde- dair aşkın mantığın farkına varma Bilgelik safhası olarak yorumlanabilecek bir bilinç aşamasından bahsedilir. Kendisi de tarihsel Kürdistan'da doğan Şahab el-Din Suhreverdi'nin şöyle söylediği belirtilir: "Kainattaki İlk Yaratım, Bilgelik adında ışık saçan bir İnciydi.⁷ Bunun üç tane doğal kabiliyeti vardı: İlki, "Hakikati" tanıma kabiliyeti; ikincisi, 'Kişi'nin Kendi Özünü' tanıma kabiliyeti ve üçüncü olarak da Varoluş öncesi Var Olmama Safhasını tanıma kabiliyetiydi." Ben, muhtemelen yukarıda anılan Zerdüştü kavramıyla bağlantılı olan bu düşünceyi, var olmadan önceki safhada bile evrensel mantığı tanıma kabiliyeti olarak yorumluyorum. Buna rağmen, diğer İrani toplumsal hareketleriyle bağlantılı olarak bu cemaat üzerine yaptığım tahlillerimde, asıl sebep-sonuç mantığını keşfedemememin mümkün olduğunu kabul edebilirim. Fakat bu, hiçbir şekilde, ilişkiler karmaşık olduğunda onların ardındaki mantığın keşfedilemeyeceği anlamına gelmez. Ayrıca, ancak benimkilerin dışında başka birtakım tutarlı argümanlar öne sürüldüğünde kabulüm geçerli olacaktır. Bu nedenle, basit bir şüphe doğaldır ki kâfi olmayacaktır. Yukarıda adı geçen araştırmacıyla, mevcut siyasi durum nasıl olursa olsun, bazen 6 Zerdüştlük öncesi Batı İran kökenleri olmasına rağmen Zerdüştü diye bilinen çok sayıda düşünce ve kavram vardır.

7 Yaresan da -bu kitapta gösterileceği gibi- Yaratılış Tarihinde İnci üzerine aynı düşünceye sahip olduğundan, Suhreverdi'nin de kendi genel felsefesini geliştirmek için Yaresan'la aynı kaynağı kullandığı düşünülebilir.

“hareket ve öğretilerin gelişiminin otonom bir yol izleyebileceğinin” gayet mümkün olduğu konusunda hemfikirim. Lakin, olağanüstü biçimde çok sayıda toplumsal ve dini hareketin ortaya çıktığı tarihsel İran bağlamında, çoğu örnekte hareketler ile toplumsal ve siyasi durum arasında doğrudan bir ilişkinin açıkça var olduğunu gösteren sayısız tarihsel belge mevcuttur. Bana göre, İrani toplumsal hareketlerin tarihini nisbeten titizce incelemiş herkes için bu olgu, gözardı edilmesi hayli zor olacak kadar açıktır.⁸ Aynı zamanda -özellikle karşılaştırmalı sosyolojik incelemeler alanında- toplumsal ve siyasi faktörlere mahsus hiçbir belge olmadığında, herhangi bir yargıda bulunabilmek için benzer koşullar altında meydana gelen benzer örneklerle bakmalıyız. O zaman, toplumsal ve siyasi faktörlerin ciddi şekilde müdahil olmadığı -etkin veya edilgen- dini bir harekete rastlamak gayet zorlaşır.⁹ Nihayet, bir karşılaştırmalı incelemenin başlıca işlevlerinden biri, diğer benzer fenomenlerin nasıl gerçekleştiğini görmektir. Modernleşmenin tüm dünyada şehirleşmeye yol açtığını biliyoruz. Aynı zamanda, tüm şehirleşmelere modernleşmenin yol açmadığını da biliyoruz. Örneğin kimi durumlarda savaş, şehirleşmenin bir sebebi olmuştur. O halde, herhangi bir örnek durum için istisnai bir faktör -örneğin bir savaş- tespit edemediğimizde, modernleşmenin şehirleşme etkisi hakkındaki aynı genelleme üzerinden hareket edebiliriz. Büyük dinlere dönüşen Hıristiyanlık gibi hareketler de dahil, aynı bölgede ortaya çıkan çok sayıda dini hareketle karşılaştırıldığında, bizim hareketin bir istisna olduğunu düşünmek için herhangi bir neden göremiyorum.

Ceyhunabadi ve oğlu Nur ‘Ali Elahi tarafından yazılan kitaplara ek olarak, bu kitapta kullanılan ve hakkında birtakım açıklamalarda bulunmamızı gerektiren başka bir metin daha

8 Karşılaştırmalı, M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, *Khāstgāh-e Khīzesh: an Introduction to the Sociology of Development and Social Movement in Iran*, Kermanshah, 2005; M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, *Land of Revolutions: a Historical and Typological Study of Iranian Social Movements*, Göttingen, 1991.

9 Karşılaştırmalı, Hamzeh’ee, 2005.

mevcuttur. Kitabın, cemaatin tarihini ele alan bölümünde, Rasid Yasemi'nin Kürt tarihi üzerine olan kitabından bir metin alıntılanmıştır. Yasemi'nin kendisi, Yaresan'ın önde gelen ailelerinden birine mensuptu. Kendisi bir şair ve çevirmen olup Tahran Üniversitesi'nde İran edebiyatı profesörü olarak çalıştı. Kitabı "Kürtler, Tarihsel ve Etnik Bağlantıları"¹⁰ başlığını taşımaktadır. Bu kitap, yirminci yüzyılın ilk yarısında Kürt tarihi üzerine Farsça yazılan ilk kitaplardandır. Tarihsel ve toplumsal konular üzerine yazılan diğer tüm Farsça kitaplarla aynı tarzda yazılmıştır. Ne yazık ki şu ana kadar yazılmış bu kitapların tümü, bilimsel incelemelerin katı metodolojisini izlemekten hayli uzaktır. Yasemi kitabında, Kürt bölgelerinin Araplar tarafından işgali ve başgösteren zulümlere dair bir el yazmasından alıntı yapar. Ona göre, metin, asıl olarak proto-Kürt dilindeydi. Ben, bu belgeyi kullanmakla beraber özenle bu metnin ilk İslami dönemlerde yazılmış olamayacağını belirttim; çünkü metindeki dil çok daha genç gözükmektedir. O zamanlar, Britanyalı dilbilimci David N. Mackenzie tarafından yazılan ve metnin sahte olduğunu kanıtlamaya çalışan bir makaleden habersizdim.¹¹ *Journal of School of Oriental and African Studies* adlı dergide, kitabım üzerine yazılan bir eleştiride bu makaleden haberdar olduktan sonra bile makalenin kendisine ulaşmak pek kolay olmadı. Geçenlerde, önyargılı bir internet sayfasında Mackenzie'nin makalesi temelinde yazılan bir şeyler beni makalenin kendisine ulaşmak için daha fazla çaba sarfetmeye zorladı.¹² Maalesef yazıldıktan birkaç on yıl sonra izi sürülmeye değer bir makaleden umduklarımın aksine, bu ünlü dilbilimcinin sözkonusu metnin sahteliğini ikna edici bir şekilde kanıtlayamadığını gördüm. Üç sayfadan biraz daha uzun olan bu makalede Mackenzie, tipik ' işisel kibirlili-

10 Rasid Yasemi, Kürtler; Tarihsel ve Etnik Bağlantıları (Farsça), Tahran, 1940.

11 David N. Mackenzie, Peseudoprotokurtica, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1963, 26/1, ss. 170-173

12 Yazının kendisine henüz ulaşmış değilim lakin sarfedilen birkaç cümle ve internet adresi olarak kullanılan isim, yazarın önyargılı amaçlarını çok açık şekilde göstermektedir.

giyle metnin proto-Kürtçe olmadığını kanıtlamaya çalışmış ve bunun sonucunda da metne sahte damgası vurmakla kalmayıp onun tamamen “zırva” olduğunu iddia etmiştir. Bunu kanıtlamak için, metin içerisindeki tüm sözcüklerin kökenlerini farklı Güney ve Orta Kürtçe lehçelerinde bulmaya çalışmış. Ama, Yasemi’den önce Nikitin’in 1932’de benzer içerikli bir metne dair bir iddiada bulunduğunu belirtmiştir. Yasemi ne eğitimli bir tarihçi ne de bir sosyal bilimciydi. Aslında Mackenzie Yasemi’yi, iddiasının kaynağını belirtmediği için eleştirirken haklıdır. Ne yazık ki Yasemi’den birkaç on yıl sonra bile İranlı araştırmacıların çoğu hâlâ bilimsel kitap yazmanın bu basit kurallarının öneminin farkına varmış değildir. Bu konuyu detaylarıyla irdelemenin yeri burası olmadığından, ayrı bir makalede Mackenzie’nin, -aslında gayet açık olan- metnin proto-Kürtçe dilinde olmadığı konusundaki haklılığını göstermeye çalışacağım. Lakin metnin sahteliği hakkındaki yargısı doğru gözükmemektedir. Zira tüm belirtiler sözkonusu metnin Gorani edebi dilinde olduğu yönündedir.

Yakın bir zaman içerisinde bir konuşma dili olarak yok olacak olan bu lehçenin¹³ tarihi, özenli bir inceleme gerektirmektedir. Son zamanlarda öne sürdüğüm hipotezlerden biri,¹⁴ bu lehçenin, şu an Güney Kürdistan diye bilinen aynı bölgelerde yaşayan halkın konuştuğu ana lehçe olduğu doğrultusundadır. Bunlar çoğunlukla, Selçuk hakimiyeti esnasında “Kürdistan” teriminin -bir “İyalet” ya da eyalet anlamında- ilk olarak kullanıldığı bölgelerdir. Bu eyaletin idari başkenti Hemedan’ın güney kısmında yer alan “Bahar” kentiydi. Sözkonusu hipotez, Yaresan dini metinlerine ve bazılarına göre bir Hurufi düşünürü olan Molla Perişan’ın Divan’ına dayanılarak öne sürülmüştür. Farazi müteakip Lek (ve belki Kelhor) aşiret konfederasyonlarının kuzey bölgelerinden göçlerinden sonra, yeni

13 Hewraman ve Kanûla’da konuşulan diğer iki lehçenin halen önemli sayıda konuşanı vardır. Aslında bu durum, konuşanları hızlı bir şekilde azalan Kanûla’dan ziyade Hewraman için sözkonusudur.

14 M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, A Study of Ethnicity in Iran; Case study: the Lakk, Publications of Razi University, Kermanshah, 2006, Bölüm: 2.3.2, s. 85’den sonra.

lehçeler oluşmaya başladı. Sonuç olarak, çok sayıda Gorani sözcük ve gramer ögesi, yeni oluşan Güney Kürtçe lehçelerinde yaşamaya devam etmişse de,¹⁵ gerçek Gorani konuşan nüfus çok ufak topluluklarla sınırlı kalacak şekilde azalmıştı. Sözlü Goraninin çarpıcı bir şekilde güç kaybetmesine rağmen, bu Güney Kürtçe lehçelerini kullananlar Goraniyi edebi dil olarak kullanmaya devam ettiler. Bu nedenle Gorani, edebi konumunu yitirmemiş ve uzun bir süre boyunca Erdelan sarayının yanı sıra tüm Güney Kürtçe lehçeleri konuşanlarının tek edebi dili olarak varlığını sürdürmüştür. Lakin zamanla, Güney Kürtçe konuşanları tarafından kullanılan edebi Gorani, asıl öğelerinin çoğunu yitirmeye başladı ve nihayet neredeyse yapma (*constructed*) bir dile dönüştü. Bu, farklı Sorani veya Leki versiyonları konuşucuları olan şairlerin ana lehçelerine bağlı olarak, daha fazla Güney Kürtçesi ögesinin doğal şekilde dilin bünyesine dahil olması sürecinde gerçekleşti. Böylece, bu dilin başlıca karakteristiği, birkaç Gorani gramer kalıbının uygulanması ile Güney Kürtçesinin yanı sıra çok sayıda Arapça ve Farsça sözcüğün de dilde yer alması olmuştur. Lakin bu yapma lehçenin en önemli vasfı, eskiden olduğu gibi halen bile tüm Güney Kürtçe lehçeleri konuşanlarının onu kullanabiliyor ve anlayabiliyor olmasıdır. Görünüşe bakılırsa, bu edebi vasıta uzun bir zaman boyunca Goraniden ziyade Kurdi ya da Leki olarak biliniyordu.

Şimdi Arap istilasıyla alakalı yukarıda bahsedilen metin ile Mackenzie'nin makalesi titizlikle incelendiğinde şu yargılara varılabilir:

İlkin, bu metni oluşturan sözcükler Mackenzie'nin kanıtlamaya çalıştığı şekilde kasten farklı Güney ve Orta Kürtçe lehçelerinden alınmamıştır. Büyük ihtimalle bu metnin ya Lek aşiret konfederasyonları göçü öncesi Gorani dilinde ya da göç sonrası ortaya çıkan edebi dilde yazılmıştır.

İkinci olarak, bu sözcüklerin çoğu, sadece birkaç Güney Kürtçe lehçesinde mevcuttur. Aynı sözcükler, doğal olarak So-

15 Böylesi unsurlar Cafı ve başka bazı orta Kürtçe lehçelerinde de bugüne kadar gelmişlerdir.

ranice konuşanlar tarafından da kullanılmaktadır. Bu nedenle kaynaklar, Mackenzie'nin göstermeye çalıştığı kadar çok sayı-da değildir.

Üçüncü olarak, kaynaklar Mackenzie'nin iddia ettiği kadar çok sayıda olsalar bile, bu, metnin sahteliğine yönelik ikna edici bir kanıt değildir.

Dördüncü olarak, farklı kaynakların sözkonusu olması kanıtı, gerçekten bir metni sahte kabul etmek için bir nedense bile, bu, birtakım faktörlerin ancak bir tanesidir. Dolayısıyla, bilimsel bir incelemede diğer ihtimallere de değinilmelidir. Aslına bakılırsa onunkisi, dedektif bir zihne karşı bilimsel bir zihnin normalde nasıl ilerlemesi gerektiği konusunda fikir vericidir.

Şu ana kadar önceki araştırmacıların ileri sürdüğü dilbilim teorilerini kabul ettim. Fakat, Mackenzie'nin makalesi üzerine yaptığım titiz bir çalışma, bana, sağlıklı bir şüphecilikten zarar gelmeyeceğini gösterdi. Zira önyargılı bir internet sayfası olmasa, muhtemelen Gorani/Dimili lehçelerine dair teorileri de kabullenmeye devam edecektim. Bir defasında, Hollandalı dilbilimci Michiel Leezenberg'den, Oskar Mann tarafından öne sürülen teorinin aksini ispatlamak suretiyle bu lehçeler grubunun Kürtçe olduğu üzerine bir makale yazacağını duymama rağmen kabullenmişim.

Mackenzie'nin makalesini, özellikle Avrupalı genç araştırmacılar arasında, şu veya bu elyazmasının sahte olduğunu ispatlamanın popüler olduğu bir zamanda yazdığını da burada belirtmemiz gerekir. "Kutsal Kitaplar" olarak bilinen iki Yezidi elyazması ve bazılarının onların basit uydurmalar olduklarını kanıtlamaya yönelik ısrarları da, yine aynı hikayeydi. "Oysaki" Kreyenbroek'e göre; "mevcut bilgimiz ışığında 'Kutsal Kitapların' bu versiyonlarının kadim, birleşik bir yazılı geleneği temsil etmediklerini rahatça iddia edebiliriz; lakin içeriklerinin basit uydurmalar olmadığı ve hakiki Yezidi hikaye temasını temsil ettiği de eşit derecede açıktır."¹⁶ Benzer şekilde yu-

16 Philip G. Kreyenbroek and Khalil Jindy Rashow, *God and Sheikh Adi are Perfect* (Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition), Wiesbaden, 2005, s. 42.

karında da bahsedildiği üzere Nikitin ve Yasemi tarafından aktarılan şiir proto-Kürtçe olmayabileceği gibi İslamın ilk dönemlerinde yazılmamış da olabilir. Fakat yine de bu, hiçbir şekilde, o metnin uydurmadan ibaret olduğu anlamına gelmez.

Genel olarak, geleneksel toplumlar içerisinde yaşayan gizil bir cemaat üzerine yürütülen herhangi bir alan araştırması için bir taraftan çok sayıda resmi ve gayri-resmi engellemele- rin yanısıra cemaatsel zorluk ve engeller sözkonusuyken, di- ğer taraftan, ikincil literatür kullanımı, ancak belli bir derece- ye kadar önlenebilen kendi farklı tür mahzur ve zaaflarını ya- ratır. Bu, mevcut kaynaklar ve ayrıca araştırmacı veya araştı- rmacı ekibinin tasarrufundaki diğer olanaklara da bağlıdır. Yi- ne de, ikincil literatür diye kullanılan tüm metinlerin gerçek- liği hakkında tam olarak emin olmak mümkün değildir. Ayırı- ca, bu sayısız metinlerin yazarlarının ne derece nesnel veya güvenilir oldukları hakkında kanaat sahibi olmak da imkan- sızdır. Bizimki gibi cemaatlerle alakalı durumlarda mevcut kaynaklar, herhangi bir karşılaştırma veya titiz bir seçmeyi ga- yet zorlaştıracak bir haldedir. Metin yazarlarının modern sos- yal bilimlerde mevcut olan bir metodolojiyi kullanmadığı, me- tinlerin kendisinden kolayca anlaşıldığı durumlarda ise du- rum özellikle daha çetrefilli bir hal alır.

İkincil literatür üzerine yaptığımız yukarıdaki kısa değer- lendirmelerden sonra, bu araştırmanın zaten var olan metodo- lojik ve teorik arkaplanına dair birkaç kısa açıklamada bulun- mamız gerekir.

Daha 1997’de, bu konu hakkında, “Methodological Note on interdisciplinary Research on Near Eastern Religious Minorities”¹⁷ (Yakın Doğu Dini Azınlıkları Üzerine Disiplinlerarası Araştırmalar Hakkında Metodolojik Değerlendirme) başlıklı bir makale yazmayı gerekli gördüm. İlk, metodolojik bakış açısından, -yukarıda adı geçen makalede de açıklandığı gibi- sosyolojik bakımdan tüm toplumsal fenomenlerin bir yapıya

17 M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, Methodological Notes on Interdisciplinary Research on Near Eastern Religious Minorities, K. Kehl-Bodrogi, B. Kell- ner-Heinkele & A. Otter-Beaujean (Hrsg.), Syncretistic Religious Com- munities in the Near East, Brill & Brill, Leiden / New York / Köln, 1997.

sahip kabul edildiğini belirtmemiz gerekir. Bu nedenle, herhangi bir fenomen üzerine genel bir görüş edinmek istediğimizde onun yapısının bir haritasını çizmemiz gerekir. Bu bir gerekliliktir zira bir fenomenin farklı bileşenlerinin detaylı bir değerlendirmesini yapsak dahi, yine de görüşümüzde onun genel görünümüne sahip olamayabiliriz. Öylesi genel bir plan çizmek, her zaman için gerekli olmasa da, bana göre bu, son kertede Yaresan dininin tabiatı hakkında sahici değerlendirmelerde bulunabilmek adına gayet etkin bir yöntemdir. Bu amaçla, Weberyen “İdeal Tip” kurma yöntemini kullandım. Bu inşa edilmiş versiyonda “İdeal Tip”in gerçekte hiç var olmamış olması da mümkündür. Ancak tüm gruplardaki tüm versiyonlar gözönünde bulundurulduğunda var olur. Bu nedenle, tek başına hiçbir kısım, “İdeal Tip”te belirlenen tüm parça veya bileşenlere sahip olamaz. Lakin bizim örnekte -belki şaşırtıcı bir şekilde- cemaatin birkaç kolu arasında, dini sistemlerine dair farklılıklar, temelde ritüellere ilişkin bazı unsurlarda gözlemleniyordu. Buna ilaveten, kimi farklılıklar da kullanılan isim ve terimlerde veya başka birkaç yönde tezahür ediyordu.

İlginçtir, dünyanın bilinen dinlerine bakıldığında, o dinler içerisindeki reformcular tarafından nihayet o dinlerin resmi versiyonlarınca benimsenen -“İdeal Tip” kurmaya benzer-farklı teşebbüslerde bulunduğu gözlemlenir. Görünüşe bakılırsa, Yaresan önderleri de birkaç defa aynı türden teşebbüslerde bulunmuşlardır. En açık teşebbüs -mevcut belgelere göre- Sultan Sehak’inkidir. Bununla birlikte, reformcuların bir “ideal din” kurmasının sosyologlarınkinden farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Başlıca fark, bir reformcunun kişisel ve öznel olarak doğru olduğunu düşündüğü unsurları seçmesidir. Böylece bazen öznel olarak uygunsuz bulduğu kimi kısımları es geçebilir. Her ne kadar -şu veya bu şekilde- bir sosyolog da mükemmel derecede nesnel olamazsa da her halükârda nesnel bir çizgi izlemek zorundadır -en azından kendisi için mümkün olduğu ölçüde. En kötü ihtimalle, bir reformcunun yapabileceği gibi, nisbeten önemli unsurları tümünden dışarıda

tutmaya karar verecek bir konumda değildir. Bu nedenle, Yaresan dini -bu çalışmada sunulduğu şekilde- Weberyen “İdeal Tip” kurma sosyolojik yöntemlerini izler. Yaresan’ın başlıca yedi asıl kolu (ve belli ölçüde daha sonraki dört kol) arasında dini ilkeler, toplumsal yapı ve ritüeller bakımından farklılıklar mevcut olsa da, bu farklılıkların yalnızca çok minör yön ve düşüncelerle alakalı olduğu da belirtilmesi gereken önemli bir noktadır. İnşa edilmiş “İdeal Tip” ile cemaatin bir tek kolu tarafından uygulandığı şekliyle bazı ritüeller -erginleme törenleri ile periyodik “Cem” toplantıları- arasındaki minör farklılıklar hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen okuyucular *Encyclopedia Iranica*’daki makalelerime başvurabilirler.¹⁸

Burada, çalışmalarında bilinen hiçbir metodolojiyi kullanmayan araştırmacıları dahi, Weberyen “İdeal Tip İnşası”nın liyakatını takdir etmeye götürecek bir sosyolojik örnekle karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Yoksa, birçok tamamlayıcı yeni incelemenin yardımıyla bile, Yaresan dininin tabiatı hakkında hüküm vermenin kolay olmayacağı konusunda neredeyse eminim. Yine de her halükârda araştırmacılar, metodolojileri bilinçli bir şekilde uygulayan çalışmalar hakkında kanaat sahibi olabilmek için bir şekilde o metodolojilere aşina olmalıdırlar. Bu şekilde, en azından, Yaresan gibi cemaatlerin dinlerine ilişkin yazılarında hangi terimleri kullanmaları gerektiğini bilirler ve böylece kafa karışıklığından kurtulurlar. Tek bir cemaat ve onun dini için, bazen aynı makale içerisinde bile, muhtelif terimlerin kullanıldığı gözlemlenebilmektedir. Metodolojik olarak, bu çalışmada izlenen dini ilke ve ritüellerin bileşenlerinin karşılaştırmalı tahlili ile birlikte “İdeal Tip” inşası, kökleri kadim Batı İran dini kültürüne dayansa da, Yaresan’ın bağımsız bir dini sistem ve yapıya sahip olduğunu ispatladı.¹⁹

Teorik kısma ilişkin olarak da bu çalışma, cemaatin köken ve gelişimi hakkında birtakım varsayımlarda bulunmuştur. Bu

18 M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, “Initiation Rituals among the Yaresan or the Ahl-e Haqq, in: *Encyclopedia Iranica*; M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, “The Jam”, *Encyclopedia Iranica*.

19 Ayrıca karşılaştırm, Ferenc Szatmári, s. 219.

çalışma, bu dinin gizil tabiatı ve tarihsel belge eksikliği -en azından bu aşamada- yüzünden, cemaatin bu tamamen gizli safhalarını aydınlatmak için sosyolojik yöntem ve teorilere bağlı kalmak zorunda olduğumuzu teslim eder. Bu, sosyoloji ve toplumsal hareket teorilerinin yardımıyla yapılmıştır. Nesnel tarihsel belgelerin eksikliğine rağmen, cemaatin gelenekleri, geçmişte, mevcut dini ilkeleri, ritüel ve örgütlenmeleri yeniden diriltmek -belki yaymak- amaçlı birkaç bilinçli ve sistematik teşebbüste bulunulduğunu açıkça gösterir. Böylesi ciddi teşebbüsler özellikle Sultan Sehak zamanında gerçekleştirildi. Büyük ihtimalle bu dini unsurlar, bazı araştırmacıların da kabul ettiği şekilde, cemaatin fiziksel izolasyonu gibi birtakım nedenlerden dolayı Sultan Sehak dönemine kadar hayatta kalabilmişti. Yine de bu şüphe götürür bir iddiadır. Zira öncelikle, tarihsel anlamda yoğunlukta oldukları bölgenin izole bir bölge olduğu düşünülemez. Bu bölge, her zaman için gayet çalkantılı bir tarihsel deneyime sahip olagelmış kadim Bağdat-Hemedan yolu boyunca uzanır. Ayrıca Şah Hoşin gibi başka bazı önderlerin de benzer diriltmecî teşebbüslerde bulunduğu görülür.

Bu disiplinlerarası çalışmada bazı kısımların, toplumsal hareketler sosyolojisi ışığında ele alındığını bir defa daha belirtmek durumundayız. Bu sosyoloji alanını burada tartışmamızın mümkün olmadığı açıktır. Lakin genelde, ilgili bir araştırmacının, en azından toplumsal hareketler sosyolojisinin temellerine aşina olmadan bu alanla ilgili konuları değerlendirmemesi beklenir. Aksi bir durum çokça yanlış anlamalara neden olur. Metodolojideki farklılıklar gözönünde bulundurulmadığı takdirde, farklı disiplinlerden araştırmacılar arasındaki bilimsel iletişimin ne denli ciddi sorunlarla karşılaşacağını daha önce tartıştım.²⁰ Farklı disiplinlerde kullanılan yöntem ve teorilere dair birtakım bilgilerden mahrum olmak ve özellikle kendi alanına aşırı güven, çok büyük yanlış anlamaları kaçınılmaz kılar.²¹ Bunu açıklığa kavuşturmak için, bilimsel eleş-

20 Karşılaştırım, Hamzeh'ee, 1997.

21 Karşılaştırım, Hamzeh'ee, 1997.

tirileri kabul etme kapasitesine sahip olmayan isimleri karıştırmamak adına yalnızca arkadaşım Prof. Philip Kreyenbroek'ten bir örnek vermek istiyorum. Kreyenbroek 1992'de - *Journal of the School of Oriental and African Studies*'de yayımlanan kitabımın eleştirisinde- şöyle yazıyordu: “Doğuştancılık (nativism)’ kavramı, Türk dilleri konuşan grupların cemaat tarihinde önemli rol oynadıkları olgusuyla -Hamzeh’ee tarafından vurgulanmamış- hemen hemen hiç bağdaşmaz.”²² Bu değerlendirmeye bakıp yazarın, “Doğuştancılık” teriminden ne anladığını kestirmek güçtür. Aslına bakılırsa, bu terimin en fazla kabul gören tanımlarından biri -toplumsal hareketler sosyolojisi alanında- Linton tarafından yapılmıştır. Toplumsal hareketlerin bu klasik araştırmacısına göre, bir grup veya toplumun, kültürlerinin bir bölümünü diriltmeye yönelik herhangi bir bilinçli ve örgütlü teşebbüslerine “doğuştancılık” denir.²³ Aslında, böylesi diriltmeci teşebbüslerin -yukarıda değinildiği gibi- en azından bir Yaresan önderi, yani Sultan Sehak, tarafından gerçekleştirildiğinden açıkça bahseden birçok belge mevcuttur. Böylece bu tanıma göre, “doğuştancılık” terimini kullanmanın, Türk dilleri konuşan cemaat mensuplarının farazi etkisi hakkındaki varsayımıyla hiçbir alakası yoktur. Yani, Kreyenbroek’in sandığı gibi, başka bir dilin konuşanları hareket içerisinde önemli bir rol oynamışlarsa bile, yine de o doğuştancı bir hareket kabul edilebilir. Genel olarak çoğu diriltmeci hareketin doğuştancı da olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca İran’daki başka birçok doğuştancı hareket de benzer şekilde diriltmeciydi. Tüm bu doğuştancı hareketler, dini araçları olarak yöresel bir lehçe kullanırlardı. Son olarak ve tüm bunlara ilaveten, bir hareketin farklı safhalardan geçtiği ve birkaç yüzyıl boyunca aynı kalmadığı unutulmamalıdır. Yaresan’da doğuştancı eğilimler, özellikle Sultan Sehak ve yoldaşlarının diriltmeci faaliyetleri dönemine tekabül eder. Hareketin bu dönemdeki tek iletişim aracı Goraniydi. Türk dillerindeki me-

22 Philip G. Kreyenbroek, Reviews, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt. LV, Bölüm 1, 1992, ss. 565-566.

23 Ralph Linton, Nativistic Movement, *American Anthropologist*, Cilt. XLV, 1962 (1943), s. 230.

tinler daha sonraki dönemlerde ortaya çıktı. Mevcut Türkçe manzum geleneklerinden açıkça anlaşıldığı üzere bu, Türk dilleri konuşan misyonerlerin Azerbaycan'ın farklı yörelerine gönderildiği daha sonraki bir dönemdir.²⁴ Görünüşe bakılırsa bu misyonerler, Gorani şiirlerini Türk dillerine çevirdiler. Lakin Türkçe konuşan herhangi bir grubu dinlerine döndürdükleri ihtimal dahilinde bile görülmemektedir. Daha yüksek bir ihtimalle bu ufak cemaatler zaten Yaresan taraftarıydı. Azerbaycan'a göç edip daha sonra bir Türk dilini benimseyen Güney Kürtlerinin göçüne dair yeterli belge mevcuttur. Yine, dünyanın her yerinde bir dili gönüllü bir şekilde benimsemenin bir dini benimsemekten daha sık gerçekleştiğinin gözlemlendiği de unutulmamalıdır. Örneğin Col. J. Shiel 1838'de şöyle belirtir:

Selmas, aynı zamanda İran hizmetindeki birçok Rus kaçağının da meskenidir. Yıpranıp hizmet edemeyecek duruma geldiklerinde burada evlenip bir tür koloni kurarlar. Selmas'a yerleşmiş birçok Lek²⁵ de vardır. Kadim İran ırkından olan bu kabile mensupları çoğunlukla İran'ın güneyinde ikamet eder. Nadir Şah tarafından buraya getirildiler ama şimdi kendi dillerini unutmuş olup sadece Türkçe konuşmaktadırlar.²⁶

Her halükârda bütün bu olguları gözardı edip Türk dilleri konuşan bu dönem mensupların Yaresan'ın gelişiminde önemli bir rol oynadığını kabul edecek olsak bile bu, varsayımımızı

24 Behruz Geranpayeh, *The Yarstan: Die Leute der Wahrheit*, Doktora Tezi, University of Göttingen, 2005.

25 Kakk. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi görünüşe göre Lekler, Kuzey Kürdistan'dan göç etmişlerdir. Mevcut Lekli konuşanlarının kayda değer bir sayısı, Yaresan'ın Ateş Begi koluna mensuptur. Neredeyse tüm Lekli konuşanlarının çok yakın bir geçmişe kadar bu dinin taraftarları olduklarını varsaymak için yeterli neden vardır. Lek hakkında daha fazla bilgi için karşılaştırm, Hamzeh'ee, 2006.

26 Col. J. Shiel, *Notes on a Journey from Tabriz, through Kurdistan, via Van, Bitlis and Erbil, to Suleimanyeh, in July and August 1836*, *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Cilt. 8, 1838, s. 55.

etkilemez ve sosyolojik tanımlara göre hareket halen doğuş-tancı diye anılabilir.

Yukarıda değinildiği üzere bu incelemenin karşılaştırmalı tahlilinde, Yaresan dini ilkeleri, ritüel ve örgütlenmesinin kadim Batı İran dini kültürüne dayandığı gösterilmeye çalışılmıştır. En azından bir kere Sultan Sehak zamanında diriltildi bunlar. Yine de, mevcut kadim kültürel mirasta yeni bazı değişikliklerin yapıldığı ya da yeni unsurların geliştiği ihtimal dahilindedir. Cemaatin kendi geleneklerine göre, “Handan”ın toplumsal örgütlenmesi bizzat Sultan Sehak tarafından kurulmuştu. Bir sonraki yayınımda gösterilceği üzere, Kuzey Kürdistan da dahil tüm bölge, 18. ve 19. yüzyıllara kadar da büyük ölçüde bir tür Sasani dininin taraftarıydı. Lakin diğer tüm gruplar arasında, sadece belli bir toplumsal örgütlenmeye dahil olanlar eski dinlerini muhafaza edebildiler; her ne kadar Yaresan, Yezidi veya Alevi gibi yeni isimlerle olsa da.

Aslına bakılırsa Yezidi ve Yaresan arasındaki şaşırtıcı benzerlikler ilk defa bu kitapta gösterildi. Daha sonra, dini sistem ve örgütlenmesinin çoğu bu iki grupla ortak olan başka bir cemaatin varolduğunu öğrendim. Buna ilişkin, “İkinci Uluslararası 16-17. Yüzyıl Dolayları Kürdistan Tarihi Konferansı ve Şerefname’nin 250. Yıldönümü, 1-3. 5. 1998, Berlin”de sunulan “Alevism and the related religious groups in Kurdistan” (Alevilik ve Kürdistan’daki bağlantılı dini gruplar) başlıklı bir makale yazdım.

Son 15 yılda -özellikle bu üç cemaate ilişkin- daha çok belge elde ettim; bulgularımı ileriki bir yayında bir araya getirebilmek için gerekli alan araştırmaları yaptıktan sonra tamamlayamayı umuyorum.

Bu, son derece ilginç bir fenomen olup kapsamlı disiplinlerarası bir proje çerçevesinde araştırılmalıdır. İşin doğrusu, gelecekteki araştırmalarda bu bağlantıya ilişkin birtakım esas so-ruların yanıtlanabilmesi halinde, tüm bölgenin kültürel haritasında tümenden bir değişiklik dahi gerçekleşebilir.

Şüphesiz, Yaresan cemaati üzerine ilk disiplinlerarası sistematik inceleme olan bu çalışma, ancak cemaatin daha iyi an-



laşılmasına yönelik bir ilk adım olma iddiası taşıyabilir. Bu nedenle de, öncü araştırmalara özgü birtakım zaafırları barındırması kaçınılmazdı. Ayrıca, önsözün başlangıç kısmında da belirtildiği üzere bu çalışma, diğerlerinin yanı sıra savaşın sebebiyet verdiği son derece zor koşullar altında yürütüldü. Aslına bakılırsa zorluklar, yalnızca araştırma alanından kaynaklananlarla sınırlı değildi; buna, kişisel sorunlar da eklenmelidir. Kuşkusuz elverişsiz durum her şeyi normalde olacağından daha zor kıldı. Tüm bunlara ek olarak, burada, -birçok dost hariç- bu çalışmanın yürütülmesine sundukları destekleri için hiçbir resmi veya gayri-resmi kuruluşa teşekkür etmek zorunda olmadığımı belirtmekten gayet hoşnutum. Bu aşamada, aslında katlandığım tüm külfet ve meşakkate değdiğini düşünüyorum. Elverişsiz koşullara rağmen bu kitap, bu tür bir bilimsel kitabın başarmayı umacağı türden bir etki bırakmayı başardı. Bu kitap, yaklaşık 16 yıldır İsveç'te Uppsala Üniversitesi'nin iki dersinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bern gibi başka bazı üniversiteler de referans kitap mahiyetinde kullanmışlardır. Ayrıca Avrupa'da yayımlanan birkaç bilimsel dergide kitaba dair eleştiri yazıları yer almış ve Kürt toplumu üzerine yapılan yeni araştırmaların çoğunda kitaba gönderme yapılmıştır. Kitabın dünyanın dört bir yanından çok sayıda entelektüel tarafından okunduğunu belirtmekten özellikle hoşnutum. Burada, North Carolina Üniversitesi Bilgi ve Kütüphane-cilik Okulu tarafından yürütölen bir kütüphane araştırmasına ilişkin bir cümleyi alıntılarak yeterli olacaktır. Araştırmacı tarafından 14 Nisan 1998'de yazılan bir mektupta, sadece bu kitabı okumuş kişi sayısına bakılarak, "Kürtler üzerine en çok çalışması yayımlanmış öğretim üyelerinden biri" olmamdan ötürü isminin sözkonusu araştırma içerisinde yer almak üzere seçildiği belirtiliyordu.

Buna rağmen, kitabın, konusuna daha fazla ilgi duymaları muhtemel olan bölge halkının erişiminde olmadığına her zaman esef ediyordum. Bu sebeple, bölgenin başlıca dillerinden birine çeviriliyor olması takdire şayandır. Böylece bu önsözünü sonlandırmadan önce, bu kitabın, saygın Avesta Yayınları'nın

o kadar çok sayıdaki önemli yayınlarının yanında yer alıyor olmasından duyduğum memnuniyeti dile getirmek istiyorum. Bu vesileyle yayıncıya, çevirmen Ergin Öpengin'e ve bu kurumun tüm çalışanlarına teşekkürlerimi sunuyorum. İçten teşekkürlerim yalnızca kitabımın yayımlanıyor oluşu hasebiyle değil, daha çok, normalde mükâfatına kısa zamanda erişilemeyen kültürel çalışmalarla olan diğerkâm iştigallerine binaendir. Kuşkusuz ki dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir toplumunda, halkına insancıl ve saygın bir yaşam sunmayı başarmak için, kültürel olandan daha önemli bir iş yoktur. Ne yazık ki sözümona Üçüncü Dünya'daki -ve özellikle bölgedeki- karar verici mercidekilerin çoğu, kültürel faaliyetlerin ehemmiyetinden bihaberdirler. Çok uzun zamandan beri, kabul edilir bir toplumsal yaşamın herhangi bir yönü için ilk ve son şiarın "kültür" olduğuna dair sarsılmaz bir inanç taşıyorum. Her ne kadar Yaresan mensupları dini konularda tüm dualarını "Evvel ve Ahir Yar'dır" cümlesi ile bitirseler de.

M. Reza (Fariborz) Hamzeh'ee

Ocak 2008

KAYNAKÇA

Bruinessen, Martin van, Satan's Palmists: Some heterodox beliefs and practices among the Ahl-e Haqq of the Guran district. Yayınlanmamış Müsvedde.

Geranpayeh, Behruz, The Yarstan: Die Leute der Wahrheit, PhD dissertation, University of Göttingen, 2007.

Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, "Initiation Rituals among the Yaresan or the Ahl-e Haqq, *Encyclopedia Iranica*.

Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, "The Jam", *Encyclopedia Iranica*.

Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, A Study of Ethnicity in Iran; Case study: the Lakk, Publications of Razi University, Kermanşah, 2006.

Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, Khâstgâh-e Khizesh: an Introduction to the Sociology of Development and Social Movement in Iran, Kermanşah, 2005.

- Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, *Land of Revolutions: a Historical and Typological Study of Iranian Social Movements*, Göttingen, 1991.
- Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, *Methodological Notes on Interdisciplinary Research on Near Eastern Religious Minorities*, K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele & A. Otter-Beaujean (Hrsg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill & Brill, Leiden / New York / Köln, 1997.
- Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz, *Structural and Organizational Analogies between Mazdaism and Sufism and the Kurdish Religions*", Ph. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions from Mazdaism to Sufism*, *Association pour l'avancement des études iraniennes: Studia Iranica*, Cahier 11, Paris, 1992.
- Kreyenbroek, Philip G. and Khalil Jindy Rashow, *God and Sheikh Adi are Perfect (Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition)*, Wiesbaden, 2005.
- Kreyenbroek, Philip G., *Reviews*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt LV, Bölüm 1, 1992, ss. 565-566.
- Linton, Ralph, *Nativistic Movement*, in: *American Anthropologist*, Cilt XLV, 1962 (1943), ss. 230-240.
- Mackenzie, David N., *Pseudoprotokurtica*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1963, 26/1, ss. 170-173
- Shiel, Col. J., *Notes on a Journey from Tabriz, through Kurdistan, via Van, Bitlis and Erbil, to Suleimanyeh, in July and August 1836*, in: *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Cilt 8, 1838.
- Szatmári, Ferenc, *Critica*, içinde: *Acta Orientalica Hungarica*, XLVII, 1994, ss. 218-220.
- Yasemi Rasid, *The Kurd and His Historical and Ethnic Connections (Farsça)*, Tehran, 1940.

1. KAVRAM VE METODOLOJİ

1.1. Araştırmanın yapısı

1.1.1. Soruları sınırlandırma

Yaresan ve “Ehl-i Heqq”, Güney Kürdistan’da yoğunlaşmış önemli bir Kürt cemaatine verilen isimlerdir. Önemine rağmen, cemaat hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu nedenle, yetersiz ve eksik olsa da mevcut bilgiler, sosyologlar da dahil sosyal bilimciler tarafından geniş ölçüde kullanılmıştır. Yine de bu cemaat üzerine sosyolojik bir örnek olay araştırması yoktur. Bu yüzden, bu cemaat hakkında henüz cevaplanmamış birçok soru olacaktır.

Cemaat üzerine yapılmış ilk genel araştırma niteliğindeki bu çalışmada, cemaatin bütünlüklü bir resmini çizmek ve gelecekteki araştırmalara birtakım ana hatlar sunmak amaçlanmıştır.

Çalışma cemaat ile ilgili üç temel soru üzerine yoğunlaşacaktır:

a) En önemlisi olan ilk soru, bu insanların kim olduklarını ortaya çıkarmaya yöneliktir.

b) İkinci soru, cemaatin ortaya çıktığı bağlamı belirlemeye çalışmaktadır. Bu soru, geçmişteki varoluşu ve onun ortaya çıkmasına katkıda bulunan etmenleri irdeler.

c) Üçüncü soru, yukarıdaki iki sorunun bir uzantısı mahiyetinde olacak ve cemaatin bekasına katkıda bulunan etmenleri belirlemeye yöneliktir.

1.1.2. Cemaatin karakteristik yapısı

Bu çalışma, dokuz bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm metodolojik açıklamalara ayrılmış olup geriye kalan sekiz bölüm, üç grup şeklinde bölünmüştür ve gruplardan her biri yukarıda belirtilen sorulardan birini cevaplamayı amaçlamaktadır. İkidenden yediye kadar olan bölümler, Yaresan'ın sunumunu, yani, büyük ölçüde birinci soruyu cevaplandırmayı amaçlamaktadır; İkinci Bölüm, bir cemaat olarak Yaresan konusuna yoğunlaşır ve iki kısma ayrılmıştır. İlk kısım, sosyo-ekonomik arkaplan, sınıf ve sosyal statüyü betimler. Burada, cemaatin çoğunluğunun her zaman için İran toplumunun daha düşük tabakalarına ait oldukları belirtilmiştir. İkinci kısımda, cemaatle ve ortaya çıkışlarından beri yaşadıkları bölge ile ilgili tarihsel kayıtlar derlenip kronolojik olarak düzenlenmiştir. Bu tarihsel ve geleneksel bilginin düzenlenmesinde tarz olarak, Yaresan'ın geleneksel tarihinin ilişkilendirildiği tarz benimsenmiştir. Bu kısa tarihsel taslak, diğer şeylerin yanı sıra, Yaresan da dahil bölge halkının istilalarla, yıkım ve baskılarla şekillenmiş çalkantılı bir tarihinin olageldiğini gösterir.

Üçten beşe kadarki bölümler, Yaresan cemaatinin başlıca ayırt edici özelliklerini, yani, onları cemaat kılan özgün dinsel ilkeleri betimlemektedir. Bu doğrultuda, temel ilkeleri üzerine birincil ve ikincil literatürde mevcut olan bilgiler karşılaştırılıp bu üç bölümde sunulmuştur. Bu görüşlerin daha iyi anlaşılması için İran'dan analogiler verilmiştir. Bu amaçla üçüncü bölümde, Yaresan yaratılış hikayeleri betimlenip bazı İrani yaratılış düşünceleri ile karşılaştırılmıştır. Dördüncü bölümde, İlahi Tecelli, Melekbilim ve Dualizm, İrani arkaplanları ile bir-

likte irdelenmiştir. Beşinci bölüm ise, Yaresan inancının Tena-süh ve Binyılıcılık doktrinleri ile bunların İrani arkaplanlarının sunumlarını konu edinmektedir.

Bu üç bölümdeki dinsel ilkelerin betimlemeleri, ilk olarak Yaresan'ın bağımsız bir dinsel sistem geliştirdiğini; ikinci olarak da, bu dinsel inanışların çoğunun hem İslam öncesi hem de İslam sonrası İran'da mevcut olduklarını göstermiştir. Genel bir deyişle, Yaresan'ın Şii inanışlarla karışmış yapısal bileşenlerinin benzerlerinin İslam öncesi İran'da mevcut olduğunu söyleyebiliriz. "İslam öncesi İran" derken, yalnızca Sasani reformundan sonraki daha geç dönemlerde mevcut olan inanışları kastetmekteyiz. Bu çalışmanın amacı, bu inanışların kökenlerine yalnızca o şekilde bakmaktır. Yine de, bu inanışların İslam öncesi dönemde var olup olmadıklarını bilmek bizim için yeterlidir. Diğer dinler gibi, Yaresan da temasa geçtiği inançlardan birçok dini düşünce almıştır; bununla birlikte, temel ilkeleri, İslam öncesi inanışların kendi başına bağımsız bir gelişimidir.

Altıncı ve yedinci bölümler, Yaresan'ın toplumsal yaşamı ve örgütlenmesini ele almaktadır. Altıncı bölüm, cemaatin periyodik toplantılar ve kurban gibi dinsel ritüellerine ayrılmıştır. Yedinci bölüm, toplumsal örgütlenme, yapı ve kurumlar hakkındadır. Burada, Yaresan'ı ayrı bir cemaat kılan başka bir ana etmeni, yani onların özgün toplumsal yaşamını betimlemekteyiz. Yine burada da Yaresan'ın kendine has özgün ritüellerinin olduğu farkedilebilir. Benzer ritüellerin İran'da varolduğuna dair derlenen bilgiler, dinsel ilkelerinde olduğu gibi, bu ritüellerin de İran bağlamında bağımsız bir gelişim olduklarına işaret eder. Toplumsal önemlerinin yanı sıra, bu ritüeller, mevcut toplumsal örgütlenmeyi ve cemaatin iktidar yapısını güçlendirir. Yedinci bölümde, cemaatin iktidar yapısının piramidal olmadığı gösterilmiştir. Bunun yerine, çeşitli ritüel ve kurumlarla birbirine bağlı olan on bir tane güç merkezi bulunmaktadır.

Böylece, sosyo-ekonomik ve tarihsel arkaplanların sunumuyla birlikte, cemaatin dinsel ilkelerini, ritüel ve toplumsal örgütlenmelerini betimlemek suretiyle ilk soruyu cevaplama-

yı, yani Yaresan cemaatinin kim olduğunu göstermeyi amaçlamaktayız.

1.1.3. Cemaatin ortaya çıkış bağlamı

Bölüm sekiz ve dokuz, yukarıda anılan bilgiler temelinde ve bir takım teorik araçların yardımıyla diğer iki soruya yanıt bulmayı amaçlamaktadır.

Bölüm sekiz, cemaatin kökenine dair bir yanıt aramaktadır. Burada en büyük sorun, cemaat üzerine hiçbir tarihsel belgenin olmayışıdır. Bu sonucun başlıca sebebi, Yaresan'ın her zaman içinde yaşayegeldiği tam gizlilik durumudur. Bu nedenle, Yaresan geleneği ve sosyolojik incelemelerin yardımıyla bir yanıtı ulaştırmak amaçlanmıştır.

Bu amaçla, Yaresan sosyo-dinsel düşüncelerinin başlıca karakteristik özellikleri mevcut kaynaklardan elde edilmiştir. Bulunan başlıca özellikler, Eşitlikçilik (*egalitarianism*), Doğuştancılık (*nativism*), Binyılcılık (*millenarianism*) ve Dualizmdir. Bunların, aynı zamanda, geçmişteki birçok İrani toplumsal hareketinin de başlıca özellikleri olduğunu göstermeye çalışmaktayız. Geleneksel Yaresan kaynakları, cemaatin, Emevi karşıtı etkinlikleri ile bilinen bir kişi tarafından kurulduğuna işaret etmektedir. Cemaatin ilkelerinin, Emevi ve Abbasi hükümdarlıkları esnasında ortaya çıkan birçok İrani halk hareketinin benimsediği ilkelerle tıpatıp aynı olması da bu görüşü doğrulamaktadır. Sebep sonuç mantığı temelinde, Yaresan'ın ilk haliyle, İslamın ilk dönemlerinde bir toplumsal hareket olarak ortaya çıktığı gösterilmiştir. Aynı mantığa dayanarak, yukarıda anılan özelliklerin yansımalarının, aslında diğer hareketlerin de doğmasına sebebiyet ver n etmenlerden kaynaklanmış olabileceği sonucuna varılmıştır.

Mair'in belirttiği gibi, dünyanın nasıl olması gerekliliğine dair bir vizyon, bir önderin fantezisinin esnekliğine açık değildir: “İdeal dünya, insanların çoğunluğun arzuladığı olmalıdır ve açıklama, talihsizlik ve hayal kırıklıklarına getirilen mevcut geçerli açıklamalarla uyum içerisinde olmalıdır.” Toplumsal

hareketlerin belirlediği hedefler,¹ onların ortaya çıkışına sebebiyet veren durumları açıklamak için en iyi göstergelerdir. Örneğin, eşitlikçilik, Yaresan'ın ana özelliğidir. Benzer şekilde karşılaştırmalı çalışmamız, İrani hareketlerin çoğunun eşit bir toplumu gerçekleştirmeyi amaçladıklarını göstermektedir. Bu, sözkonusu hareketlerin sosyal ve ekonomik anlamda eşit olmayan bir sistemde ortaya çıktıklarını kanıtlamak için bir nedendir. Aksi takdirde, bu konu, muhtemelen ciddi bir öneme mazhar olmayacaktı. Ve bu sav, Yaresan cemaatinin sosyo-ekonomik arkaplanına dair betimlememizde doğrulanmaktadır.

Binyılcı hareketler üzerine her biri farklı yaklaşımlar dahilinde çalışmış olan Cohn ve Werner, toplumsal ve ekonomik etmenlerin bu tür hareketlerin başlıca sebepleri olduğu görüşünde mutabıktırlar.²

Cohn, Ortaçağ Avrupa'sında Binyılcılık üzerine yaptığı çalışmasında, Binyılcı hareketlerin oluşum süreçlerinin, sosyal ve ekonomik kaynaklı gerilimin birikmesini müteakip dönemlere tekabül ettiği sonucuna varır.³ Werner de aynı görüşü benimser, üstelik, ortaya çıktıkları yer neresi olursa olsun amaç ve arzularının yalnızca Mehdicilik* olmadığını ekler.⁴

Benzer şekilde biz de araştırmamızda, mevcut ekonomik

1 L. P. Mair, *Independent Religious Movements in Three Continents, Comparative Studies in Society and History*, I (4), 1959, s. 124

2 Cohn'a göre, Binyılcı hareketlerin oluşması, belli ölçüde, toplumda yaklaşan gerginliği sezip durumdan liderlikle paylanmak suretiyle yararlanma fırsatını elde edebilen psikopatik bireylere bağlıdır. (Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2. Basım, New York, 1961, s. 314, ss. 318-319). Bu görüş, önderleri üretenin sosyo-ekonomik faktörler olduğunu savunan Werner tarafından reddedilmiştir. (Ernst Werner, "Popular Ideologies in Late Medieval Europe: Taborite Chiliasm and Its Antecedents", *Comparative Studies in Society and History*, II, 3, 1960, s. 345). Ne var ki, Cohn da Werner de, toplumsal ve ekonomik faktörleri Binyılcı hareketlerin başlıca çıkış noktaları olarak görürler.

3 Cohn, *The Pursuit...* agy, s. 26 vd.

* Bu kavram, Binyılcılık kavramıyla büyük ölçüde aynı anlama sahipse de, burada, binyıllık süreden ziyade, daha çok dini yönleri içeren "Chiliasm" kavramına karşılık olarak kullanılmıştır. (-ç.n.)

4 Werner, *Popular Ideology...* agy, s. 361.

koşullar yüzünden sistem karşıtı mahiyette ortaya çıkan hareketlerde, eşitlikçiliğin izlerinin gayet açık olduğunu gördük. Lakin daha önce de belirtildiği gibi, Yaresan ve diğer İrani toplumsal hareketlerinin ekonomik sebeplerin yanı sıra başka bir takım sebeplerinin de olduğunu destekleyen başka karakteristik özellikleri vardı. Böylece, toplum genelinde hakim olan bazı gerilim veya çatışma durumlarının, yukarıda anılan binyılcılık, eşitlikçilik ve doğuştancılık özellikli hareketlerin oluşmasına sebebiyet verdiği gösterilmektedir. Buna ek olarak, bu özelliklerin kendileri de toplum içerisinde varolan çatışma türlerini belirgin kılmaktadır. Bu çatışma en iyi biçimde, Yaresan'ın yanı sıra diğer İrani hareketlerin dinsel öğretilerinde de baskın olan dualistik dünya görüşünde ifadesini bulur. Dualistik dünya görüşü, toplumsal çatışmanın baskın olduğu bir dünyanın yansımasıdır.

Tartışmamız, Coser'in toplumsal çatışmayı, "değerler veya statü, iktidar ve kıt kaynaklar üzerindeki iddialar için yürütülen ve çatışan grupların yalnızca arzulanan değerleri elde etme amacıyla olmayıp, rakipleri etkisizleştirmeyi, yaralamayı yahut yok etmeyi de gaye edinen bir mücadele" olarak açıklayan tanımını üzerinden ilerleyecektir.⁵ Böylece, hareketimizin kökeninde dört ana çatışma türü saptamış bulunuyoruz.

1.1.5. Yaresan'ın bekası

Dokuzuncu bölümde, son sorumuz olan Yaresan'ın bekasını (hayatta kalma) izah etmeye çalışacağız.

Her ne kadar yukarıda anılan çatışma durumları birkaç hareketin ortaya çıkmasında etkili olduysa da, zulüm görüp zarara uğrayan tüm toplulukların bir toplumsal hareket başlattığı gibi bir durum da sözkonusu değildir. Bir hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak gerekli koşulların sağlanması için birkaç faktörün biraraya gelmesi gerekliydi. Ayrıca, hareketin türü, ortaya çıkış şekli ve gelişim ve gerilemesiyle ilgili

⁵ Lewis Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*, New York, 1967, s. 232.

yönleri de farklılık arz eder. Bu nedenle, İrani hareketler ve genel anlamda toplumsal hareketler, çeşitli bakış açıları ışığında incelenebilir. Çalışma konumuz olan hareketin tüm yönlerini incelememiz bu aşamada imkan dahilinde olmadığından, yalnızca Yaresan'ın bekasına katkıda bulunmuş olabilecek etmenlerden bazılarını belirlemeye çalışacağız.

Şu ana kadar tartışmamız, sosyal çatışmanın, mevcut durumu değiştirmek için zayıf tarafı, bir toplumsal hareket oluşturmak suretiyle harekete geçmeye ittiği faraziyesi temelinde ilerledi. Unutulmamalıdır ki sosyal hareketler, 'genellikle bir kriz durumuna veya uzun bir geçmişe sahip daha derin sıkıntılara yanıt olarak ortaya çıkar ve varmak istedikleri noktaya nasıl varacakları bir yana nereye varmak istedikleri konusunda bile henüz detaylı görüş sahibi değillerken kendilerini eylemlilik içerisinde bulurlar. Bir ideoloji bir kez şekil almaya başladığında, topluluğun stratejisinin yönünü değiştirebileceği gibi, yalnızca onu teyid etmekle de yetinebilir.'⁶

Yine de bir hareket doğduktan sonra, onun büyümesini, gerilemesini ve değişmesini etkileyen birkaç faktör vardır. Bu, çoğu toplumsal hareket önderinin temel endişesi olagelmıştır. Toplumsal hareketlerin oluşum ve dağılımlarını anlamaya yönelik iki yeni yaklaşım vardır. Leites ve Wolf tarafından 'İnsanların Gönül ve Zihinleri' (*hearts and of the people*) diye adlandırılan ilk yaklaşım, bireyler üzerinde yoğunlaşır ve onların bilinç durumlarına en üst düzeyde önem verir.⁷ Öteki ise, bilinç ve insan gücünün yanısıra kaynakların da önemini vurgulayan 'Kaynak Mobilizasyonu' yaklaşımıdır. Bu anlamda, 'gönüller ve zihinler' (*resource mobilisation*) yaklaşımını tamamlayan vasfı gözden kaçmamalıdır. Bizim yaklaşımımız, hem mağdur ve mazlum insanların durumlarını anlamaya ve hem de varolan kaynakların mobilizasyonunu anlamaya çalışır.

6 Jo Freeman, *Resource Mobilization and Strategy: A Model for Analyzing Social Movement Organization Action*, iMayer N. Zaid ve John D. McCarthy, *The Dynamics of Social Movements. (Resource Mobilization, Social Control, and Tactics)* Cambridge/Mass.: Wintrop, 1979.

7 N. Leites ve C. Wolf (Jr.), *Rebellion and Authority*, Chicago, 1970

Çalışmamızda da, ilkin insanların sorunlarını açığa çıkarmaya, ardından da cemaatimizin bekasına katkıda bulunmuş birtakım etmenleri belirlemeye çalışmaktayız.

Kaynak mobilizasyonu teorisi, kolektif bir davranışın sosyal psikolojisinden ziyade politik, sosyolojik ve ekonomik teorilere bağlıdır. Söz konusu teori, John Wilson,⁸ Tilly,⁹ Gamson,¹⁰ Oberschall,¹¹ Lipsky¹² ve Downs'un¹³ çalışmalarına dayanmakta olup Bayer N. Zaid ve John D. McCarthy¹⁴ tarafından formüle edilmiştir. Teori şu varsayımlar üzerine temellendirilmiştir:

a) Yukarıda da belirtildiği gibi bu teori, bir hareketin üyeleri arasında sorunların varolduğunu farzeder,

b) Dezavantajlı (toplumsal hak ve olanakları kısıtlanmış) gruplar, mevcut baskı ve kaynak yetersizliğinden dolayı nadiren kolektif eylem yürütecek bir konumda olabilmektedirler,¹⁵

c) Dezavantajlı gruplar, dış kaynaklara ulaştıklarında veya yeni kaynaklar ortaya çıktığında kendilerini mobilize etme imkanına erişirler.

d) Eylemler genellikle kaynak yetersizliği yüzünden başarı-

8 John Wilson, *Introduction to Social Movements*, New York, 1973

9 Charles Tilly, Does modernization breed revolution?, *Comparative Politics*, No. 5, Nisan 1973, ss. 425-447; Aynı yazar, *Revolutions and collective violence*, içinde: F. I. Greenstein ve N. W. Polsby (ed.), *Handbook of Political Science*, c. 3: *Macropolitical Theory*, Reading, Mass. 1975, ss. 483-555.

10 William A. Gamson, *Strategy of Social Protest*, Homewood, Ill., 1975.

11 Anthony Oberschall, *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs/N.J., 1973

12 M. Lipsky, Protest as a political resource, *American Political Science Review*, No. 62, 1968, ss. 1144-1158

13 A. Downs, Up and down with ecology- the 'issue attention cycle', *Public Interest*, No. 28, Yaz 1972, ss. 39-50.

14 McCarthy, John D./Mayer N. Zald, The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization, Morristown, N. J., 1973; Aynı yazar, Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory, *American Journal of Sociology*, 82, Mayıs 1977, ss. 1212-1234

15 J. C. Jenkins/C. Perrow, Insurgency of the Powerless: farm workers movements, 1946-1972, *American Sociological Review*, No. 42, Nisan 1977, ss. 249-268.

sızlıkla sonuçlanır. Lakin sürekli bir dış destek olduğunda; eylemlerin yönetici sınıf üyeleri arasındaki bir ihtilafla aynı zamana tekabül ettiği ya da yönetici sınıfın bir harekete müsamaha gösterdiği durumlarda eylemlerin başarıya ulaşması umulabilir.

e) Dezavantajlı gruplar, yeni ve etkili mobilizasyon stratejileri geliştirmek, yeni sosyal veya iç kaynaklar bulmak ve iyi eğitilmiş kadrolar oluşturmak ya da kendi örgütleyicilerini eğitmek suretiyle güç konumlarını değiştirmedikleri sürece sosyal hoşnutsuzluk ifade edilmemiş halde duracaktır.¹⁶

Ayrıca, kaynak mobilizasyonu teorisi ve rasyonel seçim teorisine göre şu faktörler bir toplumsal hareketin doğma, genişleme ve gerilemesine etki eder:

a) Örgütsel maliyetler ve mensuplarına sunduğu avantajlar,¹⁷

b) Mevcut iç ve dış kaynaklar, özellikle kitle iletişim araçları, kilise, ticari dernek vb. maddi ve maddi olmayan teşvikler,¹⁸

c) Kaynak mobilizasyonu stratejileri, güç ve nüfuz elde etme ve karşı koyma stratejileri,¹⁹

d) Örgütlenme yapıları, örgüt içi uyum ve ayrılıklar, örgütler arasındaki etkileşim,²⁰

e) Toplumsal hareketlerin veya hareket örgütlerinin politik çevre, baskı grupları, hükümet, bürokrasi gibi ilişkileri ve yönetici sınıfların bu tür hareketlere tepkileri.²¹

Cemaatimiz örneğinde, bu hareketin bekasına katkıda bulunmuş birtakım kaynakları burada değerlendirmek durumundayız:

16 Jnekins/Perrow, *Insurgency...* agy; McCarthy/Zald, *Resource...* agy.

17 M. Olson, *The Logic of Collective Action; Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge/Mass., 1965.

18 McCarthy/Zald, *Resource...* agy.

19 M. Lipsky, *Protest...* agy.

20 D. Snyder/C. Tilly, *Hardship and collective violence in France, 1930 to 1960*, *American Sociological Review*, No. 37, Ekim 1972, ss. 520-532; Edward Shorter/Charles Tilly, *Strikes in France 1830-1968*, Cambridge, 1974.

21 Jenkins/ Perrow, *Insurgency...* agy.

1.1.4.a) Dayanışma

Dayanışma, faydacı (*utilitarian*) yaklaşım tarafından ihmal edilmiş önemli bir faktördür. Faydacı yaklaşım, kişisel-çıkarın mobilizasyondaki rolünü abartır. 'Dayanışma, büyük ölçüde grup üyelerini birbirine bağlayan ilişkilerin yapılandırılma düzenine bağlıdır. İnsanlar, ortak kimlik, paylaşılan bir kader ve grubu savunmaya yönelik genel bağlılık algısını yerleştirecek birkaç şekilde birbirine bağlanabilir.'²² Stinchcombe²³ ve Gamson'un²⁴ çalışmalarından yararlanan Fireman ve Gamson, bir kişinin bir grupta dayanışmasına temel oluşturabilecek beş faktör belirlemişlerdir:

1) Arkadaş ve akrabalar. Kişinin grup içerisindeki arkadaş ve akrabalarının sayısı; ayrıca kişinin, arkadaş ve akrabalarına olan arkadaşlık ve akrabalıkları yoluyla dolaylı olarak ilişkilendiği diğer insanların sayısı.

2) Örgütlere katılma. Kişi ne ölçüde grubun diğer üyeleriyle birlikte üretken örgütlerde ve gönüllü oluşumlarda kolektif hareket etmektedir.

3) Yaşama düzeni. Gruplar sıklıkla üyelerine günlük yaşantılarında karşılaştıkları sorunlarla baş etmeleri için bir dizi teknik sunarlar.

4) Ast ve üst ilişkileri. Kişi yabancılarla olan ilişkilerinde ne ölçüde diğer grup üyeleriyle aynı ast-üst ilişkilerini paylaşmaktadır.

5) Çıkış yok. Kişi ne ölçüde bir grup üyesi olarak tanımlanıp ne sıklıkta bir grup üyesi muamelesi görmektedir. Bu doğrultuda gruptan çıkışı zorlaşır.

Biz çalışmamızda, yukarıda anılan beş etmenle karşılaştı-

22 Bruce Fireman/William A. Gamson, *Utilitarian Logic in Resource Mobilization Perspective*, Mayer N. Zald/J. D. McCarthy, *The Dynamics of Social Movements*, (Resource Mobilization, Social Control, and Tactics), Cambridge, Mass., 1979, s. 21.

23 A. L. Stinchcombe, *Social structure and politics*, F. I. Greenstein ve N. W. Polsby (ed.), *Handbook of Political Science*, c. 3: *Macropolitical Theory*, Reading, Mass, 1975.

24 William A. Gamson, *Power and Discontent*, Homewood, Ill., 1968.

labilir mahiyette olmalarına rağmen farklı bir doğaya sahip birtakım dayanışma türlerini tasvir edeceğiz. Buna ek olarak, dayanışmayı güçlendirip sürdürmeye yarayan ilginç kurumları betimleyeceğiz.

Grup menfaati, dayanışma ve aciliyet birleştiğinde, insanların sadakat yoluyla harekete geçirildiklerinden bahsedebiliriz. Özellikle ilkeler olarak adlandırdığımız kolektif varlıklardaki bireysel menfaatler, aciliyet ile birleştiğinde insanların sorumluluk ile harekete geçirildiklerinden bahsedebiliriz. Aciliyetin, her iki kombinasyonun bir parçası olduğuna dikkat ediniz. Biz, sadakat veya sorumluluktan herhangi birine duyulan ihtiyacın, kolektif hareket zaruriyetinin arttığı durumlarda daha fazla olduğunu savunuyoruz.

Sadakat ve sorumluluğu yalnızca birey vasfı olarak değil, kültürel kod veya inanç sistemlerinin özellikleri olarak görmek faydalı olacaktır. Bireyler, kendilerini tanımladıkları gruplara karşı zorunlulukları ve haklı gayelere ulaşmak için paylarına düşen yükümlülükler etrafında biçimlenen bir kültürel inançlar ikliminde var olurlar.²⁵

Biz çalışmamızda bunu “grup sadakati” diye adlandırmakta ve bu türün ötesine geçen sadakat türlerini tanımlamaktayız.

1.1.4.b) Toplumsal yapı

Çalışma konumuz olan cemaatin toplumsal yapısı, büyük ihtimalle bir toplumsal hareketinkidir. Görünüşe bakılırsa, mevcut şeklini onbeşinci yüzyılda almıştır. Benzer türden toplumsal yapıların, başka birkaç İrani toplumsal hareketinde de varolmuş olduğunu farzedebiliriz. Cemaatimizin toplumsal yapısı piramidal değildir. Cemaat, on bir gruba bölünmüştür. Oluştugu esnada yedi grubun olduğu ve dört grubun daha sonradan eklendiği sanılır. Böylece, on bir tane güç merkezi vardır. Bu güç merkezlerinin birtakım yapılar yoluyla birbiri-

25 Fireman/Gamson, Utilitarian... agy, ss. 31-32

ne bağılı olduklarını göstereceğiz. Mevcut bağlamda bu tür bir güç yapısı gayet etkili görünmektedir ki zaten bu güç yapısı cemaatin bekasına katkıda bulunmuş önemli bir etmen olagelmıştır. Cemaatin toplumsal yapısını iç ve dış baskılara direnç gösterebilen katı ve uyumlu bir birim kılan başka birkaç kurum daha vardır.

Bu birim, Zald ve Ash'in "özel hareket organizasyonu"²⁶ diye adlandırdıkları ve toplumdaki duyarlılığın yükselmesi veya düşmesinden etkilenmeyen örgütlenme türüyle kıyaslanabilir niteliktedir. Onlara göre, "sıkça belirtildiği gibi, dini cemaat ile baştaki partinin birçok ortak yönü vardır ve bizim tabirimizle her ikisi de özel örgütlerdir."²⁷

Teokratik devlet dışındaki örgütlenmelerde, binyılcı olmayan hareketler, yönetici sınıfların tepkisi ile duyarlılık patlaması ve azalması durumlarına daha az dūçar olurlar. Binyılcı olmayan bir hareket, daha çok dahili değişim üzerine yoğunlaşır. Böylesi "dahili hareket örgütlenmeleri"²⁸ yönetici sınıflara daha az tehdit unsuru oluştururlar. Binyılcı bir hareket ise genellikle dış değişimi, yani mevcut sistemi değiştirmeyi amaçlar. Bu tür hareketler daha çok sosyal çevredeki başarı ve başarısızlıklara bağılıdır.

Bizim cemaatimiz örneğinde, binyılcı hevesin seviyesinde iniş çıkışların olageldiğini gözlemlemekteyiz. Zaman içerisinde, kimi aşamalarda güçlü binyılcı devrimci eylem ve coşkunlukların olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, başarısızlığı takiben hareketin kendisini dahili amaçlarla sınırlandırdığı uzun bir dönem başlar. Hem binyılcı eylemler ve hem de dinginglik dönemi esnasında katı ve uyumlu toplumsal yapılarının önemli bir rol oynadığını varsayabiliriz.

Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, dış çevrenin bir hareketin gelişim veya bekasını engelleyen veya mümkün kı-

26 Mayer N. Zald/Roberta Ash, *Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change*, *Social Forces*, No. 44, Mart 1996, ss. 330-331.

27 agy, s. 331.

28 Kurt Lang/Gladis Lang, *Collective Dynamics*, New York, 1961, s. 488.

Lang ve Lang "içe dönük ve dışa dönük" hareket örgütlenmeleri arasında bir ayrıma giderler.

lan tek faktör olmadığıdır. “Aksine, hareketler iç ve dış faktörlerin karmaşık bir etkileşimini sergiler.”²⁹ Ancak sağlam bir iç örgütlenme, dış baskı karşısında ayakta kalabilecek bir konumdadır.

1.1.4.c) Önceden varolan düşünce ve tecrübeler

Bu çalışmamız boyunca, hareketimizin, erken İrani toplumsal hareketlerinin düşünce, sembol ve tecrübe haznesine ulaşabilir konumda olduğu gösterilmiştir. Her ne kadar bu hazneyi oluşum aşamasındaki cemaate entegre etmek kendi içerisinde belli zorluklar barındırıyor olsa da, bir hareketin olgun bir şekilde işleyebilmesi, ancak sözkonusu türden bir haznenin mevcudiyeti sayesinde mümkündür. Cazip ideolojik, sembolik ve kültürel arkaplanlar oluşturmak suretiyle bir hareket, hakim grup veya toplumdaki hareketlerle rekabet edebilir. İşgalci ve hakim grupların da birtakım kültürel ve ideolojik arkaplanların temsilcisi olduğu bizim örneğimizde, bir hareketin aynı temeller üzerinden onları reddetmesi son derece önemlidir. Özellikle hakim gruplar, arkaplanları üzerinden konumlarını haklı göstermeye kalkıştıklarında bu durum hayati bir önem arzeder. Böylesi bir durumda, grup üyelerini ikna edebilecek ve onların sadakatini kazanacak ayrı bir sistem yaratmak, hareketlerin en öncelikli görevi haline alır. Hareketimizin, geçmişte başarısızlığa uğramış başka hareketlerin üyelerini cezbetmiş olması ihtimal dahilindedir.

Bu çalışmada, taktik, düşünce, sembol, kurum ve toplumsal ağların, katılımcıların erişiminde olmasını tartışıyor olacağız. Bunların yanı sıra, mevcut belgeler elverdiğince diğer dış ve iç etmenler ihmal edilmemeye çalışılacaktır.

29 Gary T. Marx, External Efforts to Damage or Facilitate Social Movements: Some Patterns, Explanations, Outcomes, and Complications, Mayer N. Zald and John D. McCarthy, The Dynamics of Social Control, (Resource Mobilization, Social Control and Tactics, Cambridge, Mass., 1979, s. 94.

1.2. Metodoloji

Geçen son onyıllarda, dünyanın farklı bölgelerinde, sosyodinsal hareketleri inceleyen bir dizi araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmalar genellikle üç alanda yapılmıştır: Tipolojik, sosyo-psikolojik ve sosyo-tarihsel. Farklılıklar, yalnızca sosyo-dinsal hareketlerin doğasından kaynaklanmamaktadır, zira araştırmacıların benimsediği yaklaşım ve vurgu noktaları da önemli bir rol oynamıştır.

1.2.1. Tipolojik yaklaşım

Tipolojik alanda, Linton,³⁰ Wallace,³¹ Köbben,³² Wilson,³³ Shepperson³⁴ vb. gibi bilim insanları tarafından geleneksel ve post-kolonyal toplumlarda sosyo-dinsal hareketler üzerine birtakım araştırmalar yapılmıştır.

Bunların arasında Linton'un önerdiği modeller geniş ölçüde kabul görmüştür. Linton, hareketleri diriltmeci (*revivalistic*) ve sürdürmeci (*perpetual*) diye iki gruba ayırır:

a) Diriltmeci hareket, bir kültürün yok olmuş veya yok olma mayaya yüz tutmuş elementlerini diriltmeyi amaç edinen harekettir.

b) Sürdürmeci hareket, statükoyu idame ettirmeyi amaç edinen harekettir.

Bununla birlikte, bu iki hareket modeli birbirini dışlayıcı

30 Ralph Linton, Nativistic Movement, American Anthropologist, c. 45, 1943, (New Series, 1962), ss. 230-240.

31 Anthony F. C. Wallace, Revitalization Movement, American Anthropologist, c. 58, Sayı 2, Nisan 1956, ss. 264-281. Wallace tipolojik fenomenalizm, örgütsel kültür teorisi ve psikiyatrik yaklaşım alanında çalışmaktadır.

32 A. J. F. Köbben, Prophetic Movements as an Expression of Social Protest, International Archives of Ethnography, c. XLIX, 1960, ss. 117-164.

33 Bryan A. Wilson, Millennialism in Comparative Perspective, Comparative Studies in Society and History, c. VI, 1963-1964, ss. 93-114.

34. George Shepperson, The Comparative Study of Millenarian Movements, Sylvia L. Thrupp (ed.), Millenial Dreams in Action, The Hague, 1962, ss. 44-52.

nitelikte değildir, her biri ötekinin bazı elementlerini içerebilir. Bu nedenle, aralarındaki fark, bu iki yönden hangisinin vurgulanmak istendiğine bağlıdır.³⁵ Bunlar da, kendi aralarında şu şekilde bölünürler:

1. Diriltmeci-sihirsel
2. Diriltmeci-rasyonel
3. Sürdürmeci-sihirsel
4. Sürdürmeci-rasyonel³⁶

Sihirsel modeller, Mehdici (*messianic*) hareketlerle birçok bakımdan benzeşirler.

Böylesi hareketlerde, yitmeye yüz tutmuş unsurlar öylesi-ne veya unsurlardan pratik avantajlar sağlama beklentisiyle diriltilmezler. Onların diriltilmesi, toplumun çevresini onun lehine olacak şekilde uyarlamak için düzenlenmiş sihirsel bir formülün bir parçasıdır.³⁷

Bunun aksine, rasyonel modellerde daha fazla rasyonel unsur mevcuttur. Sihirsel hareketler, yalnızca iki yönden Mehdici ve binyılcı hareketlerden ayrılırlar:

a) Sihirsel hareketler, geçmiş eğilimli olup bu hareketlerde semboller daha az tanınır.

b) Mehdici hareketlerde, binyılcı durum yeni ve eşsizmiş gibi sunulur ve onu getirmek için manipüle edilen semboller yeni ve alışılmadık sembollerdir.

Linton'a göre, doğuştancı hareketlerin ortak nedeni, temas halindeki toplumlar arasında varolan eşitsizlik durumudur. Bu demektir ki, "öylesi bir eşitsizlik, ya sözkonusu toplumların tutumlarından ya da mevcut hakimiyet ve itaat durumundan kaynaklanır."³⁸ Ona göre, hakimiyetin mevcut olduğu temas durumlarında şu temas grupları olasıdır:

1. Hakim-üstün

35 Linton, *Nativistic...* agy, s. 231.

36 agy, s. 233.

37 agy, s. 232.

38 agy, s.234.

2. Hakim-alt
3. Hükmedilen-üstün
4. Hükmedilen-alt

Linton'un kavramları ve tipolojisi Köbben ve Lanternari³⁹ gibi bilim insanları tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, sunni gözüken “model”, “sınıf” ve “alt-sınıflar” oluşturma eğilimi araştırmacılar arasında gayet popüler olagelmıştır. Üstelik bu bilim insanları da, teorik ve metodolojik varsayımların etkisindeki görüş ve vurgu noktalarına göre bölünürler.

Bazı sosyal bilimcilerin bu yaklaşıma getirdikleri sağlam eleştirilere rağmen, tipolojik incelemeler toplumsal hareket çalışmalarının erken aşamalarında gayet yararlı olabilmektedirler. Bu yüzden, mevcut çalışmada bu yaklaşım tamamlayıcı bir metod olarak kullanılmıştır.⁴⁰ Yaresan'ın başlıca özellikleri tanımlanmaya ve benzer özellikli İrani gruplarla karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

1.2.2. Sosyo-psikolojik yaklaşım

Bazı araştırmacılar, geleneksel toplumun sosyo-dinsel hareketlerini sosyo-psikolojik ve sosyo-psikiyatrik metodlarla çalışmışlardır.

Sosyo-psikolojik yaklaşım çerçevesinde, Göreli Yoksunluk Teorisi (*Relative Deprivation Theory*) yaygındır. Bu alanda çalışmış kişiler arasında Aberle, Amerikan yerlilerin kolonyal kültürle temaslarının etkilerini inceleyen ilk araştırmacılarıdandır. Aberle ve diğerleri, incelemelerini bir hareketin mensupları arasında oluşan psikolojik süreç üzerine temellendirirler. Bir yoksunluk hissinin tüm dinsel hareketlerde mevcut olduğunu ileri sürerler. Bu his, haklı beklenti ve gerçeklik arasındaki tutarsızlık sonucu gelişir ve normal etken hayattan çe-

³⁹ Köbben, *Prophet... agy*, s. 118; Vittorio Lanternari, *Nativistic and Socio-religious Movements: A Reconsideration, Comparative Studies in Society and History*, c. 16, 1974, s. 489.

⁴⁰ Wallace ve Köbben gibi bazı araştırmacılar, geleneksel toplumlarda dinsel hareketler üzerine yaptıkları çalışmalarında kısmen tipolojik yaklaşımı kullanmışlardır.

kilmeye yol açar.⁴¹ Sözkonusu yoksunluk, yeni kültürle temasın ardından da meydana gelebilir. Böylesi bir durumda, geleneksel kültürün cemaati, psikolojik yoksunluğa bir tepki mahiyetinde bir hareket başlatabilir. Bu, kişilerin ne geleneksel kültürü tatminkâr bulduğu ne de yeni kültürü kabul etmekten tatmin olacakları bir durum yaratır.⁴²

Sosyo-dinsel hareketlerin ortaya çıkışlarını, sosyo-psikiyatrik etmenler temelinde açıklamaya çalışan bazı teşebbüsler de olmuştur. Burada da, kültürleşme sorunu ve bu sorunun sosyal ayrışma ve nevrotize edilmiş birey gibi sonuçları ilgiye mazhar konulardır.

Sosyo-psikolojik yaklaşım, birtakım ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Klinik psikoloji terminolojisini kullanacak olursak, bir hareketin üye ve liderlerinin sinir hastalıklarını tedavi etmek (Sierksma örneğinde olduğu gibi)⁴³ veya istisnai bazı durumlar aramak ya da bir liderin kariyerine yoğunlaşmak (Cohn'un örneğinde olduğu gibi),⁴⁴ aslında sosyo-ekonomik ve tarihsel etmenleri ikinci plana iter. Bu yöntemlerle, halkın olumsuz durumlara bir son verme ve toplumsal değişimi gerçekleştirme çabalarındaki rolleri dolaylı yoldan inkar edilmektedir.

Yine de bu, sosyal hareketlerin ortaya çıkışında hiçbir psikolojik sürecin olmadığını savunmak anlamına gelmez. Spontane ayaklanma ve kitlesel coşku durumunda psikolojik etmenler daha fazla etkilidir. Her ne kadar kitlesel tepkilerin ardında başka etmenler yatsa da, kitlelerin irrasyonel tepkileri hakkındaki klasik görüşler, öylesi kitlesel coşku ve ayaklanmaları açıklamada daha açıcı olabilir.⁴⁵ Şöyle ki, sponta-

41 David F. Aberle, *The Peyote Religion Among the Navaho*, Viking Fund Publications in Anthropology 42, New York, 1966.

42 Philleo Nash, *The Place of Religious Revivalism in the Formation of Intercultural Community on the Klamath Reservation*, iFred Eggan, *Social Anthropology of the North American Tribes*, İkinci Basım, Chicago, 1955, s. 44.

43 R. J. Zwi Werblowsky, *A New Heaven and A New Earth: Considering Primitive Messianism*, *History of Religions*, 5, 1965, s. 166.

44 Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, İkinci Basım, New York, 1961.

45 E. G. Cf. Gustave Le Bon, *The Psychology of Revolution*, Wells, (Repr.

ne tepkiler, başka etmenlerin uzun vadeli etkilerinin sonuçlarıdır.

Biz çalışmamızda, pek çok nesilce desteklenmiş, sıkı toplumsal örgütlenmeleri ve pek-gelişmiş ideolojileri olan toplumsal hareketleri incelemekteyiz. Ayrıca, bu hareketlerin taraftarları, iletişim imkanı çok sınırlı geniş bir bölgeye dağıtılmışlardır.

Sosyo-psikolojik yaklaşımı uygulamada öne çıkan sorunların en önemlilerinden biri de, durumdan duruma gösterdiği farklılıklardan ötürü nesnel olarak elde edilemeyen beklentilerin ölçümüdür. Benzer şekilde, kişisel ve nevrotik faktörler kültürleşme bağlamında fazla vurgulanmamalıdır; zira “dini hareketlerin tümü bireysel kurucular tarafından başlatılmamıştır ve aynı şekilde tümü kültürleşme fenomeniyle ilintili değildir.”⁴⁶ Bunun yanı sıra, MacCarthy ve Mayer Zald, bir dizi ampirik araştırmanın yoksunluk ve toplumsal hareket arasındaki ilişkiyi hiç veya çok az derecede doğruladığını savunurlar.⁴⁷ Sosyo-psikolojik yaklaşıma getirilen diğer büyük bir eleştiri noktası da, yaklaşımın doğasında var olan, nedenleri kontrol etme eğilimidir. Şöyle ki, bir toplumsal hareket, grup içerisindeki yoksunluğun bir sonucuysa bile, bu yaklaşım söz konusu yoksunluk durumuna sebebiyet veren etmenleri açıklamaz. Son olarak belirtmemiz gerekir ki, bu yaklaşım bazı

1968); Gabriel Tarde, *Foules et Sectes au Point de vue Criminel*, *Revue des Deux Mondes*, 15 Kasım 1893, s. 353. Tarde de, *Le Bon'un* kine benzer bir tutumla, bir kitlenin veya tarikatın kendisine sunulanın dışında hiçbir düşüncesinin olamayacağını savunmuştur.

46 Lanternari, *Nativistic...* agy, s. 495. Sierskma, dini hareketler üzerine yaptığı çalışmada, klinik psikoloji terminolojisini kullanacak kadar ileri gider. Mehdiciliğin nedeninin “Nevroz” olduğunu savunur (amaçladığı “bir tür edebi metafor değil, dakik bir teşhis koyma abasıdır”). Ona göre, “kültürleşme, sosyal ayrışmayı ve bireysel nevrotik etkileri doğurur. Bunun sonucu olan sosyal huzursuzluk hareketleri türlü karakterlerde olabilmektedirler.” Bir tür hareket (örneğin, tam anlamıyla Mehdi), eskinin sonunu ve yeni dünyanın başlangıcını temelde insanlardan bağımsız bir olay şeklinde umar; burada insanlar en iyi ihtimalle bu olayın cereyan etmesini dini, yani sembolik etkinliklerle hazırlayabilirler.” Werblowsky, *A New Heaven...* agy, s. 166, 179.

47 McCarthy/Zald, *Resource...* agy, s. 1214.

toplumsal hareketleri incelemede kısmen yararlı olsa da, bizim Yaresan çalışmamızda bu yaklaşımdan yararlanmamız olası olmadığı gibi yaratıcı da olmayacaktır. Bu yüzden çalışmamızda bu yaklaşım benimsenmemiştir.

1.2.3. Sosyo-tarihsel yaklaşım

Sosyo-tarihsel yaklaşım, sosyal bilimciler arasında yaygın bir kullanıma sahiptir. Sosyo-tarihsel yaklaşım, bir toplumsal hareketin ortaya çıkış ve gelişimi bağlamındaki sosyo-ekonomik ve tarihsel etmenlerin daha fazla öneme sahip olduğunu savunur. Sosyo-ekonomik ve tarihsel etmenlerin toplumsal hareketlerin ortaya çıkış ve gelişimindeki ehemmiyeti çoğu araştırmacılarca kabul edilmektedir. Bakış açıları itibarıyla farklılaşabilen bu araştırmacıların tümü aynı sonuca varır.⁴⁸ Bizim örnek olay çalışmamızdakine benzer cemaatler, kökenlerine bakılmaksızın toplumsal hareket olarak kabul edilirler. Zald ve diğerlerine göre, dini cemaatin yönetici partiyle birçok ortak yönü vardır. Teokratik bir devlette, dini bir cemaatin varlığı, hakim topluma yönelik dolaylı bir meydan okumadır. Binyılcı bir cemaat, teokratik olmayan bir devleti bile tehdit eder. Bunun yanı sıra, Weber, Cohn, Burridge gibi çağdaş sosyologlar, büyük dinlerin kökenlerinin sosyo-dinsel hareketlere dayandığını ve bu açıdan toplumdaki krizin özel şartlarıyla bağlantılı olduklarını savunurlar. Elinizdeki çalışma da, çalışılan dinsel cemaat örneğinde aynı iddiayı varsayar. Şöyle ki, bu çalışma, cemaatin kökenlerini, cemaat ortaya çıktığı dönemde bölgenin sosyal, ekonomik ve tarihsel yaşantısına hakim olan toplumsal çatışmada aramaktadır.

Çalışmamızın ana bölümü, sosyo-tarihsel yaklaşım çerçevesinde gerçekleştirilip tipolojik yaklaşımla desteklenmektedir.

48 Krş. Cohn, *The Pursuit...* agy, s. 26 vd.; Werner, *Popular Ideology...* agy, s. 361; Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Century*, Manchester, 1974 (1959); Lanternari, *Nativistic...* agy, s. 487; Aynı yazar, *The Religion of the Oppressed: A study of modern messianic cults*, London, 1963.

Sosyo-tarihsel yaklaşım, sosyoloji ve dinler tarihi alanlarında uygulanmaktadır. Dinin tarihsel incelemesi, örnek olay çalışmamızdaki cemaatin dini sistemi üzerine fenomenolojik ve kısmen tipolojik bir sunumla gerçekleştirilmektedir. Cemaatin fenomenolojik sunumu, birincil ve ikincil literatürün yanısıra gözlem ve mülakatlar yoluyla elde edilmiş bilgiler üzerinden yapılmaktadır. Birincil literatürün bir bölümü, çalışmada aynı zamanda mülakatçı konumunda olan cemaat üyeleri tarafından sağlandı. Mevcut materyallerden elde edilen bilgilerin çoğu mülakatlarda kontrol edilip tamamlandı. Bunu, aralarından biri kadın olan farklı geçmişlerden birkaç cemaat üyesi ile gerçekleştirdik. Ana mülakatçı Seyyid ailesinden, yani cemaatin dini bölümünden biriydi. Kendisi cemaatin Şah İbrahimi kolundandır ve materyallerimizin çoğu da sözkonusu gruptan gelmektedir. Bu durum karşılaştırmalarımızı kolaylaştırdı. Ayrıca, bu bölümün sonunda sunacağımız geniş çaplı bir literatürden yararlandık.

Cemaatin ayırt edici özellikleri sunularak, cemaatin genel bir tablosu çizilmeye çalışılmıştır. Bu üç bölümde temellenmiştir; sosyo-tarihsel arkaplan, dini ilkelerin ana yönleri ve cemaat yaşantısı.

Tamamlayıcı bir metod mahiyetinde tipolojik yaklaşıma başvurduk. Karşılaştırmalı bir incelemenin özellikle ilk aşamalarında böylesi bir uygulama yararlı olabilmektedir. Ana amacı, kavramsal ve epistemolojik açıklık getirme ve fenomen hakkında daha fazla bilgi sağlamaktır. Aslına bakılırsa, cemaatimiz üzerine şu ana kadar hiçbir sosyolojik çalışma yapılmış değil. Genel olarak İrani toplumsal hareketleri çalışmaları bile henüz emekleme aşamasındadır. Bu nedenle, cemaatimizin İran'daki diğer benzer gruplarla karşılaştırmalı bir tipolojik sınıflandırmasının yapılması elzemdi. Buna ek olarak, grubumuzun ve diğer grupların belli başlı bazı özellikleri de tanımlanmıştır. Böylece, cemaatimizin ne tür bir tarihsel arkaplandan ortaya çıktığını bulmaya girişebiliriz. Ayrıca, öylesi bir tarihsel bağlamda toplumun hangi kesimlerinin harekete katıldıklarını açığa çıkarmaya çalışmaktayız.

İlk olarak, cemaatin tarihsel arkaplanını, aynı zamanda İran tarhinin de bir parçası olan Güney Kürdistan'ın tamamının tarihi bağlamında inceliyoruz. Benzer şekilde, bu bölgede ortaya çıkan hareketler İrani hareketlerin bir parçasıdır ve bu bölgesel hareketler, İrani toplumsal hareketlerden bağımsız incelenemezler. Bu şekilde hem bölgesel hem de genel faktörleri gözönünde bulunduruyoruz.

Güney Kürdistan nüfusunun hangi kesimlerinin cemaatimizin ilk safhalarına katıldığını bulmak için, onların sosyo-ekonomik arkaplanlarının izlerini sürmeye çalışıyoruz.

Olağanüstü tarihinden ötürü İran, dünya üzerinde onca sosyo-dinsel hareketin ortaya çıkışına tanıklık etmiş nadir yerlerden biridir. Sözkonusu coğrafyada farklı serencamlı birçok hareket ortaya çıkmıştır. Kimi kısa, kimi de uzun dönemler boyunca hayatta kalmıştır. Qarmatyan, Serbedaran ve Safeviler gibi bazı hareketler, iktidar sahibi olmayı başarmış ve bağımsız devletler kurabilmişlerdir. Safeviler döneminde olduğu gibi, çok sayıda sözümona küçük çaplı hareket ve ayaklanmalar vardı. Bu nedenle bizim hareketimiz, İran toplumunda ortaya çıkmış sayısız hareketten yalnızca biriydi.

1.3. Kaynaklar ve araştırma

1.3.1. Araştırmanın konumu

Bu çalışmanın konusu dini bir cemaattir. Bu tartışmasız bir noktadır. Son altmış yılda yazılan birtakım makalelere rağmen, bu cemaatin ne tür bir dine inandığı halen tam olarak anlaşılmış değildir. Nitekim, yirminci yüzyılın başlarında Rus bilim insanı Vladimir Minorsky'nin yayımladığı birkaç makalenin sosyal bilimcilerce tekrar tekrar kullanıldığını görmekteyiz. Yaresan üzerine mevcut bilgilerin müphemliği ve yetersizliğinden dolayı, cemaat, sosyal bilimcilerce farklı bağlamlara oturtulmuş ve farklı teorilerle incelenmiştir. Cemaat hakkındaki bilimsel bilgi azlığının iki ana nedeni vardır:

a) Sözümona Doğu ve Ortadoğu'nun olağanüstü önemine rağmen, bölgede sosyal bilimler alanında yerli veya yabancı bi-

lim insanlarınca yeterli derecede araştırma yapılmamıştır. Sorunun daha da giriftleşmesine yol açan çeşitli etmenler vardır, burada yalnızca politik, finansal ve dilsel sorunları anmamız yeterlidir.

b) Bu bölgede, bazı araştırma alanlarının çalışılması halen çok zordur. Bu alanlardan bir tanesi, birçok engelle çevrelenmiş azınlık araştırmalarıdır. Burada bu engellemeleri sıralamaya gerek yok. Araştırma için gerekli materyallerin toplanmasından sonra bile, ki gayet külfetli bir iştir, araştırmacı başka tür sorunlarla karşılaşabilmektedir. Bizim örneğimizde sorun, temel olarak metinlerin anlaşılmasıyla ilgiliydi.

1.3.2. Materyal inceleme

Cemaatimiz üzerine yapılan araştırmalarda sorun, yalnızca metinlerin elde edilmesinde değil, metinlerin anlaşılmasında da kendini gösterir.

Bu materyaller iki türlüdür:

a) Gorani adında bir dille yazılmış nisbeten daha eski nazım biçiminde dini metinler vardır. Konuşanları için bile bu metinlerin yazıldığı dil olan Gorani dilini anlamak, pek de kolay bir iş değildir. Zira bu dil, başka dillerin gelmesiyle yerinden olup kullanım dışı kalmıştır. Bunun yanı sıra, dini terimlerin çoğu o denli eskiye dayanmaktadır ki anlaşılmaları şu an için gayet zor bir hal almıştır.

b) Bir diğer kaynak grubu ise, dini ilkeleri sembolik hikayeler yoluyla öğretmeyi amaçlayanıdır. Bu hikayelerde, bölgenin başlıca dinlerinden tamamen farklı olan dini düşüncelerin açıkça ifade edilmemesine azami ölçüde gayret sarfedilmiştir.

Dini sistemin bu kısımları, ancak satır aralar ı okumak suretiyle keşfedilebilir. Doğrusu bu, İran'da çok eskiye dayanan bir gelenektir. Yüzyıllar boyunca filozoflar ve heterodoks öğretmenler, sürekli korku ve zulüm altında yaşadılar.⁴⁹ Bu du-
⁴⁹ Leo Strauss'a göre, İbni Sina ve Averroes gibi filozofların biyografilerine bir bakış bile onların zulme şahitlik ettiklerini yahut bizzat zulme maruz kaldıklarını görmek için yeterlidir. Leo Strauss, *Persecution and Art of Writing*, Glencoe/Illinois, 1952, s. 33.

rum, yazarın çifte anlam yüklemesini mümkün kılan bir yazı tekniğinin gelişmesine yol açtı. “Sufi ve İsmaililer gibi gruplar, öğretiyi farklı düzeylerde kullandılar; en düşük düzeyde kullandıklarında ortodoksluktan çok az derecede farklı şeyler öğretiyorlarken, en üst düzeyde en aykırı fikirleri öğretme teşebbüsünde bulunabiliyorlardı.”⁵⁰ Bu, yirminci yüzyıl İran’ına sı-zan ve yaşarlılığını koruyan İbni-Sinacı felsefik geleneğin bir devamıydı.⁵¹ İbni-Sina’nın genel felsefesi bu noktada pek de dikkate alınmamaktaydı; nitekim bu tekniği edinen grupların her biri onu kendi eğilimlerine göre kullandılar. Böylece “ezo-terik bir kitap, iki öğreti içermektedir: Önplandaki, ahlakça yükselten bir karaktere sahip popüler öğreti ile yalnızca satır aralarında imlenen ve en önemli konuları ilgilendiren felsefi öğreti.”⁵² Cemaatimizin tüm yazılı eserleri aynı öğretim yön-

50 Nikki R. Keddie, *Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism, Comparative Studies in Society and History*, IV, Nisan 1962, s. 277. Bu konuda şöyle der, “Doğu İsmaili edebiyatının müteakip gelişimi bu grubun destekçileri tarafından, Moğol, Timur ve Safevi hakimiyeti altındaki ve daha sonraki Nadir, Özbekler, Türkmenler ve Kacarların vahşeti dönemindeki İran’a hakim olan korkunç koşullarda ve insafsız bir zulüm atmosferinde gerçekleştirilmiştir. Muhammedi dünyanın tümünde büyük yankıları olan Muhammed peygamberin ölümünden sonra, bin yılın sonuyla ilişkili olarak gelişen Mehdiçi beklentiler gibi büyük bir teşvike rağmen, İran’daki İsmaililer, yazından uzak durmak yahut yazınsal eylemlerini kusursuzca gizli tutmak zorundalardı. O zamanlardan kalan eserlerin tümü, içerdikleri görüşlerin çoğunun farkedilemeyecek kadar uyarlandıkları müphem ve Sufi bir tarzda yazılmışlardır.” Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933, s. 18.

51 Gobineau, ondokuzuncu yüzyılda öylesi bir gelenekten bahseder. Zamanındaki Sufilerin, dinleyicilerin çok sarsıldığını fark ettiklerinde aşırı konumlarından ödün verip geri adım atacaklarını lakin kendilerini normal şekilde dinleyen uysal öğrenciler karşısında işi daha aşırı ve sapkın düşüncelere varıracaklarını belirtir. Gobineau’nun yanılgılarına rağmen, Yaresan cemaati üyeleri ile yapılan mülakatlar esnasında insan kendini bu ifadeyi hatırlamaktan alıkoyamıyor.

52 Strauss, *Persecution...agy*, s. 36. Simmel şunları yazmaktadır: “Yalan söylemenin etik olarak olumsuz değerinin bizi, belli bazı somut durumları biçimlendirdiği şekliyle yalancılığın doğrudan olumlu sosyolojik önemi hakkında hata yapmaya götürmemesine dikkat etmeliyiz. Dahası, burada sorgulanan temel sosyolojik olgu ile ilişkili olarak yalan söylemek, - başka bir deyişle, bir tarafın bilgisinin bir diğeri tarafından sınırlandırıl-

temini takip etmektedir. Bu halkın yaymaya çalıştığı fikirlerin gerçek doğasını tanımlayabilmek için yukarıda anılan engellerin ortadan kaldırılmasına çalışılmıştır.

1.3.3 Kaynaklar

Yaresan üzerine olan bu çalışma, birincil ve ikincil kaynaklara ve alan araştırmasına dayanmaktadır.

1.3.3.a) Alan araştırması

Alan araştırması, materyal toplama ve cemaat üyeleriyle mülakat yapma üzerine yoğunlaştı. Bu mülakatların başlıca iki amacı vardı. İlk, yazılı kaynaklarda zaten var olan bilgilerin doğruluğunu teyid etmek; ikinci olarak da, cemaatin sosyal yaşantısına dair yeni bilgiler elde etmek.

1.3.3.b) İkincil literatür

İkincil literatür olarak, bu çalışmada göndermede bulunulmamış çok az sayıda bilinmeyen kitap veya makalenin olabileceğini belirtecek bir konumdayız. Cemaatle ilgili mevcut tüm çalışmaların dikkatlice incelendiğini iddia edebiliriz.

1.3.3.c) Birincil literatür

Bu çalışmada incelenmiş birincil literatür dört gruba bölünebilir: Yaresan ve diğer dini metinler, tarih kitapları ve tarihi kitaplar, heresiolojik kitaplar, seyyah raporları ve benzer metinler.

ması- muhtemel araçların sadece bir tanesidir; hedefine genelde mutlak bir sır tutma ve gizlilik yoluyla erişilen, deyim yerindeyse, olumlu ve agresif teknik.” Georg Simmel, *The Sociology of Secrecy and Secret Societies*, *The American Journal of Sociology*, c. XI, No. 4, Ocak 1906, ss. 448-449.

1.3.3.c.a) Seyyah raporları ve benzer metinler

Seyyah, misyoner ve bilim insanları tarafından yazılmış çeşitli raporlar mevcuttur. Bunlar birkaç döneme ait olup çeşitli dillerde yazılmışlardır. Bu raporların tümü Yaresan'ı doğrudan ilgilendirmemekle beraber bazıları cemaatimizle alakalı konu, bölge ve olaylara göndermelerde bulunur. Bu kategorideki birkaç kitabı sayacak olursak, on birinci yüzyılda yaşamış bir seyyah olan Naser Hosro'nun "*Sefername*" adlı eseri ile başlayabiliriz. MS 1051 yılında Qarmatyan Cumhuriyetini ziyaret etti ve bu ülkeye dair çok ilginç bilgiler içeren bir değerlendirme de bulundu. Benzer bir kitap da 1325-1354 yılları arasında Asya ve Afrika'da seyahat etmiş Arap dini hekimi Ibni Battuta tarafından hazırlanmış bir seyyah raporudur.

Diğer seyyah raporları ise, Doğu İran ve Kuzey Irak bölgelerinin son birkaç yüzyıllık durumları ile ilgilidir. Bunların arasından, Yaresan üzerine bilgi derleyen ilk Avrupalı Baron C. A. De Bode'un (1845), H. A. Layard'ın (1846), Hristiyan misyoner kadın papazın (Isabella L. Bird) (1891) ve tanınmış Alman arkeolog Ernst Herzfeld'in (1907) raporlarını anabiliriz.

Diğer pek çok seyyah ve bilim insanı raporları, yazarlarının Yaresan cemaati ile olan temasları esnasındaki gözlemlerini aktarmaktadır. Bu kategorideki önemli raporlardan biri, Major Rawlinson'un 1936'daki raporudur. İran ordusunda, Yaresan dininin taraftarları olan Goranilerden oluşan bir birliğe komanda etmekle görevlendirilmişti. Ayrıca, birçok İranlı ve Avrupalı seyyah ile Hristiyan misyonerlerce yazılmış raporlar da mevcuttur.

1.3.3.c.b) Tarih kitapları ve tarihi kitaplar

Bölgenin sosyo-tarihsel tablosunu daha iyi çizmek adına pek çok tarih kitabı incelenmiştir. Bu kitaplar, İran'da ortaya çıkan ve Yaresan ile ortak özelliklere sahip sosyo-dinsel hareketleri açıklamada da kullanılmıştır. Onlardan, yalnızca, Ta-

beri'nin erken İran tarihi hakkında yazdığı tarih kitabının Farsça versiyonunu anmayı gerekli görüyoruz. Söz konusu kitap MS 1000 yılı dolaylarında yine İranlı bir bilim insanı olan Mohammad Bal'ami tarafından çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Nizam ul-Mülk'ün "*Siyasetname*"si de Selçuklular dönemi ve bu dönemde ortaya çıkan toplumsal hareketler hakkındadır. Nizam ul-Mülk, Selçuklulara vezirlik mertebesinde hizmet etti ve kitabını büyük ölçüde İsmaililiği çürütmek amacıyla yazdı. Reşid ud-Din'in tarihi ve ve Hwendamir'in "*Tarix-i habib us-siyer*"i, Moğol ve Timur dönemlerine ilişkin bilgiler sağlamaktadır. Daha sonraki dönemler hakkında çok sayıda tarih kitabı incelendi; bunlardan diğerlerinin yanı sıra, Monşi Turkman'ın "*Alam-ara-ye 'abbasi*" Safevi dönemi için; Golestan'ın "*Mucmel et-tevarix*"i Afşar ve Zend dönemleri için; Fasa'i'nin "*Farsname-i naseri*"si ve Kasravi'nin "*Tarix-i maşruthe*"si ve "*Tarix-i pansed sale-ye xuzestan*" Kacar dönemi için incelenmiştir.

Kürtler ve Batı İran hakkındaki bazı tarih kitaplarına da başvuruldu. Bunlar, genel olarak farklı kaynaklardan derlenmiş tarihsel kayıtlar niteliğindedir. Bunlar arasında Sohrab Firuziyan tarafından derlenmiş Kermanşah tarihi, "*Kermanşahan-e bastan*" adlı eseri anabiliriz.

Yaresan'ın bilinen hiçbir tarihsel kaydı yoktur. Bununla beraber, bizim cemaatimizinkilerle benzer dini ilkelere sahip Ehl-i Heqq (Yaresan'ın bir diğer adı) adında bir grup hakkında bazı kayıtlar içeren bir tarih kitabının müsveddesini elde edebildik. K. R. Cama Oriental Institute of Bombay'e ait bu kitap, "*Tarix-e keşaf*" adında olup Huseyn Xan Donboli'nin oğlu Teymur Paşa tarafından yazılmıştır. Bu temel olarak Donboli Kürtlerinin çok erken dönemlerinden başlayan tarihleri hakkındadır. Müsveddenin 267'inci sayfasında Donboliler Kurmanci Kürtleri olarak tanımlanmışlardır. Müsvedde, sayfa 273 satır 9'da, Hicri 1265 (1849) olarak tarihlendirilmiştir.

"*Tarix-e Kordestan*" (Kürdistan Tarihi) adlı başka bir müsvedde, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Hintli bir Parsi'nin isteği üzerine yazılmıştır. Bu kitap, Orta Kürdistan'ı birkaç

yüzyıl boyunca yöneten Baban hanedanlığının tarihi üzerinedir. Rustem Babani'nin oğlu Abdul Qadir adında, bu ailenin neslinden gelen biri tarafından yazılmıştır. Bu kitabın bir bölümü, Yezidi cemaatinin bazı sosyal ve dinsel yönlerini ele almaktadır.

1.3.3.c.c) Heresiografik kitaplar

Geçmişteki sosyo-dinsel hareketler hakkında bilgi sağlayan tarih kitaplarının yanı sıra, tamamıyla bu hareketler ve onların dini düşünceleri üzerine yazılmış kitaplar da mevcuttur. Bu kitaplardan biri İranlı bilgin Şahrestani'nin (öl. 1153 Horasan) *el-Melal va'n-nehal* adıyla tanınan kitabıdır. "Heretik (Sapkın)" diye bilinen çok sayıdaki dinsel grubu konu edinen söz konusu kitap, özellikle erken İslami dönemi irdelemektedir. Da'i Hasan Razi tarafından yazılan *Tabsarat-avam fi ma'refet el-enam* ise bu kategorideki bir diğer kitaptır. Hicri yedinci yüzyılda yazılan bu kitap, bilinen en eski şii heresiografik kitabıdır. Daha sonraki dönemlere ait bir başka kitap da, Kacar heresiografisi E'tezad os-Saltaneh'inin yazdığı "*Moda'iyen-e Nubuvat*" adlı kitaptır.

1.3.3.c.d) Yaresan dini metinleri

Yaresan metinleri, binbir güçlüklerle derleyebildiğimiz kitaplarla sınırlıdır. Buna rağmen, malumumuz olan tüm literatürü elde etmiş bulunmaktayız. Bu kitapları kısaca betimleyecek olursak:

I. Serencam

Serencam, muhtemelen en önemli Yaresan metnidir. Aynı şekilde Yaresan metinlerinin en eskilerinden biri olarak da düşünülebilir; zira Yaresan dininin ilk merhaleleri hakkındadır. Bu metin Goranice, yani cemaatin dinsel dilinde yazılmıştır. Bu metnin bir bölümü, Hicri 1344 yılında (1965) Maşa'allah

Suri tarafından yayımlanmıştır. Metin, Gorani nesir biçiminde başlayıp nazım olarak devam eder. Yaresan metnindeki şiirlerin çoğu, her bir mısraı on heceli beyitlerdir. Bu metin “*Sorud-ha-ye dini-ye yaresan*” adıyla yayımlanmıştır.

II. Defter-e romuz-e yarestan

Özellikle Şah İbrahimi koluna ait metinler olmak üzere Yaresan metinlerinin çoğunun bir derlemesi olan bu kitap, en erken dönemlerden on dokuzuncü yüzyılda Teymur dönemine kadarki metinlerden oluşmaktadır. Kitapta, müsveddelerin dört yüz yılı aşkın bir dönem önce yazıldığı ifade edilmektedir. Şah İbrahimi kolu üyeleri arasında el altından dağıtılması amacıyla, Seyyidlerden biri olan Seyyid Qasem Afzali Şah İbrahimi tarafından basılmıştır. Her biri bir devri kapsayan yedi ciltten oluşur. Tümü Gorani nazım biçiminde yazılmış olup şu şekilde sınıflandırılabilir:

1. İlk cilt, üç “Defter” veya kitapçıktan oluşur. İlk kitapçığın herhangi bir ismi yoktur; ikinci kitapçık “*Defter-e divane gewre*” diye bilinir. Üçüncü kitapçığın ise iki bölümü vardır ve her iki bölüm de “*Doureh-ye şondori*” (Gelimeh-kul) adıyla bilinir. Bu cilt, Perdivari dönemine, yani Sultan Sehak’ın ilk dönemine aittir.

2. İkinci cilt, Şah Khoşin devrine ait “*Doureh-ye şah xoşin*” ve Perdivari devrine ait “*Doureh-ye zolal zolal*” kitapçıklarını içerir. Dönemin iki ana meleği Baba Yadegar ve Şah İbrahimi hakkındadır.

3. Üçüncü cilt, “*Defter-e ‘Abadin-e caf*” adındadır. Abedin, bir Yaresan din adamıdır ve görünüşe bakılırsa bir Caf Kürdüdür. Yine aynı sebepten ötürüdür ki onun yazdığı şiirler Gorani değil de Caf Kürtçesiyle yazılmıştır. Bu metne göre Abedin, Sultan Sehak’ın çağdaşıydı.

4 & 5. Bu ciltler, Nouruz adında biri tarafından yazılmış şiirlerden meydana gelir. Bu şahsın H. 1260 yılında (1840 dolaylarında) ortaya çıktığı varsayılır. Seyyid Braka’nın çağdaşıdır.

6. Bu cilt, kendisi de Seyyid Braka'nın bir çağdaşı olan Ban-yaran'lı Teymur tarafından yazılmış şiirlerden oluşmaktadır.

7. Bu cilt, "*Doureh-ye damyari*" adıyla bilinir ve ilk Yaresan metinlerindendir. Bu kitabın bir bölümü Fransızca çevirisiyle birlikte Muhammad Mukri tarafından yayımlanmıştır. Mukri'nin çevirisi, bu cildin tüm içeriğinin yalnızca yarısı kadardır. Mukri'ye göre, bu Yaresan metni İran'daki en önemli dini ve tarihsel belgelerden bir tanesidir.

III. Heqq ul-heqayeq ya şahname-ye heqiqet

Heqq ul-heqayeq ya şahname-ye heqiqet, Yaresan önderlerinden Hacı Ne'metullah Ceyhunabadi tarafından kaleme alınmış yaklaşık sekiz yüz sayfalık hacimli bir kitaptır. Hacı Ne'metullah, H. 1288 (1871) yılında Kermanşah yakınlarındaki Ceyhunabad köyünde doğdu ve H. 1338'de (1920) öldü. 1909'da tamamladığı kitabında dininin hem yazılı hem de sözlü geleneğini şiire dökmeye çalıştı. Bu yazara ait bir nesir çalışması olan *Furqan ul-ekber*, Vladimir Minorsky tarafından geniş ölçüde kullanıldı. Söz konusu kitabın önemi hakkında bir fikir vermesi sebebiyle editör Muhammad Mukri'nin kitap hakkında yazdıklarından bir bölüm aktarmamız yeterli olacaktır:

Şahnameye Haqiqat sadece Hac Ne'matullah'ın en önemli eseri değil, aynı zamanda tarikatın bir üyesi tarafından tarikat hakkında Farsça koşuk olarak yazılmış temel bir eserdir. Bu, geleneksel verilerin büyük bir kısmını, dünyanın yaratılışından XIX. yüzyılın sonuna kadar, tarihsel bir bakış açısıyla bir araya getiren gerçek bir öğreti eseridir. Bu bakımdan eser, Ehl-i Heqq bilgisine önemli katkıları olan bir bilgi kaynağıdır; özellikle bilinmeyen elyazmalarının olmak üzere çok geniş okumaların bir ürünü olup çok eski bir sözlü geleneği yazıya geçirmiştir.

IV. Borhan ul-heqq ve Esrar ul-heqq

Bu iki kitap Hacı Ne'metullah Ceyhunabadi'nin oğlu Nur

'Ali Elahi tarafından yazılmıştır. Elahi hem bir reformcu hem de bir konformist olarak algılanabileceği gibi Sufiliğe meyilli biriydi. Buna rağmen, 1964'te yayımladığı ilk kitabı *Borhan ul-heqq*, Yaresan ritüelleriyle ilgili en önemli belgedir. Dini öğretiler ve diğer dini konularda Elahi'nin yazılarını kullanırken çok dikkatli davrandık ama dini ritüeller konusunda onun tasvirlerinden şüphe duymamızı gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Elahi'nin eserinde kasten veya kazara ihmal edilmiş bazı noktalar için başka kaynaklardan da yararlandık.

V. Doureh-ye heftavane ve benzerleri

Buraka'i adında bir Kürt araştırmacı "*Doureh-ye zolal zolal*" ve başka birkaç tane Yaresan metni yayımladı. Bunların yanı sıra, son zamanlarda Yaresan din adamlarının şiirlerinden bazılarını da içeren Kürt ve Luri şiiri derlemeleri de yayımlandı. Timur döneminden günümüze yazılmış şiirlerden oluşan "*Golzar-e abab-e lorestan*" ve "*Hadiqeh-ye soltani*" sözkonusu derlemelerdendir.

VI. Mecmu'eh-ye resa'el-e ehl-e heqq

Bu eser, Wladimir Ivanow'un ele geçirip 1950'de Bombay'da yayımladığı bir dini metinler derlemesidir. Görünüşe bakılırsa, metinler, cemaate bağlı Xaksar derviş tarikatının bir üyesine aitti. Farsça nesir şeklinde yazılmış metinlere bazen Gorani şiirler de eşlik etmektedir. Ivanow 1914'te, Yaresan eserlerinden birine ait bir kısım da buldu ve bu kısmı 1948 yılında yayımladı.

1.3.3.c.d) Diğer dini kitaplar

Yaresan dininin karşılaştırmalı incelemesi için başka birtakım dini kitaplar inceledik. İkincil literatüre ek olarak birkaç tane birincil dini metin incelendi. Bu kitaplar içerisinde, Hindistan'da elde edebildiğimiz şu önemli Zerdüştî dini metinleri vardır:

I. Bondaheşn

İrani Bundahişn veya Bondaheşn veya Zend-e Akasih, Mazda dininin yaratılış tarihi ve başka benzer konuları içeren bir kitaptır. Batı İran'da mevcut olan Mecusi fikirlerinin, bu kitap üzerindeki etkileri görülmektedir. Kitabın mevcut hali, İslam sonrası dönemde, takriben MS 881 yılı dolaylarında derlenmiştir.

II. İrani rivayatlar

Bunlar, İranlı Zerdüştiler tarafından Hintli Parsilere yazılmış Zerdüşť dininin tüm yönlerini ilgilendiren mektuplardır. Bu mektuplar, 1478'den 1773'e kadarki üç yüz yıllık zaman zarfında yazılmışlardır. Bu değerli belgeler, bu insanlar tarafından uygulanan gerçek ritüel ve inanışların anlaşılması adına son derece yararlı kaynaklardır.

III. Dasatir

Bu kitap Farsçadır ve yazarının adı Kavus'un oğlu Firuz olup kitap ilk olarak 1789'da Bombay'da yayımlanmıştır. İlginç ve gayet gizemli bir kitaptır. Kitap hakkında şu ana kadar birçok muhtelif hükümlerde bulunulmuştur. Görünüşe göre kitap, çok daha eski bir kaynak veya kaynaklardan esinlenmiş Farsça bir versiyondur. Uzun bir dönem boyunca hem Derwişler hem de İranlı Zerdüştiler arasında bu kitap büyük hürmete mazhardı. Son zamanlarda Zerdüşťi araştırmacılar bu kitabı reddetmekte ve Zerdüşťiliğe ait olmadığını belirtmektedirler. Daha önce anılan "*Tarix-i keşaf*" adlı kitapta, *Dasatir*'in birçok bölümünün tekrar yazıldığını belirtmemiz gerekir. Bu kitap üzerine yapılacak daha titiz çalışmalar İranlı sosyo-dinsel hareketlerin ve "heretik" grupların anlaşılmasına çok büyük katkı sunabilir.

IV. Diğer metinler

“Bahman Yaşt” ve “Minu Khrad” gibi diğer Zerdüşti metinleri de dikkate alınmıştır. Bu her iki kitabın da mevcut formları İslam sonrası dönemde derlenmiştir. Ayrıca, İrani ve İslami halk inanışlarını içeren onikinci yüzyıla ait “*Acayeb ul-makhluqat*” adlı kitaptan da yararlandık. Yukarıda anılan kitaplara ek olarak başka birkaç birincil kaynak da incelenmiştir.

1.4. Kavram açıklama

1.4.1. Doğuşancılık (nativism)

İrani hareketler içerisinde, her biri farklı amaç ve taktikleri önplana çıkaran çeşitli gruplar vardır. Hareket önderlerini değerlendirirken, aralarında bir dirilişçilik eğiliminin belirtilerinin mevcut olduğunu göstermeye çalışacağız. Aynı zamanda, onların dini inançlarına dair yapacağımız detaylı bir tasvir, dini sistemlerinin çok eski kökenlerinin olduğunu kanıtlayacaktır.

Sosyo-dinsel hareketler genelde kültürel dirilişle iştigal ederler. Bu hareketlerin önderleri, çoğunlukla bilinçli bir şekilde kültürlerinin bazı bölümlerini diriltmeye çalışırlar. Ne var ki, bu eğilimi belirtmeye yönelik terimlerde bir karmaşa söz konusudur. Araştırmacılar, tercihlerine bağlı olarak çeşitli terimler kullanmışlardır. En çok kabul gören terimlerden biri, ilkin Linton tarafından önerilen “doğuşancılık”tır. Linton “doğuşancılığı”, “bir toplum mensuplarının, kültürlerinin belli yönlerini diriltme veya sürdürmeye yönelik her türlü bilinçli, organize teşebbüsler”⁵³ şeklinde tanımlar.

Linton kendi içlerinde birkaç alt gruba ayrılan diriltmeci doğuşancılık ve sürdürmeci doğuşancılık arasında bir ayrım gider:

a) Diriltmeci doğuşancılık, bir kültürün yok olmuş veya

53 Linton, Nativistic Movement, agy, s. 230.

yok olmaya yüz tutmuş bir elementini diriltmeye yönelik bir harekettir.

b) Sürdürmecî doğuştancılık, statükoyu devamlı kılmaya yönelik bir harekettir.

Halihazırda, hareketimizin hangi gruba ait olduğunu açıkça belirtmemizi gerektiren bir konumdayız. Her ne kadar hareket, daha çok sürdürmecî tip bir görünüme sahipse de, belli bazı dini elementleri diriltmeye yönelik bilinçli birtakım teşebbüslerin olduğuna inanmak için bazı gerekçelerimiz var. Benzer şekilde Linton, bu iki grubun birbirini tamamen dışlar nitelikte olmadığını ve her birinin diğerine ait bazı elementleri içermesinin muhtemel olduğunu belirtir. Bu nedenle aralarındaki ayrım, vurgu ve ağırlığın bu yönlerden hangisinde olduğuna bağlıdır.⁵⁴ Linton, sürdürmecî ve diriltmecî doğuştancılığı sihirsel ve rasyonel olmak üzere daha da ayırıştırır. Bu son ayrım, çalışmamız bağlamında önemli değildir. Böylece biz doğuştancılık terimini, Linton'un yukardaki tanımına göre, bu harekette var olan eğilimlerden birini tanımlamak için genel bir anlamda kullanıyoruz.

Yaresan ve diğer İrani hareketler bağlamında kültürel elementleri diriltme ve sürdürme teşebbüslerine rastlıyoruz. Yine de bütün doğuştancılık türlerinin milliyetçiliğin habercileri olduğu şüphe götürür bir konudur. Bununla demek istediğimiz, ikisi arasında yakın bir ilişki olsa bile Mehdciliğin, milliyetçiliğin kaçınılmaz bir belirtisi olarak düşünelemeyeceğidir.⁵⁵ Yaresan örneğine bakacak olursak, aslında daha çok ko-

⁵⁴ agy, s. 231.

⁵⁵ Mühlmann milliyetçiliği şu şekilde tanımlar, "die dogmatisch begründete Horizont-Verengung einer Gruppe, die sich durch einen Volksmythos in einer bestimmten 'wir'-Einstellung verbunden fühlt, mit dem Korrelat der Bereitschaft zur Aggression gegen die 'Anderen', die außerhalb dieses Horizontes befindlichen Gruppen. (Willhelm Emil Mühlmann, "Chiliasmus und Nationalismus", *Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistischen Umstürzbewegungen*, Berlin, 1964 (1 1961), p. 382). Mühlmann, Yaresan hakkında ayrıca şöyle demektedir: "Eine verwandte (i. e. Baha'îlerle birlikte) Bewegung, die sog. Ahl'i Haqq ('Leute der Wahrheit') entstand um 1850 in Kurdistan." (Ibid., s. 226) Mühlmann'ın kaynağı, kendisi de daha önce Minorsky'nin yazılarını kullanmış olan Sarkisyanz'dır. Bu yazarlardan

münlerarası ve uluslararası bir eğilimin olduğunu görürüz. Diğer İrani hareketleri örneğine bakacak olursak, bir yandan Sho'ubi'nin saf "milliyetçi" hareketlerinin Mehdcilik kökenli olmadığını belirtirler mevcutken öte yandan da Şiiliğin enter-nasyonalizm ve kapsayıcılık eğilimi gösterdiği görülür.

1.4.2. Binyılcılık

"Binyılcılık" (millenarism, chiasm) sosyal bilimcilerce sıkça kullanılagelmiş bir terimdir. Antropolojistler, sosyologlar ve tarihçiler bu terimi evrensel bir fenomeni çağrıştırmak amacıyla; başka bir deyişle, yakın, mutlak ve nihai dünyevi bir kolektif kurtuluşu uman dini hareketler için kullanmışlardır.

İrani hareketlerin çoğu, böylesi yakın bir kurtuluşun doğa-üstü bir aracı yoluyla gerçekleştirileceğini ummaktadırlar. Aslında, İrani hareketler arasında birkaç farklı tip ve sınıf görmektediriz. İran'da hem dini hem de dini olmayan hareketler baş göstermiştir. Sho'ubi'ninkine benzer hareketler, kültürel dirilişçi ve politik motifliydiler. Dini hareketler arasında, Sufilerden söz edebiliriz ki bunlar çoğunlukla binyılcı olmayan, bireyci-öbür-dünyacıydılar.⁵⁶ Farklı dönemlerde, "İran'ın kırsal kesimlerinde de, ne aşiretsel ne de lonca veya dini tarikatlar gibi birliğe dayalı gruplara benzemeyen çok sayıda haydut örgütleri vardı."⁵⁷

İran toplumunda, farklı dönemlerde, ön-binyılcı (*pre-millennarian*) hareketler sıkça ortaya çıkmıştır. Shepperson'a göre

hiçbiri bu cemaatin 1850'de kurulduğundan bahsetmemişlerdir. (Kırş. Mühlmann, *agy.* s. 226; Emmanuel Sarkizyans, *RuBland und der Messianismus des Orients, Sendungsbewußtsein und politischer Chiasmus des Ostens*, Tübingen, 1995, s. 248 ve devamı)

56 Wilson aşağıdaki sınıflandırmayı sunmuştur:

a) Kollektivist-öbür-dünyacı, geleneksel dinler gibi; b) Bireyselci-öbür-dünyacı, Hristiyan evangelist tarikatlar gibi; c) Kollektif-bu-dünyacı, binyılcı hareketler gibi; d) Bireyselci-bu-dünyacı, gnostik tarikatları gibi. (Wilson, *Milleniarism...* *agy.* s. 97).

57 James J. Reid, *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Malibu, California, 1983, s. 142; Ayrıca, kırş. Eric J. Hobsbawm, *Bandits, Bungay/Suffolk*, 1972 (1969).

ön-binyılcı hareketler, insan etkinliği hakkında karamsar olan ve sosyal dönüşümün ancak felaketler yoluyla gerçekleşebileceğine inanan hareketlerdir.⁵⁸ Bu tip İrani hareketlerin bir ön-binyılcı (*pre-millennial*) aşamadan öteye gidemediği zira asi grupların eski toplumun yerini alacak yeni toplumun kompozisyon ve örgütlenmesinde anlaşılmadıkları belirtilmiştir.⁵⁹ Aşiretsel hareketlerin çoğunun ön-binyılcı olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada anılan hareketlerin çoğu binyılcıdır.

Cohn ve Hobsbawm, binyılcı hareketlerin özelliklerini kendi metodolojik ve teorik yaklaşımlarına göre sıralar ve sınıflandırır. Bu iki araştırmacı tarafından yapılan değerlendirme ve sınıflandırmalar birbirini tamamlayıcı mahiyettedir.

Cohn, binyılcıyı, aşağıdaki özelliklere sahip bir kurtuluş fikrinden esinlenen herhangi bir dini hareket olarak tanımlar:

a) Kolektif, bir grup olarak imanlıların yararlanacağı anlamda,

b) Dünyevi, başka bir dünyanın cennetinde değil de bu dünyada gerçekleşeceği anlamda,

c) Yakın, yakın bir zaman dahilinde ve aniden geleceği anlamda.

d) Mutlak, dünyadaki yaşamı tümünden değiştireceği ve böylece yeni dönemin yalnızca şimdiki durumun basit bir iyileştirilmesi değil de kusursuzluğun kendisi olacağı anlamda.

e) Bilinçli bir şekilde doğaüstü addedilen araçlarca gerçekleştirilecektir.⁶⁰

Bu beş özellik içerisinde yakınlığın somut bir özellik olduğu düşünülebilir. Mair, binyılcı inanışlar ile binyılın yakın zamanda gelişini vaad etmeyen dini hareketler arasında keskin bir ayırtırmaya gidilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶¹ İrani hareketler bağlamında yakınlık konusunun çok da net olma-

⁵⁸ Shepperson, *The Comparative...agy*, ss. 44- 45.

⁵⁹ Reid, *Tribalism...agy*, s. 144.

⁶⁰ Norman Cohn, *Medieval Millenarism: its bearing on The Comparative Study of Millenarian Movements*. Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, The Hague, 1962, s. 31.

⁶¹ Mair, *Independent...agy*, s. 113.

dığını görüyoruz. Bu nedenle hareketin farklı merhalelerinde tekrar tekrar görünür. Dini inanışlar temelinde birkaç kez görünebilmesi mümkünse de asıl olarak ilahi bir varlığın dünya üzerinde hulûl etmesi düşüncesi temelinde görülür. Anlaşılan o ki, Hobsbawm'ın da belirttiği gibi, hareketler başarısızlıklarından sonra, "binyılın neden gelmediğini izah etmek için bir yığın öğreti üretirler ve böylece eski dünyanın bir süre daha devam etmesi beklenebilir."⁶²

Hobsbawm'ın ileri sürdüğü tamamlayıcı noktalar Avrupa'daki binyılcı hareketlerin ana özellikleridir:

a) Mevcut kötü dünyayı derinden ve tümünden red ve başka daha iyi bir dünyaya karşı tutkulu bir özlem, bir anlamda devrimcilik;

b) Yeni toplumun oluşturulmasında takip edilecek yol konusunda temel bir belirsizlik hepsinin malumudur.⁶³

Ortaçağ Avrupa hareketleri ve İranî hareketler arasında birçok benzerliğin olması, çalışmamız için bu iki tanımı seçmemizi kolaylaştırdı.⁶⁴

1.5. İsim açıklama

1.5.1. Cemaatin adı

"Yaresan", Ehl-i Heqq cemaatinin adı olup Ehl-i Heqq ismi ilk defa ondokuzuncu yüzyılda Comte Gobineau tarafından Avrupalı araştırmacılara sunulmuştur. O zamandan beri cemaat bu isimle tanınmıştır. Cemaat üyeleri de bu ismi yazılarında ve özellikle dışardan insanlarla ilişkilerinde kullanırlar. Kendi aralarında ise (özellikle Güney Kürdistan'da yaşayanları) Yaresan ya da kısa şekliyle "San" veya "Taifeh-ye San", yani "San"ın halkı isimlerini tercih ederler.

"Yaresan" terimi "Yar" ve "San" kelimelerinin bir bileşimidir. "Yar" Kürtçe ve Farsça bir kelime olup arkadaş, yoldaş,

62 Hobsbawm, *Primitive Rebels...* agy, s. 63.

63 agy, ss. 57-58.

64 Krş. Marshall G. S. Hodgson, *A Note on the Millenium in the Islam*, iSylvia L. Thrupp (ed.), *Millenial Dreams in Action*, The Hauge, 1962, s. 218.

partner, taraftar, dost, tanış, yardımcı ve sevgili anlamlarına gelir. Bu dinin taraftarları “Yar” sözcüğünü, sıklıkla Tanrı’yi sevgili ve yardımcı şeklinde göstermek için kullanırlar. Tanrı’nın yoldaşları da “Yar” ismiyle anılır ve böylece dinin mensupları bu isimle kendilerine Tanrı’nın yoldaşları derler. Yaresan inanişına göre İlahi Öz’ün ilk tecellisi “Ya”dır. Muhtemelen bu “Yar” ile aynı kelime olup zaman içinde “r” harfini yitirdi ya da daha anlamlı olması için bu harf sonradan eklendi. Dua ve törenlerinde hemen hemen her zaman şu ifadeyi kullanırlar: “Evvel ve Ahir Yar’dır.” Burada büyük ihtimalle İlahi Öz’ün ilk tecellisi anlamında “Ya” kastedilmektedir.

Ne var ki “San” kelimesinin anlamını açıklığa kavuşturmak daha zordur. “Tayefeh-ye San” bileşimi, “San” sözcüğünün bir isim olarak kullanıldığını gösterir. Hewraman bölgesinde “Sultan”ın kısa bir formu olarak kullanılır. Hewraman ya da Cıwanro ayaklanmasında (1926-1930), ayaklanmanın lideri Cafer San veya Ca’fer Sultan adında biriydi. Fakat Hewraman Lohun Hanları, “San” sözcüğünün “Saman”ın bir kısaltması olduğunu, ve kendilerinin de İran “İntermezzo”su döneminde doğu İran’da hüküm süren Samanian hanedanlığı neslinden olduklarını ileri sürmektedirler.

“San” sözcüğü “Sultan”ın bir kısaltması ise, o zaman Yaresan ismi ya Sultan’ın (Sehak, cemaatin teofanilerinden biri) dostu anlamındadır; veya “Yar” sözcüğünü Tanrı anlamında alırsak, o zaman “Sehak’ın Tanrı’sı” ya da “Sultan’ın Tanrı’sı” ve hatta Sufiler arasında kullanılan “Rab-e Rab” ifadesine benzer şekilde “Tanrı’nın Tanrı’sı” anlamına da gelebilir.

Cemaatin önderlerinden biri olan Elahi, “San” sözcüğünün “Padişah” anlamına geldiğini söyler. Bu durumda anlam Sultan’dakine benzer olacaktır.

Cemaate ait bazı dini metinleri yayımlamış bir cemaat mensubu bunu, “Kürdistan” ve “Pakistan” örneklerinde olduğu gibi bir halkın ikamet ettiği toprak parçasını belirten Farsça sonek “stan”ın Kürtçe versiyonu olarak kullandı. Ne var ki kendisi, “Yarestan”ı, bir toprak parçasını ifade etmek yerine cemaatin kendisi anlamında hatalı kullanmıştır.

Birkaç nedenden ötürü “Yaresan” ismini “Ehl-i Heqq” ismine tercih ediyoruz: Cemaat mensupları kendi aralarında bu ismi tercih etmektedirler. Bunun yanı sıra, “Yaresan” muhtemelen daha eski kökenli bir terim olup daha dışlayıcı ve özeldir zira özellikle “Ehl-i Heqq” ismi, Hurufiler, Nusayriler ve Safeviler tarafından da kullanılmıştır.⁶⁵

1.5.2. Bazı yer isimleri

1.5.2.a) İran

“İran” ismi bir kültürel birim ifadesi olarak kullanılmıştır. 1947 yılından beri resmi olarak, Yunanlılar vasıtasıyla Avrupa dillerine geçen Persia isminin yerini almıştır. “İran” terimi daha geniş kapsamlyken “Persia” veya “Pers” mevcut İran ülkesinin yalnızca bir bölümünü ifade eder. İlk başta bu terim, Med ve Persi diye iki gruba ayrılmış Avesta halkının anavatanı için kullanılmaktaydı. Dilbilimsel açıdan İrani, en eski formu Avesta dili olmak üzere Hint-Avrupa dillerinin üç ana grubundan bir tanesidir. Kürtçe, tıpkı Fransıza gibi, İrani dillerin ana kollarından bir tanesi olup Median’dan geldiği sanılmaktadır.⁶⁶

Farklı bakış açılarına göre “İran” terimi, bugünkü indirgenmiş sınırlarından çok daha geniş bir alan için kullanılabilir. Tarihsel İran’ın bazı bölümlerinde İrani kültürün birçok izi halen gözlemlenebiliyorsa da artık İrani dilleri konuşulma-

65 Krş. Arthur Comte de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris, 1859 (1 1992); Vladimir Minorsky, *Notes sur la secte des Ahle-Haqq*, i*Revue de Monde Musulman*, c. XL-XLI, 1920; Aynı yazar, *Notes sur la secte des Ahle-Haqq (Deuxieme partie)*, *Revue de Monde Musulman*, c. XLIV-XLV, 1921; Nur ‘Ali Elahi, *Borhan ol-haqq*, Tehran 1343 h. (1 1342 h.), s. 38; Hamid Mo’meni, *Dar bareh-ye mobarazat-e kordestan*, İkinci Basım, Tehran, 1358 h., s. 26, 71.; D. H. Mac Kenzie, *The Dialect of Awroman (Hawraman-i Luhon)*, Kopenhagen, 1966, s. 4; Heinz Halm, Madde “Ahl-e Haqq”, Ehsan Yarshater (Ed.) *Encyclopedia Iranica*.

66 Krş. Rudi Conrad (Hrsg.), *Kleines Wörterbuch sprachwissenschaftlicher Termini*, Leipzig, 1978 (1 1975), s. 113; Vladimir Minorsky, *Les origines des Kurdes*, Actes du Xxe Congres International des Orientalistes, Bruxelles, 1938.

maktadır. İrani dilleri konuşan halkların büyük çoğunluğu, tarihsel olarak bazen içerisinde yer almışlarsa da şu an mevcut İran ülkesinin dışında yaşamaktadırlar.

İşimizi kolaylaştırması açısından, “İran” terimini coğrafi ve politik bir birimden ziyade tarihsel ve kültürel bir kavram olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

1.5.2.b) Kermanşah

1979 İran devriminden beri “Kermanşah” ismi tartışma konusu olmuştur. Görünüşe bakılırsa Kermanşah, “Kerman” ve “Şah” sözcüklerinden oluşan bir isimdir. İsmi ikinci sözcüğü olan “Şah” önceki rejimi andırdığı için eyaletin ve eyalet başkentinin adı değiştirilmiştir. Bir Fars efsanesine göre kent ilkin, Pişdadian kralı, Şeytan-Bağlayıcı Tahmures Divband tarafından kurulmuştur. Yunanlılar Dionysus kültünü buraya getirdiler ve vadiye mitolojik Nysa ismini verdiler: Ghirshman’a göre Yunanlılar bu isim ve kültü Yunanistan ve Hindistan arasında kalan birkaç ülkeye getirdiler. Kentin, Sasani kralı IV. Bahram (4. yüzyıl) tarafından kurulduğu söylenir. Kardeşinin hükümdarlığı esnasında Bahram, Kerman eyaletinin valisiydi; bu nedenledir ki kendine Kermanşah yani Kerman kralı ismini verdi.

Böylece yeni bir kent kurduğunda kente “Kermanşah” ismini verdi. Son harf “an” Pehlevicede bir sıfat sonekidir. 1979’dan önce eyaletin adı “Kermanşahan”, eyalet başkentinin adı ise “Kermanşah”tı.

Şimdi hem kente hem de eyalete “Bahtaran” ismi verilmiştir. Fakat Muhammad Mokri, ilk olarak kentin orijinal adının “Şah” sözcüğüyle hiçbir bağlantısının olmadığını ve ikinci olarak da bölgeyi veya kenti “Bahtaran” şeklinde isimlendirmenin yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Mukri, gayet haklı olarak yerli halktan bir tek kişinin bile “Kermanşah” ismini kullanmadığına dikkat çekmiştir. Yerliler ve diğer Kürtler tarafından kullanılan tek form “Kermaşan”dır. Mukri, “Kermaşan” ve Arapçaya uyarlanmış formları “Qermasan” ve “Qerma-

sin”in, Kürtçede “köylüler şehri” anlamına gelen “Kermaçan” sözcüğünden türetildiğini ekler.

Her ne kadar “Kermanşan” ismi tercih ediliyorsa da, (ve bölgenin ismi bir daha değiştiriliyorsa da), biz kolaylık adına uluslararası alanda bilinen “Kermanşah” ismini kullanacağız.⁶⁷ Eğer “şehir” sözcüğü anılmıyorsa, “Kermanşah” ismi, Irak Kürdistanı’nın uç güney bölümü de dahil Güney Kürtçesi konuşan bölgeleri (Kürdistan’ın Soranice konuşan bölümünün güneyi) kastetmektedir.

1.5.2.b) Lekistan

Kültürel bir birim olup Leki konuşan halkların ikamet ettiği bölgeden oluşur. Leki arkaik özellikleri olan bir Güney Kürtçesi lehçesidir. Lekistan, mevcut idari düzenlemeye göre Bahtaran, İlam, Loristan ve Hemedan eyaletleri arasında kalmaktadır.

67 Krş. Sohrab Firuziyan, *Kermanshahan-e bastan*, Tehran, 1347 h., s. 115; Laurence Lockhart, *Persian Cities*, London, 1960, s. 101; Roger Stevens, *The Land of Great Sophy*, 1962, s. 160; Roman Ghirshman, *Iran*, London, 1954, s. 236; Mohammed Mokri, *Dia ad-Din Pasha al-Khalidi Dictionnaire Kurde-Arabe*, Texte publie avec une introduction et des notes linguistiques. Notice sur la phonetique et la graphie arabo-persane du dialecte kurmandji par Mohammad Mokri, Beyrouth-Paris, 1975.

2. SOSYO-EKONOMİK VE TARİHSEL ARKAPLAN

2.1. Sosyo-ekonomik arkaplan

2.1.1. İran ekonomisi

Kermanşah ekonomisi bir yandan genel İran ekonomik sisteminin bir parçasıyken diğer yandan kendine has özelliklere sahip olagelmıştır. Bu nedenle, ilkin genel olarak İran sistemine kısa bir göz attıktan sonra Kürt ekonomisini detaylı bir şekilde incelemeyi gerekli görüyoruz.

İran ekonomisi her zaman için Arabistan ve Orta Asyalı göçebe kabilelerin sonu gelmez saldırılarıyla şekillenen tarihsel olaylardan etkisinde kalmıştır. İran tarihi boyunca yukarıda bahsedilen kabilelerce dönderilen kesintisiz bir saldırılar döngüsüne şahit oluyoruz. Hanedanlıkların kurulmasını takip eden bir anarşi dönemi ve ardından tekrar yeni bir göçebe kabile saldırısı. Sekizinci yüzyıldaki Arap saldırılarından yirminci yüzyıla kadar İran tarihindeki bu olaylar döngüsü devam etmiştir.

Bu döngünün ilk evresi olan göçebe saldırıları her zaman için şu sonuçlarla şekilleniyordu:

- a) Sosyo-ekonomik alanda elde edilmiş tüm kazanımların yıkımı; başka bir deyişle sosyal düzenin yıkımı ve başka bir düzenin yer alması.¹
- b) Her türlü maddi varlığın yağma ve yıkımı.²
- c) Şehir ve kırsal alan nüfussuzlaştırılması ve buraların pastoral topraklara dönüştürülmesi.³

1 Göçebe istilacıların İran toprağına her saldırısı, aynı zamanda, İran'ın önceki yüzyıllarda başarılmış entelektüel, bilimsel ve ekonomik mirasının tahrip edilmesi anlamına geliyordu. Bu göçebe istilacılar, yerleşik bir yaşam tarzına hiç değer vermedikleri gibi yalnızca otlak alanları hakimiyetleri altına alma mücadelesi veriyor ve çiftçileri kaçırmaya zorluyorlardı. Cengiz (öl. 1304) ve Timur (öl. 1405) gibi bazıları, sadece toptan bir yıkım saçmakla kalmadılar, ayrıca zanaatkâr, bilim adamı ve sanatçıları zorla Orta Asya'ya götürmek suretiyle İran'ı tam bir kargaşa içine soktular. (Krş. Bertold Spuler, *The Disintegration of the Caliphate in the East, The Cambridge History of Islam*, c. I, 1970, s. 166). Planhol şöyle yazmaktadır: "Özellikle engin bir coğrafyayı etkileyen Moğol yıkımı başta olmak üzere, bu Ortaçağ istilalarının ardından yerleşik yaşam tarzından ciddi geri dönüşler gerçekleşti. Bu olaylarla özdeşleştirilen hakim genel emniyetsizlik, göçebe yaşam tarzını geri getirdi; böylece, otlak peşinde kısa mesafeli göç eden köylüler, bundan böyle köylerini terk etmek zorundalardı; işte, Bahtiyari gibi Farsça konuşan göçebe konfederasyonların bir bölümü bu şekilde meydana geldi. (Xavier de Planhol, *Aspects of Mountain Life in Anatolia and Iran*, S. R. Eyre ve G. R. Jones <ed.>, *Geography as Human Ecology, Methodology by Example*, London, 1966, s. 292).

2 Göçebe istilacıların yerleşik yaşama karşı olan nefretlerini idrak etmek için onların taşınabilir her şeyi götürmekle kalmayıp yerleşik yaşama dair ne varsa yakıp yıktıklarını belirtmemiz yeterli olacaktır. Şehirleri yakıp yıktılar, ormanları kesip biçtiler, kaleleri yerle bir ettiler, asmaları çekip köklerinden kopardılar ve bahçeleri tarumar ettiler. (Krş. John Andrew Boyle, *The Mongol World Empire 1206-1370*, London, 1977, s. 6). Kuzeybatı bölgelerinin Türkmenlerce talan edilişinin ve müteakip 1430 kıtlığının bir tasviri için bkz. Vladimir Minorsky, (*The Turks, Iran and Caucasus in the Middle Ages*, London, 1978, s. 10). İbni Haldun, Arap göçebelerin yerleşim yerleri ve medeniyete verdikleri tahribatın şiddetini "oradaki toprağın bile artık toprak olmadığı" ifadesiyle betimler. (İbn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, Cilt I, New York, 1958, s. 304)

3 Örneğin Moğol istilasından sonra Balkh bir hayalet kente dönüşmüş ve Nişabur, tam da Moğol kumandanlarının vaad ettikleri gibi, toprak sürüldükten yedi yüzyıl sonra, Sir Percy Sykes'in kent duvarları arasında bağırtlak avlanıp arpa yetiştiğini göreceği derecede harap edilmişti. Herat'ta "ne hiçbir beden üzerinde kelle, ne de kelleli bir beden bırakılmıştı." Farklı dönemlerdeki nüfussuzlaştırma ve toplu kıyımlara dair betimlemeler için bkz: Boyle, *The Mongol...* agy, ss. 618-621; Sir Percy Sykes,

Moğol ve Timur istilalarından sonraki durum, yukarıdaki maddeleri en iyi şekilde örnekleyecektir:

Moğol istilalarının İran tarımına verdiği zararın etkisi yüzyıllarca sürdü ve ülkenin, kimi bölgesel istisnalar olsa da, Safeviler döneminin sonuna kadar, 4. yüzyıldan 10. yüzyıla ve 6. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar İran tarımını farklı kılan bolluk ve zenginliğe tekrar ulaşım ulaşamadığı kuşkuludur. Bu gerilemenin en büyük nedeni, bazıları yüzyıllık olan sulama sistemlerinin yıkılmasıydı; aynı şekilde, her ikisi de doğrudan Moğol istilasının sonucu olan ülke doğasının tahribatı ve nüfusunun azaltılması diğer iki önemli nedendi. Daha fazla yıkım ve tahribat ise Timur işgali esnasında meydana gelecekti.⁴

Fethedilmiş toprakların harabeleri üzerinde monarşilerin kurulması, döngünün ikinci evresiydi. Artık yağmadan gelir elde edemeyecek aşamaya vardıklarında, yerlilerin yardımıyla bir bürokrasi kurup vergilendirme sistemi oluşturuyorlardı. Yeni yönetici sınıfın mensupları artık kabileleriyle hareket edemeyeceklerinden, paralı askerlerden oluşan bir ordu kurmak suretiyle kabilenin askeri gücüne olan bağımlılıklarını azaltmak zorundaydılar. Ann Lambton'un 1953'te yayımlanan kitabını detaylı bir şekilde incelediğimizde, dönemin İran'ındaki tarımsal ilişkilere dair daha iyi bir tablo görüyoruz. Bu şekilde İran tarihi boyunca üç tür toprak sahipliğinin, devlet, özel ve kilise, eşzamanlı olarak var olduğunu anlıyoruz.⁵ Bu tip bir tarımsal ilişki, tarihsel olaylarla şekillenen mevcut politik sisteme bağlıydı. Böylesi şartlarda "Eqta"⁶ diye bilinen ar-

A History of Persia, London, 1951 (1915), s. 81, 288; Spuler, *The Disintegration... agy*, s. 170; Minorsky, *The Turks... agy* s. 25; R. M. Savory, *Safavid Persia, The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge, 1970, s. 427.

⁴ Bert Fragner, *Social and Internal Economic Affairs*, Peter Jackson ve Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran*, (c. VI: The Timurid and Safavid periods), Cambridge, 1986, ss. 491-492.

⁵ Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1969 (1953), s. 27 vd.

⁶ Toprak tahsisi kurumunun sürüp gitmesine rağmen, onun için kullanılan

kaik bir toprak tahsis sistemi oluşturuldu ki buna göre toprak, yalnızca mümkün olan en kısa zamanda kâr etmeyi düşünen askeri yetkililere tahsis ediliyordu. Hanedanlıklar kurulduktan sonra, miras yoluyla toprak tahsisinden özel mülkiyete geçiş gerçekleşti.⁷ Lakin yeni göçebe istilaları sürekli olarak bu geçişi sekteye uğrattı. Toprak tahsisinin özel mülkiyete evrilmesinin ilginç bir yönü, bir tür “feodal” sistemin oluşturulmasıdır.

‘Sadece arbab-i saiften (‘kılıç erbabı’) olan yerel bey ve eyalet valileri değil, arbab-i qalam (‘kalem erbabı’, memurlar) veya arbab-i ‘ama’im’den (‘sarık erbabı, yani ulema, şeyhler, Seyyidler, öğretmenler) sivil toprak sahipleri de ‘feodal’ hükümün çeşitli biçimlerini uygulamaktaydılar. Yine de öylesi ‘feodal’ yönetimin en ileri örneklerine 9. ve 15. yüzyıllar ile 10. ve 16. yüzyıllar arasında Suyurgal... kurumu çerçevesinde rastlıyoruz.⁸

terimler hakim sınıfın diline uyarlanmak suretiyle birtakım değişikliklerden geçmiştir: Moğollar dönemine kadar Arapça terimler *Eqta el-Esteqlal* (bir toprak parçasının gelirinin tahsisi) ve *Eqta et-Tamlek* (bizzat toprak tahsisi) kullanıldı. Daha sonra bu terimlerin yerini, Moğol sonrası dönemde nadiren rastlanan “toyul” (toprak tahsisi) aldı. Soyurgal (toprak ve gelirinin bağışı) terimi, Karakoyunlu döneminden Kacar dönemine kadar kullanıldı.

7 “İkta’nın kökenleri erken İslami döneme varır; ancak Selçukluların onbirinci yüzyıldaki yükselişiyle birlikte bu tür toprak idaresi ülkenin en önemli toprak-idare şekli halini aldı.” (Lambton, *Landlord... agy*, s. 28). Erken İslami dönemde başlıca iki tür toprak sahipliği mevcuttu: Bir taraftan özel mülkiyet varken, diğer taraftan, teorik olarak tüm Müslümanlara ait fakat dönemin fiili hükümetinin mülkiyetinde bulunan topraklar vardı. Her ne kadar göçebe geleneğin etkisiyle Selçuklu hükümdar ailesi başlıca toprak sahibi halini aldıysa da, geniş bir imparatorluğu idare etmede karşılarındaki Araplar kadar az muktedirdiler. “Umulan zamanda, yayılmanın ilk döneminden sonra, Halifeliğin gücünün dayanakları Arap yayılcılığından sonra değişikliğe uğramıştı.” (Lambton, *Landlord... agy*, s. 56). Selçuklular bundan böyle güçlerinin kaynağı olarak aşiretlere bağlı kalamazlardı; artık köle ve azad erkeklerden oluşan bir orduya dayanmak zorundaydılar. Sultanlar, bu paralı asker ordularını finanse edecek durumda değillerdi. Hükümdarlık, toprak geliri ve vergilendirme yoluyla elde edilen toplam miktar, büyük ölçüde ekonomik yıkım ve vergi mükelleflerinin yoksulluğu yüzünden yetersiz kalıyordu. Nihayet çare olarak Ikta sisteminin canlandırılması ve geliştirilmesine başvuruldu.

8 Fragner, *Social... agy*, s. 504. Erken İslami dönemlerden 1905 anayasal

Döngünün son evresi ise, hanedanlıkların gerilediği ve böylece ülkenin büyük çoğunluğu üzerinde yalnızca sözde otoriteye sahip oldukları anarşi dönemleriydi. Asıl otorite, birbirleriyle sürekli savaş halinde olan birkaç beyliğin elindeydi.⁹ Bu beyliklerin asıl işi sürekli olarak köy ve kentleri kuşatıp yağmalamak ve isyanları bastırmaktı. Her beylik bir orduya sahip olmak zorunda olduğundan askeri harcama genelde yüksek seviyelerdeydi. Yüksek vergilendirme ve gasp yaygındı. “Rakip valiler ve yerel liderlerin birbirleriyle savaşmaları sık vukubulan hadiseler olduğundan halk yüksek vergiye tabi tutuluyor ve çok fazla gaspa maruz bırakılıyordu. Rakip liderler genellikle aynı yıl içerisinde birkaç defa haraç¹⁰ toplatırlardı.”¹¹

Weber, Selçuklulardaki toprak dağıtım sisteminin ataerkil toplumun bir özelliği olduğunu belirtir. Ona göre İslam feodalizminin özel karakteri, paralı askerlerden oluşan ordu anlayışı ve vergi toplama kurumuna dayanan kökenlerinden ileri gelmektedir. Gerekli kaynaklardan mahrum olan ilk hükümdarlar, tebaanın vergilerini paralı askerlere tahsis etmek suretiyle onları ödüllendirmek zorundaydılar.¹² Nitekim Turner, İran tarihinin aslında, “(Weberyen) Prebendalizm ile feodal

devrime kadar toprak tahsisi çeşitli yönetici sınıfların başlıca politikası olmuş ve Moğollar sonrası dönemde verasete dayalı bir toprak tahsisi eğiliminin dışında herhangi kayda değer bir değişikliğe uğramamıştır. Minorsky, toprak tahsisine dair beş farklı belge inceledikten sonra, “idari geleniğin ondördüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar olan devamlılığına” dikkat çeker. Ayrıca “Soyurgal” denen veraset yolu tahsise eşlik eden birtakım “bağışıklıklar”dan bahseder. Kurumun veraset karakteristiği, hükümet vergilerini kendi yararına toplama hakkını yalnızca hak sahibine tanıyan toyulun şartlarına karşı koyar.” Vladimir Minorsky, *A Soyurgal of Qasim b. Cehangir Aq-qoyunlu, Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. IX, 1937-1939, s. 960.

9 Spuler, *Iran in fruhislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, s. 129.

10 Bir tür vergi.

11 Lambton, *Landlord... agy*, s. 47.

12 Max Weber, *Grundriss der Sozialökonomik*, III Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1925, s. 686 vd.; Ayrıca, Krş. Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New Edition, London, 1966; ss. 371-372.

Üretim tarzının baskın olduğu Feodalizm arasındaki osilasyonun sonucu” olduğunu ileri sürer.¹³

Ayrıca, Wittfogel’in hidrolik despotizm teorisi bunların sonuncusu olmak üzere “Doğu Despotizmi” düşüncesi etrafında kurulan teorilerin, önemli tarihsel hadiseler olan göçebe istilalarını hesaba katmadıklarını belirtmek gerekir. Wittfogel’e göre, Asya’da despotizm ve merkezizetiliğin kökeni yapay toprak sulama sistemine dayanır. Hidrolik toplumlar, güçlü, sürekli bir ordu ve karmaşık bürokratik sistemlere sahip despot hükümetlerce yönetilmekteydi. Despot hüküm, yönetimin sulama alanındaki idari işlevi sayesinde var olabiliyordu zira yönetim, nehir suyunu toprağın sahibi konumunda olmayan köylüler arasında etkili bir biçimde sağlıyor ve dağıtıyordu.¹⁴

Bu teoriler üzerine daha detaylı tartışmalara girmek, bu çalışmanın amacını açar.¹⁵ Wittfogel’in teorisi ve İran’daki gerçek durum arasında hatırı sayılır ölçüde farklılığın olduğunu belirtmek yeterli olacaktır, çünkü: İlk olarak, İran sulama sistemi nehir suyu temelli olmadığından, örneğin bir Nil Vadi-si’nin sulama sisteminden tamamen farklıdır; ikinci olarak da, karmaşık bir bürokratik sisteme sahip güçlü bir sürekli ordu, İran tarihi boyunca nadiren görülmüştür.

şüphesiz yabancı göçebe kabilelerinin İran’a yönelik aralıksız istilaları, yıkım, sömürü ve sosyal baskı gibi olumsuz sosyal ve ekonomik koşulların ana sebebiydi.

13 Bryan S. Turner, *Capitalism and Feudalism in Iran (1502-1979)*, Georg Stauth (Ed.). *Iran: Precapitalism, Capitalism and Revolution*, Saarbrücken/Fort Lauderdale, 1980, s. 75. “Prebend” ilk olarak katedral mülküne bağışlanan arsadan alınan papaz maaşını belirten dini bir terimdi. Weber bu terimi “aynı yardım” ya da “bu ücret veya hakların veraset yoluyla verilmediği yerlerde hizmet karşılığında toprağı işleme hki” anlamında kullanır.

14 Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Heaven, 1957; Idem, *Oriental Despotism, Sociologues: Zeitschrift für empirische Soziologie, sozialpsychologische und ethnologische Forschung*. Neue Folge: No. 2, c. 3, 1953, ss. 96-108.

15 Detaylı bir değerlendirme için bkz. M. Reza Hamzeh’ee, *Land of Revolutions: A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements*, Göttingen, 1991, Bölüm II.

2.1.2. Kürt toplumu ve ekonomisi

Kürdistan ekonomisi, İran sisteminin bir mikrokozmu ve aynı zamanda bir parçasıdır. Kürdistan ekonomisi en erken dönemlerden şu ana kadar tarım ve hayvancılığa dayalı olagelmıştır.

MÖ beşinci/altıncı yüzyıl gibi erken dönemlere ait kayıtlar, Kürtlerin hem süt ürünleri ve hem de tahıl ürettiklerine işaret eder.¹⁶ Çok eski zamanlardan beri Kürtler dağ içlerindeki çayır ve sulak alanlara yerleşip oraları muhafaza etmişlerdir. Xenophon, Kürtlerin (veya Gordiyanların) sürülerini geçirdikleri dağ geçitlerini iyi bildiklerini söyler.¹⁷

Dağlık bölgelerde tarıma elverişli alanın azlığı ve iklim şartlarının çeşitliliği, hayvancılığa dayalı yarı-göçebe bir ekonomiyi tercih edilir kılıyordu. Aslında bu iki sektöre bağlı olan nüfusun oranı değişmekteydi. Güney Kürdistan boyunca dağılmış, belirsiz tarihlerden kalma sayısız harap köy ve kasaba, geçmişte nüfusun göçebeden ziyade yerleşik olduğuna işaret eder.¹⁸ Bu olgu, yabancı göçebe istilalarına bağlanabilir. Kentli ve yerleşik nüfusun büyük bir bölümü ya yok edildi ya da yarı-göçebe bir yaşam tarzını benimsedi.

Kürdistan'ın sosyo-ekonomisi üç sınıfa dayalıydı:

a) Çoğunlukla ülkenin kadim sakinlerini temsil eden tarıma bağlı "ra'yat", veya köylüler.¹⁹

b) Kimileyin yabancı işgalcilerin ardlarında bıraktıkları göçebe aşiret (veya askeri sınıf).

c) Çoğunlukla asil kökenlere sahip oldukları varsayılan yabancılar ve dini önderler gibi hükümdar hanedanlıkları.²⁰ Diğer yandan aşiret kökenli ve aşiret kökenli olmayan köyler

16 A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1960, s. 241.

17 Xenophon, *The Persian Expedition*, Baltimore/Md., 1967, ss. 133-134.

18 Krş. *The observations by Freya Stark, The Valleys of the Assassins* (ve diğer İran seyahatleri) London, 1941 (1934), s. 168)

19 Rashid Yasemi, *Kord ve payvastagi-ye nezhadi va tarikhi-ye u*, İkinci Basım, Tehran, trz., s. 98.

20 Minorsky, *A Soyurgal...* agy, s. 938.

arasında birincil derecede bir ayrıma gidilir.²¹ Aşiret kökenli çiftçiler, aşirete dayalı sosyal tabakalaşmanın en alt seviyesinde²² olup bu sosyal sınıf düzeninin en üst tabakasında ise asil aşiret aileleri ve onları takiben de askeri sınıf yer alır.²³ Buna rağmen, aşiret mensubu köylüler, varolan aşiret dayanışması sayesinde aşiret mensubu olmayan köylülerle kıyaslandığında birtakım avantajlara sahiptilerdi.

Kürt aşireti, Arap aşiretinden farklı olarak, bir nevi geniş aile değildir; aşiretin belkemiği konumunda olan topraktır, başka bir deyişle, aşiret, liderine itaat eden aşiret mensuplarınca ikamet olunan bölgedir.²⁴

Aşiret mensubu olmayan tüm köylüler, gerçekte serfdiler ve “sadece efendilerinin kârı için çalışırlardı.”²⁵ Aşiret liderleri sınırsız otoriteyle donatılmış olsalar da,²⁶ bir aşiret cemaatinin

21 Thomas Bois, Madde “Kurds, Kurdistan”, *The Encyclopedia of Islam*, Yeni Basım; a.y., *The Kurds*, Beyrut, 1966, s. 33. Rudolph başka bir sınıflandırma yapar. Ona göre, Kürt toplumu, başlıca iki sınıfa dayalıdır: a) Nüfusun çoğunluğunu oluşturan topraksız çiftçiler, az sayıda küçük toprak sahipleri ve zanaatkârlar. b) Patrimonyal akrabalığa dayalı soy da belli bir role sahip olduğundan, sosyal ilişkileri ekonomik faktörlerle sınırlı olmayan mülk sahipleri ve göçebeler. Bu tespitin gösterdiğine göre mülk sahipleri göçebe kökenlere sahip olup, mülklerin işgalinden sonra göçebe yaşamlarını daha rahat bir yaşam tarzıyla değiştirmek suretiyle toprağı zaten o topraklar üzerinde yaşayan çiftçilere kiralamışlardır. Wolfgang Rudolph, *Die westiranischen Kurden*, Bustan, 4, 67, 1967, s. 38.

22 Göçebelerin bu tarıma elverişli çevrede aşırı nüfuslu olmalarından ötürü sürekli bir yerleşme gözlemlenmiş ve “az ya da çok uzun süredir yerleşmiş bulunanların köleleri olmuş ve sosyal merdivenin en alt basamağında yer alan” köyler ortaya çıkmıştır. Xavier de Planhol, *Regional Diversification and Social Structure in North Africa and the Islamic Middle East: A Geographic Approach*, Richard Antoun ve Iliya Harik (ed.), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington 1972, s. 109; krş. Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, 1968 (Oslo, 1961).

23 Krş. Bois, *Kurds, Kurdistan...* agy, Nikitine’e göndermede bulunur.

24 Bois, agy, a.y., *The Kurds*, agy, s. 32.

25 Bois, *The Kurds*, agy, s. 33.

26 Frederick Gaylor Coan, *Yesterday in Persia and Kurdistan*, Claremont/Calif., 1939, ss. 56-57; Austen Henry Layard, description of the Province of Khuzistan, *The Journal of the Royal Geographic Society of London*, c. 16, 1846, s. 3. Aşiret reisleri iktidarlarını askeri güçlerinden alıycr-

mensupları bir tür kaba demokrasiye sahipti.²⁷ Bunun aksine köylüler, özellikle aşiret mensubu olmayanları, her türlü gasp ve baskının yanısıra rakip aşiretlerin saldırılarına da maruz kalırlardı. Ürettiklerinin çoğu ellerinden alınmakla kalınmıyor²⁸ hareket özgürlükleri de kısıtlanıyor ve zorla çalıştırılıyorlardı.²⁹ Başka bir deyişle, “köylülerden talep edilebileceklerin hiçbir sınırı”³⁰ yoktu.

İklim ve coğrafi etmenlerin yanısıra, Kürdistan’da, tarımsal alanın azlığı yüzünden, yarı-göçebelik ve hareketli köylülük olgularıyla karşılaşırız. Bunlar, toprağı da işleyen göçebeler ile biri kışın diğeri yazın olmak üzere iki ayrı bölgede iki toprak parçası süren köylülerdir.³¹ Kışı bir köyde geçiren köylüler dahi, başka bir yere göçer ve yaz sonuna kadar çadırlarda yaşarlardı.³²

Birkaç küçük bölge hariç Kürdistan’da iklim ve ekolojik şartlar, tarımsal üretimin yerli halkın ihtiyaçlarının çok altında bir düzeyde olmasına sebebiyet veren etmenler arasındadır.³³ Ayrıca ekonomik durgunluk, belirgin ve sürekli bir özelliği zira “göçebe, işgalci ve haydutların yağmalarına karşı

lardı. Modern zamanlarda bu iktidar ciddi derecede gerilemiştir. Bois, *The Kurds... agy*, ss. 38-39; Ann K. S. Lambton, *Persia: The Breakdown of the Society, The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge, 1970, s. 43.

27 Nikki R. Keddie, *Iran: Religion, Politics and Society*, Derleme Denemeler, London, 1980, ss. 140-142.

28 Mülk sahiplerine yapılan ödemenin günümüze kadar ulaşmış bir sistemi, köylülerin daima karın tokluğu sınırında tutulduğunu gösterir. Köylünün çok az sayıda tavuğa sahip olması durumunda bile yumurtalar mülk sahibiyle paylaşılmalıydı.

29 Lambton, *Landlord... agy*, s. 61: Musul beyi, çiftçinin tahıl mahsulünün üçte ikisini almayı dahi adaletli buldu. Rabino’ya göre, “köylüler mahsulün ancak dörtte birini alabiliyor” ve ayrıca efendilerine beleş iş gücü sağlamak zorundaydılar. H. L. Rabino, *Kermanşah*, (Diplomatic and Consular Reports of Persia, Report on the trade and general conditions of the city of Kermanşah), London, 1903, s. 33.

30 Lambton, *Landlord... agy*, s. 73.

31 ‘Ali Husuri, *Gozareş-e guyeş-ha-ye lori*, Tehran, 1342 h., s. 10.

32 Wolf-Dieter Hütteroth, *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*, Marburg, 1959, s. 122 vd.

33 Krş. Rudolph, *Die westiranischen Kurden*, agy, s. 36.

köylerin savunmasızlığı”³⁴ ve müteakip yüzyıllarda kentlerde yaşayacak olan aşiret beylerinin gasp ve zorbalıkları herhangi bir üretim fazlası birikimini engelliyordu.

2.1.3. Yaresan demografisi, ekonomi ve toplumu

2.1.3.a) Yaresan cemaatinin dağılımı

Yaresan cemaatinin büyük çoğunluğu Güney Kürdistan’da, yani Kermanşah eyaleti ve Kuzey Loristan’da yaşamaktadır. Eyaletin kendisini düşünecek olursak, nüfusun büyük çoğunluğunun ya kuzeydoğu ya da güneydoğu bölgelerinde ikamet ettiğini görürüz.

Eyaletin kuzey batısında yer alan Kerend ve Gahvareh (Gavara) kentleri,³⁵ cemaatin başlıca kentsel merkezleridir. Kadim Kerend kenti, Yaresan’ın geleneksel bir kent merkezidir. Cemaatin diğer kent merkezleri Qasr-e Şirin, Serpol ve eyalet başkentidir. Savaşın bu bölgede hüküm sürdüğü sekiz yıl boyunca halkın büyük bir kısmı eyalet başkentine göç etti. Irak sınırında yer alan ve eyaletin ikinci büyük kenti olan Qasr-e Şirin tamamen yıkıldı.

Zohab, Bivanc, Mahideşt gibi kırsal alanlarda çoğunlukla Yaresan nüfusu vardır. Göçebe Goran aşiretinin tümü, Senca-bi aşiretinin tümü ve Kelhor, Kanduleh Zengeneleri ve Celalvend aşiretlerinin önemli bir kısmı bu cemaatin mensuplarıdır.

Eyaletin güneydoğu kısımları ve kuzey Loristan’da, cemaatin ana kent merkezi Sine şehridir. Kuzey Loristan’da Yaresan mensupları yoğunlukla Delfan, Holaylan ve Poşt-e Kuh gibi kırsal alanlarda yaşarlar. Ayrıca göçebe Lekistan ve Segvend aşiretleri arasında da bulunurlar.

İran’ın diğer parçalarında da Yaresan yerleşim bölgeleri var-

34 Nikki Rç Keddie, *Stratification, Social Control and Capitalism in Iranian villages: Before and After Land Reform*, Richard Antoun ve İliya Harik, *Rural Politics and Social Change in Middle East*, Bloomington, 1972, s. 364.

35 Vladimir Minorsky, *The Guran*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XI, 1943-1946, s. 76.

dır. Önemli sayıda cemaat mensubu da Türkçe konuşan baycan eyaletinde yaşar ki bu, bazı Türkçe Yaresan dinlerinin varlığının sebebini açıklığa kavuşturur. Bu eyalet resan cemaati yoğunlukla Tebriz ve Merege kentlerini almıştır.

Tahran yakınlarındaki Heştgerd ve Varamin kentleri tırı sayılır bir Yaresan nüfusuna sahiptir. Cemaat üyeleri Irak olmak üzere başka ülkelerde de yaşamaktadırlar ki cemaat mensuplarına Kake'i denir ve çoğunlukla yarırı Irak Kürdistanı'nın Süleymaniye, Kerkük ve Musul rinin yanı sıra Bağdat ve Bağdat'ın çevre mahallelerini lar. Cemaat mensuplarına Golat denilen Afganistan, denilen Pakistan ve Hindistan'ın yanısıra Türkiye ki n'ında da birkaç Yaresan topluluğu vardır. Fakat şu ar Yaresan cemaatinin Afganistan ve Hindistan yarım adı ki bu topluluklarına dair herhangi bir kanıta rastlanmamı

Cemaatin nüfusu yarım milyonun üzerinde olmalı ki hızlı nüfus artışı sayesinde sayılarının bir milyon il çuk milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir.

2.1.3.b) Yaresan ekonomisi ve toplumu

Kürdistan'ın diğer bölgelerine kıyasla, Kermanshah ti daha fazla ekilebilir alana sahiptir ve bu nedenle daki bir yerleşik nüfusa sahiptir. Aslına bakılırsa, cemaat ir zi konumundaki Kuzeybatı bölgesi, İran'daki en verim n alanlarından biridir.

Yaresan dini metinlerinin ana bölümü birçok Kürt kice kelimeyle birlikte Goranicedir. Goranice, Kürt n farklı bölgelerinde konuşulan Zaza dil grubuyla bağ lı. Goran sözcüğü birçok Kürt bölgesinde köylüler ar la kullanılmaktadır. Rich, 1836 yılında, "kendileriyle il

36 Buraka'i'ye göre bu cemaatin mensupları Afganistan'da Mezan i ve Pol-e Khemri bölgelerinde yaşamaktadırlar. Pakistan'da b bat, Meşiki ve Grişeh'te ikamet edip Tobat'taki Morad dağları n mekanına sahiptirler. Sediğ Safi-zadeh, Neveştah-ha-ye parali bareh-ye yaresan: ahl-e haqq, Tehran, 1356 h., ss. 28-29.

larda hiçbir söz hakkı olmayan ve çok bayağı bir sınıf olarak algılanan köylülerden” bahsediyor ve aşiret mensuplarınca kendilerine “Gûran” denildiğini yazıyordu. Dahası, aşiret mensupları bu terimi “özellikle yüreksiz insanlara karşı bir ayıplama ve azarlama ifadesi olarak” da kullanıyorlardı.³⁷ 1844 yılında Rawlinson, “daha önce Kürt köylüleri için kullanılmış Gûran’ın kendine özgü anlamından” bahsetmiştir.³⁸ Edmonds da benzer bir şey ileri sürer ve kaba Kürtçe konuşan göçebelerin doluşmasından önce, Şarezur ve bitişiğindeki mıntikalarda Goranice konuşan ve aşiret mensubu olmayan bir topluluğun yaşadığını belirtir.³⁹

Günümüze kadar da Poşt-e Kuh bölgesinde yaşayan “Ameleh” (amele, hamal) insanlar Yaresan taraftarıdır. Daha önce mısır tarlaları eken ve Loristan valisinin (ırsi yönetici) hizmetinde bulunan yerleşik bir toplulukturlar.⁴⁰

Yukardan anladığımız kadarıyla, cemaat taraftarlarının çoğunluğu geleneksel çiftçi ve köylülerdir. Bölgede uygulanan üst düzey geleneksel tarım teknikleri de bunun bir göstergesidir.⁴¹ Aralarında çok iyi zanaatkârların da olduğu bilinir; cemaat mensubu zanaatkârlarca yapılan tüfek ve el işleri tüm eyalette meşhurdur.⁴²

37 Claudius James Rich, *Narrative of a residence in Koordistan, and on the site of ancient Nineveh; with journal of a voyage down the Tigris to Baghdad and an account of a visit to Shirauz and Persepolis*, London, 1836, ss. 88-89, s. 152.

38 Henry Rawlinson, *Official memorandum on the Turco-Persian frontier* (1844), aktaran Minorsky, *The Guran*, agy, s. 78; krş. Charles W. Wilsoff ve Henry C. Rawlinson, Madde “Kurdistan” *Encyclopedia Britannica*, On Üçüncü Baskı, c. XV, 1926, ss. 949-951.

39 C. John Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs; Politics, Travel (research in north-eastern Iraq, 1919-1925)*, London/New York, 1957, s. 191.

40 Rawlinson ve Layard’a göre, Qaterçi (=katırcı) ve Gholam (=köle) gibi ifa ettikleri hizmetle anılırlardı. Major Rawlinson, *Notes on a March from Zohab, at the foot of Zagros, along the mountain to Khuzistan (Susiana) and from thence through the Province of Luristan to Kirmanshah in the year 1836*, *The Journal of the Royal Geographical Society*, c. 9, 1839, s. 107; Layard, *A Description of...* agy, s. 4.

41 Vladimir Minorsky, *The Tribes of Western Iran*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, c. 75, 1945, s. 79.

42 Tebriz’de yaşayanları, çoğu Ermeni evlerinde hizmetçi olmalarından, ya-

Lekistan ve Kermanşah'ta Yaresan mensubu birkaç göçebe aşiret de vardır.

Minorsky'nin değindiği gibi "cemaat varsayıldığından daha yaygındır ve halkçı bir karaktere sahip olduğu açıktır zira yalnızca sıradan insanlar arasında, yani göçer, tüccar, işçi ve uşaklar arasında revaçtadır."⁴³ Her ne kadar cemaat son otuz yılda halka dönük karakterini muhafaza etmişse de, İran toplumuyla birlikte cemaat de birtakım değişimlerden geçmiştir. Birçokları yüksek eğitim almış ve devlet kurumlarına girmişlerdir.

2.2. Tarihsel arkaplan

Müteakip sayfalarda, Yaresan cemaatinin tarihsel arkaplanını mevcut farklı kaynakların yardımıyla aydınlatmaya çalışıyoruz. Bu cemaatin daha iyi anlaşılması için Batı İran'ın, yani cemaatin ve benzer sosyo-dinsel hareketlerin beşiğinin kısa tarihi sunulmuştur. Yaresan metinlerinde olduğu gibi her din adamının dönemi ayrı ayrı incelenecektir.

Cemaatin kısa tarihsel arkaplanını sunmaya yönelik bu ilk teşebbüste karşılaşılan başlıca sorun, heresiolojik veya tarihi kitaplarda cemaatin hiç anılmıyor oluşudur. Böylesi kitaplar devlet görevlileri tarafından yazılır ve özel olarak sadece bastırabildikleri hareketlerden bahsederlerdi. Aslında, herhangi bir tarihsel kaydın olmaması, cemaat yaşantısında başarılı bir devamlılığın kanıtı olarak da yorumlanabilir.⁴⁴

Cemaatin erken tarihi hakkında kayıt yetersizliğinden ötürü, cemaatin kendisi tarafından sağlanan bilgilere dayanmak

hut özellikle demirci olmak üzere zanaatkârlık yaptıklarından ötürü tanınıyorlardı. H. Adjarian, *Une religion nouvelle: les Thoumaris*, *Revue de l'Histoire de Religions*, 1926, s. 295.

43 Vladimir Minorsky, *Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt*, Gustave E. Von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1956, s. 194.

44 Hajj Ne'metollah Jayhunabadi (Mojrem), *Haqq ol-haqayeq ya shahnameh-ye haqiqat*, (*Tarikh-e manzum-e bozorgan-e ahl-e haqq*). Tehran, 1361 h. (1982), (1 Tehran/Paris, 1966-1971), s. 222 vd.

zorundayız. Bu nedenle bu bilgilerin geçerliliği dikkatlice incelenmelidir. Bu aşamada yalnızca Yaresan kaynaklarından elde edilmiş bilgilerin çok küçük bir kısmını, bölgenin gerçekten kaydedilmiş tarihsel hadiseleri ile karşılaştırmaya çalışabiliriz. Özellikle var olan tek kaynak olduklarından bu bilgileri ihmal etmememiz gerektiği gayet açıktır. Ama aynı şekilde 15. yüzyıl öncesi dönem, özellikle Şah Hoşin devrine gelinene dek, dikkatli bir inceleme gerektirir.

Buna ek olarak, genel tarihsel hadiselere dair burada yaptığımız betimlemeyle, Yaresan'ın ortaya çıkıp geliştiği yüzyıllar boyunca tüm bölgenin tarihini yansıtmayı amaçlıyoruz.

2.2.1. Behlul devri

Görünüşe bakılırsa, cemaatin ilk önderi Behlul adında biriydi. Tanrısallığın minör tecessümlerinden biri kabul edilir. Elahi onun adını anmamıştır ama Heqq ol-heqayeq ve Serencam gibi diğer Yaresan metinlerinde adına rastlıyoruz.

Yaresan metinlerine göre Behlul, Abbasi Halifesi Harun er-Reşid döneminde, yani Hicri 170-193 yıllarında (MS 786'dan 808'e) yaşadı. Harun er-Reşid zaten Kermanşah bölgesi ile yakından bağlantılıydı. Kermanşah halkı, Şiiilerin de yardımıyla Abbasi Halifesi el-Mehdi'ye karşı ayaklandığında, Halife, varisi Harun er-Reşid'i Kermanşah valisi atadı. Harun er-Reşid babasının yerine geçtiğinde Kermanşah'ı yaz aylarının saray merkezi yaptı.

Kürt araştırmacı Buraka'i'ye göre Behlul, Yaresan'ın asıl kurucusudur.⁴⁵ Ama bu Behlul gerçekten "Bilge Abdal" diye bilinen Behlul mu yoksa isimleri birbirleriyle karıştırılıyor mu konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. "Behlul" ismine birçok Arapça ve Farsça kitapta rastlıyoruz.⁴⁶ Şii müslümanlar

45 Sediq Safizadeh Buraka'i, *Bozorgan-e yaresan (Ahl-e haqq)*, Tehran, 1361 H., s. 9.

46 Ed., Madde "Bahlul", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition; Ulrich Marzolph, *Typologie des persischen Volksmarchen*, Beyrut, 1984, s. 30. Behlul isminin Arapça yazılışı "Bohlul"dur. "Bohlul" sözcüğü Arapça ve Farsça sözlüklerde "hoş ve keyifli adam, cömert ve seçkin kişi ve aşiret re-

onu mistik bir uyarıcı ve akıl hocası olarak bilirler. Arap ve Fars efsane ve peri masallarında, Halife'nin sarayındaki bir abdalır.⁴⁷

Bir Yaresan hikayesinde bile, Behlul'un yol üstünde bilgece bir oyun oynarken Harun er-Reşid'le karşılaştığı anlatılır. Orada, Halife'yi baskıcı yönetimi konusunda uyarır. Bu konuda bazı tarihi kayıtlarına sahibiz. Ibn el-Cuzi, Behlul'un Harun er-Reşid'le Hicri 188 (803) yılında Kufe'de karşılaştığını ve Behlul'un Harun er-Reşid'e peygamberin bir hadisini söyleyip kendisinden maaş almayı reddettiğini söyler. Hatta Aş-şa'rani, Behlul'un Halife'yi payladığını dahi belirtir.⁴⁸

Tarihteki⁴⁹ "Bilge Abdal" Behlul'un Bağdat'ta⁵⁰ gömülü ol-

isi" olarak geçer. Krş. Hasan 'Amid, Farhang-e farsî-ye 'Amid, Tehran, 1358 h. (1 1343); James W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, (İngilizce açıklamalı Türkçe terimler, İstanbul, 1978, (1 London, 1856).

47 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 229 vd. Yaresan'ın Behlul ve Harun er-Reşid'e dair bir hikayesine göre, Ma'mun zamanında Harun bir devenin bedeninde hulûl etti. Bu hikaye muhtemelen Yaresan'a özgüdür. Yaresan içerisinde Behlul ve Harun'un karısı hakkında, birtakım farklılıklarla birlikte Yezidilerle paylaştıkları başka bir hikaye vardır. Bu farklılıklar hikayenin gelişme kısmında gözlemlenir. Benzer bir hikaye de Baha'ed-Din Mohammad b. Tajod-Din Hasan al-Esfahani (öl. 1195/1781) tarafından anlatılır. Krş. Jayhunabadi, Haqq-ol haqayeq, agy, ss. 226-228; Helmut Ritter, Kurmanci- Texte aus dem Tur'abdin (2. Yeziden), Oriens, c. 25-26, 1976, ss. 23-29; 'Ali Sadr, Bahlul-e 'aqel, Tehran, 1343 H. (Üçüncü Basım), ss. 1-5.

48 Krş. H. F. Amedroz, An Udentified MS. Ibn al-Jauzi tarafından Library of British Museum'da, içinde: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1907, s. 35.; Al-Sha'rani, Tazkarat, Ed., "Bahlul"... agy; krş. Ulrich Marzolph, Der weise Narr Buhlul, Wiesbaden, 1982, s. 17; Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 5: Shushtari'nin Majales ol-mo'menin'den alıntı, no d. no. p. Taşbaskı. Marzolph tarafından da alıntılanmıştır.

49 Marzolph tarafından Behlul üzerine yapılan son araştırmada şöyle denmiştir: "Behlul el-Magnun'un tarihsel varlığına, başlıca 'hususlarda hemfikir olan kaynaklara dayanılarak kesin gözüyle bakılabilir." Marzolph, Der weise Narr... agy., s.4.

50 Neibuhr, Carsten, C, Neibuhrs Reisebeschreibung nach Arabien und Anderen Umliegenden, Nachdr. Graz, 1968, (1 Kopenhagen, 1774-78), (2 Hamburg, 1837), c. 2, s. 300 vd.; G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources, Oxford, 1924 (1 1900), s. 350.

duğu söylenirken, Yaresan Behlul'unun Kermanşah bölgesindeki "Tangeh-gol"da öldüğü sanılmaktadır.⁵¹

Yaresan azizi Behlul Mahi olarak da anılır ki bu isim büyük ihtimalle doğum yeriyle alakalıdır. "Mah" sözcüğü Media⁵² anlamındadır ve İslami dönemlerde birtakım yerleri adlandırmak için bazı isimlere eklenmiştir. Mah-Kufe, vergi ve yönetim anlamında Arap şehri Kufe'ye bağımlı Kermanşah bölgesinde bir kentti.

Onbeşinci yüzyıl Yaresan yazarlarından Kaka Reda'i, Behlul Mahi'nin bir İran Kürdü olduğunu ve Mah-Kufe'de doğduğunu belirtir. Ona göre, Behlul birkaç yoldaşıyla Bağdat'a gitti ve orada Şii İmam Ca'fer ile görüştü. Bu bilgi Petros Bostani'nin ansiklopedisinde doğrulanmaktadır.⁵³ Zaten Behlul ile ilgili ilk belgelerde, Şii eğilimler sergilediği belirtilmektedir.⁵⁴

Yaresan kitabı "*Doureh-ye Behlul*"de, Behlul'un Yaresan cemaatini, Loristanlı birkaç yoldaşıyla Bağdat'a gitmeden önce Hewraman'da kurduğu belirtilir. Bağdat'ta yedinci Şii İmam

⁵¹ Buraka'i Bozorgan... agy s. 8.

⁵² Lagarde ve Olshausen tarafından yapılan araştırmalar, Arap döneminde kullanılan "Mah" teriminin Batı Medya bölgesi için kullanıldığını göstermektedir. Mah eski "Mada" ismiyle aynıdır. Nöldke'nin de değindiği gibi Mahi, "ist einfach der Meder." CF. Theodor Nöldeke, Geschichte des Artachsir i Papakan (aus Pehlewi übersetzt), Göttingen, 1879; a.y., Parthava und Pahlav, Mada und Mah, (Ein Votum von J. Olshausen), Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, XXXI, 1877, ss. 560-562.

⁵³ Yaresan versiyonunda, İmam Ca'fer bir pirken, Behlul, İlahi Öz'ün bir tecessisiydi ve ilişki ve konumları, Muhammed ve 'Ali'ninkine benzerdi. (Jayhunabadi, Haqq-ol Haqayeq... agy, p. 224). Behlul'un yoldaşları şöyleydi: Ca'fer (Benyamin), Qasab (Mostafa), Receb (Davud), Habib (Yadigar), Hasan Gavvyar (Ruçyar), Musa al-Kazem (Pir Musa), Zarin (ki Harun er-Reşid'in karısı ve Ramzbar'ın tecessümüydü). a.y., ss. 225-226.

⁵⁴ Marzolph, Der weise Narr... agy., s.7, 9, 34: "Burada ortaya çıkan fotoğraftaki ilginç nokta, Behlul'un bilhassa Fars-Şii literatüründe (aşağı yukarı 11./17. yüzyıl) ve 'Uqala' el-maganin çerçevesinde edinmiş olduğu yerin şimdiye dek görmezden gelinmesine karşın, oldukça dikkat çekici olmasıdır." (ay., s. 2). Behlul ve onun Şii eğilimlerine dair ilk hikayeler 'Amr b. Bahr el-Cahez (d.255/868) tarafından ortaya atıldı, el-Bayan wat-tab'i'in, (Ed.Harun, Bağdat/Kahire, 1380/ 1961, II, 239f.). 12. ve 13. yüzyıl İran Sufileri için Behlul gayet meşhur bir şahsiyetti. (Marzolph, agy., s. 15).

Ca'fer'le görüştü. Bir süre orada okuduktan sonra Kermanşah'a geri döndü. O bölgede fikirlerini yaymaya devam etti ve etrafında çok sayıda taraftar topladı.⁵⁵

Yaresan metinleri Heqq ol-heqayeq ve Kaka Reda'i'de belirtildiğine göre Behlul, Halife tarafından ölümle tehdit edildiğinden, deli numarası yapıyordu. Lakin o öyle yaparken yoldaşları Yaresan ilke ve fikirlerini gizlice yaymaya devam ettiler. Ayrıca Behlul'un Abbasi yönetimine karşı karışıklık çıkardığı ve birçok yoldaşını Yaresan inanışlarını yaymak üzere çeşitli yerlere gönderdiği belirtilir.⁵⁶

Behlul'e atfedilen birkaç şiir vardır ki bu şiirlerde Behlul, cahil insanların onu deli sandıklarını söyler. İran dini ve adetlerini diriltmek için bir şehirden ötekine gittiği seyahatlerinden bahseder.⁵⁷

2.2.2.a) Şah Fezl devri

Behlul'u ilk Yaresan önderi kabul edecek olursak, Fezl-e Veli adında biri de ikinci önderleri olmalı. Ama Elahi, Behlul'un adını anmaz ve Fezl-e Veli'yi ilk Yaresan önderi sayar. Hicri üçüncü yüzyılda, yani MS onuncu yüzyılda yaşadığı sanılmaktadır.⁵⁸ Elahi'ye göre doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca Yaresan kitabı "*Serencam*" da Fezl-e Veli'den, İslamiyet sonrası dönemin ilk ilahi tecessümü diye bahseder. Hindistanlı olduğu söylenir. Elahi, Fazl-e Veli'nin yoldaşlarını Nesimi, Zekeriya ve Tork-e Ser-Borideh* diye sıralar. Ünlü Sufi Mansur Hallac ile de aşına olduğu anlatılır. Bunların yanı sıra, Ceyhunabadi, Fezl-e Veli'nin yoldaşları diye başka isimler de anar.⁵⁹ Elahi, isim benzerliğine rağmen Yaresan azizi ve yoldaşlarının, Hurufi hareketi in kurucusu

55 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 8.

56 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 224; Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 8.

57 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 12.

58 Nur 'Ali Elahi, Borhan ol-haqq, Tehran, 1343 h. (1 1342 h.).

* Kesik kafalı Türk.

59 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, ss. 260-261.

Fazlullah ve taraftarlarından farklı olduklarını vurgular.

Yaresan ve onların dini inançları hakkındaki mevcut belgeler bu cemaatin gelişim süreci içerisinde üç farklı evreden geçtiğini gösterir: İlk dönem, Arap hakimiyetiyle başlar ve Türk istilasına kadar sürer, yani sekizinci yüzyıldan onbirinci yüzyıla. Yaresan mensupları, Behlul ve Fezl-e Velî'nin cemaatin bu dönemdeki başlıca dini önderleri olduklarını kabul ederler.

Kürt bölgeleri ile İran'ın diğer bölümlerinin erken İslami dönemdeki tarihsel durumunu düşündüğümüzde, Behlul diye birinin (yahut farklı isimde birinin) Abbasi karşıtı bir hareket başlatmasının hiç de şaşırtıcı olmayacağını anlarız.

2.2.2.b) Arap hakimiyeti esnasında muhalif Kürt hareketleri

İlki yedinci yüzyıl sonlarında Muhtar'a karşı ayaklanan Hulvan Kürtleri örneğinde olmak üzere, Güney Kürtlerinin Arap hakimiyetinden duydukları hoşnutsuzluk birkaç tarihi belgede sergilenmektedir.⁶⁰

Son zamanlarda bulunan Pehlevice yazılmış bir parşömen, Arap istilası esnasında Şarezur'un durumunu betimler. Söz konusu belge, istilacı ordunun getirdiği yıkım, toplu kıyım ve kölelikten bahseder.⁶¹ Muhtemelen bu belge Arap istilasından çok sonrası bir döneme aittir. Bu da, halk arasında yerleşmiş bir kindarlık hissine işaret eder.

Emevi dönemi boyunca Halife'nin baskıcı ve ırkçı politikaları, yönetimlerine karşı birçok isyanın patlak vermesine yol açtı. Horasan'da çıkan bu isyanlardan biri, Emevileri devirip İran yanlısı Abbasileri iktidara getirmeyi başardı.⁶²

60). Sohrab Firuziyan, Kermanshahan-e bastan, Tehran, 1347 h., s. 115.

61) Rashid Yasemi, Kord... agy, ss. 119-120.

62) Abbasiler, Horasan halkı tarafından iktidara getirildiler. Bununla birlikte Emevi karşıtı hareketin lideri Ebu Müslim, Batı İranlıydı. Onun Kürt olduğuna işaret eden tarihsel belgeler mevcuttur. İranlıların çeşitli sınıflarınca ulusal bir kahraman olarak kabul edilen Ebu Müslim (öl. 755), politik hırsla dolu olup, güttüğü siyaset, oportünist ve taktikseldi zira çok farklı kesimlerin desteğini kazanabilmek adına çeşitli cemaatlere vaatlerde bulundu. Görünüşte Ali'nin meşruiyeti için mücadele ediyordu ve

Kürtler erken İslami dönemde birçok isyanda önemli roller üstlenip hareketler örgütlediler. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, “Kürt” teriminin erken İslami dönemde İranî soyundan olan tüm kırsal topluluklar için kullanıldığı gerçeğidir. Bu nedenle, şu an için sözkonusu döneme ait belgelerde tam olarak kimden bahsedildiğini kestirmek mümkün değildir. Burada bahsedilen belgelerin çoğu, Batı İran’da ortaya çıkan hareketlere ilişkindir; bundan dolayı, bu belgelerde büyük ihtimalle Kürtlerin ataları kastediliyor. Din değiştirdiklerinden beri Hariciliği desteklemişlerdir.⁶³ Bunun yanı sıra, Güney Kürdistan’da Mazdakit⁶⁴ ve Horamdinilerin⁶⁵ hayli yüksek sayıda olduklarına dair belgeler mevcuttur. MS 966 yılında Motahhar b. Taher, Loristan’da Karka nehrinin orta kısımla-

Emevi hanedanlığının devrilip Abbasiler’in iktidara getirilmesinde başlıca role sahipti. Abbasiler popülaritesinden korkup onu öldürdüklerinde Ebu Müslim şehit bir kahramana dönüştü. Ölümünden sonra onun canlı olduğuna ve Mesih olarak döneceğine inanılıyordu. Ebu Müslim’in gerçekten Kürt olduğu henüz kesin değildir. Yine de Yaresan’ın onun hakkında birtakım söylenleri vardır. Bu cemaatin taraftarları Ebu Müslim’in, meşhur Baban ailesinden geldiğine inanır. Babanlar uzun bir süre Kürdistan’ın bir bölümüne hükmettiler. Yaresan’a göre Ebu Müslim, önemli bir Yaresan meleği olan Davud Kou-Suar biçiminde zuhur etti. Krş. Otakar Klima, *Beitrag zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha, 1977, s. 51; Mohammad Mokri, *Le Kalam gourani sur le Cavalier au coursier gris, le dompteur du vent*, *Journal Asiatique*, Paris, 1974, s. 82.

63 Bois, *The Kurds...* agy, s. 87.; Vladimir Minorsky, *Kurds’ Kurdistan, The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Hariciler ilkin ‘Ali b. Abi Taleb’i takip ettiler lakin daha sonra Ali onların aşırı konumlarını kabullenmediğinde ondan ayrıldılar.

64 Abol Fath Mohammad b. ‘Abdol Karim Sharestani, *Al-Melal van'n-Nehal*, (Afzal ad-Din Sadr Torkeh Esfahani’nin Farsça çevirisi), Tehran, 1321 h. Shahrestani, Şarezor’un bir Mazdaki merkezi olduğunu belirtir. Bu, daha sonra Yaresan cemaatinin başlıca önderlerinden Şhak’ın doğum yeri olacaktı.

65 Ebn an-Nadim’e göre, Horamdiniler, kuzeyde Azerbaycan, Ermenistan ve Dylam ile güneyde Hemedan ve Dinever arasında bulunan Cebel bölgesinde yaşıyorlardı. (İbn an-Nadim, *Fihrist*, c. I, s. 342, G. Flügel, *Babak, seine Abstammung und erstes Auftreten*, *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, c. 23, 1869, s. 534). Dabestan al-Mazaheb daha sonraki dönemlere ait Kürt olan iki Mazdaki önderinin isimlerini verir. (Otakar Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, 1957, (Repr. New York, 1979, s. 286).

rında önemli Horamdini toplulukları hakkında yazmıştır.⁶⁶ Demirci Yaqub'un başını çektiği isyanın yanı sıra, Zenc köle isyanında da Kürtler önemli rol oynadı.⁶⁷

Abbasiler İranlıların beklentilerine cevap veremeyip sömürgeci ve baskıcı politikalarına devam ettikçe muhalif hareketler de arttı.⁶⁸ Tarihçiler, Abbasiler döneminde gerçekleşmiş birçok Kürt isyanından bahseder. İlginçtir, Kürdistan valisinin sekreteri, bednam Şo'bite Dindan'ın Kürtler arasında çok sayıda taraftarı olduğu söylenir ve ayrıca Qarmatyan hareketinin kurucularından olduğu sanılır.⁶⁹

Emevi dönemi iki Horamdini hareketinin ortaya çıkışına şahit oldu. Biri Gorgan'da Maziyar'ın (öl. MS 840),⁷⁰ öteki ise Azerbaycan'da, Cavidan'ın önderliğinde.⁷¹ Horamdini hareketi Abbasi hakimiyeti için önemli bir tehdide dönüştü. Cavidan'dan sonra Horamdinilerin başına geçen Babek, 816'da isyan etti. Fakat isyanı fena bastırıldı.⁷² Tutuklanıp Samara'daki halifeye gönderildi ve orada işkence gördü ve nihayet 838 yılında öldürüldü.⁷³ Yine de hareket bitirilemedi ve iki Abbasi

66 Huart, ed., *Livre de la création*, c. 30, Vladimir Minorsky, *Etudes sur les Ahl-i-haqq*. I. "Toumarî"=Ahl-i Haqq, *Revue de l'Histoire des Religions*, c. XCVII, 1928, s. 103.

67 Theodor Nöldeke, *Ein Sklavenkrieg im Orient*, *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892, 172 vd.; Al-Kamel, Kahire Baskısı, c. VII, s. 264, içinde: Yassemi, Kord... agy, s. 180.

68 Krş. D. Sourdel, *The Abbasid Caliphate*; *The Cambridge History of Islam*, c. I., Cambridge, 1970, ss. 104-139.

69 Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge, 1940, ss. 69-71.

70 Sadeq Hedayat ve Mojtah Minovi, *Maziyar*, Tehran, 1342 h.; Sourdel, *The Abbasid...* agy, s. 125.

71 Al-Baghdadi aktaran Hashem Razi, *Commentary on "Moda'iyân-e nobavât"*, E'tezad os-Saltaneh tarafından, Tehran, 1343 h., s. 202.

72 Abol Ma'ali Mohammad al-Hosayn al-'Alavi, *Bab-e panjom-e bayan oladîyan*, Mohammad Taqi Danesh Pazhu (Ed.), *Farhang-e Iran Zamin*, c. 10, Tehran, trz., s. 177.

73 Vladimir Minorsky, *Caucasica IV*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1953, ss. 174-176; Klima, *Beitrage...* agy, s. 78, 84; Razi, *Commentary...* agy, s. 201. Babek, yaklaşık 23 yıl boyunca Halife tarafından gönderilen çeşitli ordularla savaştı. (E'temad os-Saltaneh, Montazem-e naseri, aktaran: Sa'id Safisi, *Babak-e khoramdin delavar-e azarbaijan*, Tehran, 1342 h., s. 16.

halifesi Memun ve Mutesem, bir 39 yıl daha savaşacak olan Horamdinileri ortadan kaldırmak için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştılar.⁷⁴ Horamdini hareketinin önemli işlevlerinden biri, İslam öncesi ve özellikle Mazdakit inanışlarının yeniden canlandırılmasıydı. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sine göre, Horamdini hareketi Mazdak dulu Horaman tarafından kurulmuştur.⁷⁵ Onikinci yüzyıl gibi geç bir tarihe kadar da Mazdakitlere rastlıyoruz.⁷⁶

Horamdini hareketi, Zenc ve Qarmatyan hareketlerinin içinde yer aldığı İrani sosyal hareketlerin bir prototipi olarak görülebilir. Daha sonra gelen Zenc ve Qarmatyan hareketlerinin, ideolojik arkaplanlarına birtakım Şii eğilimler kattıklarını görmekteyiz.

Zenc isyanında, tuzlalarda çalışan beş yüz bin civarında siyah köle yer aldı.⁷⁷ 'Ali b. Muhammed adında, *Siyasetname*'ye

74 Nafisi, Babak... agy, s. 16; krş. Abu 'Ali Nezam ol-Molk, *Siyaset nameh*, Tehran, 1334 h., s. 242.

75 Nezam ol-Molk, *Siyaset-nameh*... agy, ss. 231-232.

76 Mas'udi, "At-Tanbih va'l ashraf" da, Horamdinilerin (Kudakiyeh, Kudak Şahiye ve Cazan gibi diğer benzer grupların da) merkezlerinin bulunduğu bölgelerin isimlerini anar. İlginçtir, bu yerlerin çoğunun günümüz Kermanşah ve Loristan'da bulunduğunu gözlemliyoruz: Horamdiniler, Varsancan, Qesm, Kuhdeşt'in (şu an Loristan'ın Tarhan nahiyesinde bulunan Kuhdeşt kasabasıyla bir tutulabilecek Saymareh dolaylarında) köylerinde, Mehrgan Kadeh'te (Araplaştırılmış: Mehrgan Qadaq, ki harabeleri Loristan'da halen kalmaktadır), Masbadan'da bulunan Sirvan ve Varyucan ile Mah Kufeh ve Mah Basreh kasabalarında yoğunlaşmışlardı (ayrıca, birlikte Mahayn olarak bilinen, mevcut Kermanşah ve Kuzey Loristan'daki iki bölge. Mah Kufeh'in ana kasabaları Dinever ve Kermanşah kentiye Mah Basreh'in başlıca kasabaları Nihavend ve Brucerd'di.) Yukarıda anılan bölgelere ek olarak Horamdiniler, ikisine de Zaz denen iki birleşik bölge konumundaki Zazayn'da yoğunlaşmışlardı. Bunlar muhtemelen Hemedan ve İsfahan arasında bulunan Loristan dağlarındaydı. Yaresan azizi Behlul'un Mah Kufe'de doğduğunu ve bu nedenle kendisine Behlul Mahi dendiğini belirtmiştik. Fakat, "Bilge Abdal" diye bilinen meşhur Behlul'un de Kufe'de doğduğunu söylenir. Kufe ve Mah Kufe'nin zaman içerisinde (birbirleriyle) yer değiştikleri olanak dahilinde değildir. Sayyed Morteza Hasani Razi, kitabı, "*Tabsarat ol-'avam fi ma'refeh maqalat ol-anam*" da, Horamdini taraftarlarının Mahayn'da, "Mohamereh", yani kırmızı giysililer diye bildiklerini belirtir. Krş. Nafisi, Babak... agy, ss. 26, 32-34.

77 Lewis, *The Origins*... agy, s. 92. Curci Zeydan'a göre Zenc hareketine yak-

göre Mazdakit olan bir İranlı, bu isyanın başını çekiyordu.⁷⁸ Bu şahıs, Abbasi halifesine karşı nefret besleyen bir aileden geliyordu.

İlk olarak MS 892 yılında önem kazanan Qarmatyan hareketi, İrani hareketler içerisinde cumhuriyet kurmayı başarabilen ilk hareketti. Kurdukları cumhuriyet 150 yıl boyunca ayakta kaldı. Benzer şekilde bu hareket de Mazdakit ve Şii inanışlarından esinlenmişti.

Yukarıda anılan hareketlerin yanısıra, Kürtler, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Abbasi halifeliğini yıkmayı amaçlayan Demirci Yaqub'un hareketine de aktif destek sundular.⁷⁹

2.2.3. Baba Serheng devri

Yaresan cemaatinin bir diğer azizi de Baba Serheng Duda-nı'dır. O da, cemaatin Arap hakimiyeti döneminde yaşamış liderlerinden biriydi. Elahi, bu aziz hakkında çok sınırlı bilgi vermiştir. Ona göre Baba Serheng, Hicri dördüncü yüzyılda (onuncu yüzyıl) yaşadı, fakat doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemektedir. Buraka'i'nin tasarrufundaki bir elyazmasına göre Baba Serheng, Hicri 324 yılında doğmuştur.

Behlul'e olduğu gibi Baba Serheng'e de dayandırılan şiirler vardır ve Baba Serheng bu şiirlerde Kürt geleneklerinden ve düşmanlarına karşı verdikleri mücadeleden bahseder.

2.2.4.a) Şah Hoşin devri

Şah Hoşin, 'Ali'den sonra Yaresan'ın ilk teofanisidir. Bu da, onun döneminin, cemaatin gelişiminde belirleyici aşamalardan biri olduğu anlamına gelebilir.

Şah Hoşin, Mubarek Şah adında birinin takma adıdır. Hicri 406 (MS 1015) doğmuştur.⁸⁰ Tarih kitaplarında bu isimlere

laşık iki milyon köle katılmıştır. Curci Zeydan, *Tarih-e tamadon-e eslam*, Tr. 'Ali Javaher Kalam, Tehran, 1333 h., s. 40.

78 Krş. Klima, *Beitrage... agy*, s. 78.

79 Yasemi, *Kord... agy*, s. 180.

80 Buraka'i, *Bozorgan... agy*, s. 27. Elahi'nin versiyonunda Hoşin, Hicri dör-

rastlıyoruz; ne var ki, isimlerin aynı kişiye ait olduklarını söylemek gayet güçtür.

Yaresan geleneğine göre Şah Hoşin, Loristan bölgesinin önemli şahsiyetlerinden “Emanullah”ın kızı “Celale” adında bakire bir annenin oğludur. Lekistan’dan geçen “Gamasiyab” (K. Gamasiyau) nehrinde ortadan yok olduğu sanılır.⁸¹

2.2.4.b) Loristan, Lekistan ve Kermanşah

Yaresan tarihinin ikinci dönemi Şah Hoşin’in Loristan’da ortaya çıkışıyla başlar. Behlul Mahi’nin kendisi gibi bütün en önemli yoldaşları da Loristanlıydı. Şah Hoşin’in ortaya çıkışından evvel bölgede bazı Yaresan inanışlarının var olduğunu ve halkın Behlul ve Baba Serheng gibi azizlere büyük saygı duyduğunu varsayabiliriz. Behlul’e atfedilen bir şiirde önemli bir Yaresan ritüeli “Cem”den bahsedilir.⁸²

Şah Hoşin’in doğum yeri ve etkin olduğu yerin Loristan’ın Lekistan diye bilinen bölümü olduğuna inanmak için birkaç

düncü yüzyılda Baba Serheng ortadan yok olduktan sonra zuhur etmiştir. Yaresan’a göre o Baba Taher’in çağdaşıydı. Kaynaklarını belirtmemiş olan Reza Qoli Han’ın iddia ettiğine göre Baba Taher, Daylamit hükümeti döneminde yaşamış ve MS 1020 Hemedan’da ölmüştür. Bazen Hemedani bazen de Lor denir kendisine. Minorsky şöyle yazar: “Unutmamak gerekir ki ,11. yüzyılda Hemedan ve Loristan arasında yakın ilişkiler sözkonusuydu ve böylece şairin yaşamını bu iki yer arasında sürdürmüş olması gayet muhtemeldir.” Onun hakkındaki bir hikayeye göre bir gece aydınlanır ve birden bire Arapça konuşmaya başlar. Ardından şöyle der: “Dün geceye kadar Kürttüm oysa bu sabah bir Arap olmuştum.” Browne’a göre, “Baba Taher, çağımız onbirinci yüzyılının ortalarında büyüdü.” Gobineau, Yaresan ile Baba Taher arasındaki bağlantıyı sezen ilk kişiydi. Taher’in bir Yaresan azizi kabul edildiğini ve kız kardeşi Bibi Fatemeh’in de aynı şekilde cemaatin büyük ihtiramına mazhar olduğunu yazar. Krş. Reza Qoli Khan, *Majma’ ol-fosaha*, Tehran, 1295 h., c. I, s. 326; Vladimir Minorsky, Madde "Baba Tahir", *Encyclopaedia of Islam*, Yeni Basım; Gobineau, *Trois... agy*, s. 344; Edward G. Browne, *Some Notes on the poetry of the Persian Dialects*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Ekim, 1895, ss. 788-789.

81 Şah Hoşin'in doğumu ile ilgili dini hikaye için bkz. Ek II, Üçüncü Devre: a.

82 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 14.

sebeup sıralanabilir: Lekçe konuşan çok sayıda taraftarının olması, Şah Hoşin'e dayandırılan şiirlerin dili, yer adları ve benzeri.

Gayri resmi olarak Lekistan diye adlandırılan bu bölge, Loristan ve İlam eyaletlerinin kuzeyi, Kermanşah'ın doğusu ve Hemedan eyaletinin batısında yer alır. Böylece bu bölge, şu an için dört farklı eyaletin sınırları içerisindedir. Önceleri, bu dört eyalet İran'ın, başkenti Kermanşah olan beşinci eyaletini oluşturunuyordu.

İlginçtir, Lekistan tam da bir zamanlar Kassit krallığının yer aldığı alana tekabül eder. Kassitler Babil İmparatorluğunu fethettiler ve iki yüzyıldan uzun bir süre Mezopotamya'da Orta Babil diye bilinen medeniyeti devam ettirdiler. Hakimiyetleri sona erdirildikten sonra anavatanlarına, yani, şu anki Lekistan'a döndüler. Bölgeden geçen "Kaşgan" nehri, halen Kassit bir isme sahiptir.⁸³

Herzfeld'e göre: "Bu bölgelerin kültür düzeyi, her zaman

83 Vladimir Minorsky, *Les Tsiganes Luli et les Lurs Persans*, *Journal Asiatique*, CCXVIII, 1931, s. 293. Minorsky, günümüz Loristan Lorlarının Kassitlerin soyundan geldikleri kanısındadır. Diğer bazı araştırmacılar gibi o da, "Lor" terimini tanımlamaksızın böylesi bir varsayımda bulunur. Lakin çok sayıda bronz Kassit figürlerinin ortaya çıkarıldığı yer Lekistan idi. Bu figürlerin çoğu halen bile Yaresan nüfusun yaşadığı bölgede bulundu. Minorsky'nin varsayımı, muhtemelen Leklerin Kuzey Kürdistan'dan buraya göç ettikleri yönündeki başka bir varsayımına dayanıyordu. Ancak bildiğim kadarıyla bu iddia için herhangi bir kanıt sunmamıştır. Lor ve Lekler arasında net bir ayrımı kabul etmeyen bazı araştırmacılar vardır. İranlı araştırmacı Izadpanah tarafından son zamanlarda hazırlanan bir raporda şu gibi cümlelere rastlıyoruz: "Lor ve Leklerin her ikisi de Lordur." Lorların ve Leklerin birçok yaşamsal açıdan benzer oldukları doğrudur; keza daha geniş çerçevede Kermanşah ve Loristan halklarının paylaştığı birçok kültürel özelliğin olduğu da gayet rahatça söylenebilir. Fakat tüm bunlara rağmen dilbilimsel açıdan Leki ve Lori dillerinin İrani dillerin iki ayrı grubuna ait oldukları uzun zamandır bilinmektedir. Krş. Hamid Izadpanah, *Asar-e bastani va tarikhi-ye lorestan*, Tehran, 1363 h., c. I, ss. 29-31, s. 33; Hamid Izadpanah, *Farhang-e laki*, Tehran, 1367 H., s. 7, 19; Oskar Mann, *Kurze Skizze der Lurdialekte, Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin)*, 1904, s. 1176, 1189; Oskar Mann, *Die Mundarten der Lurstämme im südwestlichen Persien*, Berlin: Georg Reimer, 1910. ss. XXII - XXIV.

Babil coğrafyası kültürünün bir işlevi olmuştur.”⁸⁴ Lakin Batı İran’da Medler, Akameniler, Partiyahılar ve Sasaniler gibi birçok başka halk ve kültürler bulunmuştur. Tüm istilacı orduların içinden geçtiği ‘Asya Kapısı’ da oradadır. Yine bu bölgeden geçen ipek yolu uzun bir zaman ticaret ve hac güzergahı olarak kullanıldı. ‘Beş bin yıl boyunca insanlar savaşta ve barışta bu yollardan geçtiler. İster Babil’den Hagmatana’ya, ister ‘a *Babylone mollissimo transitu in Bactros*’, veyahut Bağdat’tan Hemaden’a olsun- dünya bu denli eski bir tarihe ait bir cadde tanımamıştır.”⁸⁵ Çok eski zamanlardan yedinci yüzyıldaki Arap işgaline kadar Kürtlerin çoğu, Mezopotamya ve yerli Zagros dinlerinden etkilenen Mazdaizmin versiyonlarından birini takip etmekteydiler. Sasanilerin resmileştirdiği Zerdüştiliğin, imparatorluğun bu kısmını ne ölçüde etkilediğini kestirmek kolay değildir. Doğu İran’a kıyasla Mecusi unsurlar, yani Zerdüştilik öncesi inanışlar, bu bölgede gayet güçlü kaldı. Meşhur Anahita tapınağı Partlılar tarafından bu bölgede inşa edildi ve sözkonusu tapınağın antik zamanların en büyük Anahita tapınağı olduğu sanılır.⁸⁶ Bu tapınak, suyun koruyucusu tanrıça Anahita’ya adanmıştı. Anahita, Mazdaizmin en güçlü tanrıçalarındandı.

Önemi daha sonraları azaldıysa da Anahita ve Mithra, Zerdüştilikte yer aldılar. Aşağıda değineceğimiz üzere, Anahita Yaresan dini inanışlarında halen yaşamaktadır.

Şah Hoşin’e atfedilen bir şiirde, Anahita tapınağına doğru-

84 Ernst Herzfeld, *Eine Reise durch Luristan, Arabistan und Fars*, Dr. A. Pertermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, Band 53, 1907, s. 60.

85 Ernst Herzfeld, *Am Tor von Asien*, (Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit), Berlin, 1920, s. 2.

86 Herzfeld bu Anahita tapınağının Paykoli’den üç yüz yıl daha eski olduğunu ve “Partiya mimarisinin İran’daki en önemli abidesi” olduğunu söyler. Jackson, son Akameniler döneminde Anahita’nın bir tapınağının dikildiğini belirtir. (Ernst Herzfeld, *Pailuli Monument and Inscription of Early History of the Sasanian Empire*, Berlin, 1924, c I, s. 6; A. V. Williams Jackson, *Persia, Past and Present* (Bir seyahat ve araştırma kitabı), London, 1906, s. 237.

dan bir gönderme vardır. Bu şiirde şair, Pir Şehriyar diye birine hitaben tapınağın yıkılmasından bahseder.⁸⁷

2.2.4.c) Pir Şehriyar

Daha önce de belirtildiği gibi Şah Hoşin bir şiirinde Pir Şehriyar adında birine Anahita mabedinin yıkılmasından bahseder. Pir Şehriyar'ın şahsiyeti, muhtemelen Şah Hoşin'i ve öğretisinin bazı kısımlarını daha iyi anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Pir Şehriyar, Yaresan'ın dikkat çekici azizlerinden bir tanesinin takma adıdır. Kendisi de bir Goran olan tanınmış araştırmacı Rashid Yasemi şöyle yazmaktadır: “Kürt alimlerinden duyduğum kadarıyla Hewraman bölgesinde Pir Şehriyar adında Zerdüşti bir din adamı (Mogh) olan ruhani bir ‘Pir’ vardı. Hewraman halkı tarafından çokça hürmet edilen ‘*Ma’refat-e pir şehriyar*’ (Pir Şehriyar’ın Bilgeliği) adıyla tanınan bir kitap bıraktı ardında. Bu kitabı yabancılara ödünç vermiyorlar. Kitabın vecize ve atasözlerini farklı ortam ve zamanlarda kullanırlar. Pir Şehriyar’a ait vecizelerde eski dinin ve geleneklerin korunmasına yönelik birçok gönderme (*eşaret*) vardır. Hewraman halkının, Şehriyar’ın bir Zerdüşti olduğuna dair hiçbir şüphesi yoktur.”⁸⁸ Kürt tarihçi Mardux Kordestani de Pir Şehriyar hakkında benzer bilgiler sunar. Ayrıca Mardux, Pir’in şiirlerinin ikili beyitler formunda olduğunu ekler.⁸⁹ Başka bir araştırmacı da, Pir’in şiirlerinin “güzel ve arı bir Kürtçeyle yazıldığını” ifade eder.

Ashna bakılırsa, Pir Şehriyar, Hewramanlı Camasp’ın oğlu Hodadad’ın takma adıydı. Yaresan’ın başlıca dini kitabı *Serenam*’a göre genç Şehriyar, Şah Hoşin’le görüşmeye gitti ve yaklaşık otuz yıl Delfan ve Lekistan’da Yafteh-e kuh dolaylarında

⁸⁷ Sayyed Qasem Afzali Shah Ebrahimi (ed.), *Daftar-e romuz-e yarestan*, (Ganjineh-ye Sultan sahak, ahl-e haqq), Tehran, 1350 h.(?), s. 9, (Dorreh-ye shah khoshin).

⁸⁸ Yasemi, Kord... agy, ss.119-120; Firuziyan, Kermanshahan... agy, s. 115.

⁸⁹ Shaykh Mohammad Mardukh Kordestani, *Tarikh-e mardukh*, Tehran, 1324 h., s. 40.

yaşadı. Ardından, Şah Hoşin onu Yaresan inançlarını yaymak üzere Hicri beşinci yüzyıl sonlarına doğru öleceği yer olan Hewraman'a gönderdi.⁹⁰ Zerdüştî bir din adamının varlığı, İslamiyet öncesi dini inanışların Yaresan'a girmesinde önemli bir rol oynamış olmalı.

Pir Şehriyar'ın diriltmeci eğilimi ve eski İranî dinlerini yeğlemesi gibi özellikler, ondan önceki Yaresan önderlerinde de gayet açıkça görülmektedir. İki önemli din adamı Behlul Mahi ve Baba Serheng'in, eski İranî dini ritüel ve adetlerinin diriltilmesi yönünde çaba gösterdiklerinden daha önce bahsettik. İslamiyetin ilk birkaç yüzyılı boyunca İran'ın farklı bölgelerinde bu tür diriltmeci eğilimler var olmuş olmalı.

2.2.4.d) Şo'ubite hareketi

İranî diriltmeci ve "milliyetçi" çabalarının en iyi bilinen örneği Şo'ubite hareketidir.

Arap işgalinden sonra, İranlıların seküler milliyetçi hareketleri Mavaliler veya "müşteriler" diye bilinen çoğu azad edilmiş kölelerden oluşan ve yüzyıllar boyunca "Şo'ubiye" adıyla tanınan hareketle başladı.

Araplarla yakın temas halinde olan Mavaliler, onların hizmetine girdiler ve çeşitli alanlarda yeteneklerini onlara göstermek için ellerinden gelenin en iyisini yaptılar.

İranî Mavaliler, bilimsel ve edebi alanda etkinliklerini ispatlayıp özellikle imparatorluğun bürokratik çarkını döndermede yer aldılar. Yine onlar sayesinde İranlıların edebi hareketi başladı. Yazıları ve Pehleviceden Arapçaya çevirdikleri eserlerle, Arap efendilerine, atalarının yüksek bir medeniyete sahip olduklarını kanıtlamaya çalıştılar. Bu tür etkinliklerin öncüsü Ebn el-Moqqafa⁹¹ (öl. MS 757) diye bilinen, Ruzbeh adında

90 Buraka'i, Bozorgan... agy, s.43.

91 "Rozbeh, Farsçada 'Abdallah oğlu Dadhuye el-Muqaffa'ya verilen isimdir (eli işkence sonucu sakatlandığı için çolak oğlu olarak da anılır); ünlü bir şair ve düşünür olan Ibn el-Muqaffa, *Şahname* ile *Kelile ve Dimne*'yi Farsçadan Arapçaya, Gur dilinden (Firuzabad) Farsçaya çevirmiştir. 762'de

biriydi. Arapçaya yaptığı hünerli çevirileri onu Arap nesir edebiyatının kurucusu haline getirdi.⁹²

Başar b. Bord⁹³ ( l. MS 783) ve Ebu Novas⁹⁴ ( l. MS 806-816) gibi Arapça yazan bazı şairler ise İranlıları ve kendi İrani kökenlerini methetmeye başladılar. Bu sekizinci yüzyıldan onikinci yüzyıla dek süren  o'ubite hareketinin başlangıcı sayılabilir.⁹⁵ Hareket, Iraklı Mavaliler aracılığıyla İran'a aktarıldığında, eski Pers Mülk Sahibi asilleri (Dehqan)  o'ubite hareketinin başlıca taraftarları oldular.⁹⁶

2.2.4.e) Ho  in döneminde bölgenin tarihsel arkaplanı

Dokuzuncu yüzyılda kurulan İran beylikleri, Arap kar  tı propaganda ve İrani geçmişin yüceltilmesi için gerekli atmosferi beraberinde getirdi; böylece İranlılar, efsanevi İran kral ve kahramanlarının soyundan geldikleri iddialarını  ne sürmek suretiyle kendi yönetimlerinin meşru zeminini oluşturdular. Nitekim  o'ubite hareketinin etkilerinden biri, kadim İrani sembollerini canlandıran ya da İran krallığının yeniden kurul-

Şahsi bir intikam meselesi nedeniyle hamamda boğularak öldürülmüştür." Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1896, s.267.

⁹² Hamilton A. R. Gibb, ve Jacob M. Landau, *Arabische Literaturgeschichte*, Zürich, 1968, s. 69; Mohammad Badi' Sharif, *Beitrage zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Chalifenreichs*, (Diss.), Basel, 1942, ss. 25-26.

⁹³ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim/New York, 1971 (1 Halle, 1888), s. 162; Sharif, *Beitrage... agy*, ss. 50-55.

⁹⁴ Sharif, *Beitrage... agy*, ss. 56-60.

⁹⁵ Hosayn 'Ali Momtahn, *Nehzat-e sho'ubiyeh (Jonbesh-e meli-ye iraniyan dar barabar-e khalafat-e amavi va abbasi)*, Tehran, 1354 h., s.188.

⁹⁶ " o'ubi" isminin bizzat İranlılar tarafından mı kullanıldığı yoksa rakipleri tarafından mı uydurulduğu kesin değildir. Söz konusu terim, daha önce, dini anlamda hiçbir ırk ya da aşiretin irsi bir üstünlük sahibi olamayacağı öğretisini savunan Hariciler tarafından zaten kullanılmıştı. Lakin terim çarpıtılmış ve İranlıların Araplara karşı üstünlüğünü iddia eden ve bu iddialarını dini değil de toplumsal ve kültürel argümanlar üzerinden savunan gruplar için kullanılmaya ba lanmıştı. Hamilton A. R. Gibb, *The Social Significance of the Shu'ubiyya*, *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*, K penhagen, 1953, s. 109.

masını amaçlayan sözkonusu beyliklerin ortaya çıkmasını yüreklendirmesiydi.⁹⁷

Halifeliğin çöküşüyle birlikte Abbasiler gerçek iktidarlarını kaybetti ve artık yalnızca önemsiz makamlar kaldı ellerinde. Bu dönemde İran'ın Horasan, Maverâünnehir ve Sistan eyaletlerinde birkaç ayrılıkçı hareket baş gösterdi ve Azerbaycan, Mezopotamya ve Kürdistan gibi bölgelerde birtakım beylikler türedi. Minorsky bu dönemi, uzun yabancı işgali dönemleri arasındaki "İrani intermezzo"su olarak adlandırır.⁹⁸ Hasanweyhi beyliği otonom Kürt yönetimi altındaki beyliklerin en önemlisiydi. Bu beyliğin merkezi, Şah Hoşin'in doğduğu ve faaliyet gösterdiği yer olan Lekistan'daki Sarmac'dı. Hasanweyhi ve halefleri MS 960'tan MS 1047'ye kadar hüküm sürdüler. Bölgeyi ancak kısmen kalkındırabilen Hasanweyh'in oğlu Bedr dışında, beyliğin diğer yöneticileri zamanlarının çoğunu birbirleriyle savaşarak geçirdi.⁹⁹

H. 381'de (M. 991) Muhammed b. 'Anaz, Yaresan'ın çoğunluğunun ikamet ettiği bugünkü Goran bölgesinde başka bir hanedanlık kurdu. Muhammad b. 'Anaz, MS 1010 yılına kadar 20 yıl hüküm sürdü ve oğlu Ebul-Şewk Hasanweyhi hakimiyetini ele geçirmeyi başardı. Ardından Ebul-Şewk ve kardeşi Muhalhel arasında anlaşmazlık baş gösterdi. Muhalhel, Kakyid hanedanlığı hükümdarı 'Ala ud-Dewle'den yardım istedi. 'Ala ud-Dewle, İsfahan'dan kalkıp geldi ve Kermanşah-Dine-

97 S. M. Stern, Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment, C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam*, Edinburgh, 1971, s. 538; Goldziher, *Muh. Studien*, agy, s. 155. Ayrıca, Mardaviz ve Maziyar'ın diriltmecisi ve doğuştancı eğilimleri üzerine Sa'id Nafisi tarafından yapılan detaylı değerlendirmeye karşılaştırmın, Mah-e nakhshab, Tehran, 1334; Hedayat/Minovi, Maziyar, agy. Gibb, Şo'ubiyeh'in "sadece iki edebi ekol arasındaki bir çatışma, ne de bir tür siyasi milliyetçilik çatışması olmadığını, daha çok bir bütün olarak İslami kültürün kaderini tayin etmeye yönelik bir mücadele" olduğu kanısını taşır. Gibb'e göre, onların Araplara karşı saldırılarını milliyetçi diye yorumlamak yanlıştır. İran doğuştancı eğilimi, yalnızca Arap karşıtı değil aynı zamanda İslam karşıtı da olan ayaklanmalarda kendini gösterdi. Gibb, *The Social Significance...* agy, s. 105 vd.

98 Minorsky, *Iran: Oppositon...* agy, s. 187.

99 Firuziyan, *Kermanshahan...* agy, s. 117.

ver bölgesini yağmalayıp yerle bir etti. Yine de Ebul-Şewk'le barışıp kendi ülkesine döndü. O gittikten sonra kardeşler birbirleriyle savaşmaya başladı ve özellikle Senendec (K. Sine) ve Şarezur bölgelerinde büyük yıkıma sebebiyet verdiler. Çok sayıda kent ve köy yakılıp yağmalandı ve pek çok insan katledildi.¹⁰⁰ MS 1040 yılında Asya steplerinden gelen Selçuk Türk aşiretleri, Haznevi ve Buyid hanedanlıklarını yendikten sonra İran platosuna yöneldiler. MS 1046'da Kermanşah'a vardılar ve o andan sonra bu bölge, Benu 'Anaz hanedanlığı ve Selçuklular arasında mevcut yıkımı katmerleştiren çok sayıda savaşa sahne oldu. Annaziler, yaklaşık 130 yıl hüküm sürdü ve kalan toprakları gitgide Loristan'ın yerli bir hanedanlığının kurucusu Horşid tarafından ilhak edildi. Şah Hoşin'in doğum ve ölüm tarihleri doğruysa eğer, yaşadığı dönem, "İran intermezzo"nun son bölümü ve Selçuk işgali ve yönetimine tekabül eder. H. 406 yılında (M. 1015), yani Ebul Şewk'in, babasının yerini alıp Hasanweyhi hanedanlığının son lideri Halal'in oğlu Zaher'le savaşmakla meşgul olduğu zamanda doğdu. Ebul-Şewk rakibini yendikten sonra Hasanweyhi idaresini kendi hakimiyeti altına aldı. H. 437'de (M. 1045) Selçuk Ebrahim Yenal bölgeye gelip Hemedan, Kermanşah ve Dinever'i işgal ettikten sonra, bugünkü Irak'ta yer alan Xaneqin'e kadarki bölgeyi yağmalayıp viraneye çevirdi.¹⁰¹ Bu esnada Şah Hoşin 41 yaşında olmuş olmalı.

Selçuklular M. 1063'te hanedanlıklarını kurdular ve M. 1156'ya kadar hükmettiler. Şah Hoşin hayatının son 30 yılında Ebu 'Anaz ve Türk istilacılar arasındaki çalkantılı savaş dönemine ve genel olarak Selçuklu yönetim ve hakimiyetine şahıtlık etti.

Yaresan dini geleneğinde, Şah Hoşin'in ilk zamanlarında ülkenin "Rumi" ordularınca işgalini konu edinen bir hikayeye

¹⁰⁰ Aynı yerde, s. 121 vd.

¹⁰¹ Firuziyan, *Kermanshahan...* agy, s. 122. Daha sonra Yenal ve kardeşi Toghrel arasında bir anlaşmazlık baş gösterdi. Selçuk Toghrel beraberinde yüz bin kişilik bir orduyla kardeşine karşı savaşmaya geldi. Baba Taher'in, Toghrel'in çağdaşı olduğuna dair bir rapor vardır. Ayrıca Togh-

rastlarız.¹⁰² Büyük ihtimalle Selçuklu istilasını kastedilmektedir bu hikayede. Şah Hoşin yaklaşık 25 yıl boyunca Selçuklu yönetimi altında yaşamış olmalı.

Selçuklular liderliğindeki çok sayıda göçebe Oğuz kabilesi, Orta Asya'dan İran platosuna doğru yola çıktı. Bu kabileler, daha çok Hindistan'ın zenginlikleriyle ilgilendiklerinden Orta İran işgalleri çabuk sona eren Gaznevilerin ardından geldiler. Selçuklu istilasını, İran tarihinin en karanlık dönemlerinden birinin başlangıcıydı.

Türklerin askeri gücü ile Sasani ve Abbasilerin idari yöntemleri birleştirilerek Selçuklu imparatorluğunun baskıcı mekanizması oluşturuldu. "Farklı unsurlardan ustaca seçilmiş casuslar, haberciler ve ordular sistemi, sürülerinin izlediği yolun doğruluğunu denetleyecek yöneticiler üreten dini okulların kurulmasıyla uyumlu kılındı."¹⁰³

Göçebe ve Ortodoks Sünni Türkler'in İrani tebaalarıyla fazla ortak yanları yoktu, nitekim tanınmış Selçuklu veziri Nizamülmülk beraberindekilere hitaben efendisi Alp Arslan'ın bir konuşmasını aktarır ve şöyle der: "Biz, zorla aldığımız bir ülkenin toprakları üzerinde yabancıyız. Biz saf Müslümanız, fakat bu İranlılar (Eraqi) kötü bir dine sahipler ve ayrıca Daylamitleri (İran Şiileri) yeğlemektedirler."¹⁰⁴

Selçuklular, ayrıca tebaaları üzerinde etnik bağlara dayalı ayrımcı bir politika da izlediler. "Döneme ilişkin resmi belgelerde genellikle Türk ve Türk-olmayan (Tacikler) tabirleri yer

rel'in, kardeşine karşı düzenlediği seferde Hemedan'a vardığında Baba Taher'le görüştüğü de söylenir. Rahat as-Sodur'da (tahminen 601/1204 GMS, 98-99) bildirildiğine göre, Toghrel, 447 h. yılında Hemedan'a girdiğinde, Baba Taher ona etkisinde kalacağı bir tembihte bulunur. Ancak bu görüşmenin gerçekleşip gerçekleşmediği tartışma konusudur. Krş. Firuziyan, Kermanshahan... agy, s. 123; Minorsky Baba Taher, agy; Edward Heron-Allen, The Lament of Baba Taher, London, 1902, s. viii.

102 Wladimir Ivanow, Majmu'eh-ye rasa'el va ash'ar-e ahl-e haqq, (Tazkarat ol-a'ala), Bombay, 1950, s. 37.

103 Minorsky, Iran... agy, ss. 187-188.

104 Nezam ol-Molk, Siyasat-nameh... agy, s. 163.

almaktadır ki bu da bu iki unsur arasında daha önce Arap ve Arap-olmayan ya da İranlılar (Acem) ayırımına benzer açık bir ayırım olduğunu gösterir.”¹⁰⁵

Selçuk hakimiyetine en büyük muhalefeti Alamutlu İsmaililer gösterdiğinden, var güçleriyle bu hareketi bastırmaya çalıştılar.¹⁰⁶ İlginçtir, Selçuk döneminin bir düşünürü olan Gazali zamanında, Şah Hoşin’in bölgesi Nehavend’de dini bir hareket baş gösterdi. Ne yazık ki bu hareketin kurucusunun adı nakledilmemiştir. Yalnızca hareketin tüm bölgede (Savad) pek çok “*opferwillige anhanger*”^{*} elde ettiği bilgisi verilmiştir.”¹⁰⁷

Horasan’da birtakım askeri zaferler elde etmiş Harzemşah, 1198’de (H. 594) Batı İran’ı fethetmek üzere bir ordu gönderdi. Hemedan hükümdarı ona karşı koyduğu için Hemedan’dan Dinever ve Kermanşah’a tüm bölgeyi yerle bir etti.¹⁰⁸

2.2.5.a) Sultan Sehak devri

Şah Hoşin ile Yaresan cemaatine günümüzde bilinen son şeklini veren kişi olan Sultan Sehak’ın ortaya çıkışı arasında iki yüzyılı aşkın bir ara vardır.

¹⁰⁵ Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1969 (1953), s. 57.

¹⁰⁶ Krş. Marshal G. S. Hodgson, *The Order of Assassins. The struggle of the early Nizari Isma’ilis against the Islamic World*, ‘s-Gravenhage, 1955; Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijjasekte*, Leiden, 1956 (1916).

^{*} Canlarını feda etmeye hazır hevesli taraftarlar.

¹⁰⁷ Goldziher, *Streitschrift...* agy, s. 60. Selçuk hükümeti esnasında Kürdistan’da halen kayda değer bir sayıda taraftara sahip olan Kadiri Sufi tarikatı kuruldu. Tarikat, Kürt ‘Abdul Kadir Geylani (1078-1166 dolayları) tarafından kuruldu. Şu an Nakşibendi tarikatı da geniş bir taraftar kitlesine sahiptir. Bu tarikat Buharalı Baha’ ed-Din tarafından kurulmuş ve Kürt Mewlana Xalid (d. MS 1779) tarafından Kürdistan’a getirilmişti. İranlı bir yazara göre bu iki tarikat arasında bir düşmanlık sözkonusudur. Nakşibendi, feodal ailelerin ilgisine mazharken Kadiri taraftarları genelde köylülerden müteşekkildir. Krş. Bois, *The Kurds*, agy, s.93; Edmonds, *Kurds, Turks...* agy, s. 60 vd.; Mo’meni, *Dar bareh-ye mobarezat-e kordestan*, Tehran, 1358 h., s. 30.

¹⁰⁸ Firuziyan, *Kermanshahan...* agy, s. 124.

Yaresan inanışlarının Sehak zamanından evvel Hewra-man'da yerleştiklerini daha önce belirtmiştik. Örneğin "Cem" ritüeli ve ilahi tecelliler ve onların melekleri hakkındaki temel inanışlarının Şah Hoşin zamanında var olduğu görülmektedir.¹⁰⁹

Sehak, Şarezur bölgesinde bulunan Berzenci köyünde doğdu. Burası, halihazırda Irak Kürdistanı'nın Süleymaniye eyaletine bağlı Halebçe kazası sınırlarına dahildir.¹¹⁰ Şeyh 'İsi ve Razbar ya da Ramzbar diye bilinen Hatun Dayerek'in oğluydu.¹¹¹ Şeyh 'İsi, Hemedanlı Baba 'Ali'nin oğluydu;¹¹² böylece aile Lekistan'ın çok yakınlarında yer alan kadim Ekbatan ya da Hemedan kentiyle ilişkiliniyordu.¹¹³ Bir Yaresan azizi olan Baba Taher Hemedan'da yaşadı ve öldü. Yaresan geleneğine göre bir seferinde Şah Hoşin yoldaşlarıyla birlikte Baba Taher'i ziyaret ettiği Hemedan'a gitti.¹¹⁴

Sehak'ın fakir köylü bir aileden olduğu sanılmaktadır. Babası Müslüman hacılara eşlik eden bir uşaktı.¹¹⁵ Aynı zamanda ailesinin belli bir eğitim geleneğine sahip olduğuna inanmak için de birtakım sebepler vardır. Dedesi Hemedanlı Baba 'Ali'nin, zamanının tanınmış alimlerinden olduğu söylenir. Se-

109 Sultan Sehak öncesi Yaresan azizlerine atfedilen şiirlerde de "Cem" ve meleklerden bahsedilir.

110 Elahi, *Borhan ol-haqq*, agy, s. 38.

111 Aynı yerde, s. 39.

112 Buraka'i, *Bozorgan...* agy, s. 53.

113 Sehak'ın zuhur edişine dair Yaresan hikayeleri için bkz. Ek II, Dördüncü Devre: a, b.

114 Jayhunabadi, *Haqq ol-Haqayeq...* agy, s. 295 vd.; Ivanow, *Majmu'eh...* agy, s.44 vd.; Afzali, *Romuz...* agy, s. 14. Yaresan cemaatine dair araştırmanın bu aşamasında tarihler konusunda dikkatli davranmalıyız. Reza-qoli Han'a göre Baba Taher H. 406 yılında öldü. Diğer tarihler, Baba Taher ile Şah Hoşin'i zaman olarak ciddi şekilde birbirinden ayırırken, Şah Hoşin'in doğum yılını H. 406 diye belirten Yaresan metnine göre, onlar, aşağı yukarı çağdaşlar. Ancak her iki tarihin doğru olduğunu kabul edecek olursak, Yaresan söyleminin dediğinin aksine Şah Hoşin Baba Taher'le görüşmüş olamaz. Krş. Browne, *Some Notes (Dialects)...* agy, ss. 788-789; Ayrıca bkz. Ek II, Üçüncü Devre: c.

115 Charles R. Pittman, *The Final Word of the Ahl-i Haqq, The Moslem World*, c. XXVII, 1937, s. 157; Wladimir Ivanow, *The Truthworshippers of Kurdistan (Ahl-i Haqq)*, Leiden, 1953, s. 6.

hak da ilkin felsefe, metafizik ve edebiyat, ardından da din ve din hukuğu eğitimi aldı.¹¹⁶ Doğum tarihi hakkında çelişkili belgeler vardır. Bu belgelerden onun ondördüncü yüzyılın ikinci yarısından onbeşinci yüzyılın ilk yarısına kadar yaşadığını çıkarımsayabiliriz. Elahi'ye göre, Moğol Timur'un onu ziyaret ettiği söylenir.¹¹⁷ Bu da, onun, Moğolların ikinci defa İran'ı istila ettiği çalkantılı dönemde yaşadığını gösterir. O döneme ait hiçbir belgeye sahip olmadığımızdan bu ziyaret hiç gerçekleşmemiş de olabilir.

2.2.5.b) Sehak döneminde bölgenin tarihsel arkaplanı

Timur'un Yakın Doğu'yu hakimiyeti altına alması, M. 1379'dan M. 1402'ye kadar sürdü. Dini, atalarından aldığı bir çeşit Sünni İslam ve Moğol Şamanizmi karışımıydı. Timur, tüm dünyaya yıkım saçtı ve kurbanlarının kafataslarından “piramitler inşa etti”! Sayısız kent ve kasaba yağmalanıp yıkıldı.¹¹⁸

Kermanşah bölgesi zaten daha önceki bir Moğol istilasası ile harabeye dönmüştü. Moğolların M. 1219'da İran'ı istilasası, Kermanşah bölgesinin kısa ömürlü refahını şiddetli bir sekteye uğrattı. Müteakip yıllarda Moğollar, Kermanşah şehrini o denli şiddetli yakıp yıktılar ki 120 yıl sonra Hamdullah Mostewfi şehri tasvir ettiğinde artık bir köyden farksızdı.¹¹⁹

Timur, hiçbir zaman istikrarlı bir imparatorluk yaratamadı ve ardından M. 1405'te öldü. Oğlu Şahrük babasının dini sapmalarını düzeltti ve kendini “en Müslüman kral” modeli gibi göstermeye çalıştı.¹²⁰ Din alimleri, “Allah ‘hükümdarlığı dileğine verir’ diye bildiren Kur'an ayetine istinaden, İslam hali-liğinin efendileri şahsında devam eden varlığına ihtiyatlı göndermeler dillendirme” teşebbüsünde bulundular.¹²¹

¹¹⁶ Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 53.

¹¹⁷ Elahi, *Borhan ol-haqq*, agy, s. 39.

¹¹⁸ Bertolt Spuler, *The Disintegration...* agy, s. 167.

¹¹⁹ Hamd-allah Mustawfi of Qazvin, *The Geographical Part of the Nuzhat-ul Qulub*, composed in 740 (1340), Leyden/London, 1919, s.106.

¹²⁰ Minorsky, *Iran...* agy, s. 192.

¹²¹ *Id.* agy, s. 193.

Sehak'ın yüz yıldan fazla yaşadığı söylenir. Timurluların mağlubiyetine ve Batı İran'ın Türkmen aşiretleri Karakoyunlu ve Akkoyunlular tarafından istilasına da şahit olmuş olması muhtemeldir. Minorsky, Yaresan'ın biçimlenmesinin son evresinin, Karakoyunlu Türkmen kabileleri hakimiyeti esnasında gerçekleştiğini varsayar.¹²²

Daha önce Yaresan azizi Fezl-e Velî'yi tanıtırken Elahî'nin, Fezl-e Velî'nin Hurufî hareketini kuran Fazlullah ile aynı kişi olduğunu reddettiğini belirtmiştik. Aslına bakılırsa Fezl-e Velî ile Moğol hükümdarlarına karşı Hurufî hareketini kuran As-tarabadlı Fazlullah (M. 1389 dolayları) arasında birtakım benzerlikler belirleyebiliriz. Hurufî dini öğretilerinin bir kısmı Arnavutluk ve Anadolu Bektaşîleri arasında halen devam etmektedir.¹²³ Yaresan azizi ve Hurufî liderinin sadece isimleri değil, aynı zamanda iki yakın yoldaşlarının isimleri de aynıdır. Yare-

122 Vladimir Minorsky, Jihan-shah Kara-qoyunlu and his poetry, *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, c. XVI, 1954, s. 276. Minorsky şöyle yazmıştır: "Her ne kadar Ehl-i Heqq öğretileri Karakoyunlular döneminde bir tür devlet dini olmamışsa da, Karakoyunlu sultanlarının hükmü esnasında hakim olan dinsel tolerans atmosferinden paylanarak gelişme göstermişlerdir." Minorsky, ayrıca, küçük Maku nahiyesi sakinlerine Qaraqoyunlu dendiğini ve Yaresan dininden olduklarını belirtir. Ivanow'a göre, bu insanların Türkmen hanedanlığıyla aynı ismi taşımaları olsa olsa tesadüf eseri olabilir. Kısacası, tarihsel belge eksikliğinden ötürü Yaresan ve Karakoyunlular arasındaki bağlantının belirsiz kaldığı söylenebilir. Minorsky, *Notes sur la secte...* (1920), agy, s. 40; Ivanow, *The Truthworshippers...* agy, s. 153.

123 Margaret Hasluck, *The Non-Conformist Muslims in Albania*, *The Contemporary Review*, 1925, s. 599. Edward G. Browne, Hurufîlere dair önemli çalışmasında, Hurufî öğretilerinin binlerce Bektaşî arasında süregeldiğini keşfetmiştir. Dahası, "*Literary History of Persia*" adlı meşhur eserinde Browne, Hurufî "edimlerin günümüze dek sürdüğünü ve Bektaşî dervişlerinin halen Hurufî öğretilerinin temsilcisi ve depoları olduklarını" belirtir. Brige'ye göre, her ne kadar on beşinci yüzyıldan bu yana "Bektaşîler, Fazlullah'ın ilkelerinin en ateşli inananları arasında olmuşlarsa da", onların her zaman için "farklı öğreti sistemleri" olmuştur. Krş. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: The Tartar Domination (1265-1502)*, Cambridge, 1976 (1902), s. 370; a.y., *Some Notes on the Literature and the Doctrine of the Hurufi Sect*, içinde: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London/Hartford, 1937, ss. 60-61.

san azizinin yoldaşları arasında "Nesimi" adında birinden bahsedilir ki bu aynı zamanda Hurufi Fazlullah'ın en önde gelen taraftarı olarak kabul edilen önemli Hurufi liderinin de adıdır. Ceyhunabadi'nin aktardığı bir hikayeye göre, Yaresan Nesimi doğru yolu benimsediğinden dolayı bir şeyhin emriyle canlı canlı derisi yüzülür.¹²⁴ Hurufi Nesimi (1369-1417 dolaylarında yaşadı) de Halep'te aynı gaddar ölümle yüzleşerek benzer bir felaketin kurbanı oldu.

Bu önemli Hurufi hareketi gayet hızlı yayıldı. Henüz Fazlullah'ın yaşadığı dönemde, öğretisi Hazar Denizinin güneyindeki Astarabad'dan Adrianople'e ulaştı.¹²⁵ Moğol Timur, Ortodoks ulemaya karşı bir süreliğine kendi menfaati için kullandığı bu hareketi ortadan kaldırması için oğlu Miranşah'a emir verdi. Fazlullah ve bazı yandaşlarını yakaladı, hapsetti ve nihayet öldürdü.¹²⁶

Görünüşe bakılırsa, Hurufiler üzerindeki zulüm gayet yaygındı. Aralarında Nesimi'nin de bulunduğu bazıları Küçük Asya'ya kaçtı. Nesimi, şiirlerinde Hurufi öğretisini öğütleyen, hareketin önde gelen figürlerindendi. Bu nedenle Halep'te sapkınlıkla itham edildi ve canlı canlı derisi yüzüldü.¹²⁷ Yaresan metinlerinde Nesimi, genelde ana meleklerden Davud'un tecessümü şeklinde görülür.¹²⁸

124 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 265 vd.

125 Gibb, History... agy, ss. 343-368; Mohammad 'Ali Tarbiyat, Daneshmandan-e azarbaijan, Tehran, 1314 h., s. 387.

126 Tarbiyat, Daneshmandan... agy, s. 386. Ebn Hacar'a göre, Miranşah "kafasını kendi eliyle vurup kopardı. Timur bundan haberdar olduğunda kafasını ve bedenini istedi ve onları yaktı.." Browne, Some Notes (Literature)... agy, ss. 61-62.

127 E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, London, 1900, c. I, s. 346. Bu yapılırken kan kaybından yüzünün solduğu söylenir. Bazıları onu korkak olmakla suçladı. Cevabı şiirle oldu: "Herkesten daha cesur olan güneşin yüzü bile, solar, gün sonu gelip de istirahat çekildiğinde." ("Emad od-Din Nasimi, *Divan-e Nasimi*, Baku, 1972, s. 15). İran toplumsal hareketler tarihinde, sanığın muktedir ve ölümsüz olduğu iddialarına rağmen korkak olmakla eleştirildiği benzer infaz sahnelerine bazen rastlayabiliyoruz. İster gerçekten yaşanmış olsun isterse de taraftarlarca yaratılmış olsun, bunlar, bu insanların psikolojisi ile şehitlik ve insan-üstü bir seviyeye yükselme ideallerine dair daha iyi bir anlayışa sahip olmamızı sağlar.

128 Mokri, *Le Kalam gourani*... agy, 63.

Hurufiler Batı İran'ı çok fazla etkilemiş olmalılar. M. 1427 yılında Timurlu Şahruk'un hayatına kasteden kişi, Ahmed-e Lor adında Loristan'lı bir Hurufiydi.¹²⁹

Mola Perişan adında, Hurufi propagandası içeren mısralarını Lekçe (Goranice?) yazan önde gelen Hurufi şairi de yine Batı İran'dan çıktı.¹³⁰

2.2.6. 15-17'inci yüzyıllarda Kermanşah

Onbeşinci yüzyıl da benzer şekilde bir yandan çokça kanın döküldüğü ve yıkımın hüküm sürdüğü, diğer yandan ise birtakım sosyo-dinsel hareketlerin ortaya çıktığı çalkantılı bir yüzyıldı. Sözkonusu hareketler içerisinde Safevi hareketi İran'da kendi hakimiyetini kurmayı başarabildi.¹³¹

129 Fazlollah'ın infazından sonra Ahmed adında bir Hurufi suikastçisi, Harat kentinde Şahrokh'a bir dilekçe sunuyor gibi hareket ederken onu karından bıçakladı. Hurufi bir Lordu; bu da Hurufi öğretisinin Loristan'da yayıldığına delalet eder. Ghiyas so-Din b. Homam od-Din al-Hosayni Khwandamir, Tarikh-e habib os-siyar fi akhbar-e afrad-e bashar, Tehran, 1333 h., c. I, ss. 323-324.

130 Adı Mola Abol Qasem'di ve doğum yeri olarak "Dinever" ve "Delfan" önerilmiştir. Krş. Mohammad 'Ali Saki, *Joghrafiya-ye tarikhî va tarikh-e lorestan*, Tehran, 1343 h., ss. 69-73; Esfandiyar Ghazanfari Amra'i, *Golzar-e adab-e lorestan* (Majmu'eh-ye asar-e sha'eran-e lorestani), Khoramabad, 1364 h., ss. 82-83; Sultani, Hadiqeh... agy, s. 146 vd.

131 Safeviler iktidara gelmeden evvel, Moşa'sa'i adında benzer başka bir hareket, batı İran'da, Huzestan'da, iktidarını kurmuştu. Bu hareket de Safeviler gibi göçebe binyılcılığına bir örnekti.

Seyyid Mohammad Fallah adında biri Mehdi olduğunu iddia etti ve Huzestan ile Basralı çok sayıda aşiret ona katıldı. Söylenene göre Sufi üstadı Şeyh Ahmed b. Fahd'a ait bir kitaptan birtakım sihirli giz ve usuller öğrenmişti ve taraftarlarına içinde 'Ali b. Abu Taleb'in adının geçtiği bir zikir öğretiyordu ve bu zikir sayesinde hiçbir zarar görmeksizin ateşe girebiliyor ve kılıcı karınlarıyla bükabiliyorlardı. Büyük ihtimale yerli bir ailedendi, ne var ki, İmam Musa Kazem'in soyundan geldiğini iddia ediyordu. Daha önceden, Mehdi olarak geleceği kehanetinde bulunmuştu. Daha sonra hacca gitti ve Kufe camiinde oruç tutup namaz kılmak suretiyle inzivaya çekildi. Ayrıca, kendisinin geleceğin cihangiri olduğunu da ilan etti. Kanun kaçağı olduğu açıklandı ve yakalandığında, Şiilerin kendisine karşı komplo kurduğu Sünni bir Sufi olduğunu iddia etti. MS 1440 dolaylarında göçebe taraftarları bizonlarını satın silah aldılar ve bir ordu halini

Safevi hanedanlığının kurucusu Şah İsmail'in hükümdarlığının ilk yıllarında, Kermanşah bölgesi Akkoyunlu Türkmen hükümdar Sultan Murat tarafından işgal edilmişti. Fakat Hermedan kenti yakınlarında Şah İsmail'e yenildi.¹³²

Kermanşahlı Zengene Kürtlerinin şefleri, başından beri Safevileri desteklediler ve Osmanlılara karşı savaşlarında Safevilerin yanında yer aldılar.¹³³ Zengenelerin bazıları şu an Yaresan mensubudur. Onbeşinci yüzyılda, Sultan Sehak, Yaresan'ı diriltmeyi başardı ve cemaatle ilgili kanun ve düzenlemeleri sistemleştirmek suretiyle sağlam bir sosyo-dinsel örgütlenme yarattı. Yaşadığı dönem içerisinde bazı yoldaşlarını Yaresan'ın farklı kollarının önderi seçti. Ardından onların soyundan gelenler cemaate yön verdiler. Başlangıçta, Yaresan cemaati yedi kola ayrılmıştı; fakat onsekizinci yüzyılda dört yeni kolun daha eklenmesiyle kol sayısı on bire yükseldi.

aldılar. Ocak 1441'de (M.) Caza'er, Emiriyle başarılı sonuç aldığı kanlı bir savaşa tutuştu. Ardından, Huzistan ve Basra'da geniş bir alanı hakimiyetine aldığı başka bazı askeri seferler düzenledi ve Hovayzeh'i başkenti yaptı. Fallah'ın aşırıya kaçan oğlu, kendisini, 'Ali'nin ve Tanrı'nın tecesümü ilan edip babasını arkaplane itti. Birçok kent ve kervana saldırdı ve Şii mabedlerini yıktı. Bir sefer esnasında öldürüldükten sonra babası tekrar sahneye çıktı. Safevi İsmail fethedip hakimiyetlerini bir vasal devletine dönüştürene kadar, halefleri Huzistan'da bağımsız bir şekilde hüküm sürdü. Ortodoks Şii'lere dönüşmüş Moşa'sa'iler, 1921 yılına kadar Huzistan'a hükmettiler. Krş. Ahmad Kasravi, *Tarikh-e pansad saleh-ye khuzestan*, Tehran, 1356 h., (1 1333 H.), s. 16; E'tezad os- Saltaneh, *Moda'iyane nobovat*, Tehran, 1343, s. 266 vd.; W. Caskel, *Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts*, (Saijid Muhammad ibn Falah und seine Nachkommen), *Islamica*, Jahrg. 1931; Walther Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin/Leipzig, 1936; Erika Glassen, *Sah Isma'il, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen*, içinde: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, c. 121, 1971, ss. 61-69; Vladimir Minorsky, *Shaykh Bali-Efendi on the Safavids*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. 10, 1957; Hana Sohrweide, *Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, içinde: *Der Islam*, 41, 1965, ss. 95-223.

¹³² Firuziyan, *Kermanshahan...* agy, ss. 127-128.

¹³³ a.y., ss. 129-130.

2.2.7. 17-20. yüzyıllarda Kermanşah

2.2.7.a) Safevi Hükümeti

Stratejik öneminden dolayı Kermanşah bölgesi hiçbir zaman uzun ömürlü bir barış dönemi görmedi. Türk-İran savaşları esnasında bölge birkaç defa Osmanlı orduları tarafından işgal edildi. Safeviler de Kürt aşiretlerine yönelik baskı ve tehdit politikası izledi. Şah Abbas MS 1610 yılında, önemli bir Yaresan ailesinin de dahil olduğu Mukri Kürtlerinin erkek mensuplarına karşı sistematik bir katliam gerçekleştirdi. Kadın ve çocuklar esir alındı ve muhtemelen Safevi başkenti İsfahan'a götürüldüler.¹³⁴

MS 1639'da imzalanan Zohab antlaşması Türk-İran sınırını Kermanşah'ın batısı olarak sabitledi; ve bölgenin bir bölümü (çoğunlukla Yaresan nüfuslu) Türk hakimiyetinde kaldı.¹³⁵ MS 1723'te eyalet başkenti tekrar Türkler tarafından ele geçirildi ve İran'ı bölmeyi amaçlayan Rus-Türk İstanbul antlaşmasına göre Kermanşah, Osmanlıya tahsis edilen topraklar dahilindeydi.

Bölge, MS 1727'de Afganların eline geçti ve Türkler bölgeyi tekrar ele geçirdiyse de daha sonra MS 1730'da Türkmen Afşar aşiretlerinin lideri Nadir Şah tarafından tekrar dışarı sürüldüler. Nadir Şah'ın kısa ömürlü hakimiyeti esnasında bölge Osmanlılar tarafından işgal edildi. Kelhur ve Zengene Kürtleri, Afşarların da yardımıyla istilacı orduya karşı savaştılar fakat mağlup oldular.¹³⁶ Bunun üzerine Nadir Şah büyük bir orduyla bölgeye geldi ve Osmanlıları sürmeyi başardı. Daha sonra, 1732'de ve ardından 1733'te, Nadir Şah Bağdat'ı ele geçirmek için bölgeden geçti.¹³⁷

134 Eskandar Bayk Monshi Torkoman, `Alam-ara-ye `abbasi, Tehran, 1350 h., s. 814.

135 Rabino, Kermanshah... agy, s. 59.

136 Firuziyan, Kermanshahan... agy, s. 131.

137 a.y., ss. 131-132.

2.2.7.b) Afşar ve Zend devri

Nadir Şah'ın ardından, kardeşi İbrahim Han, askeri bir sefer münasebetiyle Kermanşah'a geldi. Nadir Şah tarafından atanan Emir Han'ı mağlup etti. Kent sakinlerinin yanısıra hacıları da katlederek Kermanşah kentini yağmaladı.¹³⁸

Nadir Şah, 6000 Şıkaki Kürt ailesi ile Zendli Leki aşiretlerine mensup 300 aileyi Horasan'a tehcir etti.¹³⁹ Nadir Şah'ın MS 1747'de suikast sonucu öldürülmesiyle Zend aşireti Lekistan'daki evlerine geri döndü. Bu aşiretin lideri Kerim Han güç kazandı ve Kermanşah kenti de dahil olmak üzere bölgenin farklı kısımlarını işgal etti. Ardından, Kermanşah ve Loristanlı destekçileriyle Orta İran'ı fethetti. Zend'in Leki aşiretinin yanısıra, Zengene, Kelhur, Ahmedawend ve Goran gibi başka bazı Kürt aşiretleri de Kerim Han'ın yanında yer aldı.¹⁴⁰ Bunların çoğunun halen Yaresan'ı benimsediklerini biliyoruz.

Kerim Han, yüzyıllar süren Türk hakimiyetinin ardından ülkenin hükümdarı olmayı başardı. Asla kendine "Şah" demeyen Kerim Han (1750-1779), İslamiyet sonrası İran'ın saygı duyulan tek hükümdarıdır. Yine bu dönemde, Ataş Beg tarafından Lekistan'da Yaresan'ın yeni bir kolu kuruldu.¹⁴¹ Ataş

138 a.y., s. 132.

139 Abol-Hasan Golestaneh, Mojmal at-Tavarikh, Tehran, 1344 h., s. 147, 301. Afşar hükümdarları, Afganlara karşı çatışmalarında Şaqaqileri (Şıkaki) kullandılar.

140 Mirza Hasan Hosayni Fasa'i, Tarikh-e fars-nameh-ye naseri, Tehran, 1312 h., c. I, s. 219; Rabino, Kermanshah... agy, s. 40.

141 Ceyhunabadi, sadece Han Ataş'ın Muhammed Beg tarafından önder olarak atandığını belirtir. Elahi'ye göre, Muhammed Beg'in takma adı "Seyyid Muhammed Nurbakhş" idi. Bu ünlü bir "heretik" olan Horasan'daki Nurbakşi tarikatının kurucusunun da adıdır. Elahi, Muhammed Beg'in ilkin Bahtiyari'de ardından da Loristan'da görüldüğünü ekler. Elahi'ye göre bu Mohammed Beg, "heretik" olan Nurbakşi ile aynı kişi değildir. W. Caskel şöyle yazmıştır: "Im auBersten Osten bekannte sich die sufische Schule des 'Ali Hamadani (T 1385) zur Si'a. Ihr interessantester Vertreter ist der Muhammad Nurbachs (T 1464 oder 1465), der das Chalifat für sich beanspruchte und seit dem Jahre 1423 eine nicht ganz durchsichtige Mahdi-Rolle zuerst im bucharisch-afghanischen Grenzgebiet, später in Luristan spielte." Mohammad Falah gibi, Nurbakşi de Sufi üstad şeyh Ah-

Beg'in doğum ve ölüm tarihleri halen tam olarak bilinmiyor. Ama onun küçük kardeşi Han Almas H. 1072'de (1661-62) doğdu ve H. 1138'de (1725) öldü.¹⁴² Cemaatin başka bir kolunun kurucusu Şah Hayas, H. 1125'te (1712) doğdu.¹⁴³ Şah Hayas'ın doğum tarihi, Lekistan'da çok büyük saygı duyulan Zulehli Şeyh Amir adında bir azizin ölümüyle aynı zamana rastlar.¹⁴⁴

Kerim Han'ın ölümünden sonra İran, bu sefer Kacarlar olmak suretiyle tekrar Türkmen aşiretlerinin eline düştü. Kacar lideri Ağa Muhammad Han, İran'a beraberinde genel bir yıkım getirdi. İran tarihinin en karanlık dönemini oluşturan 141 yıl boyunca İran'a hükmedecek bir hanedanlık kurdu.

Kerim Han'ın ölümü ve Kacar hakimiyeti arasındaki dönemde Kermanşah'ın bazı bölümleri Osmanlılar tarafından işgal edilmişti.¹⁴⁵

2.2.7.c) Kacar Hanedanlığı

Ağa Muhammad Han (1784-1797) 'Abdul Maleki ve Xwacavend Leki Kürtlerini, Fars'tan Mazenderan'a göçe zorladı.¹⁴⁶

med b. Fahd'dan ders aldı. Ceyhunabadi tarafından aktarılan Nurbakş ile ilgili hikayede Nurbakş'i'nin Loristan'a gelmeden evvel Gaznayn'da yaşadığı sonucuna varıyoruz. Minorsky Mecles ol-Mo'menin'e göndermede bulunarak şöyle der: "XV. yüzyılda mistik bir Şii tarikatının kurucusu Nurbakş, Loristan'da büyük bir başarıya ulaştı." Yerli bir araştırmacı, Yaresan'ın Leki konuşan taraftarlarını Moşa'sa'i'lerle ilintilendirmeye çalışır. Ona göre Moşa'sa'i ailesinden Emir Şah Qasem adında biri Lorestan'a, yani "Doru Faraman"a geldi ve düşüncelerini Tarhan ve Delfan'ın Lek halkı arasında yaydı. Ceyhunabadi, Nurbakş hikayesinde Yaresan Nurbakş'in Qasem adında bir oğlunun olduğunu söyler. Aynı zamanda Yadeğar ve Mir Skendar olan bu şahıs, Gazayn'da kalmaya karar verdi ve Yaresan dinine katılmadı. Krş. Jayhunabadi, *Haqq ol-haqaye*... agy, s. 533 vd. ve 534; Caskel, *Ein Mahdi*... agy, s. 59; Saki, *Joghrafiya*... agy; Minorsky, *Etudes*... agy, s.103.

¹⁴² Buraka'i, *Bozorgan*... agy, s. 111.

¹⁴³ a.y., s. 123.

¹⁴⁴ a.y., s. 127.

¹⁴⁵ Firuziyan, *Kermanshahan*... agy, s. 137.

¹⁴⁶ Ann K. S. Lambton, Madde "Ilat", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Fasa'l hikayesinde bu Leki aşiretlerinin Şiraz'daki Kerim Han'ın ta-

Kerim Han'ın yandaşları olan bu aşiretler, halen Hazar bölgesinin Mazenderan eyaletinde yaşarlar ve mensuplarının bir kısmı Yaresan tarafatarıdır.

MS 1821-1823 Osmanlı saldırı ve işgalleri karşısında, Kacar Feth 'Ali Şah, Kermanşah kentini kuvvetlendirdi ve buraya askeri yığınak yaptı. Eyaletin genel valisi yapılan oğlu Muhammed 'Ali Mirza, Osmanlı saldırılarını püskürtmeyi ve hatta Zohab kazasını da Kermanşah sınırlarına dahil etmeyi başardı. Büyük ölçüde Yaresan nüfuslu kaza, uzun bir süre Osmanlılar tarafından yönetildi ve bu süre esnasında eyalet, Bağdat'a bağlı 10 paşalıktan biriydi.¹⁴⁷ İran ordusu Bağdat kuşatmasından döndüğünde, beraberinde Kermanşah'a kolera getirdi ve çok geçmeden oradan da tüm ülkeye yayıldı.¹⁴⁸

MS 1830 dolaylarında, Hoylu Hacı Han adında biri, Kermanşah valisiydi. Bir kış mevsiminde Yaresan'ın ana kent merkezi Keiend'e gitti. İnsanlara çok kötü muamelede bulundu; bunun üzerine kentin Seyyidleri ondan boşuna insaf dilediler. "Hacı Han onları dinlemiyordu. En sonunda artık insanlar buna daha fazla dayanamadı ve ona başkaldırarak yaşadığı eve saldırdılar. Hacı Han tüm kapılardan barikatlar yaptırdı ve bir süre saldırganları uzak tutmayı becerdi. Ancak insanlar fena

raftarları olduğuna değinir. Aynı aşiretler, İran-Rus savaşları esnasında Kacarlar tarafından kullanıldı. Bir Kacar taht prensi olan Mohammed Mirza, bu aşiretlerin ordularıyla, İran ordusunun hakimiyetine geçmiş kaleyi muhafaza etmek üzere Ganjeh'e gönderildi. Fasa'i, *Fars-nameh...* agy, s. 272; Ve bu kitabın Herbert Busse tarafından yapılan İngilizce çevirisinde: Hasan-e Fasa'i, *History of Persia under the Qajar Rule*, New York/London, 1972, s. 178.

147 Major Rawlinson MS 1836'da şöyle yazıyordu: "On yıl önce Kermanşah prensi Muhammed 'Ali Mirza, Zohab'ı, Pers hükümdarlığına ilhak edene kadar burası Bağdat'a bağlı on Paşalıktan birini oluşturunuyordu. Savaşla ele geçirilmiş olan Zohab, Halise ya da hükümdarlık toprağıdır. Genellikle Kermanşah yönetimi tarafından yıllık 8000 tümen (4000 l.) karşılığında Goran aşiret reisine kiralanmıştır." Rawlinson, *Notes on a March...* agy, s. 26.

148 R. Pollitzer ve Diğerleri, *Cholera, World Health Organization Monograph Series*, No. 43, 1959, ss. 51-52; R. M. Burrell, *The 1904 Epidemic of Cholera in Persia: Some Aspects of Qajar Society*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. LI/2, 1988, s. 258.

tahrik olmuşlardı; böylece terasa çıkarak evin damını yarmak suretiyle bir giriş açtılar. Hacı Han'ın işini kısa kestiler. Bera-berindekilerin katli geldi ardından; onlardan 'Goşt'* kelimesi- ni Türkmen aksanıyla telafuz eden herkesin kellesi uçurul- du.”¹⁴⁹

1850'lerde bölgede karışıklıklar baş gösterdi; bu yüzden, Curzon, Kermanşah kentini ziyaret ettiğinde duvarları “hara- beye dönmüş ve kanalları çer çöple dolup taşmıştı” diye belirt- miştir gözlemlerini.¹⁵⁰ 1890'da bölgeyi ziyaret eden kadın pa- paz şunları belirtiyor: “Kent gerçekten yarı harabe halinde. Salgın, veba, kıtlık ve yöneticilerin korkunç açgözlülüğü ken- te pahalıya mal olmuş.” Papaz şöyle devam ediyor: “Kent ve eyalet o denli şiddetli bir zulüm ve baskıya maruz kalmış ki, birkaç yıl önce köylüleri Türkiye'ye ve kentlileri kuzeydeki Azerbaycan eyaletine olmak üzere bölge halkının üçte dördü göç etti.”¹⁵¹

Bu zaman dolaylarında, cemaat içerisinde Teymur adında tanınmış bir Yaresan şahsiyeti ortaya çıktı. Teymur H. 1246 (1830) yılında Kermanşah yakınlarındaki Banyaran'ın bir kö- yünde doğdu. Görünüşe bakılırsa henüz gençken tanrının te- cessümü olduğunu iddia etti. Etrafında geniş bir insan kitlesi toplandığında yönetici çevreleri korkmaya başladı. Eyaletin genel valisi onu yakalamak üzere büyük bir birlik gönderdi. Birliklere emri tam bir gizlilik içerisinde yerine getirmeleri emredilmişti; bu nedenle, Teymur'un yandaşları tutuklanma- sını önlemeye fırsat dahi bulamadılar. Altı aylık hapislikten sonra Teymur, Kermanşah kentinde idam edildi.¹⁵²

149 Rabino, Kermanshah... agy, ss. 55-56.

* Kürtçe ve diğer birçok İranî dilde et anlamına gelir.

150 George Curzon, *Persia and Persian Question*, London, 1966 (11892), c. I, s. 558.

151 Mrs Bishop (Isabella L. Bird), *Journeys in Persia and Kurdistan*, (Inclu- ding a summer in the upper Karun region and a visit to the Nestorian Ra- yahs), London, 1891, c. I, s. 101.

152 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 137; Minorsky, *The Guran*, agy, s. 95; Ay- nı yazar, *Etudes...* agy, s. 96; Aynı yazar, *Le traité de polémique Bahai-Ah- lé-Haqq*, içinde: *Revue du Monde Musulman*, c. XLIV-XLV, 1921, s. 276.

İran, sık sık kuraklık ve kıtlığa maruz kalmıştır; fakat özellikle Kacar dönemi çok sayıda kıtlığın baş göstermesiyle dikkat çeker. Modern İran tarihinin en trajik hadiselerinden biri olan 1870-1871 bunlardan bir tanesidir. İnsanların açlıktan öldüğüne ve toplam nüfusun yaklaşık yüzde 20-25'inin öldüğüne dair çok acıklı raporlar mevcuttur.¹⁵³ Tahıl üreten bir bölge olan Kermanşah bölgesi bile o denli etkilenmişti ki, örneğin Kengever kentinin nüfusu 2500'den 1000'e düşmüştü. Ayrıca bu hadise, kıtlık yüzünden hayvanlarını yitiren büyük göçebe topluluklarının da yerleşik hayata geçmelerine sebebiyet verdi.¹⁵⁴ Ölü bedenlerin yol açtığı sağlıksız ortam, daha fazla can alan kolera salgınının yayılmasına neden oldu. Bu kıtlıkların yalnızca doğal felaketlerden kaynaklı olmadığını belirtmeliyiz. Birçok durumda sosyal ve idari etmenler bu trajedilerde daha büyük role sahipti.¹⁵⁵

1892'de Kermanşah halkı, Kacar valisi, Behmen'in oğlu Anuşirvan'a karşı ayaklandı ve boş ellerle evine saldırdılar. Edib ul-Memalik-e Farahani'ye göre, genel vali iki üç bin kişilik kuvvetli insandan oluşan kalabalığı yatıştırmaya çalıştı. Valinin, öylesi çok sayıda insana karşı savaşmak için gayet yetersiz olan sadece bin askeri vardı; böylece valiye ve memurlarına ait evler yağmalandı. Bijar'dan gelen büyük bir birlik ayaklanmayı, eyleme katılan çok sayıda insanı öldürmek suretiyle bastırdı.¹⁵⁶

153 G. Gilbar, *Demographic developments in late Qajar Persia: 1870-1906*, içinde: *Asian and African Studies*, XI, 1976-77, ss. 143-144; krş. Nikki R. Keddie, *The economic history of Iran: 1800-1914*, içinde: *Iranian Studies*, c. V, 1972, s. 69.

154 Krş. Shoko Okazaki, *The great Persian famine of 1870-71*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX/1, 1886, ss. 184-185.

155 Fragner'e göre "açlık vakalarının tümünün değilse bile pek çoğunun nedeni uzun süren kuraklıkların yol açtığı bereketsiz mahsullerde aranabilir. Fakat kötü mahsulün, sıkıntı içindeki nüfus üzerinde yol açacağı olumsuz sonuçları bertaraf edebilecek durumda olan devlet organlarıyla mülk sahipleri ve mütezimlerin ilgisizliğini de hesaba katmak gerekir." Bert G. Fragner, *Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans*, Wiesbaden, 1979, s. 149; Krş. Okazaki, *The great...* agy, s. 186 vd.

156 Mohammad Sadeq Adib ol-Mamalek-e Farahani, *Divan-e kamel-e bo-*

Kolera, 1903'te Bağdat üzerinden bir grup hacı vasıtasıyla tekrar Kermanşah'a girdi ve Mayıs ortaları itibariyle günlük ölüm oranı en fazla yüz kişi dolaylarına ulaşmıştı.¹⁵⁷

Herzfeld, 1907'de bu tarihten birkaç yıl önce gerçekleştirdiği Loristan seyahati hakkında şöyle yazar: "Zarna'da bana verilen habere göre Ghulam Rıza ve beraberinde nüfusunun 20.000'i bulunduğu söylenen 'amele'si Emirabad'a gönderilmişti. Emirabad, Huseynice ve Dizful arasında, ve Bağdat'a giden Hacıların çokça kullandığı yolların üzerinde bulunuyordu. Han, en büyük oğlu ile savaşıyordu ve bu nedenle ikametgahını başka bir yere nakletmişti."¹⁵⁸

zorgtarin ostad-e sokhan-e `araqi dar qarn-e akhir, Tehran, 1312 h., s. 218 vd.

Yaresan'ın Mazenderan'daki mensupları tarafından başlatılan ve Kermanşah dışında bir bölgede gerçekleşen başka bir ayaklanmaya dair bazı belgeler mevcuttur. Bu ayaklanmaya `Alemgir adında, oraya Kermanşah'tan gitmiş biri serkeşlik etmişti. Ekim 1891'de *Feuvrier* gazetesi `Alemgir'in ayaklanma hazırlığı yaptığını bildiriyordu. "Şimdiden etrafında, iyi donanımlı ve tüm inananları cezbeden yaklaşık bin yandaşı var" diye yazıyordu. Hükümet onlara karşı bir ordu yolladı ve çekişmeli bir savaş, saflarında çok sayıda kadın ve çocuğun bile savaştığı `Alemgir'in yandaşlarının yenilgisiyle sonuçlandı. Bu hikayenin 16 Aralık 1891'de de Balloy tarafından yazılan başka bir versiyonu da vardır. Buna göre, yakalanışından sonra Seyyid, Tehran'a götürülür ve orada, kendisine karşı saray erkanından biri ve Mazenderan'daki köylüleri tarafından bir entrika düzenlendiğini iddia etmek suretiyle kendini savunur. Bu köylüler bölgeye göç etmiş Kürt aşiretlerine karşıydılar. Nedim (Sa'd do-Douleh), rakiplerini Şah'a karşı çıkan asiler şeklinde yansıttı ve onlara karşı başka bir sefer düzenledi. Bu son rapor, diğer tüm mevcut raporların aksi yönündedir. `Alemgir Minorsky'nin ana bilgi kaynağıydı. Minorsky'nin bu şahsa dair betimlemeleri ve fikirlerinden yola çıkarak, farklı şekillerde de doğrulanmış orijinal versiyonun hakikiliğine güvenebiliriz. Minorsky, *Notes sur la secte ...*(1920) agy, s. 63; Dr. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, 1900, s. 278, Farsça, çev.: *Seh sal dar darbar-e iran*, az 1306 ta 1309 qadimi, Tehran, 1363, krş. Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran, The Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966, s. 136; F.O. 60/524, *Lascelles to Salisbury*, no. 239, Nov. 22, 1891, içinde: Keddie, *Religion and Rebellion...* agy, s. 137; A. E. Perse, 1891 de Balloy despatch, Aralık. 16, P.R.O. British Embassy Archives from Tehran, içinde: Keddie, agy, Ek I, ss. 139-140.

157 Burrell, *The 1904...* agy, s. 263.

158 Herzfeld, *Eine Reise...* agy, s. 55.

Pošt-e Kuh bölgesinde yaşayan "Amele"lerin (amele veya hamallar) Yaresan mensupları olduğunu biliyoruz. Bunlar, mısır tarlası süren ve Loristan valisinin (ırsi yönetici) hizmetinde bulunan yerleşik bir topluluktur.¹⁵⁹

Ondokuzuncu yüzyıl seyyahı de Bode şöyle belirtir: "Amele kesimi, önceleri çok sayıdaydı, fakat mevcut Kacar hanedanlığının kurucusu Ağa Muhammed onları Fars içlerine yerleştirdiğinden beri sayıları çok azalmıştır. Onun ölümünden sonra büyük çoğunluğunun geri döndüğü doğrudur ama artık eski güçlerinden eser yoktur... Yerleşik bir hayat sürdüklerinden, diğer topluluklara kıyasla Pers otoritelerinin daha çok doğrudan idaresi altındaydılar ve bu nedenle görece bağımsız komşularının aşağılamalarına maruz kalıyorlardı."¹⁶⁰

Aynı zaman dolaylarında bu bölgeyi ziyaret eden Pers seyyahı Hacc Seyyah Mahalati, halkın aşırı fakirliğinden bahseder ve buna nasıl katlandıklarına hayret eder.¹⁶¹

Yirminci yüzyılın ilk yarısında da Kermanşah, sosyal ve politik istikrarsızlık yaşamaya devam etti. 1905-1906 Meşrutiyet devrimi esnasında bölge, Meşrutiyetçiler ve Salatanat taraftarları arasında gerçekleşen iç savaşa tanık oldu,¹⁶² ardından 1911 ve 1912 yıllarında Kermanşah kentinde yağmalama hadiseleri baş gösterdi. 1915'te bölge Mezopotamya'dan gelen Türk güçlerinin işgaline uğradı ve onların geri çekilmesinden sonra geçici olarak Rusların eline geçti. Bunu 1918'de İngilizlerin işgali takip etti.

✎

2.2.7.d) Pehlevi Hanedanlığı

Kacar hanedanlığının yerini Pehlevi rejimi aldıktan sonra, Rıza Şah'ın (1925-1941) batılılaştırma politikası bölgede muazzam değişiklere yol açtı. Diktatör rejim, kent ve köylü nüfu-

159 Layard, A Description... agy, s. 4.

160 De Bode, Travels... agy, ss. 289-290.

161 Hajj Sayyah Mahalati, Siyahat nameh ya doureh-ye khouf va vahshat, içinde: Saki, Joghrafiya... agy, ss. 317-318.

162 Ahmad Kasravi, Tarikh-e mashruteh-ye iran, 5. Basım, Tehran, 1340 h., s. 368.

ının yaşantısının tüm yönlerini etkisi altına aldı. Rıza Şah'ın aşıretleri zor yoluyla edilgen kılıp yerleştirme politikası, kırsallığı azalttı, kentsel gelişimi ise hızlandırdı. 1927'de, kırsal hayatı yerleşikleştirme sürecinde, asi Bayrevendlerin "büyük bir kısmı öldürüldü ve binlercesi uzak Horasan eyaletine sürüldü."¹⁶³ İnsanlar geleneksel giyim ve kültürlerini terketmeye ve Batı kültürünü benimsemeye zorlandı.¹⁶⁴ Yerli halk, bu tedbirlere tepki gösterdi ancak isyanları bastırıldı ve birçoğu tehcir edildi. Hewraman'daki Cuwanru isyanını bastırmak birkaç yıl aldı.

1936'da Anglo-İran Petrol Şirketi, şu an Kermanşah kentinin kenar semtlerinden birinin bir bölümü olan Qarasu nehri- nin sağ kıyısında bir rafineri kurdu; kuruluş, bölgeye iş imkanı sağladığı gibi kentleşmeyi de hızlandırdı.

Rıza Şah, Almanlarla işbirliği yaptığı için 1941'de Müttefikler tarafından hükümetten çekilmeye zorlandı. İran'ı işgal edip Rıza Şah'ın büyük oğlunu tahta geçirdiler; böylece, Rusya cephesine silah tedarik edebileceklerdi.

Kermanşah bölgesi, İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar da orada kalan İngiliz kuvvetlerinin işgali altında kaldı.

Muhammed Rıza Pehlevi (1941-1979) hükümeti dönemin-

163 Jacob Black-Michaud: An Ethnographic and Ecological Survey of Luristan, Western Persia: Modernization in a Nomadic Pastoral Society, *Middle Eastern Studies*, c. 10, No. 2, (Mayıs 1974), s. 218.

164 Bu dönemde bölgede bulunan İngiliz bir seyyah şöyle yazmıştır: "Bir yıl önce, bir Avrupa tarzı palto ve pantolon ile bir Pehlevi şapkası edinmeleri söylenmişti. Hiç kimse bunu yapma niyetinde değildi: Peri masalları, asıl onlar anlarlar insan doğasından, her zaman yılda ve günde beş, ve son geceye kadar kahraman sorun hakkında düşünmeye başlamaz. Şimdi Tahran'dan başka bir mesaj gelmişti ve beş gün içinde Loristan giyimli ve tıraşlı görülecekti zira uzun saçın medeni görünümle uyum yapacağı düşünüüyordu. Loristan'ın o ıssız ve vahşi doğasında beş gün içerisinde bir şehir giysisi temin etmek ancak Punch'a ya da Pers hükümetine yakışır bir şakadır; polis açıklarken aşiret adamları keyifsiz bir şaşkınlıkla seyretti. 'Frenk giysilerin yağmur ve kara karşı bu keçe paltolar kadar iyi koruyabileceğini düşünüyor musun?' diye sordum. 'Hiç de bile' dedi polis. 'Bence Pehlevi şapkası bu havada fazla dayanmaz?' 'Hiç dayanmaz', dedi aşiret adamları koro halinde, bariz bir neşeyle." Stark, *The Valleys... agy*, s. 13.

de de batılılaştırma politikası devam etti ancak başarısız olarak reformu uygulaması, kırsaldan kente geniş bir göçe neden oldu. İran ve Irak rejimleri arasında yükselen tansiyonlar ve Irak Kürdistanı'nda Kürtlerin uzun süren otonomi mücadeleleri, Kermanshah bölgesinin askerileştirilmesini hızlandırdı. Sınırın her iki tarafında birkaç askeri üs kuruldu; bunların en önemlisi, İran tarafında, Yaresan cemaatinin en önemli merkezinde kuruldu. Ardından ordu, sanayi ve üretim alanları olmadılarından, işsiz gençlere en cazibeli iş imkanlarını sağladı.

2.2.7.e) 1979-1988

1979 İran devriminde Kermanshah eyaleti sakinleri, Pehlevi rejiminin alaşağı edilmesinde etkin rol oynadı. Yaresan mensuplarının faaliyetleri, özellikle Kerend, Sine ve Kermanshah şehri gibi kentsel alanlarda yoğunlaşmıştı.

İran ve Irak arasındaki savaşın başlangıcından beri Yaresan'ın merkez bölgesi hem yeni hem de eski bir şeye tanık oluyor. Çok eski zamanlardan beri sayısız savaşa sahne olmuş olsa da, cemaat mensuplarının gelişmiş modern silahların etkilerini tecrübe etmeleri yeni bir olgu.

Savaşın başlangıcında, bölgenin geniş bir kısmı Irak birlikleri tarafından işgal edildi ve Kasr-ı Şirin kenti, kelimenin tam anlamıyla yerle bir edildi. Savaş, insanların Kermanshah kentine ve İran'ın diğer bölgelerine göçünü hızlandırdı. Son haberler Halebçe kasabası ve bölgesinin birkaç defa kimyasal silahların kullanıldığı saldırılara maruz kaldığını bildiriyor. Bu bölge, Yaresan'ın ana kurucusu Sultan Sehak'ın doğum yeridir.

3. YARATILIŞ HİKAYELERİ

3.1. Yaresan yaratılış ve demonoloji hikayeleri

Yaresan dini sistemini betimlemek için onların yaratılış hikayesiyle başlıyoruz. Yaratılış hikayeleri, tüm dinlerin dini ilkelerinin önemli bir bölümünü oluşturur. Yaratılış hikayeleri ayrıca bütün dini sistemler için önemli bir ayırt edici özelliktir. Bunun sebebi, diğer birçok dini ilkenin dünyanın yaratılışının nasıl görüldüğüne bağlı olarak şekillendiği olgusudur. Bu nedenle, çalışmamızın bu bölümünde Yaresan'ın çeşitli yaratılış hikayelerini betimliyoruz. Bunun yanı sıra, bu hikayelerin İrani arkaplanları bağlamında sunulmasına yönelik çaba sarfedilmiştir.

3.1.1. Ezelden “Heften”in yaratılışına

Yaresan yaratılış hikayesi ezelde başlar. Ezelde hiçbir şey yoktu ve tüm dünya suyla kaplıydı. İlahi öz, “Ya” şeklinde ve bir incinin içerisindeydi. İnci bir deniz kabuğunun içinde ve deniz kabuğu da ezeli denizin derinliklerindeydi.¹

¹ Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 34-35; Suri, *Sorud-ha...* agy, s. 22.

Yaresan kozmolojisinde, dünya iki merhalede yaratıldı. İlk, manevi dünyanın yaratılışı gerçekleşti ve bunu maddi dünyanın yaratılışı takip etti. İlk aşamada “Ya”, ilk melek “Cebrail”i yaratmaya karar verdi. Böylece kendi özünden Cebrail’i yarattı.² Lakin Cebrail, kendisine kılavuzluk etsin diye bir haberci gönderilmeyene kadar yaratıcısının kim olduğundan bihaberdi.³

Hikayenin bu evresi, Yaresan şair azizi Şeyh Emir tarafından şöyle anlatılmıştır:

Padişahım (Tanrı) Ya halindeyken, ne yer vardı ne gök... ne de kimsenin sesi. Tanrı, altın kanatlı bir kuş görünümünde kendini tertemiz tahılların içine attı... Padişahım bir İnci halindeyken, İnci gizini görünmez Okyanusunun ortasındaydı. Yalnız kalmak istemedi. Hünerini gösterdi ve sadık hizmetkârlar çıkardı meydana. Hizmetkârlarıyla bir akde vardı, ardından, sol ayağı önde çıktı İnciden.⁴

Cebrail aydınlandıktan sonra ezeli denizde yalnız kaldı ta ki “Ya”dan, başka melekler yaratmasını niyaz edene dek: “Yalnız başıma, Sana hamd edemiyorum. Bu vecibeyi yerine getirebilmem için bana başka yoldaşlar yaratmanı talep ediyorum.”

Ardından, “Ya” bu talebi kabul etti ve Kendinden altı melek daha yarattı. İsimleri Mikail, İsrail Azrail, Ruçiyar, Aywat ve Marmuz’dur. Mikail, O’nun nefesinden yaratıldı; İsrail O’nun ağzından çıktı, ve Azrail O’nun öfkesinden yaratıldı. Ruçiyar ve Aywat O’nun gözlerinin nurundan yaratıldı; biri sağ diğeri sol gözünden.⁵ Dişi cinsiyete sahip yedinci melek Marmuz, O’nun terinden yaratıldı.⁶ Cebrail’le birlikte bu altı melek,

2 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 35-36; krş. Vladimir Minorsky, *The Sect of the Ahl-i Hakk, Iranica: Publication of the University of Tehran*, 1964, s. 307; a.y. *Notes sur la Secte* (1920)... agy, s. 25.

3 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 36-39.

4 Mohammad Mokri, *Le symbole de la Perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)*, içinde: *Journal Asiatique*, 1960, s. 477; Ayrıca bkz. Ek I: a, e.

5 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 42

6 Aynı yerde, agy, s. 41.

“Heften”, yani yedi beden ya da yedi melek olarak tanındı.⁷

İşte o zaman, “Heften”, İlahi Öz’den, İnci’nin içinden meydana çıkmasını talep etti. Bu talep kabul gördü ve İlahi Öz, “Havenkar” biçiminde ortaya çıktı.⁸

3.1.2. Kainat ve dünyanın yaratılışı

“Heften”in talebi üzerine başka yaratımlar gerçekleşti. Bu yaratımlar da Havenkar’ın Kendisi olan İnci’den zuhur etti. İlk İnci yanmaya ve kaynamaya başladı ve bunun sonucunda madde ruhtan ayrıldı. Dumandan gökler yaratıldı ve gökler dokuz yörüngeye (semavi tabakalar) ve yedi semavi çarka dönüştü. Alevlerin ışınlamından yıldızlar ve semavi kuleler yaratıldı. Yanan ateşten buharlar yükseldi ve gökteki bulutları meydana getirdiler.⁹ Ve İnci’nin içinden çıkan maddeden dünya yaratıldı. Ardından “Heften”in ikisi, Ruçiyar ve Aywat, biri boğaya diğeri aslana benzeyen iki hayaletle dönüştürüldü. Dünya boğanın boynuzu üzerine yerleştirildi ve aslan da boğanın sırtında durdu. Aslanın sırtına en yüce tabaka yerleştirildi. Ardından Havenkar ezeli denize baktı ve koca bir balık yaratıldı. Balığın sırtına, boğanın üstünde durduğu beyaz bir taş konuldu.

Gün ve geceyi yaratmak için yukarıda adı anılan boğa ve aslanın alınlarından ışıldayan iki kase çıkarıldı ve ay ve güneşin üzerine yerleştirildi.¹⁰ “Kaf” ve “Gayn”¹¹ dağ silsileleri, onların gördüğü şekliyle, denizi kapatan bir bariyer gibi dünyanın etrafına dikildi.¹²

7 Aynı yerde, agy, s. 43; Ayrıca bkz. Ek I: b.

8 Aynı yerde, agy, s. 49.

9 Aynı yerde, agy, s. 56.

10 Aynı yerde.

11 “Kaf”, İran folklor ve mitolojisinde önemli bir role sahip efsanevi bir dağın ismidir. Muhtemelen Zerdüsti metinlerinde sıkça anılan “Hara” ile aynıdır. “Kaf”, aynı zamanda ardından “Gayn” harfinin geldiği bir Arap harfidir. Böylece başka bir dağa “Gayn” denmesi bu arkaplanla ilintilidir.

12 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 58; Ayrıca bkz. Ek I: d.

3.1.3. Semavi (ilahi) varlıkların yaratılışı (Demonoloji)

Havenkar bir daha İnci'ye baktı ve İnci yanmaya ve kaynamaya başladı. Bir cevher çıkıverdi içinden ve öz meydana geldi o cevherden. Cevherden parçacıklar ayrılıverdi ve o parçacıklardan ısıtılı varlıklar yaratıldı. Yanan incinin dumanından iblisler, şeytanlar, cinler ve şer özler yaratıldı.¹³

İnci'nin alev alev yanan ateşi un ufak parçacıklar halinde dağıldı ve parçacıklar "Zemehrır" kuyusunun içinde tutuldu. Bundan, ezeli cin "Can" yaratıldı. Onun koltuk altlarından "Marcaneh" adında birçok çocuk doğuran dişi bir cin yaratıldı.¹⁴

Yaresan hikayesine göre iyi yahut kötü tüm yaratıklar aynı kaynaktan, yani Havenkar'ın Kendisinden yapılmışlardı.¹⁵

Yaresan metinleri yaratılış devri konusunda net değildir. Yine de Ceyhunabadi'nin anlatısından, tüm yaratılış sürecinin başlangıçta iki gün ve ardından bir altı gün daha olmak üzere toplam sekiz gün sürdüğünü çıkarabiliriz. İki günün ilki, tüm günlerin en hayırlısı Cumartesi günüydü. Bu günde Cebrail yaratıldı İnci'den. İkinci günde, Pazar günü, baş melekler (Heften) yaratıldı. Diğer altı günde iki alem ve içlerindeki her şey yaratıldı. Pazartesiden Cumartesiye cinler ve periler yaratıldı. Sekiz günün her birinde bir gök yaratıldı.¹⁶ Pazartesiden Cumartesiye cinler ve periler yaratıldı. Newroz (baharın ilk günü ve İranî yeni yıl) olan dokuzuncu günde, En Yüce Tabaka oluştu. En Yüce Tabaka, tüm göklerin en tepesinde olup Havenkar'ın tahtı üzerinde oturduğu yerdir.¹⁷

13 Aynı yerde, s. 61.

14 Aynı yerde, s. 73.

15 Aynı yerde, s. 62.

16 Aynı yerde, ss. 59-60. Dünyanın sekiz günde yaratılması Ceyhunabadi'nin Heften'i sekiz olarak sayma eğilimine karşılık gelmektedir. Serencam yedi günden bahseder. Krş. Suri, Sorud-ha... agy, s. 29.

17 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 60-61; Ayrıca bkz. Ek I: c.

3.1.4. Adem ve Havva'nın yaratılışı

“Heften”ler tekrar Havenkar’dan bir talepte bulunarak bir insan yaratmasını niyaz ettiler ve bu talepleri kabul edildi.¹⁸ Ve böylece Havenkar, Adem’in yaratılması için gerekli olan sarı toprağı getirsin diye Mikail’i, Sarandib (Sarandil) dağına gönderdi. Fakat sarı toprak o amaçla götürülmeyi ret etti zira Adem’in çocukları daha sonra günahkâr olacaktı.¹⁹ Yine de, en sonunda İsrail tarafından getirildi. Ardından, Azrail, siyah toprak²⁰ getirmek üzere gönderildi ve bunun üzerine Havenkar sarı ve siyah toprakları birbirine karıştırdı ve Adem’in bedenine Kendi suretinden biçim verdi.

Bundan sonra Adem düalist bir tabiat edindi. Daha sonraki evrelerde sarı ve siyah topraklar Adem’in çocuklarında birbirinden ayrıldı. Böylece meleklerin, sarı topraktan olma kişilerin bedenlerinde hulûl etmeleri mümkün kılındı.²¹ Yaresan, insan ruhunu İlahi Öz’le ilişkilendirir.

Heften, Havenkar’dan, insan şeklinde zuhur etmesini talep etti ve Havenkar bunu kabul etti.²² Lakin İlahi Öz ateş gibi olduğundan maddi beden yanacaktı. Bu nedenle ruhun Adem’in bedenine yerleştirilmesi kararlaştırıldı. İlahi Öz insan bedeninde zuhur ettiğinde, ruh, su gibi, bedenin yanmasına mani olur.²³

Ruh da Adem’in bedenine girmeyi reddetti, böylece Heften, Adem’in kalbine girer ve esrarlı bir müzik çalmaya başlar.²⁴ Ruh bu müziği duyduğunda mistik bir transa geçti ve Adem’in

18 Aynı yerde, ss. 77-81.

19 Aynı yerde, s. 82. *Tazkarat ol-a’ala*’da geçen başka bir hikayede Cennetin de yeryüzüne gitmeyi ret ettiği anlatılır.

20 Aynı yerde, s. 83-84. Bu hikaye, *Tazkarat ol-a’ala*’da görülür. Orada bu iki tür toprak anılmaz. Hikayenin sonunda toprağı getiren Ceyhünabadi’nin anlatımındaki gibi Esrafil değil de Cebrail’dir. Serencam’da hiçbir detay verilmemiştir. Ivanow, *Majmu’eh...* agy, ss. 15-16; Suri, *Sorud-ha...* agy, s. 31.

21 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 85.

22 Aynı yerde, s. 86.

23 Aynı yerde, s. 87.

24 Aynı yerde, ss. 88-89.

bedenine girdi. Ardından Heften dışarı çıktı ve ruh orada mah-kum kaldı.²⁵ Adem hayat bulduktan sonra sol kaburgalarının birinden Havva yaratıldı.²⁶

Bazı eski Yaresan metinlerinde “Maşyeh” ve “Maşyaneh” is-minin kullanıldığını belirtmek durumundayız. Kadim İranlılar ilk erkek ve kadını bu isimle anıyorlardı.²⁷

3.1.5. Adem ve Havva cennette

Adem ve Havva'nın cennete²⁸ gönderilmesi üzerine, Şeytan'ın onlara karşı husumeti daha bir katmerleşti.²⁹ Böylece yılan ve tavus kuşunun yardımıyla Şeytan cennete girmeyi başardı. Orada kendini güzel bir meleğe dönüştürdü ve Havva'yı yasak buğdaydan yemeye teşvik etti. Bunun sonucunda Adem ve Havva, Şeytan, yılan ve tavus kuşu ile birlikte cennetten kovuldular.³⁰

Ceyhunabadi'ye göre, Şeytan ve yılan şehveti (*nefs-e amare*) temsil ederken tavus kuşu, Adem'e yasak tahılı yedirten mad-di zenginliğin (zib va zar: ziynet ve altın) sembolü açgözlülü-ğü temsil eder.³¹

Şeytan, ayrıca bencillik ve melek sevgisini de temsil eder. İkisi de düşman olan bencillik ve sevgi beden ülkesinde yer alırlar. Bencillik, Tanrı'nın düşmanı karanlıklar ülkesi hükümdarının reenkarnasyonudur (*dun*). Cennet, Tanrı'nın da

25 Aynı yerde, s. 91.

26 Aynı yerde, s. 99. *Tazkarat ol-a'ala*'da anlatıldığına göre Cebrail çamuru yogurdu ve Adem'i “Tanrı'nın suretinde”, yani beş Al-e 'Aba suretinde yaptı. Ivanow'a göre bu tip “uzuv ve yüz şekli sembolizmi Şii tarzında açıklanır.” *Tazkarat ol-a'ala*'da, ruhun Adem'in bedenine girmeyi reddet-mesi üzerine Cebrail'in, Muhammed'in ışığını Adem'in alına yerleştirdi-ğini okuruz. Ruh, Muhammedi ışığı görmenin sevinciyle bedene girdi. Iv-now, Majmu'eh... agy, ss. 16-17.

27 Sediğ Safizadeh Buraka'i, *Doureh-ye haftavaneh* (Jozvi az nameh-ye mina-vi-ye saranjam), Tehran, 1361 H., s. 78, 136; a.y., *Neveshteh-ha*... agy, s. 126.

28 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq*... agy, s. 92.

29 Aynı yerde., s. 93.

30 Aynı yerde, s. 101.

31 Aynı yerde, s. 100.

ikamet ettiği yer olan sevgidir. Ne zaman ki Tanrı'nın ışığı görünür, karanlığın bulutları onu örter. Kıyamet Gününe kadar aydınlık ve karanlık birbirinin düşmanı olarak kalır. Karanlığa tabi olan herkes Tanrı'nın ve cennetin düşmanıdır. Aydınlığa tabi olan herkes Tanrı'nın huzurundan feyz alır.³²

Yaresan mensuplarının Şeytan'a lanet etmemeleri de anılmaya değer bir husustur. Kermanşah bölgesi Yaresanları, Şeytan anlamında "Melek Tawus", yani Tavus Kuşu Meleği ismini kullanırlar. Ceyhunabadi'nin aksine, eski Yaresan metinleri, bu ismi Şeytan anlamında kullanır.³³ Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da, Elahi'nin, Havva'nın yaratılışı konusundaki ifadesidir. Ona göre Havva, Adem'in kaburgasından yaratılmadı.³⁴ Maalesef Elahi kaynağını belirtmemiştir. Bu nedenle, bunun, onun kendi kişisel düşüncesi mi yoksa Yaresan dininden mi ileri geldiğini henüz bilmiyoruz.

3.1.5. Adem ve Havva yeryüzünde

Adem ve Havva cennette işledikleri günah için affedildiyse de karşılığında ölümlü oldular. Ancak bu dünyada birçok imtihan ve musibetten geçtikten sonra ölümsüzlüğü elde edeceklerdi.³⁵ Böylece bu dünyada olmanın asıl amacı, Tanrı'nın huzuruna bir daha erişme ümidiyle acıya katlanmaktır.

Havva dünyada çok sayıda çocuk doğurdu ve onlardan da başka bir sürü çocuk çoğaldı.³⁶ Fakat, dünya üzerindeki yaşamlarının husumetli ve düalist özelliği devam etti. Adem'in 'Anaq adında bir kızı, bir iblisle evlendi ve iki başlı bir canavar doğurdu. Bu canavar ile Adem'in torunları arasındaki mücadele, Cebrail canavarı ikiye bölene kadar sürdü. Parçalardan biri Kaf dağının ardına gönderilen bir ejderha olur. Bu ejderha, Kıyamet Gününde cehennem olarak işlev görecektir. Canava-

³² Aynı yerde, s. 94.

³³ Suri, Sorud-ha... Aynı yerde, s. 175,

³⁴ Nur 'Ali Elahi, Asar ol-haqq, Tehran, 1360 h. (1 1357)

³⁵ Jayhünabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 102.

³⁶ Aynı yerde, s. 104.

rın öteki parçasından, diğer cin ve devlerle birlikte insanoğluna karşı savaşılmaya devam eden birçok çocuk doğdu. Bu cin ve devler, genel bir isimle Yecüc Mecüc olarak adlandırılırdı.³⁷ Yecüc Mecüc yeryüzünde kalıp çok sayıda insanoğlunu öldürdüler ta ki İsrail'in reenkarnasyonu İskender (Nuh'tan sonra ortaya çıkıp) onların tümünü durdurana dek.³⁸

3.2. İrani bağlamda Yaresan'ın yaratılış hikayesi

Yaresan yaratılış hikayesi birleşik değilse de ve gruplar arasında birtakım farklılıklar söz konusu ise de, İran'daki mevcut dini inanışlarla benzerliklerin ve bu inanışlardan birtakım alıntıların gözlemlenebiliyor olmasına rağmen, diğer dinlerle karşılaştırıldığında onların versiyonunun bağımsız olduğunu söyleyebilecek bir konumdayız. Aşağıda bu paralellik ve benzerliklerin bazılarına dikkat çekmeye çalışılmıştır.

3.2.1. Mazdaizm

Yaresan yaratılış hikayesinin özelliklerinden biri, bir incinin içinde ikamet eden İlahi Öz düşüncesidir. Bu düşünce, muhtemelen çok eski bir kökene dayanır. Diğer İrani halklarda olduğu gibi Yaresan'da da inci bekaretin sembolüdür.³⁹ İrani mistisizminde inci, ruhani doğuş ve bilincin sembolüdür.⁴⁰ Bilindiği kadarıyla, Zerdüsti literatürde inciden hiç bahsedilmez. Buna rağmen, dönemin batı İran'ında etkili olan Mazdaizm versiyonunda, incinin, yaratılış hikayesine ilişkin daha

37 Aynı yerde, ss. 104-105.

38 Aynı yerde, s. 106.

39 Mokri, *Le symbole... agy*, s. 464. Küresel biçimi ve eşsiz parlütısından ötürü incinin zaman zaman mükemmelliğin sembolü olduğu düşünülür. İran'da tam bir inci, bekareti sembolize ederdi. İran mitleri inciye, madde-nin ilk olarak ruh tarafından yaratılmasıyla ilişkilendirirdi. Herder *Lexikon, Symbole, Freiburg im Breisgau*, 1978, s. 123.

40 Mokri, *Le symbole... agy*, s. 468. Benzer şekilde Elahi, incinin ruhsal yenden doğuşun sembolü olduğuna dikkat çeker. Nur Ali-Shah Elahi, *L'ésotérisme Kurde; aperçus sur le secret gnostique des fidèles de vérité*, Paris, 1966, s. 17.

büyük bir rolünün olmuş olması muhtemeldir. Bu önermenin sebebi yaratılış hikayesinin Yezidi versiyonudur. Yezidi dini kitabı “*Mishefa Reş*”te şöyle der: Tanrı, ilkin Kendi aziz özünden inciye yarattı, ve “Enfer” adında bir kuş yarattı. İnciyi kuşun sırtının üstüne koydu ve inci kırk bin yıl boyunca orada kaldı.⁴¹

İlahi Zuhurun ilk merhalesi hakkında Mazda literatüründe analojisini bulabildiğimiz başka bir Yaresan kavramı vardır. Yaresan yaratılış hikayesinde, Tanrı’nın iki ayrı boyutunun olduğunu; başka bir deyişle, incinin ezelde olduğu merhale ile Havenkar’ın zuhur etmesinden sonraki merhalelerin var olduğunu görüyoruz. Zerdüştilikte aynı ayrıma gidilir: “‘Vahma’ ve ‘Mazda’, tanrılığın kişilikdışı (*impersonal*) ve kişisel (*personal*) boyutları arasındaki ayırım. ‘Vahma’, Tanrı’nın henüz evrenin var olmadığı yaratılış öncesi boyutudur. Yalnızca Kendilik, yani Vahma vardır. Mazda boyutu, Tanrı’nın, Kendisinden oluşan kainatın Efendisi olduğu yaratılış sonrası boyutudur.”⁴²

Elimizdeki Yaresan metninde, Ceyhunabadi’nin, yaratılışın dönemi hakkında kafasının karışık olduğunu gözlemleyebiliriz. İlkın, hem alemler ve hem de içindeki her şeyin altı günde yaratıldığını ve dokuzuncu günde En Yüce Tabakanın yaratılışının gerçekleştirildiğini söyler. Ardından başka bir yerde, göklerin sekiz günde yaratıldığını ve dokuzuncu günde En Yüce Tabakanın yaratılışının gerçekleştirildiğini söyler. Zerdüşti kitabı “*Bondaheşn*”de, her iki alemin yaratılışının altı devirde gerçekleştiği söylenir. Benzer şekilde, başlıca Yaresan dini kitabı *Serencam*’ın nüshalarının birinde, yaratılış günleri yerine yaratılış “devirleri” ifadesi yer alır.⁴³ Bir diğer Zerdüşti kitabı “*Mainyo-i Khard*”da Orta Farsça. *Minu Khrad*), En Yüce Tabakanın, cennette, yaratıcı “Hormazd”ın (Hürmüz) ikamet ettiği “Garothman” adında bir yerde olduğu belirtilir.⁴⁴ Bu

41 Giuseppe Furlani, *The Religion of the Yezidis, Religious Texts of the Yezidis*, Bombay, 1940, s. 54.

42 Jatindra Mohan Chatterji, *The Gospel of Zarathushtra (in the words of Molana Jalal-ud-Din Rumi)*, Calcutta, 1973, s. lxix.

43 Suri, *Sorud-ha...* agy, s. 31.

44 E. W. West, *The Book of the Mainyo-i-Khard*, (Pazand ve Sanskrit metin-

farklı yaratılış devirlerinin yanısıra, Yaresan ve Yezidilerinkilerine benzer şekilde suyun çok önemli rol oynadığı başka bir Zerdüştî hikaye vardır: “Evvel tüm yaratılış bir damla Su’dan ibaretti; yani, erkek ve hayvanların tohumları dışında her şey sudandı; zira o tohumlar Ateş’in özündendirler.”⁴⁵ Maddi alemin yaratılışına ilişkin olarak, Urmazd ilkin Semayı yarattı, ikinci olarak Suyu, üçüncü olarak Toprağı, dördüncü olarak Ağacı, beşinci olarak Hayırlı Hayvanı ve altıncı olarak Gayomart’ı (Orta Farsça. Kayumars) yarattı. Urmazd her yaratılış devrinden sonra istirahat çekildi. “O bu altı yaratımı, bir yıla, üç yüz altmış beş güne, ve her biri otuz gün, biriyse otuz beş gün çeken on iki aya tekabül eden altı Gahanbars döneminde gerçekleştirdi; O her günü bir Hayırlı Ölümsüzle adlandırdı.”⁴⁶

Yukarıda da değinildiği gibi Urmazd, Gayomart’ı yani İlk Adam’ı, İlk Hayvan “Gav” ile birlikte altı devirde yarattı:

Beşinci olarak, yegane-yaratılmış Gav’ı yarattı İranvej’de, yeryüzünün ortasında, Ven-Daiti nehrinin kıyısında, -yeryüzünün ortası-; beyazdı ve ışıldıyordu, Ay gibi ve ortalama uzunluktaki üç kamış boyundaydı; O, Su ve Ağacı yarattı kolaylaştırıcı olsun diye; zira o (Gav) güç ve gelişimini bunların karıştırılmış halinden sağlıyordu.

Altıncı olarak Güneş gibi parlayan Gayomart’ı yarattı; ortalama uzunluktaki dört kamış boyundaydı; genişliği uzunluğuyla simetrikti; Daiti nehrinin kıyısındaydı, -yani yeryüzünün ortası-; Gayomart sol tarafta, Gav sağ taraftaydı; birbirilerine olan uzaklıkları, Daiti nehrine olan uzaklıkları -da, kendi uzunlukları kadardı; onun gözleri, kulakları, dili ve işareti vardı; Gayomart’ın işareti şuydu ki insanoglu onun tohumundan, onun sur’inde doğmuş-

leri, Neriosengh Dhaval tarafından düzenlenen biçimiyle Roman karakterlerle, onbeşinci yüzyılda), London, 1871, s. 140.

45 B. T. Anklesaria (çev.), *Iranian or Greater Bundahishn* (Zand-i-Akasihi), Bombay, 1956, s. 21.

46 Aynı yerde, s. 27. Zerdüştilikte başmelekler Hayırlı-Ölümsüzler diye adlandırılır. İlerde göreceğimiz üzere, Yaresan da haftanın her bir gününe bir melek adı verme sistemini izler.

tu-; O, onun (Gayo-mart) yararına, istirahat-verici Uykuyu yarattı; zira Ohr-mazd Uykuyu on beş yaşında ışıltıya uzunca bir erkeğin yıldız-şeklinde yarattı; Gayo-mart'ı, Gav ile birlikte, Topraktan yarattı; O insan ve hayvanların spermelerini, Işıktan ve Gökyüzünün renginden yarattı; zira bu iki sperm Ateş'in özündendi, Su'yun özünden değil; O, onları Gav ve Gayo-mart'ın maddi bedenlerinden yarattı ve böylece insan ve hayvanların tekmlil-üremeleri oradan gerçekleşti.⁴⁷

Bondaheşn'te Gayo-mart'ın otuz yıl sonra öldüğü belirtilir. Can verirken, Güneş ışığıyla süzölmüş tohumu dışarı çıkardı. Kırk yıl sonra Maşya ve Maşyaneh "Rivas", yani ravent bitkisinin yıldız-şeklinde topraktan çıktılar. Bu ravent bitkisinin on beş yapraklı bir gövdesi vardı. Birbirlerine geçmiş durumdaydılar, ve elleri omuzlarının üzerinde durur vaziyetteydi ve boyları o kadar aynıydı ki hangisinin erkek hangisinin kadın olduğu belli değildi.⁴⁸

Daha önce de belirtildiği gibi, Maşya ve Maşyaneh isminin yanı sıra onlarla bağlantılı ravent bitkisinden, "Doureh-ye heftavaneh" gibi ilk Yaresan metinlerinde bahsedilmektedir.⁴⁹ Buna ek olarak, Ceyhunabadi, birkaç defa Kayumars ismini, yani Gayo-mart'ı anar. Zerdüştiler gibi Yaresan da Kayumars'ı dünyanın ilk kralı kabul eder.⁵⁰ Bir Yaresan hikayesinde, Şah Hoşin döneminde, Baba Bozorg kendi tecessümlerinden bahsederken, bir defa Kayumars'ın bir diğer defa ise Zerdüş'tün reenkarnasyonu olduğunu belirttiği söylenir.⁵¹ Gayo-mart'ın

47 Anklesaria, *Iranian... agy*, ss. 25-26.

48 Aynı yerde, s. 127-129. İlk insanın bitkiden çıkması düşüncesi çok eski bir Hint-Irani kavramı olup tenasüh inancına yakındır. İlginçtir, Taberi'nin tarihinin Farsça versiyonunda, Gayo-mart'ın (yaşam-fanı) bir diğer ismi "Gelşah" yani topraktan yaratılan ilk kraldır. Abu 'Ali Mohammad b. Mohammad Bal'ami, *Tarikh-e bal'ami*, (*Taklameh va tarjomeh-ye tarikh-e tabari ta'lif-e Abu Ja'far b. Jarir Tabari*), Tehran, 1341 h., s. 113.

49 Buraka'i, *Doureh-ye haftvaneh... agy*, s. 78, 136; a.y., *Neveshteh-ha... agy*, s. 126.

50 Krş. Jayhunabadi... agy, s. 12, 13.

51 Aynı yerde, s. 294. Yezidiler, "Adem'den önce yaşamış ve günah işleme-

kadim İranlılarca hem ilk kral ve hem de ilk peygamber kabul edildiği de burada anılmaya değer bir noktadır. Yukarıda bahsedilen Yaresan metni “*Doureh-ye haftavaneh*”de, başka bir Yaresan meleşği olan Mohammad Beg de önceki tecessümleri hakkında ilginç beyanlarda bulunur. Ebediyette efsanevi kuş “Anka”nın tecessümü olduğunu; ve Maşya ve Maşyaneh cisimlerinde, insanların atası olduğunu ifade eder.⁵²

Efsanevi “Anka” kuşunun paraleli, Farsçada “Simurg” kuşu olarak karşımıza çıkar. Bu kuşun adı genellikle İran’daki “Kaf” dağı ile ilişkili olarak anılır. Kaf dağının hayal ürünü Simurg kuşunun yuvası olduğu düşünülür. Bu efsanevi kuşun dünyanın başlangıcından beri yaşadığı ve Kaf dağında mutlak inzivaya çekildiği sanılır.⁵³

İranlı Sufi şair Ferid od-Din ‘Attar’ın yazdığı ünlü “*Mantıq ut-tayr*” adlı eserde, hem efsanevi kuş ve hem de dağ önemli rol oynar. Yazar, “ruhun kendini Allah’ta tamamen kaybetmeden evvel geçmesi gereken yedi durak yoluyla; ve bilge kralları Simurg’un tahtında hüküm sürdüğü Kaf dağına varana kadar yedi vadi aşan bir kuşun tamamlamayı başardığı maceralarla dolu çok zor bir yolculuk alegorisi vasıtasıyla Sufi’nin hac yolculuğunu anlatır.”⁵⁴

Bizim Yaresan metnimizde Kaf dağının, denizi engellesin diye yaratıldığı belirtilir. Başka bir versiyonda, Yaresan metni “*Tezkeret ul-a’ala*”da, Tanrı, “dağları yeryüzünün demiri (yani

miş bir ilk babaya” da inanırlar. Jackson’a göre bu Kayumars’ı anımsatır gibidir. Williams A. V. Jackson, *The Yezidis, or so-called Devil-Worshippers, around Tiflis, (Notes on a Journey to Persia, I.), Journal of American Oriental Society*, No. 25, s. 181; a.y., Persia... agy, s. 12.

52 Buraka’i, *Doureh-ye haftavaneh*... agy, ss. 78, 135-136.

53 “Simurg”, asıl adıyla “Sen-morgh”, Büyük Kuş anlamına gelir, Mahabharata’nın “Garuda”sı ve Arapların “Anka”sına benzer. Elbırz dağlarının efsanevi kuşunun konuşma kabiliyetine sahip olduğu ve tüylerinin sihirli özellikler barındırdığı sanılır. O kahramanların koruyucusu ve Tanrı’nın sembolüdür.

54 Krş., Farid od-Din Attar’ın *Mantıq ut-tayr*’inin İngilizce çevirisi (*The Conference of the Birds*, London/Henley, 1978, 1 1954). Bu dağın adı, Binbir Gece Masalları gibi birçok İran hikayesinde anılır. Ayrıca bkz. Almanca çeviri: Tausendundeine Nacht, Gustav Weil (çev.), Hersching, 1980, c. III, s. 367 vb.

omurga) işlevini görsün diye yarattı” diye geçer. Taberi’nin tarih kitabının Farsça versiyonunda, dünyanın daima sallanmasının sadece dağın (Kaf?) varlığı sayesinde mümkün olduğu ve eğer yeryüzünü desteklemek üzere bu dağ olmasaydı hiçbir yaratığın yeryüzü üzerinde yaşayamayacağı belirtilir.⁵⁵ Dünyanın bir boğanın üzerinde durduğu inancının kökeni çok eskidir.⁵⁶ İraniler dünyanın üzerinde durduğu hayvanı bazen bir boğa bazen ise boğa ve kuş karışımı melez bir hayvan olarak tanımlarlar. Büyük İranlı Sufi Celaleddin Mevlevi (Rumi) dünyayı çevreleyen Kaf dağından bahseder. Diğer dağların Kafın silsileleri olduğu söylenir.⁵⁷

Zerdüşti literatüründe Kaf dağından gayet sık bahsedilir. Kadim bir geleneksel İrani inancıya göre bu dağ silsilesi karasal dünyayı çevreler ve muhtemelen hem kadim İranlılar ve hem de modern Zerdüştiler için çok önemli sembolik rol oynamış ve halen bu rolü süregiden Elburz dağı ile aynıdır. Bu efsanevi dağ silsilesinin dünyanın kenarında ve tanrıların evi olduğu kabul edilirdi.⁵⁸ İran rivayetlerinde Elburz dağı için, “göğün ve güneşin sütunu olduğu ve ay ve yıldızların (onun etrafında) bir su çarkı gibi döndüğü” belirtilir.⁵⁹

Yaresan inanışları ve Mazdaizm arasında demonoloji konusunda hayli ilginç bir paralellik vardır. Öylesi dinlerde şeytanların rolü, yaratılış hikayesi, kıyamet ve Kıyamet Günü gibi çeşitli şekillerde görülür. Mazdaizmde tarihsel hadiseler mitolojikleştirildikten sonra bile şeytanların, bir zamanların tarihi özelliklerinin yerini aldığı gözlemlenebilir. Benzer şekilde

⁵⁵ Bal’ami, *Tarikh...* agy, s. 43.

⁵⁶ Attar, aynı kavrama *Mantiq ut-tayr* adlı eserinde de değinir. Orada şöyle denir: "Zamanın başlangıcında Tanrı dağları, yeryüzünü bir boğanın sırtında ve boğayı bir balığın sırtında ve balığı da havada sabitleyecek canlılar olarak kullandı. Fakat hava neyin üzerinde duruyordu?. Hiçbir şeyin üzerinde." Attar, *The Conference...* agy, s. 3.

⁵⁷ Moulana Jalal od-Din Mohammad Balkhi Rumi, *Masnavi-ye ma’navi*, (başıfta kitab-e nafis-e digar), Tehran, 1315-1319, s. 275.

⁵⁸ West, *The Book...* agy, s. 181.

⁵⁹ Ervand Bamanji Nusserwanji Dhabhar (çev.), *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*, Bombay, 1932, s. 426.

Yaresan'da yaratılış hikayesi, demonoloji ve tarihsel şahsiyetlerin iç içe geçtiğini görüyoruz. Düalist düşünce sistemi, komşu toplumlara da geçmiş olan düşman melek ve şeytanları İrani düşüncenin tipik bir özelliği haline getirmiştir.

Şeytanların insan rolü almasının kanıtı Avesta'nın kendisinde bulunabilir. Orada, denizde yaşayan "Hara" gibi tuhaf devlere rastlarız.⁶⁰ *Yasht*'larda, modern Farsçada "Div"e dönüşmüş "Deava" ismine sıkça rastlarız. Üç ağzının⁶¹ olduğu söylenen ve tarihi bir şahsiyetin ismi olduğu sanılan "Azay Daha-ka" büyük devlerden biridir.

Zerdüştî literatürde Yaresan'inkilerle neredeyse aynı olan "devler" "peri" ve "cin" tasvirleri bulabiliyoruz. Bondaheşn'de de insan ve devlerin çiftleştirilmesi hakkında şöyle yazılmaktadır:

Az-i Dahak kendi hükmü esnasında bir "dev"i genç bir kadının üzerine saldı ve genç bir kadını bir "perik"in üzerine saldı; hayalet(in görüntüsü) ile çiftleştiler; zenci meydana geldi o (tuhaf) çiftleşme şeklinden.⁶²

Başka bir örnek de, Zerdüştî kitapları "*Bondaheşn*" ve "*Re-vayatlar*"da anlatılan "Cem" ve kız kardeşi "Cemi"nin durumudur:

Işık(-ı) ondan-ayrıldığında Cem, dişi bir 'dev' aldı eş olarak ve "divlerin" korkusundan kızkardeşi Cemi'yi bir 'dev'e eş olarak verdi; maymun, ayı, (ormanın sakini) kuyruklu-varlık, ve başka ırklar doğdu onlardan; (onun soyu ordan öte ilerlemedi).⁶³

...Cem ve Ceme'nin dölü hakkında. Cem ve periden maymun ve ayı ve esnek-bacaklılar ve kalka.. gibi kulak-

60 Ebrahim Purdavud, *Aabiyat-e mazdyasna, Yasht-ha: Qesmati az ketab-e moqadas-e avesta*, Bombay, 1307 h. (1928), c. I., s. 133.

61 Fritz, Wolff, *Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg, 1910 (Nachd. Berlin, 1960), Yt.: 15. 19.

62 Anklesaria, *Iranian... agy*, s. 137.

63 Aynı yerde., s. 137.

ları olanlar (doğdu); ve murdar Dev ile Ceme'den timsahlar, tosağalar, kurbağa ve kediler (doğdu).⁶⁴

Yine ilkin 10 tür erkek vardı ve isimleri şöyledir:-me-me-gözlü, üç gözlü, meme-kulaklı, fil-kulaklı, tek-bacaklı, esnek-bacaklı, panter kafası olanlar, aslan kafası olanlar, deve kafası olanlar ve köpek kafası olanlar.⁶⁵

Aynı kitapta, *Revayatlar*'da, başka tür hayvanlardan bahsedilmiştir: "Onlardan bazılarının kafaları at kafası gibidir ve bazılarının köpek kafası vardır. Bazılarının sığırlarınki gibi kuyruğu var ve bazıları nim-ten'di (yarım-bedenli)."⁶⁶

Zerdüştilikte bu insan-üstü yaratıkların büyük öneme sahip olduğunu belirtmek durumundayız. Burada hatırlamamız gereken bir nokta da Zerdüştiliğin gerçek adının, Daeve-yasna'nın zıddı mahiyetinde Mazda-yasna olduğudur; yani, Devlere tapanlara karşı Mazda'ya tapanlar. Aynen melekler gibi Peri ve Devler de belli birtakım roller oynar ve birtakım işlevler görürler. Düalizmi konu edinen ilerki bölümde bu insan-üstü varlıklar ve onların kozmolojik ve mitolojik önemlerinden tekrar bahsedeceğiz.

3.2.2. Zervanizm

Zervanizm geç dönem Zerdüştiliğin önemli bir parçasıydı ve "üst kesimin"* genel "ruh halini" temsil ediyordu.⁶⁷ Zervanizm, İslami dönemde de varlığını idame ettirdi ve "sapkın" gruplar arasında hayli yaygınlık kazandı. Buna ek olarak, Bon-daheşn gibi günümüze ulaşmış Zerdüşti kitaplarının çoğunda birçok Zervani inancı vardır.

İki alemin yaratılışına dair Yaresan hikayemizde, Tanrı, iki-

64 Dhabhar, *The Persian Rivayats...* agy, s. 257.

65 Aynı yerde.

66 Aynı yerde.

* Richard Frye'in "*articulate populaca*" terimine karşılık olup, nüfusun kendini gerek sözlü gerek yazılı yollardan daha iyi ifade edebilme imkanına sahip kesimi için kullanılmıştır. (-ç.n)

67 Richard N. Frye, *Persia*, London, 1968, s. 53.

si de aynı incident çıkan ısıltılı varlığı ateşten, kötü özü ise dumandan yarattı. *Haqq ol-haqayeq*'ta, "iyi yahut kötü yaratılmışların tümü ister ateşten olsun ister dumandan, aynı kaynaktan yapıldı" diye vurgulanmaktadır. Bunun Zervani inancı olduğu gayet aşikardır zira yine bu inanışa göre Urmazd hem iyiliğin ve hem de kötülüğün yaratıcısıdır. Bondaheşn'de şöyle geçer:

Ohr-mazd, Kendi Özünden, Işğın-Özünden, Kendi yaratıklarının yıldız-şeklindeki-bedenlerini, çevresi apaçık olan ısıltılı ve beyaz Ateşin yıldız-biçiminde yarattı; ve o Ruhların Özünden, ki onlar her iki yaratımın içindeki rakibi ortadan kaldırırlar; ki o Güç'tür ve ki o Zaman'dır.

Kötü-Ruh, yaratıklarını kendi Karanlık-Özünden ve kömür karalığının yıldız-biçiminde, gayet fena olan karalık-değerinde, çok-günahkar-kusurlu zehirli-yaratıklar gibi kötü yarattı.

O, ilkin, 'Devler'in Özünü, Kötü-gelişmeyi, Ohr-mazd'ın yaratıklarının zararlılığının kaynağı o Ruhı yarattı; çünkü, Karanlığın-özünden, Sonsuz-Karanlığı yarattı; ve Sonsuz-Karanlıktan, Yalan-Söz çıktı ki Kötü-Ruhun aşağılığı sayesinde aşikâr oldu; öyle yaratıklar yarattı ki, oradan öte kendini daha kötü kılacaktı, yani o etkisiz olabilirdi; çünkü, o yıldız-biçimini Sonsuz-Karanlıktan yanlış yarattı, kendi yaratıklarını o yıldız-biçiminde üretti, ve böylece kendi yaratık-yaratımı yüzünden lüzumsuz oldu.⁶⁸

Yaresan'da, Şeytan'a, "Melekê Tawus" yani tavus kuşu meleşti dendiğini daha önce belirttik. Ayrıca, Yaresan, Şeytan'ı lanetlemez ve iyi ve kötünün her ikisinin de insanoğlunun kalbinde olduğuna inanır. Yezidilerin de "Melekê Tawus" ismini, Şeytan'ı belirtmek için kullandıklarını biliyoruz. Birçok kadim İrani dini düşüncüyü muhafaza etmiş olan Yezidiler, her iki düalist unsuru, yani Ehrimen ve Urmazd'ı sayarlar.

Yaresan inanışlarına benzer şekilde Zervanizmde, iyi ve kö-

68 Anklesaria, Iranian... agy, ss. 15-16.

tü prensipler bir ve aynı kökene dayanır. Maalesef Zervanizm hakkındaki bilgimiz çok sınırlı; bu nedenle, Yaresan ile olan diğer benzerliklerini belirleyemiyoruz. “Zervan” (Avesta dilinde: Zrvan; Pehleviçe: Zaravan) zaman anlamına gelir ve genelde sonsuzluk anlamı taşıyan “akarana” sıfatı ile birlikte kullanılır.⁶⁹ Avesta’nın çeşitli pasajlarında Zervan, bir Yazata veya daha aşağı bir tanrı olarak methedilir.⁷⁰ Fakat, “Zervanist teoriye göre, o ne bir nitelik ne de bir tanrıdır; o aslında tanrısallığın asli bir kaynağı, bir fons deitativdir.”⁷¹ “Zervan” sözcüğü Gatha’da geçmemektedir ve Zervanizmin Arşakuni ve Sasani dönemlerinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Zervanizm, “Sonsuz Zaman”ı, yaratılıştaki mutlak güç olarak kabul eder. Zervanilere göre hem Spenta Mainyu (Ahuramazda) ve hem de Angra Mainyu (Ehrimen) Zervan’ın oğullarıdır.⁷²

“Olama-ye eslam” diye bilinen ve İslam alimlerine cevaplar içeren iki bilimsel eserde Zervani düşünceleri tartışılır. Bu bilimsel eserlerin birinde şöyle denmektedir:

Yaratıcının hakikati ve hak Din üzerine (yemin ederim) ki eğer Tanrı ve tüm Amşaspanlar ve tüm Behdinler biraraya gelseler, Zeman (Zaman)(‘nin yardımı) olmadan bir zerre bile var edemezler zira (herhangi bir şey) ancak Zaman sayesinde varolabilir. Ben Ruzgar (sözcüğünü) (Zaman) kullanıyorum çünkü ruzgar’ın, Zeman (Zaman) olduğunu bilmeyen birçok insan var. Din, Zaman’la öğretilir; zanaat Zaman’la öğretilir; terbiye Zaman’la öğretilir; ve altın ve bahçe Zaman’la edinilebilir. Bir ağaç Zaman’la büyür ve Zaman’la meyve verir. Beceri Zaman’la edinilebilir ve her bir şeyin varlığı Zaman’la doğrulanır; ve Afridegar (Yaratıcı) vardır ama Ruzgar (yani Zaman) yok-

69 Ebrahim Purdavud, *Khorddeh avesta* (Jozvi az nameh-ye minovi-ye avesta), Bombay, 1931 h., s. 37

70 Vend. xix. 44, 55; Ny. i. 8, vb.

71 E. Edwards, *Sects (Zoroastrian)*, James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c. xi, New York, 1954 (1*1920), s. 345.

72 Hashem, Razi, *Zaravana-akarana*, *Hukht*, No. 12, Seri 17, 1345 h., s. 38. Şahrestani’nin versiyonu, Zervanilerde Hüzmüz ve Ehrimen’in aynı annenin oğulları kabul edildiğini belirtir.

tur denilemez. Biri kalkıp da ruzgar gece ve gündüzdür derse, o zaman bilinmelidir ki uzun bir Zaman boyunca henüz gece ve gündüzler yokken, Zaman (yani sınırları olmayan Zaman) vardı.⁷³

Başka bir eserde şöyle bahsediliyor: “Şöyle buyrulur Zar-toşt’un dininde: Zaman dışında diğer her şey yaratılmıştır ve Zaman, Yaratıcıdır. Zaman’ın sınırları yoktur; zirvesi kabil-i keşif değildir; dibi kabil-i keşif değildir; o her zaman var olagelmıştır ve hep olacaktır. Kendisine bilgelik ihsan edilmiş insan, Zaman nereden geldi diye sormayacaktır ve tüm azame-tiyle birlikte, ona Yaratıcı diyebilecek hiç kimse yoktu: Neden? Çünkü (henüz) yaratılışı gerçekleştirmemişti. Ardından o, (Zaman) ateşi ve suyu yarattı ve bunlar birbiriyle karıştığı da Ormazd varoldu. Zaman, Yaratıcı olduğu gibi, gerçekleştirdiği yaratım bakımından da Üstaddir.”⁷⁴

3.2.3. İran folkloru arkaplanı

Yaresan yaratılış hikayesinin bazı bölümleri ve geniş anlamıyla folklor arasında birtakım benzerlikler bulabiliriz. Bu kavramların çoğunun kökeni, hayati öneme sahip bileşenlerinin bugüne kaldığı daha düzenli bir düşünce sistemine dayanır. Başka bazı bölümler, insanların hayatında halen rol oynayan sosyo-tarihsel tecrübelerin sonucu olabilir.

Bu konuya ilişkin, Qazvin kentinin bir yerlisi Zekerya b. Mohammed Qazvini (1186-1266 dolayları) tarafından yazılmış ve farklı tür doğaüstü yaratıklar hakkında yaşadığı dönemde mevcut olan inanışları içeren “*Acayeb ol-makhlukat va gharayeb ol-moucudat*” adlı bir kitap mevcuttur. Burada, yalnızca Yaresan hikayemizle paralellikler bulmakla kalmıyor, onların Yaresan inanışlarını daha iyi anlamamıza yardımcı olduğunu da görüyoruz.

73 Dhabhar, *The Persian Rivayats...* agy, s. 443.

74 Aynı yerde, s. 450: Bu bölümün Farsça metni için krş.: Purdavud, Khor-deh avesta... agy, ss. 65-66.

Yaresan dininin en önemli ilkelerinden biri, birtakım meleklerin varlığına olan inançtır. Yaresan yaratılış hikayesine göre “Ya”, zuhur etmeden önce meleklerini yarattı. Onların dini sistemlerinde bu meleklerin rolü neredeyse Havenkar’ın Kendisinininki kadar önemlidir. “Heften” diye bilinen ilk grup melekten dört tanesinin, Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail’in isimleri bölgede gayet iyi bilinmektedir. Qazvini, bu dört meleği şöyle anlatır: Cebrail Tanrı’nın sırdaşı, O’nun vahyi ve kutsiyet hazinesinin muhafızıdır (*emin-e vehy ve khezen-e qods*). Peygamber’in Cebrail’den gerçek şekliyle görünmesini istediği söylenir. Cebrail bunu yapacağına dair söz verdi ve mehtaplı bir gecede “Baqi”de, Medine’de bir mezarlıkta görüldü. Peygamber, Cebrail’in gerçek görünümü (heybet) karşısında bayıldı. Tekrar bilincine kavuştuğunda, Cebrail’i olağan haliyle gördü. O zaman peygamber şöyle dedi: “Allah’ın yarattıkları içerisinde seninkine benzer bir görünümü olan birinin var olduğunu sanmıyorum.”⁷⁵ Cebrail’in, “Gazabın kuvveti”nden (*qovet-e ghezabi*) sorumlu; ve şer ve vahşi hayvanları defedecek kabiliyet ve enerjiye sahip yardımcıları vardır.⁷⁶

İsrail, Allah’ın emirlerini yerini getirmek ve Kıyamet Gününde suru üflemekle sorumludur. Bu surun yönü arşa (‘arş) doğrudur. Ağzının çevresi göklerin ve yeryüzünün genişliğinden daha büyüktür; ve üfleme emri verilene kadar hazır vaziyette bekler.

Peygamber Muhammed, Allah’a, Cebrail ve Mikail’in Kur’an’dan bilindiklerini fakat İsrail’in kim olduğunun açık olmadığını söyledi. Allah cevaben, onun çok önemli bir melek olduğunu söyledi. Onun dört kanadı var: Biri doğuya doğrudur, diğeri batıya, üçüncüsü yerin üstünde ve göktedir. Dördüncü kanadına gelince, onu da Allah’ın ihtişamından korumak için kendine dolamıştır. Baş arşın tepesinde ve ayakları yedi kat yerin altındadır. Gözlerinin arasında bir levha ve mü-

⁷⁵ Aynı hikaye İranlı Sufi Mevlevi tarafından da anlatılır. Krş. *Balkhi Rumi, Masnavi....* agy, s. 276.

⁷⁶ Zakariya b. Mohammad b. Mahmud al-Memuni al-Qazvini, ‘*Ajaye ol-makhluqat va gharayeb ol-moujudat*, Tehran, 1340 h., s. 57.

rekkep vardır ve Allah'ın bir emri olduğunda, kaleme, levha-
nın üstüne yazmasını emreder. Ardından İsrail, Cebrail'e Al-
lah'ın emrini esinler. İsrail'in yardımcıları bu dünyada hay-
vanların, bitkilerin ve "madenlerin" (*ma'den*) faydasına rüz-
garları estirmekle yükümlüdürler.⁷⁷

Azrail, canlılığı durduran ve ruhları bedenden alandır. Baş-
semanın tepesinde ve ayakları yeryüzü gezegeninin altındadır.
Kader-levhasının önünde durur ve birçok yardımcısı (*u ra*
a'van başed be-a'ded) vardır.⁷⁸ Süleyman'ın Azrail'le görüştüğü
ve onu görmesi üzerine bayıldığı anlatılır. Süleyman ona mu-
azzam ve korkunç şeklinden söz ettiğinde Azrail, kendisinden
gayet daha büyükçe olan başka bir meleğin üzerinde durduğunu
söyler.

O melek o denli büyüktür ki yer ve gök birden ağzına sığar.
Tektanrılıların ruhlarını sağ eliyle alır ve misk kokulu ipek bir
örtünün içine koyar. İnançsızların ruhları katrandan yapılmış
bir gömleğin (*serbali ez qetran*) içine konur ve cehennemde
bir yer olan "Seccin"e götürülür.⁷⁹ Adem ve Havva'nın yaratıl-
ışına ilişkin olarak benzer bir hikayenin Sufiler arasında var
olduğunu görürüz. Meşhur İranlı Sufi Celaleddin Mevlevi
(Rumi), Yaresan versiyonuyla hayli benzer olan bu hikayeden
bahseder. Bu iki hikaye arasındaki başlıca farklılık, melekler-
ce getirilen toprağın türüyle ilgilidir. Yaresan versiyonunda
gördüğümüz gibi, siyah ve sarı olmak üzere yalnızca iki tür
toprak sözkonusuydu. Celaleddin'in versiyonunda, ilk üç me-
lek toprağı getirmede başarısız olunca Allah, ölüm meleği Az-
rail'i bu işi gerçekleştirmesi için gönderdi. Ölüm meleği işi ba-
şardı ve yedi avuç dolusu toprak getirdi ve bunun sonucunda
yeryüzünde yedi farklı renkli ırk zuhur etti. Böylece beyaz ırk
beyaz topraktan gelir, Afrikalılar kara topraktan, Nubialılar
yarı kara topraktan, Moğollar sarı topraktan, zeytin-renkli
Hindistanlılar yeşil topraktan, Araplar kahverengi topraktan
ve ormandaki bazı kabileler de kırmızı topraktan gelir. Yeryü-

77 Aynı yerde, ss. 56-57.

78 Aynı yerde, s. 58.

79 Aynı yerde, s. 59.

zünde yedi insan ırkı ve onların coğrafik konumunun tasavvuru, Süfîler arasında önemli rol oynamış ve yedi “Keşver” diye bilinen kadim bir İranî kavramdır.⁸⁰

Adem’in yaratılışının Yaresan versiyonunda, meleklerin sarı toprak getirmek üzere bir dağa gönderildikleri söylenir. Ceyhunabadi bu yer için “Sarandib” ismini kullanırken daha eski Yaresan metinlerinde “Sarandil” ismi geçer. Mohammad Mokri bu isimleri, Ceyhunabadi’nin kitabının dizininde eşanlamlı olarak kullanmışsa da, farklı kökleri olabilir. “Sarandib” gayet bilinen bir isimdir. Yukarıda anılan “*Acayeb ol-makhlûqat*” adlı kitaba göre Sarandib, Adem’in cennetten indiği dağdır. Onun ayak izleri (*qedem*) burada görülebilir.⁸¹ Ve her gece yağmur bu ayak izlerini (*qedemgah*) yıkar ve her Cumartesi, etrafta hiç bulut (*sahabi*) yokken bir ışıldama görünür bu dağın üstünde ve sellerin dağdan alıp getirdiği elmaslarla birlikte yakutlar bulunur burada. Ayrıca aloe-ağacı (*ud*) da vardır orada.⁸²

Görünüşe bakılırsa Sarandib dağı Sri Lanka’daki Adem zirvesiyle aynıdır. Sarandib, Sri Lanka’nın eski Farsçadaki adıdır ve “Aslanların İkamet Ettiği Ada” anlamındaki Sanskritçe “*Simhala-dvipa*”dan türemiştir. Bu dağı ziyaret eden ondördüncü yüzyıl Arap seyyahı İbni Batuta, dağa ilişkin bir tasvir sunar.⁸³ Onun yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla Yogiler ve Dervişler dahil birkaç cemaat Sarandib’e büyük saygı duymaktaydı. Aslında kendisi birçok defa, Sarandib dağına giden veya oradan dönen İranlı dervişlere rastlamıştır.⁸⁴

Yaresan hikayelerinde var olan doğaüstü yaratıklar konusunu tartışmak için tekrar, İran folkloruyla dolu onüçüncü yüz-

80 Balkhi Rumi, *Masnavi...* agy, s. 305 vd. Tabari’nin tarihinin Farsça versiyonunda benzer bir versiyona rastlıyoruz. Bal’ami, *Tarih*... agy, ss. 70-72.

81 Krş, Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth (From Mazdean Iran to Shi’ite Iran)*, Princeton, 1977 (1 Paris, 1960).

82 Qazvini, ‘*Ajaye ol-makhlûqat...*’ agy, s. 164.

83 İbn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, London, 1963 (1 *The Broadway Travellers*, 1929), ss. 258-259.

84 Aynı yerde, ss. 246-247.

yıl kitabı “*Acayeb ol-makhlûqat*”tan bahsedelim. Bu kitapta cinler şöyle anlatılmaktadır:

Cin, şekil ve görünümünü değiştirmeye muktedir bir tür hayvandır. Tanrı onu ateşten yarattı. Adem yaratılmadan önce cinlerdi dünyanın sakinleri. Aralarında krallar veya peygamberler yoktu. İnsan peygamberlere muhalefet etmeye başladılar ve ardından isyana kalkıştılar. Dünya üzerindeki durum kötüleşip fitne fesat yayıldığında, Tanrı onları durdurmak için bir melek ordusu gönderdi. Melekler onların yeryüzüne sızmalarını engelledi ve onları geri denize sürdüler. Esirler arasında melekler tarafından büyütilen genç ‘Ezazil de vardı.

‘*Acayeb ol-makhlûqat*’a göre farklı tür cinler vardır: Zalim ve asi cinlerin yanı sıra inançlı ve inançsız cinler. Her grubun kendi önderi vardır ve gayet itaatkârdırlar; öyle ki, önderlerinin emirlerine asla karşı gelmezler.⁸⁵ Ceyhunabadi’nin metninde ‘Ezazil, cennette Adem ve Havva’yı kandıran Şeytan’ın ismidir. Yılan ve Tavus’un yardımı sayesinde Şeytan, cennette Havva’yı kandırmayı başardı. Yılan, Adem ve Havva’nın hikayesiyle olan bağlantısından ötürü Doğu folklorunda önemli bir role sahiptir. Kimileri onun Şeytan’ın yarattığı olduğuna inanırken kimileri de onun metamorfoz sonucu meydana geldiğini düşünür. Ayrıca cennetten sürüldükten sonra, orta İran bölgesi İsfahan veya doğu İran bölgesi Sacestan’da yeryüzüne düştüğü de söylenir. Halk inanışına göre yılan da cinlerle bağlantılıdır hatta cinlerin bir görünme biçiminin de yılan şeklinde olduğu sanılır.⁸⁶ İslamda cinler aslında daha çok insan şeklindedirler ve hem iyi ve hem de kötü olabilirler. Lakin İslamda, “İblis” gibi “Şeytanlar”, kötü yola sapmış meleklerdir. Adem’e secde etmeyi reddettikleri için cennetten kovuldular. Ceyhunabadi’nin versiyonunda da aynı şekilde anılır. Müslümanlar için Şeytanlar ancak olumsuz rollere sahiptir bundan dolayı da sürekli şu cümleyi tekrar ederler: “Lanetli Şeytan’dan Allah’a sığınırım.”⁸⁷

85 Qazvini, ‘*Ajaye ol-makhlûqat...* agy, ss. 37-38.

86 J. Ruska, Madde “Hayya”, *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni Basım.

87 D. B. Macdonald-(H. Massé), Madde “Djinn”, *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni Basım.

Geniş bir tabirle folklor diyebileceğimiz konuya ilişkin olarak burada bahsetmek istediğimiz bir başka konu da, diğer dinlerde de karşılaştığımız kıyamet kabileleri Yecüc Mecüc konusudur. Yaresan'ın bunu nasıl benimsediğine dair derinlikli bir tartışmaya girişme niyetinde değiliz. Ceyhunabadi tarafından söylenen hikayede, Adem'in kızının bir canavar doğurduğunu görürüz. İnsanlara zarar verdiği için Cebrail bu canavarı ortadan ikiye böler. Parçalardan biri ejderhaya diğeri ise daha sonra dişi bir şeytanla eşleşen bir şeytana dönüştü. Bu dişi şeytan Yecüc Mecüc denen birçok çocuk doğurdu.

Yaresan örneğinde olduğu gibi, Doğu'daki Yecüc Mecüc hikayesi de Makedonyalı İskender hakkındaki efsane ile bağlantılıdır.

Ceyhunabadi'nin metninde, İskender onların tümünü durdurana dek Yecüc Mecüc insanları öldürmeye devam eder. Bu hikaye, İskender'in Doğu macerası hakkında kurmaca bir öykü ve Almanca adıyla "*Alexander Roman*" kitabının önemli bir bölümünü oluşturur. Zaman içerisinde birkaç dile çevrilen bu efsane, Avrupa'da da aynı ölçüde tanınmaktadır. Bu kitaba göre İskender, kıyamet kabilesi Yecüc Mecücleri durdurmak amacıyla kuzeyde bir duvar inşa etti.⁸⁸ Bu ilginç hikaye bir şekilde dini metinlere de geçti. Orijinal versiyon tarihsel bir olaya dayanıyordu.

Şu ana kadar Yecüc Mecücler, İskitlerin yanı sıra Hunlar ve Araplar gibi birkaç istilacı kabileyle özdeşleştirilmiştir.⁸⁹ Duvar, bazen "Hazar Kapısı" bölgesinde bazen Hindistan'da yer alırdı; fakat nihayet Çin seddi olarak karşımıza çıkar. Hikayenin ilk çevirisi, daha Sasaniler döneminde Farsçadan Süryaniçeye yapılmıştır.⁹⁰ Yine, hikayenin iki büyük İran şairi Firdev-

88 Franz Pfister, Gog und Magog, Hanns Bachtold-Staubli (Hrg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin/New York, 1987. Görünüşe bakılırsa bu duvar İskender'den çok önce Derbend yakınlarında Kafkasya'nın doğu ucu boyunca uzanmaktaydı. Ermenistan ve İran'ı, kuzey aşiretlerinin saldırılarından korumak amacıyla inşa edilmişti.

89 Franz Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan, 1976, s. 175, 330, 331.

90 Pfister, *Kleine Schriften...* agy, s. 327, 330.

si ve Nezami tarafından nazım şeklinde sunulan versiyonları da Farsçaydı.⁹¹

'*Acayeb ol-makhlûqat* adlı kitapta da Yecüc Mecüc, "Tuhaf şekil ve görünümlü hayvanlar" başlıklı bir bölümde anlatılmıştır. Burada, Yecüc Mecüclerin sayısını Allah'tan başka kim-
senin bilmediği bir kabile (*qoumi*) oldukları belirtilir. İnsan endamına sahiptirler. "Zanab" (?) ve vahşi hayvanlarınkinden (*seba'*) pençeleri (*makhaleb*) vardır. Onlardan bir tanesi birçoklarını doğurabilir ve yiyecekleri denizin kıyıya sürdüklerinden ibarettir.⁹²

'*Acayeb ol-makhlûqat* kitabı, Yecüc Mecüclerin yakınında yaşayan ve kulakları bir filin borusuna benzeyen başka bir grup yaratıktan da bahseder.⁹³ Ayrıca bu kitapta, Ceyhunabadi'nin de sözünü ettiği "Nasnas"ın yanı sıra çok sayıda tuhaf türden yaratıktan da bahsedilir. Bu dev, her organ ve uzuvdan sadece bir tanesine sahipti. Bir dev ile bir insanın çiftleşmesinden doğmuştu.⁹⁴ Bazı devlerin deve ve aslan kafası vardır, bazılarının at kafası ve yine bazılarının insan kafası fakat yılanın-
kine benzer bedenleri vardır ve diğerlerinin gözleri göğüslerinin üzerindedir.⁹⁵

91 Firdevsi, bu hikayeyi bin yılı dolaylarında ilk defa koşuk halinde düzenledi. Yaklaşık MS 1190 dolaylarında Nezami, Iskender'in bir İslam taraftarı olarak görüldüğü "*Eskandar nameh*"sini yazar. Krş. Wilhelm Bacher, Nezami's Leben und Werke,

92 Qazvini, '*Ajaye ol-makhlûqat...* agy, s. 458. Qazvini, Harut ve Marut adlı iki meleğin yeryüzüne indiğini anlatan hikayeyi de verir. Bu iki melek günah işler ve bu dünyada mı yoksa öteki dünyada mı cezalandırılmak istedikleri sorulur kendilerine. Onlar bu dünyayı seçerler ve Babil'de (Musul) bir kuyunun içinde asılırlar. Qazvini burada Venus hakkındaki hikayeden bahsetmez. (Aynı yerde, s. 64)

93 Aynı yerde, s. 385.

94 Aynı yerde, s. 384.

95 Aynı yerde, s. 388, 458, 459.

4. İLAHİ TECELLİ, MELEKBİLİM VE DÜALİZM

4.1. İlahi Tecelli

Yaresan dogmasının merkezinde Tanrı'nın ard arda gerçekleşen tecellilerine olan inanç yer alır. Öylesi tecessümler sembolik olarak Tanrı'nın giysi (*cam, cameh, lebas, dun*)¹ giyinişi olarak adlandırılır. Daha önce belirtildiği gibi "Ya" biçimindeki Tanrı, ezelde, denizin dibinde bir incinin içerisinde ikamet etmekteydi.² Ardından, Havenkar biçiminde zuhur etti ve içinde Kendi Özünün sergilenemediği özel bir ruh yarattı.

Yaresan'ın farklı kolları arasında muhtemel yedi tecessümden Sehak'a (dördüncü teofani (tanrısal mazhar)) kadar olanları üzerine herhangi bir ihtilaf yoktur; fakat Sehak'ın haleflerine ilişkin birkaç farklı görüş belirtilir.

1 Yaresan'ın kullandığı terimler farklı kaynaklardan gelir: Farsça "cameh" ve "cam", Arapça "lebas" ve Türkçe "dun." İran'daki "Tenasokh" (Tenasüh, ruh geçişi) taraftarları, insan bedenini, eskidiğinde atılması gereken bir giysi kabul ederler. Krş. Abol Ma'ali Mohammad b. al-Hosayn al-Alavi, *Bayan ol-Adyan*, Tehran, trz., s. 20.

2 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 52; Ayrıca krş., Minorsky, *The Sect...* agy, s. 307; a.y., *Notes sur la secte...*(1920) agy, s. 25.

4.1.1. Yaresan inanışında “Tanrıs al Özün” tecellisi

Yaresan İlahi Tecelli teorisi başlıca iki önermeye dayanır:

a) Hikayelerimizde, teofanilerden bazılarının İlahi iletim yoluyla doğduklarını gözlemleyebiliyoruz. Bu sebeptendir ki Yaresan bakirelik konusuna bu denli fazla önem verir.

Yaresan metinlerinde, başlangıçta ikinci teofani ‘Ali’nin Tanrıs al Özün tecellisi olduğunu görürüz. Orada, annesinin Hakikat’ten hamile kaldığı belirtilir.³

Yukarıdaki örnekte Tanrıs al Özün nasıl iletildiğinden söz edilmezken, üçüncü teofani örneğinde bu açıkça belirtilmiştir. Ceyhunabadi tarafından nakledilen Şah Hoşin hakkındaki hikayede, teofaninin annesi “Celaleh”in, ağzına giren ufak bir ışık parçacığından hamile kaldığı söylenir.⁴

Yaresan’ın Tanrıs al Özün iletimine ilişkin birtakım terimleri vardır. Bu terimlerden biri, “Tanrıs al Özün onda misafir olduğu kişi” veya “Tanrı tarafından ziyaret edilen kişi” anlamındaki “Zat-mehman”dır.

Elahi’ye göre kişi, ya belli bir zaman diliminde veya hayatı boyunca “Zat-mehman” olabilir. Bu kişi kendi özüne de sahip olduğundan, Tanrıs al Özün iletimi üç farklı durumla sonuçlanacaktır:

I. İnsani tecessüm esnasında bir meleğin başka bir meleğin içine yerleşmesi durumunda olduğu gibi, ziyaret edenin cevheri daha üstündür fakat aydınlanma eşit seviyededir.

II. Ziyaret eden daha üstün bir cevhere ve daha yüksek bir aydınlanma seviyesine sahiptir.

III. Ziyaret edenin ve ziyaret edilen kişinin cevheri eşittir.

Tanrıs al Öz kişiyi yukarıdaki durumlardan birinde bıraktığında geriye kalan yalnızca onun kendi özüdür.⁵

Yaresan cemaati içerisinde aynı anlamı taşıyan başka terimler de mevcuttur; “Padişah tarafından ziyaret edilen” anlamının 3 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 187; Ayrıca bkz. Ek II, İkinci Devre: a.

4 Jayhunabadi, s. 273vd.; Ayrıca bkz. Ek II, Üçüncü Devre: a.

5 Mohammad Mokri, *L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i-Haqq*, -Wiesbaden. 1959, s. 498.

daki “Şah-mehman” ve “Tanrı tarafından ziyaret edilen” anlamındaki “Hoda-mehman” bu terimlerin başlıca iki tanesidir.⁶

Bu konuyu ilerki bölümde meleklerle ilgili olarak tekrar tartışacağız.

b) İlahi Tecellinin başka bir biçimi Sultan Sehak ile ilgili hikayede sergilenmektedir.

Yaresan metinlerinde anlatıldığı gibi dört melek hayli uzun bir süre tecelli için hazırlanıp beklediler ta ki nihayet çubuk bitip de Asil Beyaz bir şahin çubuğun üstüne oturana kadar. Ardından Bakire Dayerak Hanım şahinin üstüne yerleştiği eteğini açtı. Eteğini tekrar katlayıp açtı ve bir çocuk gördü önünde. Çocuk Sultan Sehak idi.⁷

Bu muhtemelen eski bir İran dini mitidir. “*Doureh-ye damyari*” diye eski Yaresan kitaplarından biri bu konuyu ele almaktadır. Bu kitapta, Cebrail’in reenkarnasyonu ve “Ruhani Ademi” temsil eden Pir Benyamin, bir avcı olarak görülür. Bu avcı, elinde bir tuzak taşıyan ve ölümsüz Asil Şahini avlamak amacıyla yüzyıllar boyunca kainatı arayan biri olarak resmedilir. Söz konusu ölümsüz asil şahin, Havenkar’ın kendisidir.⁸

Yaresan metinlerinde üçüncü teofani Şah Hoşin’in, Gamasiyab nehrinde gözden kaybolduğunu fark ediyoruz. Bir süre sonra Benyamin ve yoldaşları, asil şahin görünene kadar birçok imtihandan geçerler.⁹ Aslında bu, başka bir pasajda Cebrail örneğinde gördüğümüz üzere bir arınma ve aydınlanma sürecidir. Cebrail’in İlahi Tecelliye hazır hale gelmesi hayli uzun bir zaman aldı. Buna rağmen, halen rehberlik ve yardım gereksinimi vardı; böylece önünde güzel bir erkek çocuk şeklinde beliren Tanrı, bu yardım ve rehberliği bahşetti ona.¹⁰

6 Krş., Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 155, 156, 540, 562, vb.

7 Aynı yerde. 318vd.; Ayrıca bkz. Ek II, Dördüncü Devre: a, b.

8 Afzali, *Daftar...* agy, Yedinci Cilt: *Doureh-ye damyari*; Ayrıca krş., Mohammad Mokri, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Damyari)*, Wiesbaden, 1967.

9 Krş., the Persian text in Vladimir Minorsky, *Matériaux pour servir à l'Etude des Croyances de la Secte Persane dite Ahle-Haqq*, Moskau, 1911, ss. 117-119.

10 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 36vd.; Ayrıca bkz. Ek I: a.

Aynı efsaneye Mazdaizmde de rastlarız. Orada Urmazd, Mart-e ahrav'ın önünde parlak bir güneş gibi güzel yüzlü on beş yaşında bir erkek çocuk şeklinde belirir. Mart-e ahrav zaten tamamen ahlaka uygun yaşayan adil ve kusursuz bir insandı.¹¹

Fakat, öylesi bir seviyeye ulaşmak için Yaresan meleklerinin yaptığı gibi çokça acıya katlanmak gerekirdi.

4.1.2. İlahi Tecelli düşüncesi

İran bağlamında İlahi Tecelli kavramına ilk olarak *Avesta*'da rastlanır. Yasna 48.10'da, "Nariosh naro" tanrı-kafalı ifadesine karşılık gelir. "Tanrı burada, 'İnsan-içinde-İnsan' konumunda, başka bir deyişle İdeal İnsan veya İnsanlığın İdeali konumundadır."¹² Buna ek olarak "Far-e yazdan" veya "Far-e izadi" yahut "Far-e kayani" diye başka bir kavram vardı. Bu kavram, Tanrı'nın öz ve nurunun, seçilmiş aracı aileye aktarıldığına dair inanişaya dayanıyordu. *Avesta*'da Kayaena Khwareno diye anılır ve Kayan Yaşt'da bahsedilir. Bu Ahura Mazda tarafından iyi krallara bahşedilirdi. Onu alan ilk kişi Huşeng'di. Cemşid, itaatsizliğinden ötürü hayatının sonlarına doğru onu kaybetti. Şer kral da onu elde etmeye çalıştı ancak başarılı olamadı. Cemşid'den sonra Abtin veya Apem Nepat "Farr"ı, Vouru Kaşa denilen bir denizin dibine götürdü beraberinde ve orada korudu.¹³ Darmesteter'e göre bu inaniş, sonraki dönemlere yeni din değiştirmiş İranlılar tarafından aktarıldı.¹⁴

Bir Pehlevi hikayesi Erdeşir-e Papakan'da, Far-e Kayani, istikbalin kralını takip eden uysal bir koç şeklinde tasvir edi-

11 Yasht: XIV, § 17; Ayrıca krş., Mokri, Le Kalam gourani sur le Cavalier... agy, s. 78; A. y., La naissance du monde chez les Kurde: Ahl-e Haqq, içinde: Trudy XXV Mejdunarodnogo Kongressa Vostokoved, t. 2, Moscou, 1963, s. 166.

12 Chatterji, The Gospel... agy, s. Li.

13 'Abbas Mehrin, Madde "Azhi dahak ya zohak", içinde: Hukht, Seri 28. No. 7, 2536, s. 18.

14 James Darmesteter, Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours, Paris, 1885, s. 15vd..

15 O en başta Ahura Mazda'ya, Ameşaspandlar ve Yazatalara aittir. Onun denizde gizlendiği ve geleceğin kurtarıcısına eşlik edeceği sanılır.¹⁶ Benzer şekilde *Avesta*'da, bazı Mazda tanrılarının, farklı suretlerde kendilerini gösterebilme gücüne sahip olduklarını görürüz. Vahram Yaşt'ta, "Verethraghna"nın rüzgar, boğa, at, deve, boğa, genç, kuş, koç, antilop ve bir erkek olarak tecessümlerinin bir dökümünü buluruz. Verethraghna zafer meleğidir ve ilerki kısımlarda açıklanacağı üzere, Yaresan meleklerinden biriyle özdeşleştirilmiştir. On beş yaşında ideal tip bir kız olan Anahita'yla analogi mahiyetinde, Verethraghna da on beş yaşında bir genç olarak tasvir edilmiştir.¹⁷ Tiştrya ise boğa, at ve on beş yaşında bir genç olarak tecessüm eden başka bir melekti.¹⁸ Verethraghna'nın suretinde kendini gösterdiği kuşun adı "Varaghna"dır. Yaşt 19'da, Mazda Mesihi Saoşyant'a ulaştırılana kadar "Far-e Yazdan"ı bir kişiden başka birine aktaranın "Varaghna" kuşu olduğunu görürüz.¹⁹

4.1.3. İlahi Öz

Yukarda bahsedilen "Farr"a benzer bir kavramın izini daha sonraki dönemlerde sürmek durumundayız. İslami dönemde "Nur-e Mohammadi" denen ve Muhammedi Işık anlamında "Far-e yazdan"a benzer bir kavramla karşılaşırız. Erken İslami dönemde sözkonusu düşünce gayet yaygındı. Düşüncenin komşu kültürlerle yayıldığı yer tam da burasıydı. Onların içinden, kurucuları Hamzeh b. 'Ali (öl. H.412/M.1021) adında, muhtemelen Fatemi Halife el-Hakem'in Tanrısallığı doktrininin de yazarı bir İranlı olan Dürzileri sayabiliriz.²⁰

15 Nöldeke, *Geschichte...* agy, s. 45.

16 Hans Reichelt, *Avesta Reader*, Strassburg, 1911, s. 127.

17 Ernst Herzfeld, *Zoroaster and His World*, New York, 1974 (1 Princeton, 1947), c. II, s. 522.

18 Yasht 8 - Tir Yasht: 13-16-18.

19 Yasht 19 - Zamyad Yasht: 6: 35-37-38.

20 Krş., D. Bryer, *The Origin of the Druze Religion*, içinde: *Der Islam* 52, 1975, ss. 239-262; 53, 1976, ss. 5-27; Josef van Ess, *Chilistische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit* (Der Kalif al-Hakim 386 - 411 h.), Heidelberg, 1977.

Heresiolojik ve tarihsel kitaplarda, bir çeşit tanrısallığın insan bedeninde tecelli ettiğine inanan birkaç ekol anılır. Daha ilımlı düşünceler, Tanrı'yı insan oğluna kıyaslayan "Teşbih" (insanbiçimcilik) ekolüne aitti. Bu ekole göre insan görünüm olarak tıpkı Tanrı'ya benzer, çünkü yaratılış esnasında O aynaya baktı ve Adem'i kendine benzer yarattı.²¹ "Efrat" ekolünün mensupları, Şii imamları Tanrı seviyesine yüceltirken, "Tefrit" ehli, Tanrı'yı insan seviyesine indiriyordu.²² Benzer şekilde, "Hatabiyyeh" in bir alt grubu "Bozayghiyyeh" denen bir grup, İmam Ca'fer Sadeq'in insan biçiminde yeryüzüne inmiş Tanrı'nın kendisi olduğuna inanıyordu. Hatabiler, İsmaililerin bir koluydu. Abol Hatab'ın taraftarlarıydılar ve peygamberlik mertebesine ulaştıktan sonra İmamların Tanrılık mertebesini elde edeceklerine inanıyorlardı.²³ "Banaiyyeh" ve "Zamiyyeh" gibi diğer gruplar ise Ali b. Taleb'in Tanrılığına inanıyorlardı.²⁴ Banaiyyehler, Tanrının tüm kısım ve organlarıyla insana benzediğini savunurken Zamiyyehler, 'Ali'nin Muhammed'i kendi temsilcisi olarak göndermesine rağmen, Muhammed'in kendi peygamberliğini desteklemeleri için insanları etrafında topladığına inanırlardı.²⁵

Burada bahsetmeye gerek duymadığımız başka birçok benzer grup mevcuttu. Bu gruplar arasında daha ilgi çekici olanları, ilerki bölümde bahsedilen, sosyo-dinsel hareketlere evrilen gruplardır.

4.1.4. İrani toplumsal hareketleri arasında İlahi Tecelli düşüncesi

Erken İslami dönemde ortaya çıkan sosyo-dinsel hareketlerin çoğunun İlahi Tecelli inancına bağlı olmaları ilginç bir husustur. Aslında inancın, dönem İran'ında halen gayet güçlü

21 Sayyed Morteza b. Da'i Hasani Razi, Tabsarat ol-'avam fi ma'refat maqalat ol-anam, Tehran, 1313 h., s.76.

22 Shahrestani, Al-melal... agy, s. 8.

23 ay. s. 9, 10.

24 ay. s. 10-

25 ay. s. 18.

olduğunu gösterir. Daha sonraki dönemlerde birçok hareket vurgu noktalarını Mehdciliğe kaydırdı.

Arap ve Selçuk istilaları arasındaki dönem (sekizinci yüzyıldan onbirinci yüzyıla) İran tarihinde hayli çalkantılı bir dönemdi. Bu dönem süresince, İran halkı tarafından Emevi ve Abbasi karşıtı birçok hareket örgütlendi. Emevi karşıtı hareketler arasında başarılı olabilen tek hareket, Ebu Muslim'in liderlik ettiği Horasan halkı hareketiydi. İranlıların çeşitli sınıfları tarafından ulusal bir kahraman olarak kabul gören Ebu Muslim, büyük bir siyasi azimle doluydu ancak pragmatik ve taktik politikalar güttü ve böylece farklı grupların desteğini kazanmak amacıyla çeşitli cemaatlere vaatlerde bulundu.²⁶ Görünüşe bakılırsa Ali'nin meşruiyeti için savaşıyordu ve Emevi hanedanlığının alaşağı edilip yerine Abbasilerin geçirilmesinde başlıca role sahipti. Ebu Muslim, popüleritesinden korkan Abbasiler tarafından öldürüldüğünde halk nezdinde kahraman bir şehit addedildi ve daha sonra İlahi kudrete sahip olduğu inancı yayıldı. Abbasi döneminde ortaya çıkan muhalif grupların çoğu ona bir tür İlahi vasıf atfetti. Bu gruplara verilen genel ad "Bu Muslimiyye" idi.

"Bu Muslimiyye"nin kollarından biri "Razzam" diye birinin liderlik ettiği "Razzamiyye" idi. Bu grubun mensupları daha çok Horasan'da bulunuyorlardı ve Tanrı'nın ruhunun Ebu Muslim'de tecelli ettiğini iddia ediyorlardı.²⁷

Bu Muslimiyye'nin bir başka kolu da, beyaz giysililer anlamındaki "Sepid-camegan" adında bir gruptu. "El-Moqana" takma adlı Horasan'ın Gizli Peygamberi Marvli Haşem'in taraftarlarıydılar. Haşem, Ebu Muslim ile yakın ilişki içerisindeydi ve başkalarının onu yüceltip mitleştirdiği şekilde o da Ebu Muslim'i yüceltmişti.

Bagdadi, El-Moqana'nın yukarda anılan Merv'deki "Razzamiyye"nin taraftarı olduğunu ve daha sonra kendi için ilahlık iddiasında bulunduğunu söyler. Kaynaklarımız içerisinde bir karşılaştırmaya gittiğimizde, taraftarları onu görebilsin diye

26 Klima, Beitrage... agy, s. 51.

27 Shahrestani, Al-Melal... agy, s. 18.

bedenen zuhur ettiğini ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Taraftarlarına, Tanrı'nın ilkin Adem şeklinde ortaya çıktığını ve bu yüzden de meleklerle, Adem'e secde etmelerini emrettiğini söyledi. Şeytan bunu yapmayı reddedince Tanrı'nın gazabına uğradı. Ardından Tanrı Nuh suretinde ve daha sonra ise tüm peygamber ve veliler suretinde göründü ta ki Ebu Muslim suretinde görününceye kadar. Nihayet Tanrı'nın ruhu Ebu Muslim'in bedenini terketti ve El-Moqana'nın bedeninde tecessüm etti.²⁸ El-Moqana', Tanrı'nın suretlerde dolaştığına inanıyordu.

Burada belirteceğimiz üzere Sepid-camegan, yani El-Moqana'nın taraftarları ve Yaresan arasında İlahi Tecelli düşüncesi-ne ilişkin ilginç benzerlikler vardır. Bu düşünce, en önemli Abbasi karşıtı hareket olan Horamdiniler arasında da mevcuttu. Horamdini hareketi lideri Babek, kendini tanrısal *teofani* (tanrısal mazhar) ilan etti. Ayrıca, üstadı Cavidan'ın ruhunun da kendisine geçtiğini iddia etti.²⁹ Bunlara ek olarak Şahrestani'nin belirttiğine göre Horamdini doktrini bir bütün olarak "Tenasüh"* ve "Hulûl"a (Tanrı'nın insan biçimine girmesi) dayanıyordu.³⁰

28 Shahrestani, *Al-melal...* agy, s. 36; Nafisi, *Mah-e nakhshab...* agy, ss. 21-22; Razi, *Commentary...* agy, s. 190; Ebn Khalikan, Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsî*, (I. Cilt), Cambridge, 1977 (1 1902), s. 320; 'Alavi, *Bab-e panjom...* agy, s. 173; Da'i Hasani Razi, *Tabsarat...* agy, s.179.

29 Nafisi, *Babak-e khoramdin...* agy, s. 51; Browne, *A Literary History...*(Cilt I) agy, ss. 327-328.

* Tenasüh: Ruh geçişi, ruh göçü. Bir ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi. (-ç.n)

30 Razi, *Commentary...* agy, s. 203; Nafisi, *Babak-e khoramdin...* agy, s. 22. Erken İslami dönemde, önderlerinin Tanrılık iddiasında bulunduğu başka birkaç hareket vardı. Şahrestani, Sanbad'ın taraftarlarının tecessümün, yani İlahi Öz'ün insan bedeninde cisimleşmesinin yanı sıra insanbiçimcilik (Tanrının, insandan daha güçlü ve yetkin olmakla beraber, şekil ve nitelik bakımından temelde insana benzediğini kabul eden felsefi görüş. Tanrıyı insan suretinde tasavvur etme) ve tenasühe de inandıklarını bildirir. Ayrıca Al-Barbari, Mohammad b. al-Hanafiyeh'in Tanrı, kendisinin de peygamber olduğunu ilan etti. (Krş., Shahrestani, *Al-melal...* agy, s. 20; Abu Mohammad Hasan b. Musa Noubakhti, *Tarjomeh-ye feraq ash-shi'eh-ye noubakhti*, Tehran, 1353 h., s. 25).

Keza bu düşünce, çeşitli şekillerde diğer hareketler arasında da yer buldu. Örneğin Qarmatyanlar, önderin reenkarnasyonuna ya da dönüşüne inanıyorlardı. Naser Hosro, Ebu Sa'id'in, ölümünden önce taraftarlarına kendisi dönene kadar birlik içerisinde kalmalarını emrettiğini belirtir. Ebu Sa'id şöyle dedi: "Eğer ki ben döndüğümde beni tanıyamayacak olursanız, uyuklarken bana bir kılıç saplayın. Gerçekten bensem o, derhal hayata dönerim."³¹ Taraftarları, Alamut kalesinin İsmaili önderlerini, bilgeliğin tecessümleri kabul ediyorlardı.³²

Sufi mistiklerin kimi grupları, mutlakiyetçiliğe bir tepki olarak, zaman içerisinde vahdet-i vücud (*panteizm*; tümtanrı-cılık) inanışını benimsediler. Meşhur Sufi Mansur Hallac, bu kategoriye dahildir. Gaddarca gerçekleştirilen infazı esnasında bile ilahlık iddiasını tekrarladı.³³ İlah olduğunu açıkça ilan etmişti ve "kafası uçurulmadan hemen önce, müritlerine sevinçli olmalarını emretti, zira otuz yıl içerisinde yeryüzüne geri dönecekti."³⁴ Bazı araştırmacılar Hallac'ı panteist ve mucize sahibi (*thaumaturgic*) sufiler arasında sayar, onun katıksız bir mistik ve mistik inançlarının şehidi olduğunu düşünür.³⁵ Diğer araştırmacılar, Qarmatyan hareketi ile olan bağlantısına dikkat çeker ve onu, birtakım binyılcı devrimci doktrinlerin taraftarı kabul ederler.³⁶ Browne'nin de değindiği gibi, "Sufi

31 Abu Mo'in Naser Khosro, *Safar-nameh*, Berlin, 1340 h., s. 82.

32 Hodgson, *The Order...* agy, s. 41. Ayrıca bir Nazeri metninde Suriye İsmaililerinin önderi Rashid od-Din, 557/1164'te kendini tanrılığın tecessümü diye takdim eder. İlahi tecelliler, Nosayri-Eşaqiyyeh'in bir kolunun da öğretilerinin merkezinde yer alıyordu. Heinz Halm, Das "Buch der Schat-ten." Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairier-tums, *Der Islam* 55, 1978, s. 247, 250, 264.

33 Krş., Farid'ud-Din 'Attar, *Tadhkiratu l'Awliya (Memoirs of the Saints)*, London/Leiden, 1907, c. II, ss. 135-145.

34 Browne, *A Literary History...* (Cilt I) agy, s. 436. "Bedenine bin kırbaç vurulduktan ve elleri ile ayakları kesildikten sonra öldürülmüş ve bedeni ateşe verilmişti." (Aynı yerde, s. 430).

35 Krş., Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj; martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, c. I, s. 15, 338, 339, vb.

36 Sharif, Hallac'ın "heretik" hareketlerle olan bağlantısına dair bazı deliller sunar. Şunları yazar: "Massignon, el-Hallac'ın karmatik çevrelerle olan ilişkisine pek önem vermez. Ancak bana kalırsa, el-Hallac'ın ayrılıkçı si-

bir dervişin veya dindar bir fakirin kıyafeti, heretik bir propagandacının gizlenmek için başvuracağı en bariz yollardan-
dı.”³⁷

Sufi versiyon, insanın rolüne vurgu yapan Hurufiler tarafından kısmen benimsendi. Hurufi doktrini, dokuzuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar İran’daki kültür ve felsefeye egemen olan Mazdakizm, Sufilik ve hümanizmden esinlendi.³⁸ Hurufilere göre, “Tanrı’nın suretinde, yani ideal biçimde yaratılmış insan, küçük evrendir (*mikrokosm*), Tanrı’nın kitabıdır, her şeyin amaç ve ölçüsüdür.”³⁹ Her insan Tanrı’nın bir tecellisiydi ve ruhu ile bedeni arasında hiçbir fark yoktu.⁴⁰

Benzer şekilde, Hurufilerde olduğu gibi felsefi bağlam dahilinde olmasa da, ilahi tecelli düşüncesi Safeviler arasında da yer buldu.

Taraftarları, Safevi önderlerinin ilahi vasıf taşıdıklarına inanıyorlardı. Safevilerin göçebe taraftarları Cunejd’i Tanrı; oğlu Haydar’ı (1456-1488 dolaylarında hüküm süren) ise Tanrı’nın oğlu addediyorlardı.⁴¹ İsmi bilinmeyen bir İtalyan tüccarına göre, Safevili İsmail (1499/1500-1523-1524) “halkı arasında bir Tanrı’ymışçasına seviliyor ve sayılıyordu; özellikle askerleri arasında o kadar popülerdi ki, efendileri İsmail’in savaşta kendilerine mukayet olacağını uman birçoğu silahsız savaşıyorlardı.”⁴² İsmail’in doktrinini kendi şiirlerinden çıkarımsayabiliriz. “*Divan*”ında, ‘Ali b. Taleb’i Allah’ın tecellisi ilan ederken, Muhammed’inse peygamber olduğunu belirtiyor;⁴³ ve ay-

yasi hareketlere çok da mesafeli durmadığını gösteren bazı unsurlar mevcuttur.” Sharif, *Beitrage... agy.*, s.31.

37 Browne, *A Literary History...* (Cilt I) agy, s. 424.

38 Krş., Nikolaj J. Konrad, *Das Problem des Realismus und die Literaturen des Ostens*, içinde: Viktor Zmegac (ed.), *Marxistische Literaturkritik*, Frankfurt am Main, 1972, s. 253.

39 Browne, *Some Notes on the Literature...* agy, s. 70.

40 Krş., Nasimi, *Divan...* agy, ss. 11, 210, 212, 297-298.

41 Fadlullah b. Ruzbihan Khunji, *Persia in A. D. 1478 - 1490*, *Royal Asiatic Society Monographs*, c. XXVI, 1957, s. 65.

42 Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: Modern Times (1500-1924)*, (IV. cilt), Cambridge, 1978 (I 1924), s. 50.

43 Vladimir Minorsky, *The Poetry of Shah Ismail I*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 4, 1942, s. 1026a, 1047a.

nca 'Ali'nin tanrısal cevherinin reenkarnasyonuna inanıyor.⁴⁴ Aynı zamanda, İsmail kendini "Ali'yle aynı özden ve onun gi-
zinden teşkil"⁴⁵ addediyor; kısacası kendini Mutlak Hakikat
kabul ediyor.⁴⁶

Safevilerden önce Huzestan Arapları arasında gelişen bir ha-
reket de yine aynı yönelimlerle ortaya çıkmış olmalı. Bu, Safe-
viler ve Yaresan ile dolaylı birtakım bağlantıları olan Mo-
şa'sa'nın hareketiydi.

4.2. Melekbilim

4.2.1. Yaresan henoteizmi*

Yaresan'ın melek tapınma sistemini izah etmek için "heno-
teizm" terimini öneriyoruz.⁴⁷

44 Aynı yerde, s. 1026a, 1048a.

45 Aynı yerde, s. 1048a.

46 Aynı yerde, ss. 1026a-1047a. İsmail, "Holul"un (yani Tanrı'nın insan bi-
çimine geçmesi) mevcut teorilerini kullanarak, insanın bir Tanrı'nın te-
cellisi olabileceğini ve böylece İsmail'in yalnızca farklı giysiler giyinmiş
Adem olduğunu iddia etti. O, Tanrı'nın ışığı, peygamberlerin mührü, mü-
kemmel bir Rehber, kılavuzluk eden İmam olarak gelmişti. (Aynı yerde,
s. 1026a, 1048a, 1049a). Glassesn'e göre İsmail'in yandaşları tarafından
bir Tanrı mı, bir peygamber mi yoksa Gizli İmam'ın bir temsilcisi olarak
mı görüldüğü henüz kesin değildir. (Glassen, Sah İsmail... agy, s. 64)
Glassen, İsmail'in bizzat onu gönderen ve savaşlarını meşru kılan İmam
tarafından üyeliğe kabul edildiğinin görüldüğü bir belgeden bashedir.
(India Office Library-Pers. 1877-fol. 26b-28a; E. D. Ross, The Early Years
of Shah İsmail, Founder of the Safavi Dynasty, *Journal of the Royal Asiatic
Society*, 1896, ss. 309-313).

* Kendilerine tapınılabilecek başka tanrıların varlığını inkar etmeksizin da-
ha üstün addedilen bir tanrıya tapınma. (-ç.n.)

47 Bu terim Vedalar üzerine yaptığı çalışmasında Max Müller tarafından
kullanılmıştır. Ona göre "henoteizm" (henotheism), İlahi bir gerçekliğin
kendini insanlara nasıl ifşa ettiği anlamına gelir. Veda araştırmasında, ka-
bul edilen büyük panteondan her bir tanrıya en üst ya da tek tanrıymış
gibi muamele ediliyor olması onu gayet etkilemişti. Vedalarda "tüm tan-
rıların bir ve aynı tanrılığın farklı adları olduğunun" farkına varmasıyla
"şaşkına döndü." Bu anlamda, bu terim, Yaresan'ın Tanrı düşüncesine
yaklaşır lakin onu tam olarak karşılamaz. Yaresan'a göre, her ne kadar
O'nun nihai varlığı bir ve aynıysa da Tanrı, Kendini insanlara farklı isim
ve suretlerde ifşa eder. Mamafih, aynı zamanda tek muktedir Tanrı'nın
kayda değer oranda güç ve hürriyete sahip çok sayıda meleklerle çevrili ol-

Yukarıda bahsedildiği gibi Yaresan, özü yeryüzünde tecelli edebilen bir Tanrı'ya inanır. Bu bağlamda, başlıca yedi tecelliyle birlikte çok sayıda küçük tecelli gerçekleşmiştir.

Yüce Öz başka varlıklarda nasıl tecelli ettiyse, melekler de birbirlerinin avatarlarıdır (tecessüm); bu nedenle, Yaresan metinlerinde isimleri birbirilerinin yerine kullanılabilmektedir. Melekler bir anlamda Tanrı'nın vezirleri rolünü oynarlar.

Yaresan meleklerini tartışmadan evvel, Zerdüştiler gibi Yaresan'ın da dünya tarihini üç çağa ayırdığını belirtmemiz gerekir:

a) Ezel Çağı (ezel, alem-e alast),

b) Şeri'at Çağı, yani İslami devir,

c) Heqiqet Çağı, Yaresan inancının kuruluşuyla başlar ve Kıyamet Gününe kadar devam edecektir.⁴⁸

Dünya tarihi, aynı zamanda, her devri Tanrısallığın ana tecellileriyle belirlenmiş yedi devire bölünmüştür. Bu yedi devir de aynı zamanda yukarıda anılan üç çağa bölünür. İlk çağ Hav-enkar devri ile başlar. 'Ali ve Şah Hoşin devirleri Şeri'at çağına dahildir. Heqiqet denen üçüncü çağ, Sehak'ın dört ana tecelliyle zuhur etmesiyle başladı.⁴⁹

Bu üç dönem esnasında Tanrı'ya eşlik eden melekler şunlardır:

duğuna inanırlar. Buna rağmen bu melekler Tanrı tarafından ve O'nun kendi Öz'ünden yaratılmışlardır. Çalışmamızda gösterileceği üzere Yaresan melek tapınma sistemi Mazdakizmininkiyle benzerlik arz eder. (Krş., Robert Mackintosh, Madde "Monolatry and Henotheism, içinde: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c. 8, Edinburgh, 1915, s. 810; Michiko Yusa, Madde "Henotheism", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, London, 1987, s. 267)

48 Ceyhunabadi, geleneksel Yaresan tarihini kendi belirlediği bölümlere göre bölmüştür.

49 Ivanow'a göre, "Gholov" veya aşırıcuların mensupları gibi diğer gruplar arasında, ilahi varlığın tecellisi, birkaç yoldaşın tecellisi eşliğinde gerçekleşir. Ivanow'un bakış açısına göre Yaresan sistemi "belli bir ölçüde başlangıcında, Tanrı'nın Havarisi Natiq'ın, her birine on iki huccatın eşlik ettiği yedi Imamın önünde giden Asas'ı ya da Wasi'si eşliğinde insanlığa gönderildiği, yedi binyıllık zaman devrelerine (dawr) bölünmüş İsmaili dini tarih düşüncesinin indirgenmiş bir programını andırır." Wladimir Ivanow, *An Ali-İlahi Fragment*, Bombay, 1948, ss. 153 - 154).

a) “Heften” (Yedi Beden). Bunlar İlahi Tecelliden hemen önce görünen başlıca yedi melektir. Aşağıdaki tablo, İlahi tecellinin yedi devri esnasında “Heften”in daha geniş kabul gören bir şeklidir.

1. Havendegar Cebrail Mikail İsrail Azrail? devri
2. ‘Ali Muhammed Selman Qamber Nusayr Fatemeh devri
3. Hoşin Baba Bozorg B.Faqih B.Hesen B.Taher? devri
4. Sehak Benyamin Davud Pir Musi? Razbar devri
5. Qermezi Kaka Mireh K.‘Ereb K.Rehman? Zarbanu devri
6. Muhammed-beg Ka-Merican K.Malakcan Qarapust Şah-savar? devri
7. Şah Ataş Ş.Jamshid Ş.Almas Ş.Abdal? Peri Hanom⁵⁰ devri

b) “Heftavaneh” (K. Heftawane) (=Yedi Güçler) ikinci grup Yaresan melekleridir. Dördüncü devrin, yani Sehak devrinin Heftavanehlerinin, Yaresan cemaatinin sonradan on bire çıkartılacak olan yedi kolunun kurucuları oldukları sanılır.⁵¹

Heftavaneh’in “Dünya Tarihinin” üç çağındaki reenkarnasyonları şöyledir:

I.	II.	III.
1. Şantiye	Muhammed	Ehmed
2. Taha	Hamzeh	Bolvefa
3. Yasin	Ebu Taleb	‘İsi
4. Mahla (Mohla?)	‘Omreh	Mir
5. Tasim	Meqdad	Mostafa
6. Hamim	Ebazer	Şahab
7. Pari	Betul	Hebib Şah

50 Pittman, meleklerin isimlerinde birtakım farklılıkların olduğu başka bir versiyon üretmiştir. (Pittman, *The Final... agy*, s. 147). Ivanow’a göre Şii aşırıclığında İlahi varlıklara birkaç yoldaşın tecellisi eşlik eder. Ona göre, yukarıda anılan Yaresan sistemi “belli bir ölçüde, başlangıcında, Tanrı’nın Havarisi Natiq’ın, her birine on iki huccatın eşlik ettiği yedi İmamın önünde giden Asas’ı ya da Wasi’si eşliğinde insanlığa gönderildiği, yedi binyıllık zaman devrelerine (dawr) bölünmüş İsmaili dini tarih düşüncesinin indirgenmiş bir programını andırır” Wladimir Ivanow, *An Ali-İlahi Fragment*, Bombay, 1948, ss. 153-154.

51 Krş., Minorsky, *Notes sur la secte... agy*, s. 33.

Her durumda yedinci melek dişi cinstendir.

c) Üçüncü grup Yaresan meleklerine “Heft-serdar” (Yedi Kumandanlar) denir. Heft-serdar arasında, bazı tanınmış tarihsel veya mitolojik ordu kumandanları da yer alır. Heft-serdar’ın “Dünya Tarihinin” üç çağındaki reenkarnasyonları şöyledir:

I.	II.	III.
1. Qartas	Nosayr	‘Abedin
2. Qimas	Mahmud Patel	Neriman
3. Kheld	‘Abbas	Rostem
4. Qitas	‘Amar Yaser	Ahmed Havar
5. Ayyas	Moqbel	Musa Siyah
6. Şimya	Ca’fer	Eskender
7. Rafa’el	Moh.Hanefiyeh	Mir Verçem

d) Yedi reenkarnasyonun dördüncü grubu “Qavaltalar”dır. “Dünya Tarihinin” üç çağındaki isimleri şöyledir:

I.	II.	III.
1. ‘Anzil	‘Abdollah b. ‘Abbas	Qoli
2. Harut	‘Aqil	Şabedin
3. Titus	Balal	Şakeh
4. Marut	Sa’d b. Vaqas	Şah Nezer
5. Geryal	Abol Mo’acen	Morad
6. Şahal	Saleh	Selman
7. Salsal	‘Adi b. Hetem	Qaltas ⁵²

Yukarda anılan dört gruba ilaveten Yaresan’ın kutsal saydığı başka birkaç grup melek daha vardır:

e) “Çehel-ten” ya da kırk bedenler,

f) “Heftad-o-do-ten” ya da Tanrı’nın tekrar görünmesini bekleyen ve gözleyen yetmiş iki adam grubu.⁵³

⁵² Bu tablolar Ceyhunabadi’nin *Haqq ol-haqayeq*’ına dayanarak oluşturulmuştur.

⁵³ Krş., Minorsky, *Etudes...* agy, s. 96.

g) "Bivar-gholam" ya da sayısız köleler.⁵⁴

4.2.2. Yaresan meleklerinin isimleri

Tüm bu Yaresan melekleri diye sunulan isimler arasında bazı-
larının hayli tanınmış isimler olduğunu görürüz. Bu isimler,
çoğunlukla birinci ve ikinci devirlerde anılmışlardır.

İlk devrin ilk dört meleği, Yahudi-Hristiyan ve İslami me-
leklerdir. Sonraki üç melek, birbirinin yerine kullanılabilecek iki
grup isimdir. Görünüşe bakılırsa "ramzbar", "ramz" ve "bar"
olmak suretiyle iki bileşenden oluşmuştur. İlk bileşen Arapça
bir kelime olup "giz" anlamına gelir; ve Farsça soneki "bar" ile
birlikte kelime "gizemli" anlamı kazanır. Bu bazen "Güzel si-
yah gözlü kişi" anlamına gelen "Hur" ismiyle değiştirilebilir.⁵⁵
Farsçada, Razbar'a yakın, "Red-borzin" diye bir isim vardır.
"Redh", "Mazda rahibi" anlamındadır ve Justi'ye göre bir isim
tümcesi içerisinde "red", "edel, freigiebig, als Magiertitel: Red-
ner"* anlamına gelir.⁵⁶

Son iki meleğin isimleri, yani "Ruçiyar" ve "Ayvat"ın kö-
kenleri bilinmemekle birlikte ilkinin Farsça-Kürtçe bir yapısı-

54 Elahi'nin bahsettiği başka melek grupları da vardır: Elahi'ye göre, 49 ta-
ne melekten oluşan "Heften-heftevaneh"; "Çehel-çehel-ten" (bin altı yüz
melek); "Neved-o-noh-pir-e şahu" (doksan dokuz Şahu Piri. Şahu: Ker-
manşah'ta bir bölge ve dağ.); "Şest-o şeş gholam-e zerin-kemer (atmış al-
tı altın kemerli taraftar); bin bir asil karakterli (*khwaceh sefat*) taraftar;
Elahi'ye göre on bin anlamına gelen "Bivar hezar" taraftarlar (gholam).
"Bivar" sözcüğü sayıları belirtir. Purdavud'a göre, Azhi Dahak'a da, on bin
atın sahibi anlamına gelen "Bivar-esp" denirdi. Bununla birlikte Mehrin
dokuz bin sayısını verir ve ayrıca *Avesta*'da "Be"nin lki anlamına geldiği-
ni söyler. Lakin bu sözcüğün genel anlamı Haim *Persian English Dicti-
onary*'de (Haim Farsça İngilizce Sözlük) belirtildiği gibi on bindir. Böyle-
ce Elahi'nin aksine yukarıda anılan meleklerin sayısı on bin olmalıdır.
(Kırş., Elahi, Borhan ol-haqq, agy, s. 43; Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s.
189; Mehrin, Azhi Dahak... agy, s. 17; S. Haim, *The One Volume Persian
English Dictionary*, Tehran, 1354 h.).

55 'Amid's *Persian English Dictionary*, agy.

* Edel: Asil; freigiebig: cömert; Magiertitel: Mazda rahiplerinin ünvanı: Red-
ner: konşucu. (-ç.n.)

56 Justi, *Iranisches Namenbuch*, agy, s. 256, 257.

nın olduğu görülmektedir. Bu melekler için kullanılan diğer isimler “Aqiq” ve “Yaqiq”tır; ilki “akik taş”⁵⁷ anlamına gelir ve ikincisi de muhtemelen aynı isim üzerine bir kelime oyunudur.

İkinci dönemde tarihsel isimlere rastlıyoruz. Bu dönemin teofanisi ‘Ali b. Abi Taleb’dir; Şii dünyanın en üst düzeyde saygı duyulan şahsiyeti. Benzer şekilde bu dönemin melekleri de Şii şahsiyetlerdir.

Şiilik bir bölgeyle sınırlı olmayan bir hareket olup başlangıcında siyasi güdüler baskındı. Peygamberin halefleri üzerine süregiden anlaşmazlık ‘Ali b. Abi Taleb’in (MS 661’de şehit edildi) taraftarlarını bir araya getirdi ve kendilerine Şi’at ‘Ali (Ali’nin partisi ya da taraftarları) dediler. Dini inanışlar bakımından cemaatin geri kalan kısmıyla hiçbir farkları yoktu. Yönetici klik saf Araptı ve tabi ırkların sempatisini kazanmak için hiçbir çaba sarfetmiyorlardı.⁵⁸ Fakat Şiilerin sayısı Irak’ta, İslamın ilk yüzyılında “oradaki nüfusun çoğunluğunu oluşturan”⁵⁹ gayri-Arap unsurlar arasında hızla arttı.

O zamandan beri Şiilik bütün İslam dünyasının en önemli ve yaygın muhalif hareketi olmuştur. “Mavali ve diğer mazlum sınıflar harekette hakim olmaya başladılar ve zaman içerisinde hareket, Ortodoks devletin zulmüne karşı sosyal ve dinsel isyanlarının vasıtası oldu.”⁶⁰ Bu Mavaliler ırksal ayrımcılığa maruz kalmış gayri-Arap müslümanlardı. Yine diriltmeci Şo’ubiye hareketi de bu topluluk arasında baş gösterdi.

Daha sonra, ırksal ayrımcılığın yerini ekonomik kriterlere dayalı sınıf farklılıkları aldığıında, Şia, imtiyazsızların sözcüsü oldu.⁶¹

57 ‘Amid’s *Persian English Dictionary*, agy

58 Wladimir Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bor-hay, 1955, s. 127; Keddie, *Iran: Religion...* agy, s. 86.

59 Ibrahim al-Haidari, *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus, (Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels)*, Freiburg im Breisgau, 1975, 119.

60 Lewis, *Origins...* agy, s. 24.

61 Aynı yerde. Irak ve Suriye’de Yunan Hristiyanlar Sünni olurken Şiilik ehl-i irfan köylü ve zanaatkarların ilgisine mazhar oldu. Muhtemelen o tür taraftarlar sayesinde Şiilik esnaf loncalarıyla bağlantılı hale geldi.

'Ali b. Abi Taleb'in öldürülmesinden sonra, büyük oğlu Hasan (d. 624) halifelğe talip oldu fakat daha sonra Muaviye b. Abi Sofyan'ı destekleyerek bu talebinden vazgeçti. Hasan, Şiiler tarafından ikinci İmam kabul edilir. Şii geleneğine göre Hasan, Muaviye'nin emri üzerine zehirlendi. Hasan'ın ölümünden sonra kardeşi Hüseyin, Emevilere isyan etti.⁶² Şehitlerin Üstadı olarak bilinen Hüseyin, ailesi ve taraftarlarıyla birlikte 10 Ekim 680'de Kerbela'da gaddarca öldürüldü. Hüseyin'in dramatik şehadetinden sonra Şiilik artık devrimci bir harekete dönüştü ve bu yönüyle ilk olarak 685'te Muhtar ayaklanmasında sahneye çıktı. İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi, Yaresan için Hüseyin bir kez ve tekrar şehit edilmiş bir meleş temsil eder.

Yaresan'ın diğer melekleri arasında Fars Selman'ın ismine rastlıyoruz. Tablomuzda gördüğümüz üzere Yaresan, Muhammed'in yerine onu ilk melek olarak gösterir; yine de onu ikinci melek olarak gösteren bazı gruplar vardır. Selman, Muhammed peygamberin yoldaşlarından ve Müslüman efsanesinin en popüler isimlerinden biridir. Onun aslında Hakikate ulaşmak amacıyla Arabistan'a giden Zerdüşti bir rahip olduğu söylenir.⁶³ Orada onu peygambere satan Araplarca yakalanır. İslam dinine döndürüldükten sonra, İslami kültürün gelişmesinde çok önemli rol oynamış muhtedi İranlıların prototipi oldu. Selman, İranlı Müslümanlar için ulusal bir kahraman ve Şo'ubite hareketinin güzide bir şahsiyeti oldu.⁶⁴

Selman özellikle muhalif hareketlerin saygısını kazandığı

(Krş., Note by Prof. H. A. R. Gibb, *Arnold J. Toynbee, A Study of History*, London/New York/Toronto, 1951 (1 1934), ss. 400-401).

62 L. Veccia Vaglieri, Article "Hasan b. 'Ali b. Abi Talib", içinde: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition.

63 G. Levi della Vida, Salman'ın İrani ismini Justi'ye dayanarak "Mahbeh" (Mayeh) ya da "Ruzbeh" olarak verir lakin sözkonusu kaynakta bu isimlere rastlanmamaktadır. Zerdüşti araştırmacı Rashid Shahmardan, Selman'ın İrani ismini "Dinyar" olarak verir. Krş., Levi della Vida, Madde "Salman al-Farsi, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition; Rashid Shahmardan, *Farzanagan-e zartoshti*, Tehran, 1330 Yazdgerdi, ss. 699-701.

64 Goldziher, *Muh. Studien*, agy, s. 117, 136, 153, 212.

gibi Sufiliğin de kurucularından biri kabul edilir.⁶⁵ Zanaatkâr birlikleri onu liderleri olarak kabul ettiler ve zanaatkârların Futuwwe tarikatları ayinlerinde çok önemli rol oynadı.⁶⁶ Ayrıca Nusayriler gibi çeşitli dini gruplar da onu üst düzeyde sayarlar.⁶⁷ Yaresanla bağlantılı Haksar derviş tarikatı, Selman'ı, "İlk Kutupları"* kabul ederler.⁶⁸ Dördüncü Yaresan meleği "Nusayr"dır. Basra'nın saygın şahsiyetlerinden olan Nusayr'ın ismi ayrıca Nusayriler tarafından da benimsenmiştir. Nusayr, kendini onuncu ve on birinci Şii İmamlarının "bab"ı ilan etti.⁶⁹

Diğer isimler arasında, muhtemelen 'Ali'nin eşi değil de anesi olan "Fatime" (Fatma) vardır. Diğer tüm örneklerde, dış cinsiyetten olan meleklerin, teofanilerin anneleri olduğu sanılır. 'Ali'nin dönemindeki diğer meleklerin isimleri, Şii İmamların yoldaşlarının isimleriyle benzerlik sergiler.

Aslında diğer devirdeki meleklerin isimleri, Yaresan çalışması bağlamında daha fazla öneme sahiptir. Üçüncü devirden

65 Reynold A. Nicholson (ed.), *The Kitab al-luma' fi'l-Tasawwuf*, Abu Nasr al-Sarraj tarafından, Leyden/London, 1914, s. 134 sq.

66 Levi della Vida, *Salman... agy*

67 Louis Massignon, Madde "Nusairi", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.

* Tasavvufta devrin en büyük velisi. (-ç.n.)

68 Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden, 1976, s. 175. Shahrestani "Selmaniyeh" adında ve Selman'ın Tanrılığına inanan bir gruptan basheder. (Shahrestani, *Al-mela'...* agy, s. 20). Nusayri ve Yaresan gibi bazı grupların irfanı spekülasyonlarında Selman gayet yüce bir makama sahiptir. "Burada tarihsel Selman figürü, yeryüzünde, belli bir zaman dilimi boyunca kendisi tarafından temsil edilen tanrısal türümle kaybolmuştur. Böylece ona sîn (Selman'ın ilk harfine dayanarak) denir ve diğer ikisi 'Ain ('Ali) ve Mîm (Muhammed) olan kutsal teslisin bir üyesidir. 'Ain tanrılığın sabit ve merkezi ögesini ve Mîm de dinamik ve kendini gösteren ögesini simgelerken Sîn, ikisi arasındaki gerekli bağlantıyı temsil eder. (S. 'e xxii'nin sabab ila l-samâ"sı). Farklı tarikatlar bu tanrısal türümlerin derecelendirilmesine dair farklı fikirlere sahiptirler; böylece Nusayriler, Selman'ın, kâşısını (bâb) oluşturduğu teslisin üçüncü üyesi olduğunu düşünürler. Ehl-i Hakk'ta ise Sîn, Mîm'le aynı derecede olup 'Ain'in altındadır; burada Selman yedi devirlerinin ikincisinde beşlinin ilk kişisiyken Muhammed üçüncü kişisidir." (Massignon, Nusairi, agy)

69 Massignon, Nusairi, agy, s. 455.

yedinci devire gelinceye kadar, aralarında maalesef ki yalnızca Baba Tahir'in bilindiği yerel şahsiyetlere rastlıyoruz. Bu mistik şairden daha önce bahsetmiştik. Yaresan metinlerinde Şah Hoşin ve Baba Taher arasında gerçekleşen bir ziyarete dair bir hikaye vardır.

Sonraki bölümlerde Yaresan meleklerinden bazılarını inceleyeceğiz. Burada yalnızca altıncı ve yedinci melekler Ruçiyar ve Ayvat'ın konumunu tartışacağız.

4.2.3. Ruçiyar ve Ayvat'ın konumları

Heften'in yaratılışına dair bir hikayede, Ruçiyar ve Ayvat'ın Yaratıcı'nın göz nurundan yaratıldığı söylenir; ilki, O'nun sol gözünün nurundan ikincisi ise sağ gözünün nurundan. Burada diğer meleklerle kıyasla bu iki meleğe özel bir konum verilmiştir.⁷⁰ Benzer şekilde iki alemin yaratılışına dair başka bir hikayede, bu iki meleğin önemli konumları vurgulanmıştır.⁷¹

Daha önce değinildiği üzere, bu iki meleğin isimlerinin kökeni bilinmemektedir. Zaten gördüğümüz gibi, Heften arasında her meleğin belli bir konumu vardır. Örneğin, beşinci melek dişi cinstendir, teofaninin annesidir ve Kıyamet gününün Hanımıdır. Tüm meleklerin belli konum ve görevlerinin olduğu açıksa da, onlar hakkında daha fazla bilmek için daha çok araştırmaya ihtiyaç vardır. Maalesef altıncı ve yedinci meleklerin konumları daha da karmaşıktır. Bunlar, "Ruçiyar'ın Konumu" ve "Ayvat'ın Konumu" şeklinde isimlendirilmişlerdir. ✽

Bu konumların en üst düzeyde kutsallığa mazhar olan melekleri dördüncü devir, yani Sehak devri melekleridir. Bu şahsiyetlerin rolünü düşünecek olursak konumlarını daha iyi anlayabiliriz.

Bizim tablomuzda bu devirdeki altıncı meleğin adı Şah İbrahim'dir. H.725 yılında doğduğu ve Loristan'ın ileri gelen şahsiyetlerinden birinin kızı olan annesi tarafından büyütüldüğü sanılır. Irak'ta misyonerlik faaliyetleri sebebiyle bulun-

⁷⁰ Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 42; Krş., Ek burada.

⁷¹ Aynı yerde, s. 57; Ek burada.

duğu söylenir.⁷² H.761 yılında doğan yedinci melek Baba Yadeğar, Sultan Sehak'ın emri üzerine bir misyoner olarak Hindistan'a gitti. Daha sonra köyüne döndüğünde köyünde öldürüldü.⁷³

Baba Yadeğar "Ayvat", Şah İbrahim ise Ruçiyar konumunda olmasına rağmen, Yaresan metinlerinde karıştırılırlar. Örneğin, "Zolal-zolal" adında hem Baba Yadeğar ve hem de Şah İbrahim'e dayandırılan bir kitap vardır.⁷⁴

Bu kitapta, bu iki melek arasında geçen, her zaman birlikte zuhur etmelerine vesile olan reenkarnasyonlarından bahsettikleri uzunca bir diyalog vardır. Bu tecessümlere ilişkin tuhaf olan, Baba Yadeğar'ın öldürülmüş kişileri veya öldürüldüğü söylenen insanları temsil etmesidir. İlk dönemlerde, onun ruhu, İran'ın efsanevi kralı "İrac" şahsında tecessüm eder.⁷⁵ İrac, eski dünyanın kralı Feridun'un oğluydu. Mülkünü üç oğlu arasında bölüştürdü ve bunun sonucunda İran İrac'a verildi. Kardeşleri onu kıskanıp kendisine karşı düzenledikleri bir entrika sonucu nihayet onu öldürdüler.⁷⁶ *Doureh-ye zolal-zolal*'de belirtildiğine göre başka bir dönemde Baba Yadeğar, Siyaveş adında yine bir entrika sonucu öldürülmüş İranlı mitolojik bir karakterin reenkarnasyonudur.⁷⁷ Yadeğar ayrıca, büyük Şii şehit Hüseyin'in de reenkarnasyonu kabul edilir.

Burada değinilmesi gereken bir nokta da, Şiiler üçüncü İmam Hüseyin anısına Aşure gününde (10 Ekim 680) yas tutar, bağhlık gösterileri sergiler ve dini hikayeler anlatırlar.⁷⁸ Bu tören, ilkin, onuncu yüzyılda Şii Buyid bir hükümdar tarafından başlatıldı.⁷⁹ Bu İran hanedanlığının hakimiyeti altında-

72 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 65; Afzali, Daftar... agy, c. I, s. 34.

73 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 71; Afzali, Daftar... agy c. I, s. 34.

74 Afzali, Daftar... agy c. II.: Kalam-e pedivari, doureh-ye zolal-zolal.

75 Afzali, Daftar... agy: Doureh-ye zolal zolal, s. 47.

76 Pur Davud, Adabiyat... agy, c. I, s. 194.

77 Afzal, Daftar... agy, s. 27, 48.

78 Aşure töreni Arap Muharrem ayının onuncu günündedir. "İsmin Aramice belirleme takısı almış İbrani 'âsôr' sözcüğü olduğu barizdir." A. J. Wensinck, Madde "Ashura", *The Encyclopaedia of Islam*, yeni basım.

79 Browne, *A Literary History* (Cilt IV), agy, s. 30. The Buyid ruler was Mo'ez od-Douleh Ahmad.

ki tüm ülkelerde, hanedanlığın nihai yıkılışına kadar aşure merasimleri sürekli olarak düzenlendi.⁸⁰ Fakat İslam-öncesi İran'da, yukarda anılan Siyaveş'in şehadeti anısına benzer bir merasim zaten vardı. Siyaveş, İran mitolojisinde saflık ve iyiliğin sembolüdür. Onuncu yüzyılda yazan Narshi şöyle der: "Buhara halkının Siyaveş'in katledilmesi üzerine her yerde bilinen ve bölge ozanlarının şarkı şeklinde söyledikleri ağıtları vardır; ve şarkıcılar onlara 'Magi'nin* ağlayışı' derler."⁸¹

Yadegar'a gelmeden önce, birçok katledilmiş şahsiyet "Ayyat" konumunu elde etmişti ve Yadegar'dan sonra bu konum 'Ali Qalandar'a verildi. 'Ali Qalandar, Heftenlerden biriydi ve H.838 yılında Şahu dağı yakınlarında doğmuştu. Kendisine Yaresan'ın bir kolunun atfedildiği 'Ali Qalandar'ın de, düşmanları tarafından öldürüldüğü söylenir.⁸²

Bu uzun şehitler zinciri, aynı zamanda Yaresan'ın kurban ayinleriyle de bağlantılıdır. Kurbanla alakalı bir hikayede, kurban edilmek üzere dağdan bir keçi iner.⁸³ Benyamin keçiyi karşılar ve onun keçiye eşlik ettiği esnada Ayyat ölür ve ruhu, Tanrı'nın emri üzerine, keçinin bedeninde tecessüm eder. Keçi, Ayyat'ın reenkarnasyonu olduğundan, Hakikat adına kurban edildi. Kurbandan sonra Ayyat ölür ve ruhu, dağda bilinçsiz uzanan "Asghar"ın bedenine girer.⁸⁴ Dağdan iner ve bir mağarada bir sihrin etkisine girdiğini söyler. Bunun üzerine

80 Bu, "Ibn Kathîr"ın tarihine göndermede bulunan ve Browne'a ait mevcut bir belgede anılmıştır (aynı yerde, s. 31). Mayel Baktash "Buyid dönemi törenleri doğrudan dışsal bir muhalefetle karşılaşıyordu: Sünnilerin aktidar ve düzenine karşı olan muhalefet." Mayel Baktash, *Ta'ziyeh and its Philosophy*, Peter J. Chelkowski, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York, 1979, s. 96.

* Kürtçe "magî" ve Farsça "maguş", eski Medya'da dini pratikleri uygulayan sınıf. (-ç.n.)

81 Abu -Bakr Mohammad b. Ja'far, *Tarih-e Bokhara*, Tehran, 1972 (11936-1937), s. 24. Ayrıca karşılaştırm, Ehsan Yarshater, *Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning rites in Iran*, içinde: Chelkowski, agy, s. 90; Hildegard Müller, *Studien zum persischen Passionsspiel*, (Tez), Freiburg, 1966, s. 190.

82 Buraka'i, *Bozorgan...* agy, s. 85.

83 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s.351.

84 Aynı yerde, s. 353.

Heften hayli sevindi ve “Heştten”, yani Sekiz Melekler oldular.⁸⁵ Ayvat'ın cesedi Perdivar'a getirildi ve orada gömüldü. Ardından mezar üzerine bir mabet inşa edildi ve Yaresan'ın kiblesi addedildi. O zaman Sehak yoldaşlarına şöyle dedi: “Ayvat yok olmayacak ve sağ olmasına rağmen bilinçsiz kalacak. Kıyamet gününde tekrar hayata dönecek ve ben kendimi onun bedeninde cisimleştireceğim, zira böylesi güzeldir.”⁸⁶

Yine kurban hakkında başka bir hikayede, kurbanlık bizonun beyninin bir sargı beziyle sarılıp gömüldüğü söylenir zira o, Ahmed'in ölümünden sonra ruhu bizonun bedenine giren Ayvat'ın “Cam”ıydı (kase, giysi).⁸⁷ Avesta'da, Verethragna adında güzel bir keçi bedeninde cisimleşen bir melek vardır. Yaşt 14'te (25, 26) şöyle geçer:

Ahura'nın yarattığı Verethragna'ya taparız.-

Zerdüşt sordu... ey Spitama Zerdüşt.-

Ahura'nın yarattığı Verethragna

*dokuzlu, sivri boynuzlu, vahşi ve güzel bir keçinin suretinde
erişti yanına hızlıca*

Böylece geldi Verethragna.- Kim bilir görkeminden...⁸⁸

Yaresan için bu keçi kurbanının ve genel olarak kurbanın bu denli önemli olmasının nedeni, kurbanın, teofani ve yoldaşları arasındaki ruhani akitle olan bağlantısıdır. Kurban ile ilgili bölümde tartışacağımız ruhani akit olgusu, merasime kozmolojik bir önem katar.

4.2.4. Baba Yadegar'ın doğumu

İlahi Öz'ün Sehak'ın şahsında tecessüm etmesine ilişkin bir hikayede, Ayvat'a bir bahçeye bekçilik etmesi görevi verildiği söylenir. Bu bahçede, üzerinde Asil Şahin'in oturacağı bir ağaç yetişecekti.⁸⁹

⁸⁵ Aynı yerde, ss. 355-356.

⁸⁶ Aynı yerde, ss. 359-360, 364.

⁸⁷ Aynı yerde, s. 376.

⁸⁸ Wolff, Avesta... agy, s. 261.

⁸⁹ Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 324vd.; Krş., Ek burada.

Aynı zamanda Baba Yadegar'ın doğumu da bir ağaçla ilişkilendirilmiştir. Yaresan geleneğine göre, Sehak, Şah İbrahim'in yürüme esasını, bahçede dikmesi için Pir İsmail Kulan diye birine verdi. Bu asadan bir nar ağacı yükseldi ve ağaç çıkartılıp büyük bir saygıyla Sultan'a sunuldu. Ardından bir "Cem" merasimi⁹⁰ düzenlendi ve nar üzerine dua edilip kutsandı ve ardından orada hazır bulunanlara dağıtıldı. Bu merasimden sonra odayı temizlemek üzere bir uşak geldi. Uşağın adı Dad Sari idi ve Pir Mikail'in kızıydı. Odayı temizlerken, bir tek nar tanesi sıçradı halının altından. Taneyi aldı ve yedi. Bir müddet sonra hamile oldu ve ağzından çıkan bir çocuk doğurdu. İnsanlar kız aleyhinde konuştuğundan, Sehak, çocuğun ağzı kapalı bir fırında tutulmasını emretti. Davud bu emri yerine getirdi. Üç gün sonra Davud kapağı açtı ve Baba Yadegar yarasız beresiz çıktı fırından.⁹¹

Yaresan için Ayvat'ın tecessümü olan Siyaveş'in de, İran mitolojisine göre saflık ve masumiyetini ispatlaması için benzer bir sınamadan geçtiği de bu bağlamda dikkate değer bir husustur.

4.2.5. Anahita çeşmesi

Yezidiler⁹² gibi, Yaresan da iki kutsal çeşmeye sahiptir. Dalahu dağı civarında insanlara kılavuzluk ederken Yadegar'ın "Goslan" diye bilinecek bir çeşme yaratmak suretiyle bir mucize gerçekleştirmeye karar verdiği söylenir.⁹³ "Gusul" "abdest" anlamına gelen Arapça bir kelimedir.⁹⁴ Bu esnada Şah İbrahim Bağdat'taydı. Çeşme hakkında haber aldığı anda "Buzeh" (K. Buze) adlı atına bindi ve Yadegar'ın kaldığı Saraneh'e gitti. Orada İbrahim de "Hanita" diye bilinen bir çeşme yarattı.⁹⁵

90 Bu törenin bir tasviri için krş. bölüm 6.

91 Afzali, Daftar... agy: Doureh-ye zolal-zolal, s. 71; Jayhunabadi, Haqq ol-haqaye... agy, ss. 400-404.

92 C. John Edmonds, *A Pilgrimage to Lalish, Aberdeen*, 1967, s. 19; W. A. Wigram and Edgar T. A. Wigram, *The Cradle of Mankind, (Life in Eastern Kurdistan)*, London, 1914, s. 101.

93 Afzali, Daftar... agy, c. I, s. 33.

94 Haim's *Persian English Dictionary*.

95 Afzali, Daftar... agy, c. I., ss. 33-34.

En önemli Anahita tapınaklarından birinin, bölgede, İslam-öncesi dönemde inşa edildiğini daha önce belirtmiştik.⁹⁶ Daha önce de değinildiği üzere, Şah Hoşin dönemine ilişkin şiirlerde bu tapınak çokça anılır.

Tam adı Ardvi Sura Anahita'dır ve Avesta'da kendisine "Ardvi Sur Yaşt" duası adanmıştır. Ardvi'nin "İranlı göçebe kabileleri için büyük önem arz eden büyük bir nehir yatağının adı olduğu muhtemeldir."⁹⁷ Kadim İrani inancıya göre tüm sıgırlar ve tüm hayvanlar onun koruması altındadır. Semavi sular ve verimliliğin tanrıçası, "Hanım" adında büyük bir tanrıçaydı. Mithra ve Verethragna ile birlikte kudretinin çoğunu Zerdüşti dönemde kaybetti ama yok olmadı.⁹⁸ Ardvi Sura Anahita'nın "popüleritesinin şaşırtıcı derecede büyümesi, Akameni zamanında, Yunan kaynaklarından Anatis olarak bilinen Batı İran tanrısı Anahiti ile özdeşleştirilmesi sayesinde başlamış olmalı."⁹⁹ Batı İran tanrıçası Anahiti, Zerdüşti dönemlerde su-tanrıçası Anahita ile birleşen bir ana-tanrıçaydı. Susa ve Loris-tan'da ana-tanrıça Anahita'nın birçok figürü bulunmuştur. Pehlevi kitaplarında iki tanrıça bazen ayrı ayrı ele alınırlar.¹⁰⁰

Yaresan ve Yezidi kutsal çeşmeleri muhtemelen su-tanrıçası Anahita kültüne dayanır. Şah İbrahim ile Baba Yadegar arasında bir diyalog olan "*Doureh-ye zolal-zolal*" kitabında birkaç defa Yaresan kutsal çeşmelerinden bahsedilir.¹⁰¹

96 Kangavar'ın mimari kalıntılarına dair görüşlerin bir değerlendirmesi Azarnoush tarafından sunulmuştur. Ona göre daha çok Sasani kralı II. Hosro zamanından kalma bir saraydı. Bu görüşü kabul edecek olsak bile argümanımızı değiştiren bir şey olmayacaktır. Kesinlikle Hemedan'da var olmuş bir başka Anahita tapınağına ek olarak, on iki adım yüksekliğindeki heykeli halen Kermanşah'ta Taq-e bostan'da durmaktadır. Unutmamak gerekir ki, Anahita, asıl olarak bir Batı İran tanrısıdır. (Krş., Massoud Azarnoush, *Excavations at Kangavar, Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Band 14, 1981, ss. 69-94; Herzfeld, *Zoroaster... agy*, c. II, s.520).

97 Reichelt, *Avesta... agy*, s. 100.

98 Herzfeld, *Zoroaster... agy*, c. II, s. 516.

99 Mary Boyce, Madde "Anahid", Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, c. I, s. 1003.

100 Aynı yerde, ss. 1003-1004; Kambakhsh Fard, Kovosh dar ma'bad-e anahita (kangavar), *Barasi-ha-ye tarikhi*, 1347 h., ss. 35-36.

101 Afzali, Daftar... agy: *Doureh-ye zolal-zolal*, s. 30, 59, 61.

Benzer şekilde *Avesta*'da Anahita, yeraltı sularının tanrıçasıdır. Orada Aban Yaşt'ın tümü Anahita'ya atfedilir. Windischmann'a göre, ““Ardî cûra Anâhita aynı zamanda taşan, güçlü ırmak demektir, ve suyun olağan görüntüsündeki kişileştirmeyi değil ilahi olanı, Ahura-Mazda'dan gürül gürül akıp geleni, insan, hayvan ve bitkilerin verimliliğini belirleyen ve tüm dünyevi suların kökü olan ana kaynağı, ima eder. Aban-Yaşt'ta gördüğümüz Anâhita'ya adanan tüm kurban ve dualar, bu cümlelerin kanıtıdır.”¹⁰²

Bu şekilde, su-tanrıçası Anahita, Zerdüştî kurban ayinleriyle ilişkilendirilir. Benzer şekilde, bu çalışmanın altıncı bölümünde inceleneceği gibi, kurban töreni Yaresan dini pratiklerinin önemli bir parçasıdır.

Anahita tapınması hadisesinde, kurban törenleri o denli önemliydi ki Anahita tapınakları genelde hayvanların kurban edildiği nehir kenarlarında inşa ediliyordu.¹⁰³

Yunan coğrafyacı Strabon, kurbanların nehir, göl ve çeşmelere yakın yerlerde kesildiğini bildirir. Yere bir kuyu kazıyorlardı ve suyun kanla kirlenmemesine dikkat ederek hayvanı kuyunun içinde kesiyorlardı.¹⁰⁴

Aban Yaşt'ta (25&29) Cemşid ve Azhi Dahak tarafından çok sayıda inek ve koyunun kurban edildiğini duyuyoruz.¹⁰⁵ Her ikisi de Anahita'dan yardım talep ettiler. Başka bir *Avesta* pasajında, Azhi Dahak'ın Kerend dağında, Yaresan cemaatinin merkezinde kurban kestiği söylenir.¹⁰⁶

“*Doureh-ye zolal-zolal*”da, Yadegar'ın, bir safhada Cemşid'in¹⁰⁷ tecessümü olduğu söylenir. Bu devirde Şah İbrahim, Azhi Dahak'ın ordusuna karşı savaşıyor ve onları yenen Feridun'un tecessümüydü.¹⁰⁷ Yadegar'ın tecessümlerinden biri olduğu sanı-

102 Fr. Windischmann, *Die persische Anahita oder Anaitis*, (Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orient), içinde: *Abhandlungen der philosoph.-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, c. 8, 1856, s. 113; Krş., Purdavud, *Adabiyat... agy*, s. 166.

103 Purdavud, *Adabiyat... agy*, s. 173.

104 Aynı yerde, s. 160.

105 Aynı yerde, s. s. 245, 247.

106 Wolff, *Avesta... agy*, s. 270: (Ram Yasht 15.19).

107 Afzali, *Doureh-ye zolal-zolal*, *agy*, s. 26, 47.

lan bu Cemşid, Mazdaizm ve İran mitolojisinde bir proto-kral ve proto-insandır.

Bir efsaneye göre, Cemşid, şeytan kral Azhi Dahak'a karşı mücadelesinde mağlubiyete uğradı ve Çin'e kaçtı. Orada bir ağacın kovuğunda saklandı. Fakat Azhi Dahak onu buldu ve ağaçla birlikte ortadan ikiye böldü.¹⁰⁸ Burada da Yadegar, öldürüldüğü sanılan bir karakterin tecessümüdür. Yukarıda bahsedildiği gibi, Cemşid ve Azhi Dahak, Anahita'nın yardımını alabilmek için ona çok sayıda hayvan kurban ettiler. Aban Yaşt'ta (29) Azhi Dahak'ın Anahita'ya yüz tane at, bin tane inek ve on bin baş koyun kurban ettiği ve insanoğlunun yedi ülkesini boşaltması için kendisinden yardım talep ettiği belirtilir. Ancak bu talep, Anahita tarafından kabul görmez.¹⁰⁹

Bazı Yaresan metinlerinde birbiriyle ilişkili olaylara rastlarız. İlk hikaye dağdan inen bir hayvan hakkındayken ikinci hikaye aynı hayvanın kurban edilişi ve teofani ile melekleri tarafından düzenlenen müteakip "Cem" töreni¹¹⁰ hakkındadır. Bu törenin ardından artık ruhani antlaşmalarını yaparlar. İlk ve sonraki hikayeleri daha sonraki bir bölümde tartışacağız.¹¹¹

Mazdaizmde, bir tanrının dağdan inen sarı bir keçinin bedeninde hulûl ettiği bir hikayenin mevcut olduğunu daha önce belirtmiştik. Ayrıca, bir mağarada uyuyan ve belli aralıklarla kurban edilmeye götürülen hayvanların bedenlerinde tecessüm eden bir melek ile ilgili hikayeyi de gördük. Ceyhunabadi'nin metninde bu meleğin ismi "Asghar"dır ve Yadegar'ın tecessümüdür.¹¹²

Benzer şekilde, Mazdaizmde "Karşasp" veya "Sam" adında uyuyan bir kahraman vardır. Karşasp "Hesap gününe kadar uyuyacak olan bir ölümsüzdür; ve bedeni cinler ve insanüstü varlıklarca korunmaktadır, ta ki uyandıktan sonra Dahaka'yı

108 Purdavud, Adabiyat... agy, s. 187

109 Aynı yerde, s. 190, 247.

110 Bkz. bölüm altı burada.

111 Krş. bölüm 7. 2. 2.

112 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq*... agy, s. 355. Jayhunabadi bu "Asghar" a bir kahraman ve uyuyan bir yakut der. (Aynı yerde., s. 167, 355, 356)

öldürebilecektir.”¹¹³ Bir savaşta yaralandığı ama ölmediği sanılır.¹¹⁴ *Minu Khrad* kitabı, “Sam’ın bedeni, Damavend dağının yakınlarındaki Puşt Guştaspa kırlarında durmaktadır” der.¹¹⁵ Bondaheşn’e göre, on bin tane Farahvar meleği onun bedenini korumaktadır.¹¹⁶

Karşasp tarafından öldürülecek olan büyük şeytan Azhi Dahak’ın da canlı olduğunu ve Damavend dağında bir mağarada zincirlenmiş olduğunu belirtmek durumundayız. Burada Karşasp hikayesi, Azhi Dahak’ın zincirlerini koparıp dünyayı yık-maya başlaması gibi apokaliptik inanışlarla bağlantılıdır. Ardından Karşasp uzun uykusundan uyanır ve şeytanı öldürür.¹¹⁷

Karşasp, vaat edilmiş Zerdüştî Mesihi Sosiyan’s’a eşlik edecek birkaç ölümsüzden biridir.

O zaman, Usêtarmah binyılının sonlarına doğru, Dahak zincirlerden azad olmuş olacak; Bêvarasp, ‘div’-ik arzusuy-la birçok yaratık ve yaratılışı yaralayacak. Ve o zaman, Zaratus’un oğlu Sosiyan’s belirecek; ve otuz gün ve gece boyunca güneş başucu noktasında duracak. Ve dünyevi varlıklar ilkin, Bêvarasp’ı sert bir topuz darbesiyle öldürecek ve onu yaratılmışlardan alıkoyacak Sam’ın oğlu Karşasp’ın¹¹⁸ ölü bedenini kaldıracaklar; (böylece) Sosiyan’s’ın binyılı başlayacak; ki onun, (yani) beden-inşacısının, binyılı yetmiş beş yıldır.¹¹⁹

Karşasp’ın dünyayı birçok zulümden esirgediği söylenir. “Eğer bu zulümlerden bir tanesi kalsaydı geriye, ölü ve nihai bedeni diriltmenin mümkünatı olmayacaktı.”

113 Justi, *Iranisches Namenbuch*, agy, s.161.

114 Purdavud, *Adabiyat...* agy, s. (sayfa belirtilmemiş)

115 West, *The Book...* agy, s. 185.

116 Anklesaria, *Iranian...* agy, s. 255.

117 Purdavud, *Adabiyat...* agy, ss. 203-204; Hashem Razi, *Farhang-e nam-ha-ye avesta*, Tehran, 1346 h., s. 911.

118 Daha önce sayfa 255’te “Sam” Karşasp’ın başka bir adıyla burada babasının adı olarak verilmiştir.

119 Anklesaria, *Iranian...* agy, ss. 281-283.

Soşiyans'a eşlik eden ölümsüzler arasında Tus diye biri de var.¹²⁰ Yaresan'a göre Şah İbrahim, Tus'un tecessümüydü.¹²¹

4.2.6. Yaresan'ın melek-tapınma sistemi

Yaresan tek-tanrılı bir din kabul edilmelidir. Fakat onun tek-tanrılılık yapısı başlıca üç tek-tanrılı dininkinden farklıdır. Yaresan'a göre yalnız bir Tanrı vardır lakin O insan biçiminde zuhur eder. Şu ana kadar Tanrı'nın o türden yedi büyük ve çok sayıda küçük tecellisi gerçekleşmiştir. Her teofaniye farklı bir grup melek eşlik etmiştir. Bu sisteme henoteizm demiştik. Diğer dinlerin içerisinde Mazdaizm de aynı sistemi takip eder ve ayrıca ilk çağlardan beri İran dini düşüncesinin bir parçası olmuştur. Assurbanipal (hükümet etme dönemi) MÖ 667-626) dönemine ait Asuri elyazmalarında bile yabancı tanrılar Assaramazaş ve yedi Anunnaki'den bahsedilir. Bazı araştırmacılara göre bunlar, Ahura Mazda ve yedi Ameşaspadlar ile aynıdır.¹²² Moulton'a göre Kermanşah kentinin doğusundaki Bistun yazıtlarında, Haurvatat ve Amertat diye Mazda melekleriyle aynı olan iki isim vardır.¹²³ Bu yazıtlar Akameni dönemine aittir. Bu demektir ki, bu sistem en başından itibaren doğu İran'da da var olagelmıştır. Yedi Ameşaspadlar altı melektir ve Spenta Mainyu ile birlikte sayıları yedi olur. Her bir Ameşaspad bir doğal elementten sorumludur ve başka birkaç meleğin yardımını alır. Bu meleklerle tapınma sistemi, Yaresan için olduğu kadar Zerdüştilik için de önemlidir.

120 Purdavud, Adabiyat... agy, s. 215.

121 Afzali, Daftar... agy: Doureh-ye zolal-zolal, s. 27.

122 V. Justin Prasek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung, Darmstadt, 1968 (1 Gotha, 1906, 1910), s. 119. Geiger "Adityas ile Amesha Spentas'ın akrabalığına ilişkin kanıtlar"ı da sağlamaya çalışır. Bernhard Geiger, Die Amesha Spentas, Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung, Wien, 1916, s. 164vd.

123 Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920, s. 71; James H. Moulton, Early Zoroastrianism, (The Origin, the Prophet, the Magi), Amsterdam, 1972 (1 London, 1913), ss. 50-51.

4.2.7. Ameşaspanlar ve Heften

Heften ile Ameşaspanlar (Av. (Avestaca): Ameşa Spenta, Ph. (Pehlevi): Amahraspand) arasında mevcut bir benzerlik gözlemlenebilir. Her iki grubun da, dinlerinin ilk kademe melekleri olduğu kabul edilmelidir.

Bu iki grup melek arasında bir karşılaştırma yapabilmek için ilkin Ameşaspanların isimlerini anmalıyız:

I. Spenta Mainyu (Ph. Spennag Minug), insanın koruyucusu,

II. Vohu Manah (Ph. Vehmen, F. (Farsça) Behmen), hayvanların koruyucusu,

III. Aşa Vahišta (Ph. Ardavişt, F. Ordibeheşt), ateşin koruyucusu,

IV. Khşathra Vayriya (Ph. Şerever, F. Şehriver), semanın ve metallerin koruyucusu,

V. Spenta Armayti (Ph. Spendarmaz, F. Sepend) toprağın koruyucusu,

VI. Hourvatat (Ph. Hordad, F. Khordad), suların koruyucusu,

VII. Ameratat (Ph. Amordad, F. Mordad), bitkilerin koruyucusu.¹²⁴

Yaresan yaratılış hikayemize dönecek olursak, Tanrı'nın tahtının semada olduğunu görürüz. Yedi meleğiyle birlikte "Cem" törenini düzenlediği yer burası olmalı. Benzer şekilde Mazdaizmde Ahura Mazda'nın, "Garonmana" denen semada yedi meleği eşliğinde altın tahtında oturduğunu görürüz.¹²⁵ Görünüşe bakılırsa burası Yaresan'ın "Sancar" diye adlandırdığı yerle aynıdır.

Daha önce Mukri, Zerdüştî ilk meleği Vohu Manah ve Yaresan ilk meleği Benyamin arasındaki benzerliklere değinmişti.¹²⁶ Biz de başka melekler arasındaki benzerliklere değinece-

124 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 69vd.; Mord Ourang, Ameshaspandan, Tehran, 1344 h., s. 18vd.

125 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 86; Ourang, Ameshaspandan, agy, s. 57.

126 Mohammad Mokri, L'ange dans l'Islam et en Iran, (3e Colloque de l'AMR), Paris, 1969, s. 87.

giz. Örneğin beşinci melekler, yani Zerdüşti Spenta Armayti veya Spendarmaz ve Yaresan Ramzbar. Ramzbar gibi Spendarmaz da dışı cinstendir.¹²⁷ Spendarmaz toprağın koruyucusudur¹²⁸ ve Ramzbar, herkesin topraktan (yani mezarlarından) doğrulacağı zaman olan Kıyametin Hanımefendisidir. Buna ilaveten "Spendarmaz" ve "Ramzbar" veya "Razbar" isimlerinin etimolojik kökenlerinin de aynı olması muhtemeldir. Yaresan'ın altıncı ve yedinci meleklerinin aynı olması gibi Mazda altıncı ve yedinci meleklerinin de aynı olduğuna inanmak için birtakım sebepler mevcuttur. "*Doureh-ye zolal-zolal*" kitabında, Yaresan'ın altıncı meleği Şah Ebrahim, aslen altıncı melek Hourvatat'ın ismi olan Harut'un¹²⁹ tecessümü olduğunu ifade eder. Benzer şekilde Yaresan'ın yedinci meleği Yadegar'ın da, aslen Mazdaizmin yedinci meleği Ameretat'ın ismi olan Marut'un¹³⁰ tecessümü olduğu belirtilir. Buna ilaveten, Ameretat ölümsüzlüğü sembolize eder; biz de Yadegar ile ilgili hikayelerde ölümsüzlüğe dair bazı muğlak düşüncelerin olduğunu gözlemledik. Fakat daha önemlisi, Mazdalarınkine benzeyen altıncı ve yedinci meleklerinin karakter ve konumları hakkındaki Yaresan metinlerinden edindiğimiz genel izlenimdir. Görünüşe bakılırsa, Zerdüştilik öncesi dönemde, Yaresan melekleri gibi, bu iki melek Batı İran'da çok büyük öneme sahipti zira Bistun'daki Ahameni yazıtlarında yalnızca onların isimleri anılır.¹³¹ İki Yaresan meleği Ruçiyar ve Ayvat gibi, Hourvatat ve Ameretat da genelde birlikte anılırlar.¹³²

Bizi, Mazda meleklerini Yaresan melekleriyle özdeşleştirmeye yönelten bir başka neden de *Avesta*'da, Ameşaspanların

127 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 94. Spendarmaz'ın Ahura Mazda'nın kızı, ve Ramzbar'ın da Yaresan teofanisinin annesi olduğu sanılır.

128 Aynı yerde; Ourang, Ameshaspandan, agy, s. 59.

129 Afzali, Daftar... agy: "*Doureh-ye zolal-zolal*", s. 28.

130 Aynı yerde.

131 Moulton, Early Zoroastrianism, agy, ss. 50-51. Boyce'a göre "Sasaniler döneminde açık ve genel ibadetlerde büyük Ameshaspandlar, Spendarmad, Hordad ve Amurdad'a daha fazla saygı gösterilse de özel ibadet ve adaklar sözkonusu olduğunda Anahid diğer tüm dışı tanrıları gölgede bırakıyordu." Boyce, Anahid, agy, s. 1005.

132 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 59.

da “Heften” diye geçmesidir. *Avesta*’nın önemli bölümlerinden birinin adı “Heften Yaşt”tır ve Heften ya da Ameşaspandlara övgü ilahileri içerir. Heften Yaşt, *Avesta*’nın Gatalardan sonraki en eski bölümüdür.¹³³ Böylece, bu terimin İran tarihinin ilk dönemlerine dayandığı sonucuna varabiliriz.

4.2.8. Yazatalar

Yaresan’da olduğu gibi, Mazdaizmin de başka melekleri vardır. Yazatalar adında bir grup melek vardır. Avestaca bir terim olan “Yazata”, “ibadete değer tapınılası varlık” anlamına gelir. Khorşid Yaşt’ta, kainatta yüzlerce binlerce Yazatanın olduğu belirtilirken,¹³⁴ Yasna, Ameşaspanklar da dahil bu sayıyı otuz olarak verir.¹³⁵ Khorde Avesta’nın bir pasajında, otuz üç Ameşaspan’dan bahsedilir,¹³⁶ bu ifadenin benzerine ise otuz üç Ameşaspan ve Yazata’dan bahseden *Persian Revayat*’ta rastlarız.¹³⁷

Yazatalar, kendileri de kimileyin otuz üyeli Yazata grubuna mensup sayılan Ameşaspankların yardımcıları kabul edilir. Yazataları Ameşaspanklardan ayırmak bizim için daha kolay olacaktır. Bu şekilde Yazatalar, Mazda’nın ikinci kademe tan-

133 Ibid., s. 110; Razi, Farhang... agy, s. 233.

134 Purdavud, Adabiyat... agy, c. II. s. 311; A. V. Williams Jackson, Die iranische Religion, Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn (Hrg.), *Grundriss der iranischen Philologie*, Zweiter Band, Strassburg, 1896-1904 (Nachd. Berlin/New York 1974), s. 641.

135 Yasna 16. 3-4. Plutarkhos’un Ahura Mazda’nı yirmi dört melek yarattığı yönündeki değerlendirmesi bu Yasna’nın doğrulanmasıdır ve altı Ameşaspanklar eklendiğinde otuz olacaktır. (Krş., Jackson, Die iranische... agy, ss. 640-641; Carl Clement, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920, s. 166). Shayast la-shayast içinde bölüm XXII ve XXIII’de yazar, otuz melekten birinin üzerine yapılan bir dizi kutsamaya yer verir. E. W. West, (çev.), Pahlavi Texts (Kısım I: The Bundahis, Bahman Yasht, and Shayast la-Shayast), *The Sacred Books of the East*, Oxford, 1880, ss. 401-406.

136 Mo’bed Ardashir Azargoshtasb, Khordeh avesta, Tehran, 1349 h., s. 7; Ayrıca bkz. Friedrich Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, (Aus dem Grundtexte übersetzt, mit steter Rücksicht auf die Tradition), Dritter Band: Khorda-Avesta, Leipzig, 1863, s. 4.

137 Dhabhar, The Persian Rivayats... agy, s. 579.

rılarını oluşturur. Yazata'lar, kökenleri genelde Zerdüştilik öncesi döneme dayanan antropomorfize* edilmiş varlıklardır. Zerdüş'tün ortaya çıkışıyla birlikte, bu Mazda tanrıları güçlerinin büyük kısmını kaybettiler ve Yazata'lar seviyesine gerilediler.

Yazata'yı Yaresan Çehelten ile karşılaştırmak mantıklı görünüyor, zira rolleri ve önemlerinin yanı sıra sayı olarak benzerlik göstermektedirler.

Khorşid Yaşt'ta yazılanlardan çıkarımsadığımız kadarıyla, muhtemelen sayıları birkaç yüzü bulan başka bir grup melek daha vardı. "Bivar Gholam" denen benzer bir melek grubu da Yaresan'da vardır.

Yine benzer şekilde Mazdaizmdé, "Frahvarlar" (Av. *Fravaşay*) diye başka bir grup melek daha buluruz. "*Minu Khrad*" kitabı dokuz bin dokuz "Bivar Frahvarlar"dan bahseder.¹³⁸ Karşasp veya Sam'ın bedeninin öylesi Frahvarlarca korunduğu söylenir. "Ve Yazadlar ve Ameşaspendler, Sam'ın bedenini korusunlar diye, dokuz, ve doksan, ve dokuz yüz, ve dokuz bin, ve dokuz (99,999) benzer dindar ruh görevlendirdiler."¹³⁹

Burada Mazda metninde "Bivar" terimi, Yaresan melekleri Bivar Gholam gibi çok sayıda oldukları sanılan Frahvarlar için kullanılmıştır.¹⁴⁰

Frahvarlar ilkin ataların çıkmış ruhlarını temsil ediyorlardı. Khorde Avesta'da onların melek olduğu kabul edilir ve Ahura Mazda onları, hayırlı yaratılışı düzen içerisinde tutmak, mu-

* İnsani vasıfların insan-olmayanlara verilmesi. (-ç.n.)

138 Ardashir son of Khoda Rahm Marzban Bonshahi Allah-abadi (ed.), *Ketab-e minu kherad va andarz-nameh-ye Furiyukishan va gotar-e bozorg-mehr*, Bombay, 1317 h. Khorshidi, s. 77; West, *The Book... agy*: (Krş., Pazand metni LXII, s. 23).

139 West, *The Book... agy*, ss. 185-186.

140 Elahi, Borhan ol-haqq, agy, s. 43. Azargoshtasb'a göre Ahura Mazda'nın yaratıkları sayısınca çok vardır onlardan. Aynı zamanda Farahvarlar da insanların bir gücü işlevi görür. (Krş., Mo'bed Ardashir Azargoshtasb, Marasem-e mazhabi va adab-e zartoshtiyan, Tehran, 1358 h. (1 1352), s. 197. "Hezarbandeh" ya da "Hazaranah" diye Mehr Nersēh'in takma adı olan başka bir eski İran adı vardır ve Justi bu adın anlamının "1000 Di-ener besitzend" olduğunu belirtir. Justi, *Iranisches Namenbuch*, agy, s. 128.

hafaza etmek ve şeytani güçlerin daimi saldırılarına karşı korumak üzere her yerde görevlendirmiştir.¹⁴¹

4.2.9. Heftevaneh

Heftevaneh (K. Heftewane) ya da yedi güç, Heften ve diğer melekler arasında yer alırlar ve hiyerarşik olarak ikinci sırada gelirler. Benzer bir gruba Mazda melekleri arasında rastlamıyoruz. Yazatalardan ziyade Ameşaspanlarla mukayese edilebilirler. Ameşaspanların başlangıçta Ahura Mazda'nın vasıflarını temsil ettiği söylenir. Orada her bir Zerdüşti, Ameşaspanların temsil ettiği arınma aşamalarından geçmek zorundadır. Bu şekilde, Ahura Mazda'nın yedi meleği tarafından temsil edilen tüm vasıflarını kendi yaşamıyla bütünleştirecekti: Dürüstlük ve nizam (Aşa) yoluyla kişi, "İyi Zihin" olan Vohu Manah vasfını edinir. Böylece kişi en iyi Hakikat (Aşa Vahišta) algısını geliştirceğini öğrenir. Edinilen diğer vasıflara eklenen sevgi, merhamet ve fedakarlık (Armayti) sayesinde ki kişi mükemmelliğe ulaşır. Ancak bu aşamadan sonra kişi Tanrı'nın (Khşatra Vayrya) huzurunda ebedi ruhani dünyada ölümsüzlüğe (Ameretat) ulaşır.¹⁴²

Aynı ilkeler meleklerce temsil edilmiyorlarsa da Yaresan'da da mevcuttur. İran Süfiliğinde bile bu ilkelerin birçoğu vardır. Birkaç araştırmacıya göre, İran Süfiliğinin en eski kaynağı Heften Yaşt'tır.¹⁴³

Benzer şekilde Yasna 40.2'de, Tanrı'nın huzuruna ermeyi başarma şöyle ifade edilmiştir: "Sen bize bu alemde ve ruhani alemde bu işi buyurdun ta ki bu yolla senin dostluğunu kazanalım ve seninle Ebedi Dürüstlüğü huzurunda kalalım."¹⁴⁴

Hakiki bir taraftarın nihai aşamada Tanrı'nın huzuruna er-

141 Reichelt, Avesta Reader... agy, s. 114.

142 Purdavud, Adabiyat... agy, s. 85.

143 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 111; D. J. Irani, Payk-e mazdyasna, Bombay, 1928, s.1vd.; Mohammad Mo'in, Mazdyasna va ta'sir an dar adabiyat-e parsi, Tehran, 1326 h., s. 496vd.

144 Purdavud, Adabiyat... agy, c. I, s. 125.

meyi başarması, Yaresan dini inanışının da önemli bir parçasıdır.

Daha ilginç olanı ise Yasna 41.3'teki şu ifadedir: "... Her iki alemde bizim bedenimiz ve ruhumuz olası..."¹⁴⁵ Bu, daha önce değindiğimiz Ferr-e Yezdan kavramına ilaveten, İlahi Tecesselli inanışını *Avesta* dönemine kadar eskilere götürür. Yine de Yaresan Heftevaneh meleklerinin Ameşaspanlarla bağlantılı olduğunu kesin şekilde belirleyecek konumda değiliz. Ancak bizi böylesi bir varsayımda bulunmaya iten iki neden vardır:

I) "Heftevaneh" sözcüğü yedi güç anlamında kullanılmış olsa da, anlamı tam olarak açık değildir. Ancak İrani isim "Hef-ten bukht"a, Erdeşir Papakan'ın tarihinde rastlıyoruz. Nöldeke, bu ismi, yedi yıldızla ilişkilendirirken,¹⁴⁶ Purdavud "Hef-tan"ın Yedi Ameşaspanları ifade ettiğini düşünür. Epik İran kitabı *Şahname*'de bu isim, Kürtçe "Heftewane"ye çok yakın olan "Heftevad" şeklinde görülür.¹⁴⁷

II) *Avesta*'da (Ferverdin Yaşt, 82, 83, 84) şu ifadeleri içeren çok ilginç bir ilahi vardır:

Övgü iyi, kudretli, kutsal ve arı olan 'Frahvarlar'a; övgü, ısıltılı, keskin (*tond nezer*), büyük, çok kudretli, cesur, ölümsüz, kutsal ve Ahura'nın yaratıkları olan Frahvarlara olsun: O yediler ki bir düşünürler, o yediler ki bir konuşurlar, o yediler ki bir hareket ederler. Onlar ki düşünceleri bir, sözleri bir ve fiileri birdir. Onlar ki, yalnızca bir baba ve efendi tanır, O da Yaratıcı Ahura Mazda'dır.¹⁴⁸

145 Aynı yerde, s. 127.

146 Nöldeke, *Geschichte...* agy, ss. 49-50.: "Sebuchî, Ermeni Eliaus'un yanında iken 'Üçü (muhtemelen iyi düşünce, iyi söz, iyi davranış, *humat*, *hucht huwarst*) açığa çıktı; yine daha sonraları, Pers Caħarbocht için, 'dördü (hangileri?) açığa çıktılar. Ondan sonra da Haftânbocht oluştu: 'Yediler açığa çıktı.' Fakat haftân, yani 'Yediler', sadece ehrimanî olan 'Gezenler' anlamına gelir; ehrimanî bir varlığın ismi, cehennemî güçlere duyulan güveni aynı derecede yansıtmaya uygun olabilmeliydi, tıpkı Mazdajasnier'in göksel olanı yansıtmaması gibi"

147 Purdavud, *Adabiyat...* agy, s. 77; Krş., Razi, *Farhang...* agy, s. 233. Bu ad Tabari'nin tarihinin Farsça versiyonunda da "Abtanbud" olarak geçer. Bal'ami, *Tarikh...* agy, s. 879.

148 Purdavud, *Adabiyat...* agy, ss. 86-87.

Burada, tek babaları Ahura Mazda olan Ameşaspanların birliği (bir olma) kavramını görmekteyiz.

Heftevaneh'in yaratılışına dair bir hikayede onların, teofani-
nin oğulları olduğunu görürüz. Ayrıca, o denli benzerdirler ki
Benyamin onları ayırt edemez zira tıpkı teofaninin kendisine
benzerler. Heftevaneh'in yaratılışı da kurban töreni ve "Cem"
ile ilişkilendirilmiştir. Ancak Cem'de kurban etini yedikten son-
ra baba oğullarından ayırt edilebildi. Lakin Heftevaneh'in aynı
kalıp kalmadığı belirtilmemiştir.¹⁴⁹ Bu hikayede "Ayvat"tan
bahsedilmiştir. Burada, dağdan getirilen kurban hayvanının
beyni Ayvat'ın tecessümü olduğu gerekçesiyle gömülür.¹⁵⁰

4.2.10. Mitra ve Vayu

Mazda Yazataları arasında, ardlarından yaratılan kültler ara-
cılığıyla geniş kitlelerce takip edilen Anahita ve Mitra, olduk-
ça önemlidir. Mitraizm, Hristiyanlığın ilk çağında oynadığı
rol sayesinde özellikle Avrupa'da bilinir. Khorde Avesta'da
Mitra, semavi ışığın tanrısı, engin parlak göğün ve geniş otlak-
ların efendisi ve hakikat ve inancın tanrısı olarak görülür.¹⁵¹

Wladimir Ivanow'a göre, Yaresan'ın tecessüm inancı ve te-
cessüme eşlik eden melekler, Mitra ve yoldaşlarıyla paralel-
dir.¹⁵² Bunun üzerinden Srošo ve Heften'in ilk melekleri arasın-
da bir paralellik kurmaya çalışır.¹⁵³ Daha sonra, Mitra'nın yol-
daşı Raşnu ve Yaresan meleği Davud arasında; Mitra'nın iki te-
kerlekli arabasının sürücüsü Damoiş Upamano ve Mustafa ara-
sında ve Rti-Parandi ve Razbar arasında bir paralelliğin olduğu-
nu göstermeye çalışır.¹⁵⁴ Lakin Ivanow'un gerekçeleri yeterli
görünmemektedir. Mokri, Vayu'yu Davud'la birlikte rüzgar ve
hava tanrısı olarak saptarken daha iyi gerekçelere sahiptir.¹⁵⁵

149 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 375vd.

150 Aynı yerde, s. 376.

151 Reichelt, Avesta Reader... agy, s. 109.

152 Ivanow, The Truthworshippers... agy, ss. 35-36.

153 Aynı yerde, ss. 36-37.

154 Aynı yerde, ss. 37-39.

155 Mokri, Le Kalâm gourani sur le Cavalier... agy, s. 47.

Zaman içerisinde farklı tanrıların birçok isim ve rollerinin değiştiği, geliştiği, yok olduğu veya yerini başkalarına bıraktığı gayet açıktır. Aslında daha büyük öneme sahip olan düşüncenin yapısıdır. Yine de, yukarıda gördüğümüz gibi yalnızca bu düşüncenin yapısında değil, Heften ve Ameşaspandlar arasında benzerlik görebildiğimiz için tek tek melekler arasında da bir paralellik söz konusudur. Bununla demek istediğimiz, Yaresan melek-tapınma sisteminin erken Mazdaizmden ziyade, daha çok geç Zerdüştiliğe yakın olduğudur.

4.3. DUALİZM

4.3.1. Yaresan dualizmi

Melekbilimi bakış açısından bakıldığında Yaresan dualizmi, Mazdaizminkine benzerdir.

Detaylı bir şekilde açıklanacağı gibi, Mazdaizmde her Ameşaspand'ın önünde bir cin ya da dev ya da düşman bir güç durur. Böylece Ameşaspandlarla sürekli mücadele eden yedi yıkıcı güç vardır. İsimleri şöyledir: 1. Angra Mainyu; 2. Aka Manah; 3. Indra; 4. Saurva; 5. Taromayti; 6. Tauru; 7. Zairik (Bondaheşn'de: Tariç veya Zariç).¹⁵⁶

Benzer şekilde, aynı şer güçlere Yaresan dualizminde de rastlıyoruz. Mazdaizmde olduğu gibi burada da “Karanlığın Kumandanları” olarak adlandırılırlar.

İlahi Tecelli'nin bazı devirlerinde, Yaresan Karanlığın Kumandanlarının isimlerine sahibiz. İlk devirdekilerin isimleri¹⁵⁷ şöyledir: 1. Ebu Bekr;¹⁵⁸ 2. 'Ömer;¹⁵⁹ 3. 'Osman;¹⁶⁰ 4. Talha; 5.

156 Purdavud, Adabiyat... agy, s. vd.

157 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 195.

158 Ebu Bekir, MS 570'ten sonra doğmuş ilk Halifeydi. Peygamber Muhammed, onun kızıyla evlendikten sonra ilk Müslüman cemaati arasında özel bir konum elde etti. Peygamberin liderliğindeki tüm seferlere iştirak etti. Onun Halifelik dönemi yalnızca iki yıldan biraz fazla sürdü. Bu kısa dönem esnasında çoğunlukla irtidadla mücadele etmekteydi. Birkaç kişi (“Sagah” adında bir kadın da dahil) peygamber olduklarını ilan etti; yine dini ve siyasi olan bazı hareketler ortaya çıktı. İran içlerine doğru yayılmacılığı Ebu Bekir başlattı. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Sechstes Heft: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams-Versch-

Zubeyr; 6. Rehman; 7. Muaviye. Daha önce belirtildiği üzere Yaresan ikinci evre İlahi Tecellileri İslami devirde vuku buluyor. Bu devirde İlahi Öz, 'Ali b. Abi Taleb şahsında tecelli ediyor. Yaresan dini sisteminin ikinci dönemine tamamen Şii isim ve hikayeleri hakimdir. Burada da gözlemlediğimiz gibi Karanlığın Kumandanlarının ilk üçünün isimleri, ilk üç Ortodoks halifenin isimleridir. Bu isimler arasında Rehman'ın kim olduğunu tespit etmek zordur. Diğer üç isim de yine ünlü tarihi karakterlerdir. Çalışmamızın Behlul ile ilgili bölümünde Emevi Halifesi Mu'aviye'den bahsettik. Diğer ikisi, Talhe ve Zubeyr, 'Ali b. Abi Taleb Halife seçildiğinde ona isyan eden iki etkin Araptı.¹⁶¹

Yaresan metni *Heqq ol-heqaye*'ta, Naus dönemi için yalnızca bir şahsiyetten Karanlığın Kumandanı diye bahsedildiğini görüyoruz. Yazar, diğer altı ismi, 'Ali'nin oğlu Huseyn'in katilleri Şemr b. Zol Cuşan ve Ebn Ziyad gibi erken İslami döneme ait başka şahsiyetlerin isimleri ile değiştirmiştir.¹⁶² Diğer dönemlere ilişkin olarak Ceyhunabadi, Karanlığın Kumandanla-

edenes, Berlin, 1899 (Nachdruck: Berlin/New York, 1985), ss. 7-37; Montgomery Watt, Article "Abu Bakr", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.

159 Ebu Bekir'den sonra, Arap imparatorluğunun kurucusu ve İran fatihi kabul edilebilecek olan Ömer b. Hattab geldi. Kendisine atfedilen birkaç meziyete rağmen sevimlikten ziyade kendisinden korkulurdu. 'Ali b. Abi Taleb'in Halifeliğine karşı çıkanların ilki olduğu söylenir. Sufiler için o kadar önemli olmasa da Sünni Müslümanlar arasında erken İslami dönemin en büyük şahsiyetlerindendir. G. Levi della Vida, Madde "Umar b. al-Khattab", H. A. R. Gibb ve J.H. Kramers (ed.), *The Shorter Encyclopaedia of Islam*.

160 Osman b. Affan üçüncü Halife olup Halifeliği on iki yıl sürdü ve Haziran MS 656 öldürüldü. Onun döneminde Irak'ta erken İslami dönemin ilk sosyo-dinsel hareketi baş gösterdi. G. Levi della Vida, Madde "Uthman b. Affan", *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, agy

161 Shemr b. Zol Joushan İbni Ziyad'ı Ali'nin oğlu Hüseyin'i öldürmeye teşvik etti. Kasaba sakinleri Hüseyin'e desteklerini sunduktan sonra Ubeydullah b. Ziyad, Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından Kufe yöneticisi olarak atandı. Hüseyin ve yoldaşlarının kafaları İbni Ziyad'ın önüne getirildiğinde onlara hakaret ettiği ve hatta sopasıyla Hüseyin'in dişlerine vurduğu anlatılır.

162 Bkz. Ek II, Üçüncü Devre: e.

rı diye bazı yerel şahsiyetlerin isimlerini verir. Sehak dönemi olayları hakkındaki hikayelerin birinde, Sehak'ın kardeşlerinden birinin ismi Karanlığın Kumandanı diye geçer. Sehak'a karşı askeri bir sefer düzenleyen bu şahsın adı Qadereh'tir.¹⁶³ İlginçtir, başka bir örnekte de Karanlığın Kumandanlarının lideri yine teofaninin bir kardeşidir. Bu tesadüfi bir durum mudur yoksa Yaresan'ı Zervanizmle ilişkilendiren bir başka nokta mıdır? Daha önce de belirttiğimiz gibi Zervanizmde, Spenta Mainyu ve Angra Mainyu aynı babadan kardeşlerdir. Yaresan içerisinde de, hayır ve şer güçlerinin her ikisinin kökeni aynıdır. Bu düşünce, Yaresan'ı, Yezidilere daha da yakınlaştırır. Buna rağmen düalizm versiyonları arasında bazı farklılıklar vardır. Yaresan Karanlığın Kumandanlarına benzer bir grup cin ve devin Yezidiler arasında var olduğunu ispatlayan herhangi bir kanıt yoktur. Onlar için Şeytan, yalnızca aşağılanmaması gereken günahkâr bir melektir.¹⁶⁴ Yaresan ve Yezidiler aynı şekilde Şeytan'ı, Melekê Tawus diye adlandırırlar.

Yaresan ve Zervanizm arasındaki benzerliği gösteren başka bir örnek vardır. İnsanın yaratılışına ilişkin Yaresan hikayelerinin birinde, toprağın insanın yaratılışı amacıyla kullanılmayı reddettiği söylenir. Bunun üzerine Mikail (veya İsrail) Havvenkar'dan insanı yaratmamasını talep eder. İnsanın kötülük getireceğini, yanlış sapıp Tanrı'nın emirlerine itaatsizlikte bulunacağını iddia eder. O, Tanrı'ya şöyle der: "Sen iyisin ve ancak iyi yaratmalısın."¹⁶⁵ Bir Yaresan meleşği Davud'a ilişkin bir ilahide şöyle der: "Benim Şeytani ismim incinin içindedir... Benim Şeytani şerrim ancak kötü insanları barındırır." Bu şekilde Yaresan için, Şeytan, kötülüğü yalnızca kötü tabiatlılar için yaratır.¹⁶⁶ Bu örnekler, Yaresan düalizm ilkesi ile Zervanizminki arasındaki benzerliği daha bir pekiştirir.

163 Bkz. Ek II, Dördüncü Devre: d.

164 Wigram, *The Cradle...* agy, s. 104.

165 Suri, *Sorud-ha...* agy, s. 173.

166 Aynı yerde, s. 174. Wilson, bazı Yaresan mensuplarının Şeytan'ın varlığını inkar ettiklerini yazmıştır. "Kötülük insanın kalbinde var olan bir unsurdur" diyorlardı. Samuel Graham Wilson, *Persian Life and Customs*, New York, 1900 (Repr. 1973), s. 240.

4.3.2. Yaresan ve Yezidiler arasındaki ilişki

Hem Yaresan'ın hem de Yezidilerin Şeytan'a "Melekê Ta-wus" dediklerini ve neredeyse birbirinin aynısı sayılabilecek kötü ruh kavramlarına sahip olduklarını gördük. Ancak bu di-ni gruplar arasında başka birçok benzerlik sözkonusudur. Ya-resan'ın melek tapınma sistemi yapısal bakımdan Yezidilerin-kiyle benzerlik sergiler. Khoda, yani Tanrı adında bir Mutlak Varlık'a inanırlar. Onların da, Kürtçe konuşan baş melek Lasi-larus'un önderliğinde yedi melekleri vardır.¹⁶⁷ Üstelik ilk dört melekleri için aynı Hristiyan-İslami isimleri, yani Cebrail, Mi-kail, Azrail ve İsrail isimlerini kullanırlar.¹⁶⁸ "Çehelmir" (Çil-mir) denen¹⁶⁹ ve Yaresan Çehelten'i (Çelten) gibi kırk men-suplu başka bir grup melekleri vardır. Yezidilerin de biri "Ka-niya Spi" öteki "Zemzem" adında iki tane kutsal çeşmeleri var-dır.¹⁷⁰ Yezidi tanrısal varlıklarının çoğu, bakire bir anneden olmak gibi mucizevi doğumlarla dünyaya geldiler.¹⁷¹

Yaresan ve Yezidiler arasındaki benzerlikler ilkin sanılan-dan çok daha büyüktür. İlerki bölümde bu benzerliklere daha fazla değineceğiz.

167 R. H. W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel*, London, 1928, s. 83.

168 Edmonds, *A Pilgrimage...* agy, s. 4.

169 Edmonds, *A Pilgrimage...* agy, s. 11; Wigram, *The Cradle...* agy, s. 101.

170 Edmonds, agy, s. 12; Wigram, agy, s. 102.

171 Abdul Kadir Geylani'nin doğumu "mucizevi bir doğumdu fakat bu se-fer sıradan bir baba yoktu. Annesi Şeyh Cunejd'in (MS 910 yılında ölen Bağdat sufisi) kızıydı. Bir duvar taşı babasının bir öğrencisi olan Huseyn al-Hallac'ın üzerine düşmüş ve onu ezmişti; onun kanının içine damladığı bir pınardan içmesi üzerine hemen orada gebe kalır." Edmonds, agy, s. 72). Melek Miran adında başka bir aziz de bakire bir anneden doğdu. (Aynı yerde, s. 74). "Bir annenin aracılığı olmaksızın insanların mucizevi bir şekilde yaratılması, Yezidi efsanesinin genel bir özelliğidir: Bir hikayeye göre Şeyh Assin'in kendisi Şeyh Adi tarafından Ferxedin'in çenesinden çıkarılan bir diştin (isim buradan gelir) yaratılmıştır; Mend ailesi Şeyhleri, onun doğal olarak doğmuş çocuklarının soyundan değil de bir elma, yı-lan ve bir asadan yarattığı erkek çocuklarının soyundan gelirler; ve vb." (Aynı yerde, s. 6)

4.3.3. Ek kısım: Yezidi dini ve cemaati

Yaresan çalışmamızda, Yaresan cemaatiyle paylaştıkları temel benzerlikler sebebiyle sık sık Yezidilere göndermede bulunuyoruz. Bu nedenle, bu topluluğu ve dinlerini burada kısaca tanıtmayı gerekli görüyoruz.

Mensupları Kürdistan'ın her tarafına dağılmış dini bir cemaattirler. Cemaat mensuplarının çoğunluğu Kuzey Irak'taki Kürt bölgelerinde yaşıyor; bunula birlikte, Rusya Ermenistanı ve Kafkasların yanı sıra Türkiye ve İran Kürdistanı'nda yaşayan Yezidiler vardır. Cemaat nüfusunun yarı yarıya azaldığı ve şu an yüz binden az sayıda oldukları sanılmaktadır.¹⁷²

Cemaat mensupları kendilerine Dasini der ve Yezidi isminin, Avestaca bir sözcük olan "Yazata"dan türetilmiş Kürtçe

172 Yezidiler, uzun bir zaman boyunca çok sayıda katliam ve yağmalamaya maruz kalmışlardır. Yayımlanmamış bir bildiriye göre, bir seferinde Rewandız'ın Muhammed Beg'i, Yezidi reisi 'Eli Beg'i öldürdü ve çok az sayıda yandaşını sağ bıraktı. (Abdol Qader b. Rostam al-Babani, *Tarikh-e kordestan*, The K. R. Cama Oriental Institute of Bombay kütüphanesinde bir müsvvedde). 1914'te, Wigramlar sayılarını 150.000 diye belirledi. Belirtilenlere göre 1892 yılında Osman Bey adındaki Musul valisi, çoğu Yezidiyi katletti, kadın ve çocuklarını esir aldı ve kutsal mabedlerini yağmaladı. Wigram'ın raporundan sonra Yezidi nüfusu daha da azalmıştır. Şu an ancak 60.000-70.000 gibi bir sayıda oldukları belirtilmektedir. Wigramlar şöyle yazmıştır: "Eğer bir inancın doğruluğu onun uğruna verilen şehitlerinin sayısı ve kararlılığı ile değerlendirilirse, o zaman bizim Yezidilere vermemiz gereken yer bütün dinlerin en yükseklerinden biri olmalıdır. Dinleri her zaman ne kadar küçük olursa olsun, bu uğurda verdikleri şehitler yüz binleri bulabilir. ... 1892 katliamı, uzun bir liste oluşturan benzer zulümlerin en son halkasını oluşturuyordu. Tam elli yıl önce, Şeyhan'da yaşayan bütün Yezidiler, Rewandız beyinin komutası altındaki Kürtlerin ani büyük hücumlarıyla köylerinden sürüldüler ve sığınmak için Musul'a doğru kaçtılar. Önlerini taşımış Dicle nehri kesti. Binlerce insan peşlerini bırakmayan takipçileri tarafından Ninova'da katliamdan geçirildi. Bu öylesine bir katliamdı ki Sennacherib'in sarayının üst kısmındaki yüksek höyük o uğursuz Kuyuncuk 'koyunların mezbahası' adını almıştı. Daha önceki katliamlarla ilgili anlatımlar Yezidilerin tarihinin tam şafağına kadar gerilere gider." *The Cradle...* (İnsanlığın Beşiği / Kürdistan'da Yaşam, İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl, Avesta, İstanbul, 2004, s. 133. 2007'de, bazı araştırmacılar Yezidi cemaati mensuplarının sayısının 600.000 ila 700.000 arasında olduğunu tahmin ediyordu.

Farsça "İzad" sözcüğünden elde edildiği sanılır. Bu durumda, sözcüğün doğrudan Avestaca "Yazata"dan gelmiş olması daha yüksek bir ihtimaldir. Yezidi geleneğine göre bölgeye onbeşinci yüzyılın sonlarında, Timur zamanında, Basra ve aşağı Fırat'tan gelmişler.¹⁷³

Yaresan çalışmamızda, Yaresan ve Yezidiler arasındaki benzerliklerden sıkça bahsediyoruz. Bu nedenle burada cemaatin yalnızca başka birkaç yönü tasvir edilecektir. Yezidi dininin en ayırt edici özelliği, "Melekê Tawus", yani Tavus Meleği, dedikleri şer unsura saygıdır. Yezidiler bir Tanrı'ya inanırlar ve onlara göre, O, kendi özünden¹⁷⁴ başka altı tanrıyı, güneşi, ayı ve ana yıldızları yarattı; ve tüm bunlar dünyanın yaratılışında Tanrı'ya katıldılar.

"Tanrı'nın kendi yaratımı olan İblis, efendisine isyan etti ve cehenneme atıldı. Sonra işlediği günahtan pişman oldu, yedi bin yıl boyunca kefaret ödedi ve Muhakeme Gününde yedi cehennemin ateşlerini söndürmek için kullanılacak yedi kap dolusu pişmanlık gözyaşı döktü. Tanrı merhametinden haini bağışladı, onu kendiyile bir kıldı ve meleklerin, tekrar eski makamına getirilmiş kardeşlerine tepeden bakmalarını yasakladı. Tanrı'nın inayeti Şeytan'ın kendisini bile bu şekilde affedip yüceltirken insanoğlu, bu sözümona Kötülüğün temsilcisine nefretle bakmamalıdır."¹⁷⁵

Yezidilerin başlıca azizi Şeyh 'Adi'dir. Aynı isimde ortodoks bir Sufi de vardır;¹⁷⁶ ne var ki Yezidiler gibi bir grubun kurucusu olamayacak biridir bu. Wigram'a göre, "onuncu yüzyılda yaşadığı ve Mecusi kültü, baskılara maruz kaldığında Halep'ten kaçan aslen bir Mecusi olduğuna dair birtakım tarihsel deliller mevcuttur."¹⁷⁷ "*Tarih-e kashaf*"ta da benzer bir nok-

173 Th. Menzeh, Madde "Yazidi", *The Shorter encyclopaedia of Islam*.

174 Krş., Isaac Adams, *Persia by a Persian*, (Personal experiences, manners, customs, habits, religion and social life in Persia), Washington, 1900, s. 503.

175 Jackson, *Persia...* agy, s. 11; Ayrıca krş. Wigram, *The Cradle...* agy, s.104.

176 Menzel, *Yazidi*, agy, s. 644.

177 Wigram, *The cradle...* agy, s. 105.

tadan bahsedilir ve bir Kürt asilzadesinin, büyük ihtimalle bir Mecusi, tüm İranlı asilzadeler öldürüldükten sonra Halep'ten Kürdistan'a geldiği belirtilir.¹⁷⁸

Yezidilerin, ilki “*Meshef-e reş*” yani Kara Kitap ve ikincisi “*Kitab-e Cilve*” yani İfşa Kitabı olmak üzere iki tane kutsal kitabı vardır. Ayrıca “sancaq” dedikleri kutsal sembollere sahiptirler. Bunlar dünyanın yaratılışında görev alan yedi meleğin sayısına karşılık gelen yedi tavus kuşu figürüdür.¹⁷⁹

Yezidiler, sosyal yapılarında kast benzeri bir sosyal katmanlaşma geliştirmişlerdir. Kapalı ve endogamiye dayalı bir cemaat olup dışardan insanların cemaate dahil olmalarına izin verilmez. Ana ibadetleri, Melekê Tawus'a hitabendir ve Yaresana benzer şekilde, Aralık ayı içerisinde olmak üzere yalnızca üç gün oruç tutarlar.¹⁸⁰

Yaresan ve Yezidiler arasında benzerlikler kadar farklılıklar

178 Timur Pasha son of Hosayn Khan Donboli, *Tarikh-e Kashaf*, The K. R. Cama Oriental Institute of Bombay Kütüphanesinde bir müsvedde, s. 377.

179 Wigram, *The Cradle...* agy, s. 98. Bu sancakların her biri bir bölgeye tahsis edilir ve sadaka toplamak üzere her yıl oralara taşınırdı: Şerfedin (Assin) Sencar'a, Ferxedin Halep ve Mardin'e, Secadin Van'a, Şems Tebriz ve Kafkasya'ya, Obekr Diyarbekir'e, ve Naserdin kötü tanımlanmış bir bölgeye. Edmonds, *A Pilgrimage...* agy, s. 39.

180 Philip Kreyenbroek ve Khalil Jindy Reshow'un son yayınlarında, Yezidi dininin sıradan mensupları tarafından icra edilen üç günlük orucun yanı sıra cemaatin dini kastları tarafından icra edilen başka bir kaç orucun da olduğu belirtilir. “...Zerdüştilik'te yasak olan Oruç, Yezidi dini geleneklerinin temel bir bölümünü oluşturur. ‘Yazın Kırk Günü’ (Çileyê Havînan) için Baba Şêx, Koçekler ve başka bazı ‘din adamları’ Haziran'da Laliş'e gider ve orada üç gün boyunca oruç tutarlar. Ardından oruca devam ettikleri evlerine dönerler; kırk günlük oruç süresinin tamamlanmasından üç gün önce tekrar Laliş'a yönelirler. Birçok Yezidi, Çile'nin son üç günü oruç tutar ve orucun sonunda Laliş'ta genel kutlamalar yapılır. Kışın, başka bir kırk günlük oruç olan ‘Kışın Kırk Günü’nde (Çileyê Zivistanê), Baba Şêx, Baba Gavan, büyük Peşiman ve Koçekler gibi ruhani liderler oruç tutarlar. Sıradan Yezidiler, bizim takvimimize göre Aralık ayının ortasında (görünüşe bakılırsa bağımsız) üç günlük oruç (Eyda Rojiyê) tutarlar; bu sürenin sonunda Êzîd'in doğumunun anısına bir bayram (Eyda Êzîd) kutlanır.” Kreyenbroek, Philip G. ve Khalil Jindy Rashow, *God and Sheikh Adi are Perfect (Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition)*, Wiesbaden, 2005, s. 17.

rın da var olduğunu da burada belirtmek gerekir. İlginçtir, Jackson, Yezidilikten, kısmen Arapların İran'ı istilası sonucu ortaya çıkmış çeşitli dini hareketlerle bağlantılı olarak bahsetmiştir.¹⁸¹

4.3.4. Yaresan'da Yaratılışın düalist kökeni

Yaresan'a göre Şeytan'ın yalnızca tabiatları itibariyle kötü olanlar için bir şer kaynağı olduğunu daha önce belirttik. Bu inanış, asıl cevheri itibariyle insanoğlunun iki gruba ayrıldığı düşüncesine dayanır. Daha geniş anlamda, dünyalı yaratıklar yaratılışlarında kullanılan asıl unsura, yani açık veya kara top-rağa göre ayrılırlar. Böylece insanlar ruhlarının kökenlerine göre sınıflandırılırlar. Bu şekilde, dört tür insan ayırt edilir:

- a) Peygamber ve azizlere mahsus kurtarıcı ruh (Nas),
- b) İyi insanlara mahsus aydınlık ruh (*Şebh-e Nas*). İlk grubun yani kurtarıcı ruhların rehberliğindedirler.
- c) Hakikati göremeyenlere mahsus karanlık ruh. "Nasnas" denen bu insanların yiyip içip eğlenmekten başka yapacak hiçbir şeyleri yoktur. Bir şey öğrenecek olsalar da asla inanmazlar. Onlar kara topraktan meydana gelmiştir.
- d) Zalimlere mahsus ateş ruhu.¹⁸²

Mazda literatüründe, Yaresan'da kullanılanlara benzer terim ve kavramlara rastlarız. Bondaheşn, bize yukarda andığımız terimlerini anımsatan iki iblisten bahseder. İblislerden birinin ismi "Nas" ötekiniñki ise "Anast"tır.¹⁸³ Ayrıca Mazdaizmde "Naş" denen benzer bir kavram da vardır. Herzfeld'in analizine göre bu terimin, Yaresandakine benzer kendine özgü bir anlamı vardı.¹⁸⁴ Buna ek olarak bir sonraki bölümde aynı türden bir sınıflandırmanın Mazdaizmde de yapıldığını göreceğiz.

181 Jackson, *Die iranische...* agy, s. 696; a.y., *The Yazidis...* agy, s. 180.

182 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 22-23; Elahi, *L'ésoterisme...* agy, ss. 68-69.

183 Anklesaria, *Iranian...* agy, s. 37, 40.

184 Herzfeld, *Zoroaster...* agy, s. 834vd.

4.3.5. İran'da düalizm

Düalizm, ilk zamanlardan beri İrani düşünce sisteminin önemli bir parçası olagelmıştır. İrani sosyo-dinsel hareketleri arasında farklı şekillerde zuhur etmiştir. Mazda düalizmi, İrani düalist dünya görüşünün ilk örneği olup kozmik düalizme dayanır.

Zerdüştî dünya tarihi üç merhaleye ayrılır: İlkin, iki karşıt unsurun yaratılışı, ikinci olarak, bu iki unsurun karıştırılması ve onların daimi mücadelesi, ve nihai olarak iyi unsurun kötü unsura karşı zaferiyle sonuçlanan dönem.¹⁸⁵ Gatalar'ında Zerdüşt, geriye dönük 'sonsuz geçmiş' ve zamanın başlangıcına; ileriye dönük ise 'sonsuz gelecek' ve Son Muhakemeye bakar ve arada gerçekleşenlerin tümünün, kötülüğün nihai yıkımıyla sonuçlanan iyi ve kötü arasındaki kozmik mücadelenin bir parçası olduğunu görür."¹⁸⁶

Bu iki unsur arasındaki kozmik husumette insanın oynayacağı tarihsel rol vurgulanırken, istediği tarafta yer alma seçeneğinin olduğu belirtilir.¹⁸⁷ Mani'nin kötümser düalizmi bile bu tarihsel rolü tamamen görmezden gelemeydi. Onun için ruh ve madde arasında kozmik bir husumet söz konusuydu. Bu ikisi, ancak insanın çabası sayesinde, ruhani bilgi ve maddi dünyanın tümünden reddi yoluyla birbirinden ayrılabilir.¹⁸⁸

Mazdak, ana kozmik mücadelenin seyrinin tesadüfi olduğuna ve karışıma sebebiyet verenin, karanlığın gözü kara bir saldırısı olduğuna inanıyordu; oysa ona göre, ışığın hareketi özgür ve bilinçlidir.¹⁸⁹

185 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London/Boston/Henley, 1979, ss. 74-75.

186 a.y., On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic, *Bull. in of the School of Oriental and African Studies*, c. XLVII, Bölüm 1, 1984, s. 58.

187 Hashem Razi, *Zartosht va ta'alim-e u*, Tehran, 1350, s. 61, ss. 65-70.

188 Sayyed Hasan Taqizadeh, *Mani va din-e u*, Tehran, 1335 h., s. 48.

189 Shahrestani, *Al-melal... agy*, s. 264. Klima, Mazdak düalizmini pratik bir şekilde şöyle özetler: "Başlangıçta birbirine karşıt duran iki varlık vardır: En önemli özelliği ve silahı mantıklı ve amaca uygun bir kararlılık ve özgür irade olan ışık (Tanrı), ve tüm karakter özellikleri olumsuz olan kötü niyetli baş şeytan, karanlık. Aptal ve kördür, eylemleri genellikle

Sufilik örneğinde, "Mecusi ve Manilik düalizminde, doğal (*phenomenal*) dünyanın meydana gelmesiyle sonuçlanan Olmak ve Var-olmamak'ın etkileşimiyle karakterize edildiği kabul edilir."¹⁹⁰

İki unsurun kozmik bölünmesine dair inancın bir sonucu olarak, Mazda melekbilimi de düalizm üzerine temellenir. Burada da, her Ameşaspend'in önünde kötülüğü temsil eden bir cin ya da div (dev) durur. Böylece kozmik mücadele dahi bu iki hasım güç tarafından yürütülür:

1. Spenta Mainyu (İnsanın Koruyucusu) # Angra Mainyu (İnsanın Yıkıcısı)
2. Vohu Manah (Sığırların K.) # Aka Maneh (Sığırların Y.)
3. Asha Vahišta (Ateşin K.) # Indra (Ateşin Y.)
4. Khšathra Vayrya (Göğün ve Metallerin K.) # Soura (Göğün ve Metallerin Y.)
5. Spenta Armayti (Toprağın K.) # Taromayti (Toprağın Y.)
6. Hourvatat (Suların K.) # Touru (Suların Y.)
7. Amertat (Bitkilerin K.) # Zayrika (Bitkilerin Y.)¹⁹¹

Tıpkı Yaresan gibi, Mazdaların da yedi Karanlığın Kumandanları vardır. Minu Khrad'da, Karanlığın Kumandanlarını, kozmik mücadelede iyi unsurun güçlerine karşı bir konumda görüyoruz. Bu kozmik mücadele, bir mikro-kozmoz (küçük-evren) olarak insanda yansıtılmıştır:

saçma ve şiddetli saldırılardan ibarettir; mütemadiyen iyi bir dünyayla kavga halindedir, plansız bir cinnetle zorba tiranları ve zalimleri destekler. Yani, tüm kötü tedbirlerin kurucusu, tüm kötü yaratıkların koruyucusudur. Yok etmenin ruhudur. Zerdüşt geleneğine göre, şeytanlarının iyi dünyaya saldırmasıyla kötülüğü buraya getirmesinin ardından, birinci mükemmel durum (*bundahisn*) sona ermiş, iki ana tözün (*gumezishn*, *mizaj*) karışımından oluşan yeni bir devre başlamıştır. Bu durumda, dünya yok olana kadar kötünün olacak, ardından bu iki prensip birbirinden ayrılacak ve dünya temizlenecektir (*vicarishn*). Mazdaistler farklı bir yoruma inandılar: Gumezishn'in sonu aynı zamanda iyi prensibin zaferi; iyinin ve adaleti arayan bastırılmışların, aşağılanmışların ve talan edilmişlerin kurtuluşu olacaktı..." (Klima, Beitrage... agy., ss. 33-34).

190 Browne, A Literary History... agy, c. I, s. 443.

191 Purdavud, Adabiyat... agy, s. 88 vd; Ourang, Ameshaspandan, agy

İnsana ve hatta geri kalan yaratıkların başına gelen her şey, Yedi gezegen ve On iki burçla gerçekleşir. Ve o on iki burcun dindeki isimleri, Hormezd'in tarafında yer alan on iki kumandanlardır; ve o yedi gezegenin dindeki isimleri, Aharman tarafında yer alan yedi kumandanlardır. Ve o yedi gezegenler, tüm yaratık ve yaratımlara zarar verir ve onları ölüme ve her türlü kötülüğe sevk ederler; oysa bu on iki burçlar, dünyanın düzenleyicileri ve çarklarıdır.¹⁹²

Yaresan'ın insanın yaratılışı hikayesininin düalist bir kökene sahip olduğunu daha önce belirttik. Yaresan insanları asıl cevherlerine göre ayırır: Bu sınıflandırmanın tıpkısı Zerdüştî kitabı *Minu Khrad*'da geçer:

Bilge, Bilgelik Ruhuna şöyle sordu: İnsanın kaç türü vardır?

Bilgelik Ruhu şöyle cevap verdi: İnsanın üç türü vardır: biri insandır; ve biri, yarı-insandır; ve biri, yarı iblistir. İnsan, Hormezd'in yaratıcılığına ve Aharman'ın yıkıcılığına, ölü ve nihai bedenın kıyamının hakikat olduğuna, ve ayrıca dünyevi veya ruhani geriye kalan tüm iyi ve kötünün bu ikisinden, Hormezd ve Aharman'dan, geldiğine şüphe duymayan kişidir; ve ayrıca, Mazdayasnianların bu pak, iyi dinine iman eder ve başka hiçbir şekilde inanmaz, kulak vermez.

Yarı-insan, dünyevi ve ruhani işleri kendi arzusuyla, kendi iradesiyle ve kibirli bir şekilde gerçekleştirendir; ister Hormezd'in emri olan görevler ve iyi işler olsun ister Aharman'ın emriyle olanlar olsun.

Yarı-iblis, kendisinde insanlığın ve insan ırkının yalnızca adı olan, öbür türlü her fiil ve hareketinde iki ayaklı bir iblisten farksız olan kişidir; ne dünyayı ne ruhu bilir; ne iyi fiili ne de günahı bilir; ne cenneti bilir ne de cehennem; ruha yüklenmiş sorumluluğu da bilmez.¹⁹³

192 West, Pahlavi texts... agy, ss. 142-143; Krş., Bonshahi, Ketab-e minu khrad... agy, ss. 23-24.

193 West, Pahlavi texts... agy, ss. 170-171.

Manicilik de insanoğlunu Seçilmişler, Dinleyenler ve Günahkârlar olmak üzere üç sınıfa ayırır.¹⁹⁴

İran'da, özellikle sosyo-dinsel hareketler arasında olmak üzere, düalizm düşüncesinin farklı versiyonları ortaya çıktı. Büyük ölçüde teolojik tartışmalara bürünmüştü. Örneğin, 'Eql ve Nefs unsurlarının varlığına dair İsmaili düşüncesi, kozmik düalizm fikrine gayet yakındır.¹⁹⁵ Bu düşünceye göre (ki Düalizm ve Mehdicilik arasındaki bağlantıyı muhafaza eder), Mesih'in (Qa'em) gelişiyile birlikte "Nefs el-Kull nihai olarak 'Eql el-Kull ile birleşecekti."¹⁹⁶

İran kültürü, düalizme makul teorik bir temel vermeye ve bu düşünce üzerine dinsel bir öğreti yaratmaya yönelik sistematik çabalarda bulunan en eski kültürlerden biridir. Sekizinci bölümde, düalizmin İran'da ortaya çıkışına ve gelişimine tesir eden etmenlerden bazılarını inceleyeceğiz.

194 Williams A. V. Jackson, The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism, *Journal of American Oriental Society*, 1925, s. 247.

195 Krş., Hodgson, *The Order...* agy, s. 123.

196 Aynı yerde, s. 154.

5.1. Tenasüh öğretisi

5.1.1. Yaresan inancında tenasüh

Tenasüh (reenkarnasyon), Yaresan dini ilkelerinin en önemlilerindendir. Yaresan tenasüh öğretisi, sınırlı sayıda yeniden doğma da içeren döngüsel bir rejenerasyona dayalıdır. Yaresan'a göre, "insanın ölümü bir ördeğin dalışı gibidir."¹ Tenasüh süreci boyunca her bir kişinin 1001 reenkarnasyondan geçtiği sanılır. Yine de bu, zahid bir ruh için ancak asgari bir sayıdır. Reenkarnasyonlar 50.000 yıllık bir dönem içerisinde gerçekleşir ve bu zaman dilimi içerisinde, sonuncu tecessümle birlikte sayısı 1001'e çıkacak 1000 dolaylarında yeniden doğuş gerçekleşir.² Son tecessüm, Kıyamet Gününde gerçekleşecektir. Bu, dindar insanların günahkârlardan ayrıştırılacağı Muhakeme günüdür.³ Kıyamet gününde dürüst ruh, Tanrı'nın

1 Minorsky, *The Sect...* agy, s. 306; a.y., *Notes sur la Secte...* agy, (1920), s. 54.

2 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 44-45.

3 Aynı yerde, ss. 46-47.

yanında yaşamakla ödüllendirilecektir. Günahkârlar tekrar yeryüzüne gönderileceklerdir zira bu dünya cehennemdir ve cehennem ateşi insanın kalbindedir. Ruhun ne tür bir hayvanda tecessüm edeceği, günahın tabiatı ve büyüklüğüne bağlı olarak belirecek.⁴ Bir insan, bedeninde fazladan tecessümlerle de cezalandırılabilir. Öylesi tecessümler, yeniden doğuştan sonraki birkaç ay içerisinde hastalıktan ölecek bir kişi örneğindeki gibi kısa süreli olacaktır. Her bir günah için fazladan bir tecessüm olacaktır. Zira kişi bu dünyada ne ektiye onu biçecektir. Ayrıca, gündüz ve gece gibi hem iyi hem de kötü insanların dünya etrafında dolandıklarına inanırlar; bazen gruplardan biri hakimdir (*galeb*) bazen bir diğeri.⁵

Kıyamet gününde ruhlar muhakeme edilirken, bir hayırlı amele karşılık yüz günah bağışlanacaktır. Günahlar ve hayırlı ameller eşitse bile, yukarıdaki hesaplamaya göre kişi yine de bağışlanacaktır. Tanrı'nın, hayırlı amelleri günahlarının çeyreğine denk gelen insanları bile bağışlaması sözkonusu olabilir. Ama hayırlı amelleri günahlarının dörtte biri etmeyen insanlar için hiçbir bağışlama olmayacak ve cehenneme atılacaklardır.⁶

Dindar ruhlar için bin birinci giysi (tecessüm), nihai ve ebedi olandır. Ödül, Tanrı'nın huzurunda sürdürülecek bir ölümsüzlüktür. Aslında Yaresan iki tür cennete inanır:

a) Fani cennet, (yani dünyevi zevklerle karakterize edilmiş başka bir yaşam),

b) Tasavvufi zevkle karakterize edilmiş ebedi cennet.

Fani cenneti arayanlar, dindar bile olsalar, yok olacaklardır. Öte yandan ebedi cennet ise, Tanrı huzurunda ölümsüzlüktür.⁷

Yaresan'ın da Mazdalar gibi, manevi ve maddi dünyalar diye iki dünyaya inandığını belirtmiştik. Benzer şekilde, başka bir yorumla, cennet ve cehennemi manevi ve harici diye ayı-

4 Adjarian, *Une religion...* agy, s. 301; Wilson, *Persian Life...* agy, s. 240:

"Günahkârların eşek, katır ve diğer yük hayvanlarının bedenlerine girdikleri düşünülür. "

5 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 177-178.

6 Aynı yerde, ss. 180-182.

7 Aynı yerde, ss. 45-46.

ırlar. Harici cennet gökyüzündedir, manevi cennet ise Tanrı'nın tecellilerinin var olduğu yerdir.

Manevi cehennem, küfrün olduğu yerdedir (insanların kalbinde). Harici cehennemin sekiz tabaka veya katı vardır. Bunların her birinde Karanlığın Kumandanlarından biri yaşar. Sekizinci tabaka, Büyük Ejderhanın uzandığı (ve günahkârların yok edildiği) Kaf dağının ardındadır.⁸

Tenasüh hakkındaki bilginin çoğu Nur 'Ali Elahi'den gelir. Mukri'nin aktardığı bir pasajda şöyle der:

Dört tür tenasüh vardır; "...normal durum olan, ölümden sonraki tenasüh; istisnai olarak bir hastalığı takiben ya da iyileşme esnasında; kimileyin uyanık haldeyken, kişi, birden bire ruhunun değiştiğini hissettiğinde; son olarak da, rüya esnasında. Sonuncu durumda, rüya gören kişi, başka bir kişiye dönüşüğünü farkeder. Bu yeni ve aydınlanma ile gerçekleşen bilinçlenme, her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, 'bir rüyanın ardından kendini uyandırmak' ifadesi ile belirtilir."⁹

"*Asar ol-heqq*" kitabının son bölümünde Elahi, tenasüh hakkında birkaç soruya yanıt verir. Orada Elahi, inorganik, bitkisel, hayvani, insani ve semavi (melekuti) olmak üzere beş ayrı tür ruhtan bahseder. İlk dört ruh fani olup baki olan yalnızca beşinci ruhtur. Bu ruh, semavi bir ruha sahip olmayan ilk dördünün hatıra ve izlerini taşır. Evrim ve muhakeme yalnızca semavi ruhla alakalıdır. Yine "*Ten-khak*" (dünyevi beden) ve "*Ruh-khak*" (dünyevi ruh) denen ve semavi bir ruha sahip olmayan birtakım insanlar vardır.

Böylece, Kıyamet gününe kadar her bir ruh inorganikten semaviye evrilecektir. Muhakeme gününde, ilk üç ruh hazır bulunmayacaklardır ve ancak insani ruha erişildikten sonra muhakeme yapılacaktır.¹⁰ Elahi'ye göre, dünyanın yanı sıra diğer gezegenlerin de kendi kıyamet, muhakeme ve cehennemleri vardır. Her gezegenin cennet ve cehennemi kendi atmosferi

8 Aynı yerde, s. 18vd.

9 Mohammad Mokri, *Le songes et leur interprétation chez les Ahl-e Haqq du Kurdistan iranien*, in: *Les songes et leur interprétation, Sources orientales 2*, Paris, 1959, s. 192.

10 Elahi, *Asar ol-haqq*, agy, s. 276.

içerisinde olup gezegenler birbirinden habersizdirler. Ancak mükemmellik seviyesinde tüm ruhlar birleşecektir.¹¹

Hayvanların dirilişi, ölüp insan seviyesine ulaşana kadar daha yüksek yaratıklarda tekrar doğmaya dayanır. Genel olarak cehennemde cezalandırıldıktan sonra ruh tekrar yeryüzüne gönderilebilir. Lakin Elahi, ruhlara bazen, evrim süreçlerini cehennemde kalarak tamamlama şansının lütfedildiğini belirtir.¹² Diğer durumlarda ruhlar, evrim seyrini takip etmeksizin cennette kalırlar.¹³

Doğumdan kırk gün sonra gelen bir ölüm, bir tür cezalandırmadır ve kişinin tamamlaması gereken tecessümlerden biri sayılamaz.¹⁴ Fakat çocuk kırk günden bir saniye fazla yaşarsa doğumu 1001 tecessümden bir tane sayılacaktır.¹⁵ Tenasüh sürecinde cinsiyet değişebilir ve böylece bir erkek bir kadın olarak doğabileceği gibi tersi de gerçekleşebilir. Ama mükemmeliyet seviyesine eriştikten sonra cinsel farklılıklar yok olur.¹⁶

5.1.2. Tenasüh öğretisi

Tenasüh öğretisi İran'da, çoğunlukla "heretik" gruplar ve sosyo-dinsel hareketler arasında olmak üzere daima yaygın olagelmıştır. Heresiografik kitaplarda, dört tip tenasüh belirlenmiştir. Bu tenasüh tiplerinde ruh insan bedeninden:

- a) başka bir insan bedenine göçer, ve buna "Neskh" denir,
- b) hayvan bedenine ve kuşa göçer, ve buna "Meskh" denir,
- c) bitki ve ağaçlara göçer, ve buna "Reskh" denir,
- d) sürüngen, böcek ve benzer yaratıklara göçer, ve buna "Feskh" denir.¹⁷

11 Aynı yerde, s. 277.

12 Aynı yerde, s. 282.

13 Aynı yerde, s. 283. Elahi, başka bir pasajda, normal 50.000 yıllık reen-karnasyon süresinin bir ceza olmadığını, insana kendini kurtarması için verilmiş bir mühlet ve fırsat olduğunu belirtir. (Aynı yerde, s. 284).

14 Aynı yerde, s. 289. 292.

15 Aynı yerde, s. 292.

16 Aynı yerde, s. 321.

17 Al-'Alavi, Bayan ol-Adyan, agy, s. 20; Da'i Hasani Razi, Tabsarat al-avam... agy, s. 87.

Tenasüh öğretisi genelde bir Hint düşüncesi olarak bilinir ve bu düşüncenin İran'da ne şekilde yayıldığını ve yüzyıllarca devam edebildiğini saptamak hayli zordur.

Budizmin İslam öncesi dönemde, Doğu İran'da, Hint sınırı boyunca uygulandığını biliyoruz. Tenasüh inancı, Hint Zerdüştileri arasında halen mevcuttur. Ancak bazı çağdaş Zerdüşti araştırmacıları bunun yalnızca bir Hindu etkisi olduğuna inanırlar zira onlara göre Zerdüştilik tenasüh düşüncesiyle tutarlı değildir.¹⁸ Yine de, İslam öncesi dini düşüncelerine büyük ölçüde sadık olsalar da, İslami dönemin ilk başlarında ortaya çıkan tüm dini hareketlerde, tenasühün o denli önemli bir rol oynamış olması gayet şaşırtıcıdır.

İslam öncesi dönemlerden bize ulaşan “*Dasatir*” kitabında gördüklerimiz daha bir ilginçtir.¹⁹ Uzun bir süre Zerdüştilerce kutsanmış olmasına rağmen, çağdaş Zerdüşti araştırmacıları onu Zerdüşti-dışı kabul ederler. Bu kitapta, yukarıda bahsedilen tenasüh sınıflandırmasının aynısının eski Pers terimleriyle ifade edilen haline rastlarız. Burada, bir ruhun bir insan bedeninden başka bir insan bedenine göçü anlatılmış ve “*Ferheng-sar*” diye adlandırılmıştır. Ruhun bir insan bedeninden bir

18 Khojeste P. Mistree, *Zoroastrianism: An Ethnic Perspective*, Bombay, 1982, s. 53.

İslamiyet öncesi Zerdüşti bir filozofla alakalı birtakım açıklamalara göre, kıyameti andıran bir devirde, “o denli müreffeh olan İran, günahkâr insanların elinde bir hiçliğe bir harabaya dönüşecektir. İnsanlar hile ve kalpazanlıkla çokça mal ve zenginlik edinecek ve böylece iki alemde de faydasını göremeyeceklerdir. Onları toprağın altına gömecek ve her iki alemde de paylarından mahrum kalacaklardır. Öteki alemde cehennemde cezalandırılacak ve çok pişman olacaklardır. Erdemli davranışlarda bulunabilmek için bir daha bu aleme dönme şansları olmayacaktır.” (Dhabhar, *Persian Rivayats...* agy, s. 485). Yukarıda adı geçen Khojeste Mistree, son cümle olan “Erdemli davranışlarda bulunabilmek için bir daha bu aleme dönme şansları olmayacaktır” cümlesini aktarır. Ona göre bu, Zerdüştilikteki reenkarnasyon teorisine karşıt en güçlü kanıttır. Ne var ki kıyamet devrine dair daha önceki kehanetleri gözönünde bulundurursak bu cümle, sadece o kıyamet devresi içerisinde bir daha bu aleme dönemeyecekleri anlamına da gelebilir. Yoksa, geri dönerler ve iyi eylemlerde bulunmaları da aynı şekilde olasıdır.

19 Shahmardan, *Farzanagan...* agy, s. 688vd.

hayvan bedenine göçü “Nengsar”, bir bitkiye göçü “Tengsar” ve son olarak bir minerale göçü “Sek” veya “Sengsar”dır.²⁰

Edib ul-Mulk Farahani, bir ondokuzuncu yüzyıl Fars şairiydi ve Yaresan cemaati mensuplarıyla yakın ilişkileri vardı. Cemaatin Kürtçe şiirlerinin bazılarını Farsçaya çeviren bu şair, muhtemelen gizli bir Yaresan taraftarıydı. Şiirlerinin birinde, yukarıda anılan tenasüh tiplerini aynı Pers terimleriyle tasvir eder.²¹

Bu dini düşünceye İran’da rastlamak ilkin tuhaf görünebilir. Fakat İran tarihi üzerine biraz araştırma, Yaresan’ın öncekiler gibi İran dini tarihinde tipik bir yol izlediğini gösterir.

Browne’ye göre, tenasüh öğretisi İran’a özgüdür.²² Manicilerin de tenasüha inandıklarına işaret eden birçok belge vardır.²³ Muhtemelen Sasani döneminde ortaya çıkan Mazdakian hareketi de bu öğretden haberdardı.²⁴

5.1.3. İrani sosyal hareketlerinde tenasüh öğretisi

İslami dönemin en başlarında, İran’da çeşitli sosyo-dinsel hareketler ortaya çıkmaya başladı. Tenasüh, bu hareketlerin ideolojik arkaplanlarının önemli bir bölümüydü. Tenasüh öğretisi özellikle İslami dönemin başlarından onuncu yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkan hareketler arasında yaygındı. Bu dönem esnasında baş gösteren hareketlerin tümü, tenasüh düşüncesiyle kolayca ilişkilendirilebilecek tecessüme inanıyordu. Bu hareketler, Ali’nin meşruiyetine olan temayülleriyle dikkat çekiyorlardı. Ne var ki şu an anladığımız anlamda Şiiler olarak düşünülemezler.²⁵ Şiilik, ancak onbirinci yüzyıldan

20 Molah Firuz son of Molah Kavus (ed.), *Dasatir-e asmani*, Bombay, 1789, (İkinci Basım, Erdeşir’in oğlu Şahriyar ve diğerleri tarafından yapılmıştır, Bombay, 1888), s. 193.

21 Adib ol-Molk Farahani, *Divan...* agy, s. 740.

22 Browne, *Literary History...* agy, (Cilt I), s. 311.

23 Jackson, *The Doctrine...* agy, s. 246vd.

24 O. G. v. Wesendock, *Der Seelenwanderungsglaube*, *Der neue Orient* 6, 1922, s. 225.

25 Da’i Hasani Razi, Hicri yedinci yüzyıla ait bir Şii heresiograf, Ebu Moslemiyeh diye bilinen grubun Şii kabul edilemeyeceğini daha önce belirtmişti. Krş., Da’i Hasani Razi, *Tabsarat ol-‘avam...* agy, s. 178.

sonra İrani sosyal hareketlerin ana ideolojisi olarak belirdi.

Reenkarnasyon ve tenasüh öğretilerine inanan ilk hareketler arasında Sanbad,²⁶ Sepid-camegan,²⁷ ve Horamdin²⁸ vb sayabiliriz.

Selçuk istilasından sonra ortaya çıkan hareketler içerisinde bile tenasüh öğretisine rastlanır. Örneğin, Margaret Smith, 1933 yılında, İsmaili hareketinin tam üyeliğe kabul edilmiş mensuplarına öğretilen reenkarnasyon düşüncesi hakkında yazmıştır. Buna rağmen, aynı yıl Ivanow, Haşhaşi hareketine dair mevcut literatürde tenasüh öğretisine dair herhangi bir belgenin varolduğunu belirtmedi.²⁹ Tenasüh öğretisini, Huru-fi hareketinin bir kolu olan Noktaviler arasında da görürüz.³⁰

Bu gruplar tarafından öğretilen tenasüh öğretisinin daha iyi bir tasviri için 'Abdullah b. Harb'e atfedilenlere bir göz atalım. Bu şahıs, 'Abdullah b. Muaviye adında birini destekleyen ve Kufe'de başlayıp birçok İran kentine yayılan bir hareketle ilişkilidir. 'Abdullah b. Muaviye, Emevi birlikleri tarafından mağlup edilince Ebu Muslim'in emri üzerine öldürüldüğü yer olan Horasan'a kaçtı.³¹ Ölümünden sonra, Ctesiphonlu bir sapkın oğlu 'Abdullah b. Harb hareketin başını çekti. 'Abdullah b. Harb'in öğretilerine dair Almancaya Heinz Halm tarafından çevrilen bir raporda şöyle geçer:

26 Shahrestani, Al-melal... agy, s. 20.

27 Şahrestani'ye göre, Sepid-camegan, tenasühe inanan Razemiyeh'in bir koluydu. (Aynı yerde, s. 18).

28 Krş., Razi, Commentary... agy, s. 203; Nafisi, Babak... agy, s. 22; Heinz Halm, Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten, Zürich/München, 1982, s. 82.

29 Krş., Margaret Smith, The Doctrine of Re-incarnation in Islamic Literature, *The Aryan Path*, c. IV, No. 1, Bombay, 1933, s. 38; Ivanow, A Guid... agy

30 Helmut Ritter, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfänge der Hurufisekte, *Oriens*, c. 7, 1954, s. 1vd.; Ernst Ludwig Dietrich, Die Lehre von der Reinkarnation im Islam, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 9, 1957, s. 133.

31 William F. Tucker, 'Abdallah ibn Mu'awiya and the Janahiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period, *Studia Islamica* 51, 1980, s. 41vd. 'Abdullah'ın taraftarlarının çoğu Mavali ve firari kölelerden oluşuyordu. Tucker'e göre Canahiyyeh, "muhtemelen öylesi ayrıntılı ve kapsamlı bir ruh göçü teorisini formüle eden ilk gruptu." Aynı yerde, s. 53.

Bu grubun iddiasına göre, yeniden dirilme, ruhun bir bedenden çıkıp bir diğerine girmesinden başka bir şey değildir (*huruc el-ruh min beden ila beden*); ruhlar itaatkâr idiyeler, temiz bedenlere, güzel endamlara (*suwar*) ve sonsuz mutluluğa yerleştirilecek (*nuqilat*); ardından meleğe dönüşüp ışıktan bedenler olana (*abdan safiye nuriye*) dek safliklarının düzeyine göre (*meratib*) güzelliğin, ululuğun ve mutluluğun basamaklarını geçeceklerdi. Eğer ruhlar asi idiyse (*asya*), kirli bedenlere, şekli bozuk endamlara ve köpek, maymun, domuz, yılan veya akrep gibi hor görülen hayvanlara yerleştirilecekti. Söyle diyorlardı: 'Cennet bahçeleri ve cehennem ateşi, bedenler bunlardır.' Allahın Kelamı (Sure 29, 64): 'Öbür dünyadaki ikamet, hayat budur (*hayawan*). Bir bilselerdi !' ve allegorik olarak şuna işaret ediyorlardı: 'İnsanların öldükten sonra ulaştıkları öbür dünya, tamamen bir hayvanın ruhunun bir diğerine geçişinden ibarettir, ta ki yanmış siyah, ya da ışıkla dolmuş temiz bedenlere yerleştirilene kadar. 'Allegorik olarak (aynı zamanda) Allahın Kelamına (da) işaret ediyorlardı (Sure 82, 6-8): 'Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?' diyorlardı ki, Tanrı insanı itaatkar yada günahkar oluşuna göre, dilediğince hayvan şekline sokuyordu.³²

Teorisyenler için, tenasüh öğretisi ile kıyamet ve Nihai Muhakeme hakkındaki düşünceler arasındaki ilişkiyi açıklamak her zaman için bir problem teşkil etmiştir. Bu durum, teolog ve filozofları ruhun ölümsüzlüğü, ruh ve beden arasındaki ilişki gibi konular hakkında uzun süreli tartışmalara götüren birçok soru doğurur. Bu sorulardan bazılarını cevaplamayı amaçlayan ve 'Abdullah b. Harb'e atfedilen bir açıklama şöyledir:

Ancak dairelerle ilgili öğretileri konusunda şunu iddia ederler: Allah birbiri ardına yedi Adem yaratmıştır; 1.

32 Heinz Halm, Das "Buch der Schatten." Die Mufaddal-Tradition der *Ḡulat* und die Ursprünge des Nusairierts, *Der Islam* 58, 1981, ss. 71-72.

Adem zürriyeti ile birlikte 50.000 yıl dünyada kalmıştır. Bu süre içerisinde yaşamış, ölmüş, birbirinin ardından gelmişlerdir. Ruhları bir şekilden diğerine gezinmiştir (*tatanasahu arwahum fi suwar ba'da suwar*). Şöyle söylüyorlardı: 'Bu, duruma göre, itaatkârlarla günahkârların ayrılmasıyla gerçekleşiyordu.' Ve her defasında, her 50.000 yıl bitişinde, itaatkârlar meleğe dönüşüyor ve bu dünyanın göğüne yükseltiliyordu; asiler ise Allah'ın ilgilenmediği, şekilleri bozulmuş yaratıklara dönüşüyor ve yerin altına gönderiliyordu. Bunun, Allahın Kelamını doğruladığını söylerler: (Sure 32,26): "Yurtlarında gezip dolaştıkları nice nesilleri helak etmiş olmamız onlar için yol gösterici olmadı mı? Şüphesiz bunda ibretler vardır. Hâlâ duymayacaklar mı?"

Ve iddia ederler ki, evlerinde dolaşan karıncalar, bok-böcekleri ve hamamböcekleri Allah'ın geçmiş zamanlarda yok ettiği, ve yine Allah'ın dönüştürdükleridir (*masaha*); ruhlarını bu açıkça görünür bedenlere yerleştirmiştir (*nasaha*). Şöyle söylüyorlardı: 'Sonra başka bir Adem yetişir, onunla ve zürriyetiyle de 1. Adem ile ne olduysa aynısı olur. Zürriyetindeki itaatkârlar bu dünyanın göğüne yükseltilir, fakat onlardan önce bu dünyanın göğüne yükseltilmiş olanlar ise (yani 1. Adem dairesindekiler) bir basamak daha (yukarıya), ikinci göğe yükseltilir. Zürriyetindeki asiler yerin altına gider. Onlardan önce oraya gelmiş olanlar ise, oradan alınıp birinci yerin altında olduğu açıkça anlaşılan ikinci yerin altında ikamet ettirilirler. Bu, yedi daire tamamlanıncaya dek her Adem ve zürriyetinde aynen gerçekleşir; ancak ondan sonra bu kült (ta'abbud) nihayetlenir. Burada da Allahın Kelamına atıfta bulunurlar (Sure 95, 4 - 6): 'Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık, Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik, Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükafat vardır' ve (Sure 84, 19) 'Şüphesiz siz halden hale geçeceksiniz'. Burada Allah'ın göklerin ve yerlerin katlarını kastettiği iddia edilir.³³

33 Aynı yerde, s. 23; a.y., Die islamische Gnosis... agy, ss. 72-73.

Yukarıdaki açıklamadan, tenasühün ana amacının, ruh ve bedeninin veya, Manicilerde olduğu gibi, maneviyat ve madde- nin birbirinden ayrıştırılması olduğu sonucuna varabiliriz. Onuncu yüzyıldan sonra birçok hareket tenasüh düşüncesini bırakır oldu ve böylece ehemmiyet daha çok kıyamet ve Mehdicilik gibi düşüncelere kaydırıldı. Yine de birkaç grup tenasüh öğretisini telkin etti ki böylece öğretisi bugünlere kadar devam edebildi.

Bu öğretiye halen inanan gruplar arasında Yezidi Kürtleri sayabiliriz. Yezidiler ruh göçüne ve günahkârın bir hayvanda tecessüm etmesi suretiyle cezalandırıldığına inanırlar.³⁴

Bektaşiler örneğinde ise, ölüm sonrası yaşama dair sistematik tek bir öğretilerinin var olmadığını belirtmemiz gerekir. Birge'ye göre, "(Bektaşilerin) inanış yelpazesi geniştir, cahil Bektaşilerde hurafeden başlar, mutlak bir solipsizm ya da tek ben hariç hiç kimsenin var olmadığına, hatta tamamen maddeci bir ateizme ulaşır. Ölümsüzlüğe dair inanç, ruhun ölü bedenden, özellikleri itibariyle ölümden sonra hiçbir şeyin var olmadığına tam olarak inanan bir kişinin hayatının vasıflarını andıran bir hayvanın bedenine geçtiğine olan itikatten ileri gelir."³⁵

Ortadoğu'da Nusayri³⁶ ve Dürzi gibi dini ilkeleri tenasühü içeren başka birtakım cemaatler de vardır. İran dışından olmalarına rağmen bu iki hareket de İran kültürüyle ilişkilidir. Zaman zaman Qarmatyan hareketiyle ilişkilendirilmişlerdir. Dürzi hareketinin bile, İranlı Hamza b. 'Ali (öl. 1021) tarafından başlatıldığı sanılır. Muhtemelen Fatimi Halife el-Hakem'in Tanrılığı fikrini yerleştiren de yine sözkonusu kişidir.³⁷

34 Jackson, *Persia... agy*, ss. 13-14; a.y., *Yazidi... agy*, s. '81; Adams, *Persia... agy*, s. 499, ss. 505-506; Wigram, *The Cradle... agy*, s. 101.

35 Birge, *The Bektashi... agy*, s. 87.

36 Rudolf Strothmann, *Seelenwanderung bei den Nusairi*, *Oriens* 12, 1959, ss. 89-114; a.y., *Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi (Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhouse)*, *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, Jahrgang 1956, No. 4, s. 7

37 Bryer, *The Origins... agy*, (1975): ss. 239-262, (1976): ss. 5-27. Philip

5.2. Binyılcılık (millenarism) ve Doğuştancılık (nativism)

5.2.1. Yaresan'ın binyılcılığı ve eşitlikçiliği

Mehdicilik, Yaresan inanç sisteminin önemli bir parçasıdır. Cemaatin çeşitli kolları arasında bu bakımdan birtakım farklılıklar sözkonusudur. Şah Hayasi kolu, Şah Hayasi'nin bizzat kendisinin zamanın sonunda Mehdi olarak belireceğine inanır. Onlara göre Şah Hayasi'nin yeryüzünde belirmesinden evvel, torunlarından yedi tanesinin (*peşteh*) dünyaya gelip insan şeklinde zuhur etmeleri gerekir. Eğer torunları hazır değillerse temsilcilerinden (*nayib*) biri orada olacaktır. (Yedi tane olduğu sanılan) bu temsilcilerinde Benyamin'in özü tecelli eder. Bu kolun önderlerinden birine göre yedinci torun, dünya fatihi olan Sultan Sehak'ın kendisi olacaktır.³⁸

Başka bir versiyona göre "Dünya Kralı", devirler (reenkarnasyon devirleri) tamamlandıktan, yani her bir ruh bin defa göç ettikten sonra (her bir ruh göçü ortalama elli yıl dolaylarında gerçekleşmek üzere), zuhur edeceğini vaad etmiştir."³⁹ Bu versiyona göre, "Yüce Öz" üç defa tecelli edecektir: "İlkin, ışıktan bir elbise içerisindeki bir adam şeklinde zuhur etmiş 'Ya'da; ikinci olarak, insanlar arasında zuhur etmiş Sultan Sehak'ta; üçüncü ve son tecelli ise Ahir Günde 50.000 yıllık tüm devir tamamlandıktan sonra gerçekleşecektir. Son tecellideki adı açıklanmamış, muamma olarak bırakılmıştır."⁴⁰

Yine başka bir versiyon vardır ki buna göre Han Ataş adın-

Hitti, Dürzi kitleleri arasındaki yaygın tenasüh inancını tasvir eder. (Aynı yerde, *The Origin of Druze People and Religion*, New York, 1928). Bazı modern Dürzi dini reformcuları, dini ilkelerinin bu kısmını tekrar önplana çıkarıyorlar. Örneğin S. N. Makarem'in yazılarında bunu gözlemleyebiliyoruz. (The Druze Faith, New York, 1928). Ayrıca bkz. Reiner Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Haresie*, Berlin, 1985, s. 134vd. 38 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 562-563. Yedi kişinin tümünde mi yoksa on dört kişide, yani yedi torun ve yedi temsilcide zuhur edeceği belli değildir. Ceyhunabadi yine yedinci kişinin torunlardan olup olmadığını da açıklamamıştır.

39 Saeed Khan, *The Sect of the Ahl-i-Haqq*, *The Moslem World*, Ocak 1927, c. XVII, No.1, s. 33.

40 Aynı yerde, s.35.

daki yedinci teofani kendini bir şahine çevirdi ve Sahand dağlarına doğru uçu ve vaadini yerine getirmek ve dünyayı doğudan batıya birleştirmek üzere tekrar zuhur edecektir.⁴¹

Yeniden zuhur edeceği yer ise, farklı metinlere göre Qazvin ovasında,⁴² Şarezor ovasında⁴³ veya Bağdat'ta⁴⁴ konumlandığı belirtilen "Çar Guşe Maten" adında bir yerdir. Yüce Öz'ün, Dünyanın Kralı Mesih şeklinde son defa zuhur edişi, Yaresan'ın ideal devletini de beraberinde getirecektir.

Fakir ve mahrum insanların inancı olması hasebiyle, yeni ideal devlet, eşitlik ilkesine dayanır. Yaresan'ın ilginç bir düşüncesi de eşitlikçiliği tenasüh düşüncesiyle ilişkilendirmesidir. Reenkarnasyonun amaçlarından birinin yeryüzünde adaleti sağlamak olduğu sıklıkla vurgulanır.⁴⁵ Yaresan geleneğinde bahsedildiğine göre günün birinde Sehak şeklindeki Yüce Öz "bazıları ötekilerinden daha uzunca olan güzel laleler gördü. Asasıyla uzunca olanları ezdi ve şöyle dedi: Benim müritlerim arasında üstünlük yoktur, tüm inananlar eşittir."⁴⁶

Başka bir hikayede ise, Muhammed peygamber cennete yükseldiğinde, kendisine Allah tarafından, Ben insanların hükümdarı ve fakirlerin hizmetçisiyim demesi vahy edilmeyene kadar mekana girmesine izin verilmediği nakledilir.⁴⁷ Yaresan

41 Krş., Pittman, *The Final ...* agy, s. 147; Minorsky, *Notes sur la Secte...* agy, (1920), s. 42; a.y., *The Sect...* agy, s. 314, a.y., *Etudes...* agy, s. 95.

42 Minorsky, *Notes sur la Secte...* agy, s. 45. Çok sayıda Yaresan taraftarının göç edip Kazvin dolaylarındaki köylere yerleşmelerinin, onların Mehdiçi beklentilerinden bağımsız düşünülmemesi gerekir.

43 Mohammad Mokri, *Cinquante-deux versets de Cheikh Amir en dialecte Gurani*, *Journal Asiatique*, No. 4, 1956, s. 402; C. John Edmonds, *The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq*, *Iran* 7, 1969, s. 91.

44 Vladimir Minorsky, *Un Poeme Ahl-i Haq en Turk*, *Rudolf Tschudi: Westöstliche Abhandlungen*, Fritz Meier (ed.), Wiesbaden, 1954, s. 259, 261; a.y., English translation of the Kalam of Qushchi-Ğhli, Ivanow, *The Truthworshippers...* agy, s. 200.

45 Bu düşünce Nusayriler arasında da mevcuttur. Krş., Strothmann, *Seelenwanderung...* agy, ss. 89-90.

46 Saeed Khan, *The Sect...* agy, s. 37. Yine bir Sufi hikayesine göre, üstad, en uzun bitkinin çiçeklerini vurup keser. Fakat bu hikayede öylesi herhangi bir eşitlikçi maksat yoktur. Krş., Idries Shah (çev.), *Thinkers of the East*, (Studies in Experientialism), London, 1971.

47 Minorsky, *Notes sur la Secte...* agy, (1920), s. 27. Başka bir Yaresan met-

öylesi bir ideal ile Dünya Kralının zuhur etmesini bekler.
Kurtarıcının gelişi şöyle tasvir edilir:

Varlığın bilgisi bilir ki şaşakalacaktır dünyanın dört bucağı...

Aniden işgal ettiğinde yeryüzünü bir çekirge sürüsü.

Ordu sığmayacak Cibal'e Hindistan'da.

Ve kahramanların çılgınlıkları yankılanacak hep birden

Şam'dan Halep'e, Belh şehrine ve Buhara'ya.

Çin diyarlarına...

Fransızlar ve Ruslar (biraraya gelecekler) dünyanın her tarafında

Ve tamburların ve dümbeklerin sesi duyulacak

Batı'dan Doğu'ya, bir parçadan ötekine.

İnsanlar sakinin ayaklarına yüz sürmek için toplanacaklar...

Yıldızların meşum aydınlığının ışıltısı

Harbin keşmekeşi, güller ve bombalar,

Çelik zırhlı Kürtlerin savaş naraları

Siyavuş'un kanına karşılık kavga peşindekiler!

Kıyamet günü Qazvin ovasında vuku bulacak...

Mehdi'nin müjdecileri aşacaklar kıtaları denizleri

Tüm dünya, bir uçtan ötekine, onun dilediği gibi olur

Baba Hoşin'in halkı özgür çıkacaktır

Bedbahtlık gününün gaddar kavgasından

Qeyser'in kafatasının tepesi kadeh olacak...

Kralların ve beylerin altın süslemeli tahtları

Ezilecekler atların toynaklarının altında,

Sultanların sonu yine Sultaniyede kurutulacak.

Zendcan'da kurulacak büyük mahkeme.

Türkler öne geçecek, Kürtler de onların arkasına.

Sahand dağının ayaklarında gerçekleşecek hizmetçilerinin gösterisi.

ninde, kubbeli bir binaya girmek isteyen Muhammed peygamberin, kendine "peygamber" dediği için içeri kabul edilmediğini görürüz, Ancak alçakgönüllülükle kendini "fakirlerin hizmetkârı" şeklinde takdim edince kabul edilir. "O orada oturanları (çıplak olan) görür, ve sorusuna cevaben onların fakirler (feqir) olduğu söylenir. Peygamber türbanını çıkarır, parçalara ayırır ve bellerini sarmaları için her birine bir parça verir." Ivanow, Majmu'eh... agy, s. 185.

Aynen böyledir ey incelikleri bilen (varlığın) bilgisi!
Ey gözlerin kehanetinin ruh paklığı!
Han Almas hakikati öğrenmiştir:
Devir tamamlanacak ve dünya birleşecektir.⁴⁸

Statüko şu şekilde onun hükümetinin dönemiyle karşılaştırılır:

Yüce hakim (sağlayacaktır) adalet(i)
Bir ayna ve zehirsiz.⁴⁹

Bu bekleyiş hali, bir sabırsızlığa ve devrimci sosyal eylemlere dönüştürülür:

Kralın gelişini gözlüyor olmak
Gerçek köle, Kralın gelişini gözleyendir
Eylemde temiz, düşüncede temiz, bakışta temiz
Vazife ve hakikat yolundan döndürülemez.
Ey sevgili dostlar, Kral geliyor
İyi haber, evet iyi haber, Kral geliyor
Hadi! Eller hizmetle iştilal etsin, lakin gözler hep
umutla bakadursun.

Böylece onun geliş zamanını bilmeyen mümin onu daima bekleme halindedir.⁵⁰ Bu, artık zulmün var olmayacağı, zalimlerin ve “Sultanların yok edileceği”⁵¹ daha iyi bir geleceğe olan umudun kaynağıdır.⁵² Bu insanlar, zülme maruz kalıp aşağılandıkça, Kurtarıcılara olan özlem ve arzuları daha bir şiddetleniyor.⁵³ Bir Yaresan Kelam’ında şöyle geçer:

48 Minorsky'nin, 1902'de Yaresan cemaatinin bir mensubu tarafından kendisine yazdırılan orijinal bir Gorani şiirin Fransızca çevirisi. (Aynı yerde, *Notes sur la secte...* agy, ss. 43-45.

49 Mokri, *Cinquante-deux versets...* agy, s. 403.

50 Saeed Khan, *The Sect...* agy, s.32.

51 Aynı yerde.

52 Minorsky, *The Sect...* agy, s. 308; a.y., *Notes sur la Secte...* agy, (1920), s. 44, (Han Almas Kelamı).

53 Wilhelm Emil Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus, (Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturbewegungen, Studien zur Soziologie der Revolution)*, Berlin, 1961, s. 223.

Kaderin yönlendirdiği bu yeryüzü mekanının yıkılacağına ve şimdi olduğu gibi kalmayacağına dair umudumu korumak istiyorum; çarkın yamuk yumuk hareketlerinin aynı şekilde sürmeyeceğine ve her zaman kalbi elemle dolu olanların yalnızca erdemliler olmayacağına da...

Dünyanın hakimi ortaya çıksın ve dünya boş kalmasın. 'Ezilenlerin intikamını' alsın. Kavga ve şiddet hakim kılınmasın. Dayanıksız olan her şey bir kenara atılsın ve gerçek inanç artık saklı kalmasın. Baskı ve inleme yok olsun...

Doğru yolu gösteren Mehdi, engelleri kaldıran yaradan. Size yalvarıyorum, dünyada şiddet ve kavga yok edilsin.⁵⁴

Arzunun alevleri her yalazlandığında, bazı şahsiyetler büyük bir vazifede bulunmak ve mevcut düzeni yıkmak amacıyla Mesih olarak ortaya çıkarlar.⁵⁵

Cemaatin ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kaydedilmiş hadiselerinde öylesi şahsiyetlere dair birkaç örneğe rastlıyoruz. Banyaranlı Teymur adında, Kermanşah yakınlarında,⁵⁶ gayet kötü tanınan bir şair, Tanrının tecessümü olduğunu iddia etti.⁵⁷ Goranice bir şiirinde, vazifesinin zalimlerden ve katillerden öç almak olduğunu ilan eder.⁵⁸ Yine, dünyadaki tüm devletleri ortadan kaldırmak, tüm kralları yenip onları kendi tebaası kılmak için geldiğini söyler. Bu görevi ise ancak kılıçla başaracaktı.⁵⁹ Etrafında çok sayıda insan toplandığından hükümetçe monarşiye karşı suikast hazırlığı içerisinde olmakla suçlandı ve altı aylık hapislikten sonra 1822'de idam edildi.⁶⁰ Teymur'un ölümünden sonra, Seyfur (veya Fettah) adın-

54 Bu bir Kelam'ın ya da Yaresan dini şiirinin Minorsky tarafından basılan bir bölümüdür. (Matériaux... agy, ss. 86-87). Yukarıdaki çeviri Emmanuel Sarkisyan tarafından yapılmıştır, RuBland und der Messianismus des Orients, (Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens), Tübingen, 1955, s. 249.

55 Mühlmann, Chiliasmus... agy, s. 223.

56 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 137.

57 Minorsky, The Guran, agy, s. 95; a.y., Etudes... agy, 96.

58 Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 140.

59 Minorsky, Le traité... agy, s. 276.

60 Aynı yerde, s. 276; Buraka'i, Bozorgan... agy, s. 137."Emir İmam Qoli

da kendisi de şair olan bir genç onun tecessümü olduğunu iddia etti.⁶¹

Bir başkası da, Yaresan araştırmaları için önemli bir kaynak mahiyetindeki 11.117 beyitlik *Heqq ol-heqayeq*'in yazarı Ne'metullah Ceyhunabadi'dir. Otuz yaşında çok ağır bir hastalık esnasında Öbür Dünyaya seyahat ettiğini; Tanrı tarafından Mesih'in yakın bir zamanda gelişini duyurmakla görevlendirildiğini iddia etti ve insanlar onun siyah bayrağının etrafına üşüştü ve onun emri üzerine çay içmeyi tütün ve haşhaş kullanmayı bıraktı.⁶² O "Asıl Hakikati ifşa etmenin zamanının geldiğine inanıyordu," böylece "Tanrı'nın emriyle dünyayı terk etti ve Zamanın Efendisi'nin habercisi oldu."⁶³ İnsanlar arazi ve evlerini satıp koyun ve sığırlarını kurban ettiler."⁶⁴ Mesih'in gelişi iki defa ertelenince, ağzını kapattı ve Yüce Öz'ün ona gelmesini bekledi.⁶⁵

Ölümünden sonra ise, mezartaşı kendiliğinden yana yatmaya başladığında işte o zaman teofaninin gelişi yakındır dendi.

Mirza, birliklerini Zohab'da konaklatmak konusunda pek de emin değildi. Teymur'un itaatine girmiş çok sayıda taraftarının olduğunu bildiğinden ve Kermansah'tan, Kürdistan'dan, Loristan'dan ve Süleymaniye'den Teymur'un evine akın edip yüzlerini onun ayaklarının tozuna süren yığınla insanı gördüğünden, birliklerini, Teymur'un üzerine sürmedi. Bununla birlikte bir düzen kurdu ve kendilerine itimat ettiği bir grup askerini, Teymur'a beklenmedik bir baskın yapmak üzere görevlendirdi. Aşiretler henüz haberdar olmadan, Teymur tutuklandı ve Kermansah'a getirildi. Gönüllerde bir yumuşamanın gerçekleşmesinden korkan Emir hiç mühlet tanımaksızın Teymur'un kellesinin kesilmesi emrini verdi. "Yukarıdaki pasaj, Edward G. Browne tarafından bulunan Farsça bir belgenin Minorsky tarafından yapılmış çevirisinin bir bölümüdür. (Minorsky, *Le traité... agy*, s. 276.

61 Minorsky, *The Guran*, agy, s. 95; a.y., *Le traité... agy*, s. 277. Krş., Edward G. Browne, *A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bab*, (Cilt II: İngilizce çeviri ve notlar), Cambridge, 18: i, s. 184.

62 F. M. Stead, *The Ali Ilahi Sect in Persia*, *The Moslem World*, April 1932, c. XXII, No.2, s. 188.

63 Minorsky, *The Sect...* agy, s. 310.

64 Stead, *The Ali Ilahi...* agy, s. 188.

65 Minorsky, *The Sect...* agy, s. 310; Stead, *The Ali Ilahi...* agy, ss. 188-189; Mohammad Mokri, *Introduction on Jayhunabadi's Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 9. Goranice yazdığı şiirlerinin birinde "Didadaran"ı, yani yetkili Yaresan şahitlerini çağırır ta ki gelip Yüce Öz'ün tecelli ettiğini görsünler.

Saeed, şimdilerde bazı insanların gidip başkalarına, “Taş yana yatmış, görünen o ki hızla geliyor. Servet biriktirmenin size ne yararı olacak? Gelin malınızı fakirler için harcayın” dediğini belirtir.⁶⁶

Buna benzer başka ilginç bir olay da Minorsky’nin başlıca bilgi kaynağı ‘Alemgir adında biri ile ilgilidir.⁶⁷ Bu şahıs, Yüce Öz’ün tecessümü olduğunu iddia etti⁶⁸ ve kendisini “Alemgir”, yani “dünya fatihi” diye adlandırdı.⁶⁹

Ekim 1891’de Feuvrier, Alemgir’in isyan telkininde bulunduğunu belirtiyor ve şöyle yazıyordu: “Birbirlerini destekleyen ve tüm inananları cezbeden yaklaşık bin taraftar şimdiden etrafında toplanmış bulunuyor.”⁷⁰ Hükümet onlara karşı bir tabur gönderdi ve şiddetli bir savaş, saflarında çok sayıda kadın ve çocuğun bile savaştığı ‘Alemgir’in taraftarlarının yenilgisiyle sonuçlandı.⁷¹

66 Saeed, *The Sect...* agy, s. 34.

67 Minorsky, *Notes sur la secte...* agy, (1920), s. 63.

68 Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-09*, Cambridge, 1910, s. 52. Kennedy’nin raporuna göre ‘Alemgir kendisini Mehdi’nin habercisi ilan etti. Keddie, *Religion...* agy, s. 136.

69 Minorsky, *Notes sur la secte...* agy, s. 63.

70 Dr. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, 1900, s. 278; Farsça çev.: *Seh sal dar darbar-e iran*, 2. ed., Tehran, 1363 h., s. 226. Yukarıdaki İng. çev.: Keddie, *Religion...* agy, s. 136.

71 F. O. 60/524, Lascelles to Salisbury, No. 239, Kasım. 22, 1891, Keddie, *Religion...* agy, s. 137. Bu olayın Balloy tarafından 16 Aralık 1891’de yazılmış başka bir versiyonu vardır. Buna göre, yakalanışından sonra ‘Alemgir Tehran’a götürülür ve orada, kendisine karşı saray erkanından biri ve Mazenderan’daki köylüleri tarafından bir entrika düzenlendiğini iddia etmek suretiyle kendini savunur. Bu köylüler, bölgeye göç etmiş Kürt aşiretlerine karşıydılar. Nedim (Sa’d do-Douleh), rakiplerinin Şah’a karşı çıkan asiler olduğunu göstermeye çalıştı ve onlara karşı başka bir sefer düzenledi. (A.E. Perse, 1891 de Balloy despatch, Dec. 16, P. R. O. British Embassy Archives from Tehran, *Keddie*, agy, Ek I, ss. 139-140). Bu son rapor, diğer tüm mevcut raporların aksi yönündedir. Yine de Minorsky’nin bu şahsa dair betimlemeleri ve fikirlerinden yola çıkarak, farklı şekillerde de doğrulanmış orijinal versiyonun hakikiliğine güvenilebiliriz. Minorsky tarafından çekilen bir fotoğrafta ‘Alemgir, Mehdi’nin döndüğünde kullanacağı sanılan üç bayrağın yanında durur vaziyettedir. ‘Alemgir sağ elini bayrakların birinin tam ortasına çizilmiş bir çift kefeye (adalet) doğru yöneltirken diğer eliyle uzunca kılıcını kavramaktadır. Bu,

Daily News'in 1 Aralık 1981 sayısında yer alan bir raporda, söylentilere göre kariyerinin başlarında Alemgir, "ilahi vazifesini göstermek için her ne zaman gerekli görürse büyük bir ateş yakılmasını emreder ve en ufak bir yara almadan üzerinden geçer... Görünüşe bakılırsa bu adam yalnızca dini bir üstünlüğü değil geçici bir egemenliği de amaçlamaktadır. Adeta..., yeni halef, bir taraftan öğretilerini yaymakla uğraşırken diğer yandan kılıç taşımaktadır."⁷²

1904'te de Muhammed Hesên Aga adında Makulu bir adam beklenen tecessüm gibi gösterdi kendini. M.S. Wilson'a göre bu şahıs, birkaç yıl içinde tecelli edeceğini ve dünyayı kendi dinine döndüreceğini iddia ediyordu.⁷³

Yaresan dini metinleri, cemaat içerisindeki devrimci ruh hali ve atmosferini muhafaza eder ve yüreklendirir: "Senin adının (Heyder) taklidi bizler, (adeta) bin tane aslanız, Hakikat olarak Şerre karşı koyan."⁷⁴

Tumari kolunun dini metinlerinde şöyle geçer: Gün gelecek "Dünyayı Arıtan Atlı" (*Mirakhor-e cehanşur*)⁷⁵ adında bir adam gelecek ve Yaresan dini kanunlarını yayacak. Yine Yaresan metinlerine göre, Dünya Kralının okültasyonu dönemi esnasında, vazifeleri beklemek, onun zuhur edişini gerekli kılmak veya gelişini onaylamak olan birtakım şahsiyetler daima ortaya çıkacaklardır.⁷⁶

Bu nedenle, cemaatin yüceltilen mensupları hazır halde

adaleti kılıç yoluyla getirmenin simgesel bir jesti şeklinde yorumlanabilir. (Minorsky, *Matériaux...* agy, 1. sayfa). Dr. Feuvrier, 'Alemgir'in isyanının bastırılışı esnasında iki yüz kişinin öldürüldüğünden bahseder.

72 *Daily News*, 1 Aralık 1891. "An Insurrection in Persia: A New Vicegerent of the Prophet (From Our Own Correspondent), *Tabreez*, no. 24, *Keddie, Religion...* agy, s. 188.

73 M. S. Wilson'dan Vladimir Minorsky'ye özel mektup, 27 Ocak 1904. (Minorsky, *Notes sur la secte...* agy, (1920), s. 66).

74 Minorsky, *Un Poème...* agy, s. 259.

75 Minorsky Adjarian'ın "Une Religion Nouvelle"ini aktarır ve düzeltir. "Mira Khor est, 'écuyer' en persan. Djihan-choure serait 'celui qui lave le monde (de ses péchés?)' ou 'celui qui trouble le monde.'" (Minorsky, *études...* agy, s. 98).

76 Bu şahsiyetlere Yaresan terminolojisinde "Didadar" denir.

bekler ve onun her an gelebileceği umulur. Yaresan önderlerinden biri,⁷⁷ Mesih'in gelişinin farkedilmesini engellemesini diye taraftarlarına sigara içmeyi bile yasaklamıştı.⁷⁸ Sabırsızlıkla beklenen bu gelecek yeni dünya, onun adil hükümeti altında doğudan batıya uzanacaktır.⁷⁹ Yeni geliş, aslında, bir ütopyadır, herkesin güzel ve sevimli olduğu⁸⁰ baştan başa bir gül bahçesidir.⁸¹

Aşağıdaki şiir, Yaresan'ın beklenti dönemi esnasındaki hakim meyillerini, devrimci ruh hali ve binyılcı arzusunu betimler. "Cem" merasimi esnasında okunan ayetlerinden bir kısımdır.

Bu gürültü.

Bu gürültü etkili değil.

Yalvar yakar, ihtiyaç halinde.

Benyamin'in Ustası,⁸² işte O, asla kaybolmaz.

Tanrı ondadır.

O Tanrı'nın adamıdır, Tanrı ondadır.⁸³

Benim Padişahım dun'un içindedir; kimsenin malumu değildir bu dun.

Kalktığındaysa,⁸⁴ Zamanın Efendisidir.

İşte bu Muhakeme Günüdür.⁸⁵

Ceng, Ser-mil dağının üstündedir, bu Muhakeme Günüdür.

(Duyulur) şanlı insanların savaş naraları.

Pir ve Padişahım yüzyılın Efendileridir.

Geliyor kargaşa.

Geliyor savaşların gürültü ve kargaşası.

77 Ataş Beg, Ataş-begi kolunun beşinci teofanisi.

78 Minorsky, Etudes... agy, s. 96.

79 Aynı yerde.

80 Qoşçi-oghli'ne atfedilen bir şiir, krş., Saeed Khan, The Sect... agy, s. 34.

81 Krş., Adjarian, Une Religion... agy, s. 301.

82 Maître (Xwaca) de Benyamin'in Efendisi. Tanrı.

83 Autrement dit: "Dieu habite en lui comme un hôte."

84 C.-à-d. : "il se fait connaître ou Il apparaît."

85 Litt. : "le jour des juges."

Dünya Sere-zul'da toplanıyor.⁸⁶

İşte bu, insanların ve cinlerin kayıtlarının tahkik günüdür.

Dost uyanacaktır.

İşte o an Dost uyanacaktır.

Kaftan Kafa, sağdan sola, dünya, tüm dünya,
İştecektir Zülfikar'ın hiddetini.

İşte bu haşır olacaktır.

Haşır birçok gün ve birçok gece sürecektir.

Kelleler güz yaprakları gibi düşecek.

Zülfikar, hainlerin kafatasları üzerinde bilecektir.

(Koyar) Zülfikarı yerine.

O zaman (koyar) Zülfikarı yerine.

Dürüst ve "çiftler" ayrıştırılacak.

Yari Akdinin mührü(yle basılmış) para yayılacak.⁸⁷

Yari Akdinin kitabı

O zaman okuyacağız Yari Akdinin kitabını.

(İyi) insanlar yüklerinden kurtarılacaklardır.

Üstadım (Xwace) oturacak İlahlık tahtında.

Yüce hakim (sağlayacaktır) adalet(i)

İşte o zaman sağlayacaktır adalet(i) Yüce hakim

Kötülerin çağını rüzgara savuracak

Ve o zaman hizmetçiler şenlenecekler.

O dürüstlerin (muhakemesi) olacaktır.

İşte o gün, ki dürüstlerin muhakeme günüdür, (iyi) insanların hamd günü olacaktır.

(Hakikatin) mestler(i), gülmekten çatlayacaklar.

İyilik kapısı(nın anahtarı) kimsesizlerin Padişahının
(Sah-e bi-kesan) elinde olacak.

86 Ville du Kurdistan, actuellement en Irak, dans la plaine de laquelle les
Ahl-e Haqq peresent qu'aura lieu le jugement dernier.

87 C.-à-d. : "le culte de Yari se répandra."

Toza dönüşmüş, nalların altında
Rüzgar savuracak, nalların altında toza dönüşmüş dağ-
ları.

Her şeyi bilen kişi muhakeme ister.
Dürüst hizmetçiler (Onun önünden) pak geçerler.

Dengelenir
Böylece Dünya dengelenir
Yaratıkların, kuşların, karıncaların, yılanların kalbi
apaçık olacak, bir ayna gibi ve zehirsiz.

Parlatırlar onlar bir ayna gibi.
Parlatırlar onlar bir ayna gibi kalplerin aynasını.
İnsanlar gri Ata binerler
Ve böylece dünya dengelenir.

Pak, dürüst, hayat ve varlık bekleyeceklerdir arzuyu,
ideali, gayeyi.

Ben, çok küçük olan ben, umarım o gün.
Ben günahkârım ve Yar bağışlayıcıdır.
Ben, çok küçük olan ben, o gün şu umudum vardır:
Dost'un eşiğinin bekçisi olan köpeğin aşkına bağışla be-
ni.⁸⁸

5.2.2. Mehdici kehanet

Mehdicilik ve apokaliptizm (*apocalyptism*), daha önce de gördüğümüz gibi, Yaresan dininin önemli birer parçasıdır. Buna ek olarak cemaatin mevcut sosyal ve siyasi durumuyla alakalı bazı kehanetler vardır. Bu tür kehanetler, dışardan insanlarla da bu kehanetler hakkında konuşmaktan hoşlanan cemaat mensupları arasında yaygındır. Kehanetler, dini bir vahiy gibi değil de daha çok azizlerinin sözleri olarak algılanır.

Kehanetler arasında İlbegi Caf adında bir şahsınkiler eşsiz bir öneme sahiptir. İlbegi Caf'ın, h.898'de (1519) Şarezor'da

88 Mokri, Cinquante-deux... agy, ss. 401-404.

Sünni bir ailenin çocuğu olarak doğduğu söylenir. Henüz gençliğinde Yaresan'a katılır ve bunun üzerine ailesi ve akrabaları onu öldürmeye karar verirler. Böylece yurdunu terk eden İlbegi Caf, Hewraman bölgesine gider ve H. 961'de ölene kadar orada yaşar.⁸⁹

Halihazırda kehanet içeren şiirlerinden biri, cemaat mensupları arasında en iyi derecede bilinen şiirdir. İlbegi Caf şiirinde, İran'da gerçekleşecek bir takım tarihsel ve sosyal değişiklikleri öngörür. Zaman içerisinde bu şiirlerin değiştirilip uyarlandığı ihtimal dahilindeyse de, onların muhafazası, tebliği ve içeriği sosyolojik öneme sahiptir.

Aşağıda, İlbegi Caf'a atfedilen ve bazı siyasi değişikliklerin ve sosyal yenilenmelerin yanı sıra teknolojik ilerlemelerin de öngörüldüğü şiirlerden bir tanesinin çevirisi verilmiştir.

Aslında kehanetlerden bazıları yukarıda "Tarihsel Arkaplan" bölümünde zaten betimlenmişti. Daha yetmiş yıl önce bir şair tarafından Farsçaya çevrildiğinde bu şiirin biliniyor olduğunu belirtmek durumundayız. Aynı şair, isyan ve idamından daha önce bahsettiğimiz Banyaranlı Teymur'a⁹⁰ ait bazı kehanetleri de çevirmiştir.

(Hakikatin) Münkir(i) rüsva edilecek
Şer ve entrika hakim gelecek
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Erkekler cesaretlerine methiyeler düzecek
Dürüslüğe de ihanet eder onlar
Söz metal tellerin içine konacak
Ve insanlar birbirleriyle uzaktan konuşacak
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Ay-yüzlü hükümet görevlileri
Evlerinin mahremiyetindeki şarap içiciler
Örtülmemiş başlarıyla mini etek giyerler
Beyaz ve çizgili giysiler içerisinde

89 Buraka'i, Bozorgan... agy, ss. 101-102.

90 Adib ol-Mamalek, Divan... agy, s. 669vd.

Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

İran Avrupa gibi oluyor
Her yer renk, resim ve desenler (naqah) altında
Erkekler süsleniyor kızlar gibi
Nükteli ve fingirdek oluyorlar
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

İyi insanlar yurtsuz kalıyor
Kuş ve tavuklar terk ediyorlar çayırı sonsuza dek
Krallar bir kefene sarılmadan gömülecekler

.....

' Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Ben Goran'ın söylediklerine göre hareket ederim
Ben bulutların ardından konuşurum
Ben Suran⁹¹ halkı için anlatırım
Ben devranın (douran) düzenine uyarım
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Sözümü tuttuğumda
Bir tutku ve coşkunluk hali alır beni
Bakarım dünyaya
Sinai Dağına doğru yollarım şevkle
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

İran ateş yalazlarının içine çekilecek
Zorba Sultan hüküm sürecek
İnsanlar zulüm görecek
Nadir Şah'ın⁹² keyfi hükümetinin dönemi gelecek
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Sonra devran Kacarların⁹³ eline geçecek

91 "Suranlar" Goran'ın kuzey kesiminde yaşar ve aynı isimde bir Kürtçe lehçesi konuşurlar.

92 O, Türkmen aşiretlerinin yardımıyla İran ve Hindistan da dahil Doğu'nun geniş bir bölümünü istila eden Afşar hanedanlığının kurucusuydu.

93 Kacar, yirminci yüzyılın başlarına kadar İran'a hükmeden başka bir Türkmen hanedanlığının adıdır.

Timur Lane uykusundan uyanacak
Birçok büyük insanın başı düşecek (kesilecek)
Kargaşa, düzensizlik ve savaş alacak başını
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

Dünya gürültü ve velveleyle dolacak
Yeni bir çağ görünecek
İran'ın yarısı Ruslarca işgal edilecek⁹⁴
Onur ve ilke ehemmiyetten düşecek
O zaman altın sikkeleri (zer) bakırdan olacak
Din ve iman çok zayıf olacak
Bu hep öyleydi ve hep öyle kalacak.

5.2.3. İrani sosyo-dinsel hareketleri arasında doğuşancılık

İslamın ilk dönemlerinde İrani toplumsal hareketleri arasında güçlü bir doğuşancı eğilim gözlemleyebiliyoruz. Linton'un doğuşancı tanımı üzerinden İrani toplumsal hareketlerini farklı doğuşancı türlerine ayırabiliriz. Şo'ubi hareketi diriltmeci doğuşancı bir hareketti. Başlangıçta bir edebi akım mahiyetindeki bu hareket, sekizinci yüzyılda Irak'ta Mavaliler veya müşteriler (*client*) tarafından kuruldu ve onikinci yüzyıla kadar devam etti.⁹⁵ Hareket, Irak'taki Mavaliler tarafından Doğu İran'a iletildiğinde eski Pers toprak sahibi asilzadeler (*dehqan*), hareketin taraftarları konumuna geçtiler. Şo'ubiler kültürel dirilişi amaçlıyorlardı zira Arap istilasından sonra İran kültürü bu hakim kültürün daimi tehdidi altına girmişti. Günümüze ulaşmış bir Şo'ubi şiiri, İran siyasi hareketlerinden birinin lideri Demirci Yaqub'un hükmettiği dönem, MS 868-876) nasıl "kendi hükmüne bir ideoloji sağlamak için Şo'ubi kavramlarını kullandığını" ve "onun öneminin, Şc'ubiyeye ve İran'da ortaya çıkan bağımsız hanedanlıklar arasında bir bağ kurabilmesinde olduğunu"⁹⁶ gösterir.

94 İkinci Dünya Savaşı esnasında İran Rus ve İngiliz birliklerinin işgali altındaydı.

95 Bkz. Şo'ubiler'e dair bölüm 2:3.

96 S. M. Stern, Ya'qub... agy, s. 538; Ayrıca krş., Goldziher, Muh. Studien... agy, s. 155.

Dini hareketler örneğindeyse, Şo'ubi hareketinin uzun ömrü boyunca çeşitli versiyonlarında gözlemlenen türden bariz bir diriltmeciliğe rastlamıyoruz. İslam öncesi İran düşünce sisteminde Mehdicilik, genelde, düalizm ve milli kimlikle ilişkilendiriliyordu. Böylece, kötünün nihai yıkımı ile sonuçlanacak⁹⁷ iyi ve kötü arasındaki kozmik mücadele, üç kurtarıcının en büyüğü olan Astvat-ereta önderliğinde gerçekleştirilir.⁹⁸ Yoldaşları arasında "zamanın sonunda geçmişte yaptıkları gibi İran halkına yardım etmek için geri dönecek olan eskinin kahramanları"⁹⁹ vardı.

Bu şekilde İranlılar hem iyinin hem de Mesih'in güçleri tarafında konumlandırılmış olur ve sonuç olarak başlangıçtaki kozmik yokoluş, "siyasi bir kehanet" in¹⁰⁰ yanı sıra yurtsever bir karaktere de bürünür.

Mazdakizmin bir kolu olan Mahaniyeh hareketi, düalizmi doğrudan Mehdiciliğe bağlıyordu¹⁰¹ ve bu haliyle, biri ışığın biri karanlığın olmak üzere krallığı ikiye ayıran Zerdüş tarafından kullanılan "Tanrı'nın Krallığı" fikrini diriltiyordu. "Tanrı'nın Krallığı" sayılan Binyılcı Dünya, Karanlığın Krallığı son bulduğunda ortaya çıkacaktır.¹⁰²

Ancak eğer Mesih sadece kötülüğe karşı olan kozmik mücadelede değil, vatanlarının "hatalı" istilacılarına karşı da kendi halkının yanında yer alırsa bu nihai amaca ulaşılabilir. Aşağıdaki Pehlevi baladı, Zerdüşti Mesih'i Vahram-e Varcavend'in gelişini öngörür. O da tüm dünyadan intikam alan epik kahraman Rustem gibi istilacılardan intikam alır. Ama ilkin İskender'in İranlılarca nasıl tasvir edildiğini görürüz:

Bir gün, Asya'nın zengin vatanına imansız bir adam gelir,

97 Boyce, *On the Antiquity...* agy, s. 58.

98 a.y., *Zoroastrians...* agy, s. 75.

99 a.y., *On the Antiquity...* agy, s. 59.

100 H. Munro Chadwick ve N. Kershaw, *The Growth of Literature*, c. III, Cambridge, 1940 (Repr. 1968).

101 Klima, *Mazdak...* agy, s. 288.

102 Walter Nigg, *Das ewige Reich: Geschichte einer Hoffnung*, Zürich, 1954, s. 13.

Omuzlarında mora çalan bir pelerin giyer
Vahşi, zorba ve öfkeli. Kendi önünde yükselebilir
Bir şimşek gibi çakarcasına, ve tüm Asya şer bir boyundu-
ruğun altına girer
ve toprak kana doyar bu katliamdan
Ama yine de Hades onun tamamen alaşağı edilmesi için
uğraşır
Ta ki tamamen harap olsun.¹⁰³

Pehlevi baladında ise şöyle geçer:

Bizden çıkmalıdır o Şanlı
Şah Vahram, Kay's ailesinden
Araplardan intikam alacağız
Rustem'in (tüm) dünyadan intikam aldığı gibi.
.....
Böylece 'nihil', Druz'un hatalı yaratımları olur
Bu dünyadan.¹⁰⁴

Görünüşe bakılırsa Ostadsis gibi Emevi Halifelerine¹⁰⁵ karşı savaşılan bazıları, Mehdici misyonu maddileştirme çabası içerisindeydiler.

Bu ağıtlar, yabancı kültürlerin istilalarının sonrasında gelişen bilinçli milli kimliğin sonuçlarıdır. Onlar için İran yalnızca bir vatan değil, yedi Keşver ya da ülkeye bölünmüş dünyanın merkezidir de aynı zamanda:

Airyanem Vaecah (Pehlevi Eran-Vec), Aryanların (=İranlılar) beşiği ya da tohumu, Xvaniratha'da merkezi keşverin merkezindedir. Orada yaratıldı Kayanidler, efsane kahramanları; orada kuruldu Mazda dini ve oradan yayıldı diğer

103 Samuel Kennedy Eddy, *The King is dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B. C.*, Lincoln, 1961, s. 12.

104 J. C. Tavadia, *A Rhymed Balad in Pahlavi*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1955, 32.

105 August Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, c. II, Berlin, 1887, 495; Browne, *A Literary History...* c. I, agy, s. 317; Klima, *Beitrage...* agy, 75.

keşverlere; Ehrimen'i acze uğratacak ve kıyamet ve varlığın gerçekleşmesini sağlayacak Soaşıyantların sonuncusu da yine orada doğacak.¹⁰⁶

Ayrıca orası ütopya şehir "Ver" veya "Vercem" in efsanevi kral Cemşid tarafından kurulduğu yerdir de. Yine, birçok kozmik hadisenin vuku bulduğu, ilk insan Gayomart ve ilk hayvan "Gav" ın doğduğu, Zerdüşt'ün doğduğu, "dünyayı ateşe veren son Liturjinin gerçekleştiği yerdir; böylece tüm bu dramaturji yalnızca dünyanın merkezi, yani ruhun doruk noktası olan Eran-Vic'de algılanabilir."¹⁰⁷

Bu düşünce sisteminin farklı versiyonlarına daha sonraki dönemlerden modern zamanlara gelene kadar rastlıyoruz. Çeşitli İrani toplumsal hareketleri arasında, bu mehdicilik, düalizm ve milli kimlik kombinasyonunu belirleyebiliyoruz. Erken İslami dönemde, kadim İrani kültürel unsurları diriltmek veya yaymak için farklı hareketlerce gösterilen bilinçli teşebbüslerin izlerini sürebiliyoruz.

Ancak daha sonraki dönemlerde bile, öylesi teşebbüslerin günümüze kadar ulaşan kalıcı etkileri olan önemli örneklerini görebiliyoruz. Onikinci yüzyıl filozofu Suhreverdi'nin etkisi, ondan sonra ortaya çıkan tüm hareketlerde devam etti. Batı İranlı Suhreverdi, otuz-sekiz yaşında (MS 1191) şehit oldu. "Daha sonraları Doğu Teosofisinin* Üstadı (*Şeyx el-Işraq*) diye anılmaya başlandı zira onun asıl amacı kadim İran bilgeliğinin yeniden doğuşuydu."¹⁰⁸ Eserinde, "yazar, İslam bilgeliğinin içerisinde, kadim İran'ın teosofisini diriltme amacı güdüyor. Metafizik görünümünde, İhitişam Işığı Xvarnah motifi ile Platonik fikirleri yorumladığı Mazda melekbilimi ağır basmaktadır."¹⁰⁹

Xvarnah veya Fer-e Yezdan fikri ve melekbilimin Yaresan'da

106 Corbin, *Spiritual Body...* agy, s. 19.

107 Aynı yerde, s. 50.

* Bir kimsenin ruhu ile Tanrı arasında kişisel tecrübeye dayalı doğrudan bir bağlantının kurulabileceğini ileri süren dini felsefe (-ç.n.)

108 Aynı yerde, s. 54.

109 Aynı yerde, s. 52.

hayatta kaldığını daha önce gördük.¹¹⁰ Aynı şekilde diğer gruplar da Suhreverdi'nin fikirlerini kendi dini ve felsefi sistemlerinde kullanmaya devam ettiler. Bu şekilde kadim dini ve felsefi fikirlere coğrafi önem verme fikri var olmaya devam etti. Bu nedenle Doğu Teosofisi fikirlerini diriltme veya yaymaya yönelik teşebbüsler, aslında İran kültürel mirasını diriltmek ve yaymaktan başka bir şey değildir.

Burada, İran kültürel ve entelektüel yaşamında sürekli hakim olmuş, en nüfuzlu iki düşünce sistemiyle, yani Şo'ubi ve Suhreverdi düşünce sistemleriyle karşılaşırız. Konumuz açısından önemli olan nokta, bu her ikisinin de son derece diriltmeci olmalarıdır.

Safevilerin zaferi ve Şiiliğin ülkenin resmi mezhebi olarak kabul edilişiyle, Arap istilasını izleyen dönem boyunca var olmaya devam eden milli hissiyat yeni bir şekil almaya başladı.¹¹¹ Yukarıda bahsedilen iki diriltmeci eğilimin İran kültürüne ne ölçüde nüfuz ettiği, Gobineau tarafından yapılan bir gözlemlerle sade bir şekilde özetlenmiş ve Minorsky'nin, İran epiginin etkisinin "İmam inancıyla" kol kola gittiği şeklindeki ifadesiyle doğrulanmıştır.¹¹²

5.2.4. İran'da binyılcılık ve eşitlikçilik

İran'da binyılcılık gayet yaygındır ve Zerdüş, terimin geniş anlamında, bilinen ilk binyılcıdır.¹¹³ Zerdüştilik aslında bin-

110 Richard Gramlich yaptığı ilginç bir önermede şöyle der: "Tüm bunlara dayanarak şu sonuca varmanın mümkün olduğunu düşünüyorum: Haksar'ın pek methettiği Sultan Galal ud-din-i haydar, Galaliya'nın kurucusu, Pers biçimi Haksar'da karşımıza çıkan Suhreverdi şeyhi Galal ud-din-i Buhari'den başkası olamaz (gest. 690/1291). Ancak Haksar tarikatı idari açıdan Persli olmayan ve varlığı pek az Haksar dervishi tarafından bilinen Galali'den, kesinlikle ayrıdır. Öyle ki bugün, ortak kökenleri, tarikat üyelerinin bilincinden tamamen silinmiştir." Gramlich, *Die Shiitischen Derwischorden Persiens*, Erster Teil: Die Affiliationen, Wiesbaden, 1965, s. 73.

111 Ann K. S. Lambton, *The Persian Constitutional Revolution of 1905-6*, içinde: P. J. Vitikiotis, *Revolution in the Middle East*, London, 1972, s. 173.

112 Minorsky, *Iran: Opposition...* agy, s. 199.

113 Boyce, *On the Antiquity...* agy, s. 74.

yılıncı inancın ilk örneğidir; bu bakımdan, daha sonra gelen binyılcı hareketlerin çoğunun Zerdüştiliğe tarihsel bir borcu olması gayet muhtemeldir.”¹¹⁴

Zerdüşti dünya tarihinde engin bir “dünya yılı” kabul edilen “sınırlı zaman” (Yaratılış, Karışım ve Ayrışım dönemleri), 1000 yıllık aralara bölünmüştür. Üç bin yıllık bir zaman zarfında, sonuncusu Saoşyantların en büyüğü Astvat-ereta olmak üzere üç kurtarıcı belirir.¹¹⁵ Zerdüşti Mesihi Saoşyant, insan ebeveynli bir adam,¹¹⁶ tüm ve her bir taraftarının dostu¹¹⁷ ve son büyük mücadelede Kötülüğün güçlerine karşı iyiliğin güçlerine önderlik edecek kişidir.¹¹⁸

Devrimci bir tabiata sahip olan ve büyük İran göçüyle özdeşleştirilen Zerdüşti binyılcılığı,¹¹⁹ Zerdüş zamanında var olanlarına benzer tarihsel ve sosyal durumların sıkça zuhur etmesi sebebiyle aktif toplumsal hareketler arasında etkinliğini korudu.

Zerdüştilik binyılcılığının tarihselliği, asıl olarak tarihsel amaçlarla ortaya çıkan İranî sosyo-dinsel hareketler tarafından rahatça benimsenebilirdi. Aslına bakılırsa, çağlar boyunca İran tarihi, insanların bir kurtarıcıyı ne kadar kolay kabullendiklerini göstermiştir.¹²⁰ Arap istilasının üzerinden henüz çok geçmemişti ki Soaşyant, Vahram-e Varcavend olarak milli özgürlük savaşçısı ve İran halkını yabancıların boyunduruğundan kurtaracak kişi olarak belirdi.¹²¹

114 Aynı yerde.

115 Boyce, Zoroastrians... agy, ss. 74-75; a.y., On the Antiquity... agy, s. 65, 68. Minu Khrad kitabı diğer iki kurtarıcının adlarını Huşidar ve Huşidar-mah olarak verir. West, The Book... agy, s. 132.

116 Boyce, Zoroastrians... agy, s. 42.

117 Emil Abbeg, Der Messiasglaube in Indien und Iran (Auf Grund der Quellen dargestellt), Berlin/Leipzig, 1928, s. 204.

118 Herman Lommel, Die Religion Zarathustras (nach dem Avesta dargestellt), Tübingen, 1930, s. 228vd.

119 Boyce, On the Antiquity... agy, s. 74.

120 A. H. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, No. 43, Leipzig, 1938, s. 267, 305.

121 Krş., Klima, Beitrage... agy, ss. 73-74; Abbeg, Der Messiasglaube... agy, ss. 239-240.

Bu Mehdiciliğin “tarihselliğinin” ehemmiyeti, onu sinkretik-muhalif bir ideolojinin merkezi kılmaya yönelik büyük çabalarda görülebilir. *Siyaset-name*, Abbasilere karşı ayaklanan Zerdüşti Sanbad’ın (MS 756 dolaylarında), tüm muhalif grupları birleştirmek umuduyla propagandasının merkezine Mehdi bir hikaye yerleştirdiğini kaydeder. Şöyle dedi: Ebu Muslim ölmedi ve Halife el-Mansur onu öldürmeyi planlıyor. Bu nedenle Ebu Muslim Allah’ın adını haykırdı ve beyaz bir güvercine dönüştürüldü ve uçuverdi; şimdiyse bakırdan bir kale içinde Mehdi ve Mazdak ile birlikte oturur. Ebu Muslim önderleri ve Mazdak onun veziri şeklinde her üçü de çıkacaktır.¹²² Sanbad, Mazdak’ın Şii olduğunu ve Şiiler ile Mazdalar arasında anlayış ve birliğin olduğunu dahi iddia etti.¹²³ El-Moqana’ (MS 780 dolaylarında), ilahi ruhun ilkin Adem’de, sonra Nuh’ta, İbrahim’de, Musa’da, İsa’da, Muhammed’de, ‘Ali b. Abi Taleb’de, Muhammed el-Hanafiyeh’de, Ebu Muslim’de ve son olarak el-Moqana’nın kendisinde tecelli ettiğini iddia etmiştir.¹²⁴ Aynı zaman dolaylarında Transoxania’da Eşaq adında biri Zerdüş’tün ölmediğini ve geri geleceğini iddia ediyordu.¹²⁵

Şiilik yayıldıkça Mehdiciliğin ana savunucusuna dönüştü ve gitgide buna karşılık teolojik ve doktrinel bir temel geliştirdi. Böylece, “Gayb” (Mehdi’nin yokluğu veya gizli olması) ve Rac’a (onun dönüşü), neredeyse tüm Şii hareketlerinin en önemli özelliği halini aldı. İslamın en erken dönemlerinden beri İrani toplumsal hareketleri içerisinde Şii Mehdiciliğin unsurlarını fark edebiliyoruz.¹²⁶

122 Nezam ol-Molk, *Siyaset-nameh...* agy, s. 214. Frye, Ebu Müslim’in ortodoks bir Müslüman olduğunu ve herhangi heretik bir eğilim göstermediğini kanıtlamaya çalışmıştır. Richard N. Frye, *The role of Abu Muslim in the ‘Abbasid revolt, The Moslem World*, 1947, ss. 28-38.

123 Nezam ol-Molk, *Siyaset-nameh...* agy, s. 214.

124 E’tezad os-Saltaneh, *Moda’iyan...* agy, s. 188; Browne, *A Literary History...* c. I, agy, s. 318vd.; Müller, *Der Islam...* agy, s. 495.

125 Browne, *A Literary History...* c. I, agy, s. 314vd.

126 Bu erken İslami dönemlerde başlayıp şimdiye kadar devam etti. Örneğin Zenc köle isyanı lideri ‘Ali b. Muhammed (869-883 MS) tarafından basılan paraların üzerinde Mehdi eğilimler gözlemleyebiliyoruz.

Avesta'da Behmen Yaşt, Yaresan'ı anıştıran kıyametle alakalı kehanetlerden oluşur. "İran, doğudan gelen dev veya darma-
dağınık saçlı putperest sürüleri tarafından istila edilecek; ve onlar, neredeyse dinin kökü kuruyana kadar halkın büyük çoğunluğunu kırmak ve geri kalanını saptırmak için büyük fesat çıkaracaklardır. Bir ağıt tonunda yazılmış bu fesadın detayları metnin büyük bölümünü teşkil eder ve yine burada, hakimiyetin, Arap, Rum ve bu deri-kuşaklı devlerden (Türk) Türklerle ve onlardan da kötü olan gayri-Turanilere geçeceği belirtilir."¹²⁷ Ardından Zerdüşti Mesihi Behram-e Vercavend'in ortaya çıkmasıyla binyıl başlar. Büyük bir orduyla çıkagelir ve orada büyük bir İran savaşçı ordusuyla gücüne güç katacağı İran'a ilerler. Artık bin tane kadına bir erkeğin kalacağı hesapsız katliamların ardından bu dev ırkını yenmeyi başarırlar.¹²⁸

Behmen Yaşt'ın sonuç bölümü, ikinci kurtarıcının (Huşidar-mah) görüneceği zaman olan ütöpik vaziyeti tasvir eder: Güneş yirmi gün boyunca sabit kalır. İnsanlar artık et yemez yalnızca süt ve yağ tüketirler; ve her bir inek yüz insana yetecek kadar süt verir. O dünyayı zararlı yaratıklardan temizler ve vahşi hayvanlar insan ırkının içerisinde zararsız bir şekilde yaşar.¹²⁹ Yaşt 19.89'da belirtildiğine göre Saoşyant "ölmeyen, bozulmayan, çürümeyen, her daim diri, hep gelişen, hep iyilik peşinde olan bir insanlık yaratacaktı yeniden."¹³⁰

Binyılın ütöpik döneminde de yine eşitlikçilik ağır basmaktadır. Eski İrani düşünce sisteminde Mehdicilik ve eşitlikçilik arasında gayet ilginç bir bağlantı buluyoruz. Verethragna, savaş ve zafer meleği, Fer-e Yazdan'ın tecelli ettiği şekillerden bir tanesidir. Fer-e Yazdan'ın son tecellisi son Soaşyant, Asvat-ereta olacaktır. Savaş ve zafer meleği Verethragna, her zaman Rašn denen adalet meleğinin eşliğindedir. Böylece, Verethragna'nın liderliğindeki muzaffer savaşlar, insanlara her zaman adalet getirir.

127 West, Pahlavi Texts... agy, s. li ve krş., s. 210.

128 Aynı yerde, s. 215vd.

129 Aynı yerde, s. lviii.

130 Wolf, Avesta... agy, Yaşt: 19. 11, Yaşt: 19. 89.

Şii yazılarında sıkça tekrarlanan bir geleneğe göre, Mehdi, döndüğünde, “dünyayı adalet ve eşitlikle dolduracaktır zira dünya adaletsizlik ve zulümle dolup taşmaktadır.”¹³¹ İrani hareketlerin birçoğunda farklı şekillerde sergilenen eşitlikçi eğilimlere rastlıyoruz. İrani hareketler içerisinde ütöpik eşitlikçi bir toplum yaratma çabasında olan birkaç örnekle karşılaşırız. İsmaililer, özellikle Nazeri versiyonu, Mazda eşitlikçiliği ve İrani Mehdiciliğinden ciddi şekilde etkilenmiş olup¹³² eşitlikçiliği gerçekleştirmeyi amaçlayan çabalara bir örnek teşkil eder. Haşhaşilerin lideri Hasan Sabbah’ın adil olmaya hevesli olduğu bildirilir. Karısı ve kızlarını diğer kadınlarla çalıştırmış, bir cinayet suçlamasıyla oğlunu idama bile göndermişti.¹³³

En ilginç örnek ise, ilk defa eşitlikçi bir devlet kurup 150 yıl boyunca bu devleti devam ettiren Qarmatyanlardır. İbn Re-zam’a (İbn Rizam) göre, “bazı Irak köylerinin sakinlerini kendi öğretilerine döndüren” vaiz Hamdan Qarmat, “onlara sürekli artan oranlarda vergi ve icra yüklüyordu ve nihayet kamusal olarak yararlanmak üzere tüm varlıklarını bir yerde toplama esasına dayanan ‘ulfa’yı (birleşme) uyguladı’. Da’iler her köyden, köylülerin şığır, mücevher ve mobilya gibi tüm varlıklarını toplamakla yükümlü güvenilir bir adam seçiyorlardı. Karşılığında ise, bu müdür, çıplaklara giysi sağlıyor ve halkın diğer tüm ihtiyaçlarını karşılıyordu ve böylece artık toplum içerisinde fakir insan kalmıyordu. Topluma getirdiği yarar bakımından üst mertebeleri hak etmek için herkes azimle ve adeta birbiriyle yarışırcaına çalışıyordu; kadınlar dokumacılıktan kazandıklarını getiriyor çocuklar bile kuşları ekinlerden uzak tutma işinden kazandıklarını veriyorlardı. Kimse kılıç ve silahları dışında hiçbir kişisel varlığını y. ında alıkoymuyordu.”¹³⁴

Aynı türden eşitlikçi eğilim, kuzey doğu bölgesi Sebzevar’da

131 Lewis, Origins... agy, s. 26.

132 Karşılaştırm, Klima, Mazdak... agy, s. 278.

133 Minorsky, Iran: Opposition... agy, s. 188.

134 Lewis, Origin... agy, ss. 97-98.

hükümeti elde eden Serbedaranlarca da sergilendi.¹³⁵ Minorsky'e göre ondördüncü yüzyıldaki Sebzevar Cumhuriyeti, "bu tür heterodoksinin esinlendiği demokratik geleneklere başka bir örnek teşkil ediyordu."¹³⁶

135 I. P. Petroushevsky, *Nehzat-e sarbedaran-e khorasan*, Tehran, 1351 h. (1 1341 h.), s. 100.

136 Minorsky, *Iran: Opposition...* agy, s. 192.

6. RİTÜELLER

6.1. Periyodik toplantılar

6.1.1. “Cem”

Önceki bölümlerde Yaresan dini ilkelerini irdeledik. Ancak inançlarının tatbikine, en az dini ilkeler kadar önemli olan birçok ritüel eşlik etmektedir. Bu nedenle, bu ritüelleri detaylı bir şekilde açıklamak durumundayız.

Yaresan’ın herhangi bir kilisesi ya da günlük ibadeti yoktur. Bunun yerine, “Cem” dedikleri münasebetlerde periyodik olarak toplanırlar ve bu toplantıların gerçekleştirildiği özel binalara “Cemhane” denir. Özel durumlarda icra edilenlerin dışında yılda on yedi defa “Cem” merasimi yapılmalıdır.

Merasime katılanların sayısı üç veya beşten az olmamalıdır fakat sayı arttıkça merasim daha makbul sayılır. Cemaatin her bir mensubu, en fazla günde beş defa; en az ayda bir defa ibadet etmekle ve ayrıca maddi durumuna bağlı olarak özel dini bağışlar yapmakla yükümlüdür.

6.1.1.a) Bir Cem düzenlemenin şartları¹

a) Cem katılımcıları cemaatin asli mensubu yetişkinler olmalı ve akıl hastası olmamalı. Cem'e hem erkek hem de kadınlar katılır.²

b) Katılımcıların manen saf olmaları gerektiği gibi zahiren de temiz görünmelidir.

c) Gösteriş ve riyakârlık (*tezahur va riya'*) için değil, Tanrı'ya yakın ve itaatkâr olma maksadıyla yaklaşılmalı.

d) Katılımcılar bellerine ve giysilerinin üzerine bir bez parçası veya kemer dolamalıdır.³ Bu eylem, kölenin efendisine (Tanrı) olan nezaketinin; Tanrı'ya ibadette ve insanlara hizmette metanetin; ve katılımcılar arasında birlik ve dostluğun (*movadat*) işaretidir. Katılımcıların düşüncelerinde (*fekr-o zekr*) ve kaynağa alaka gösterme eylemlerinde bir olmak suretiyle tek bir kişi olmaları, Yaresan Cem'inin önemli bir gereğidir.

6.1.1.b) Cem'de kurallar ve roller

Cem merasimi esnasında kullanılan bazı terimlerin ve ifa edilen vecibelerin anlaşılması için aşağıda bir açıklama sunuyoruz.

Seyyid, "Handan" denen on bir kutsal ailenin soyundan gelen kişidir. Görevi Adak-Dualarını okumaktır.

Nayeb, bir nevi Seyyid'in yardımcısıdır. İkinci kademe kutsal aile olan "Delil" soyundan gelmelidir. Nayeb, Seyyid'in erimi dahilinde olmayan adaklar üzerine dua okur. Nayeb görevini yerine getirecek Delil ailesinden herhangi biri olmadığı

¹ Elahi, Borhan... agy, s. 76vd.

² Bu pratik, Türkçe konuşan bölgelerde "yabancıların" onlara "Çeragh-söndüren" (ışık söndüren) demelerine neden olmuştur. Rawlinson 1839'da, yanlış bir şekilde, sefahat gecelerinin "geçen yarım yüzyıla kadar" dahi var olduğunu yazıyordu. Rawlinson, Notes on a March... agy, s. 110; Krş., De Bode, Travels... agy, c. II, s. 180, Gholam Hosayn Sa'edi, Ilkhchi, Tehran, 1357 h., s. 127.

³ Elahi, Borhan... agy, s. 76.

durumlarda, Seyyid, hazır bulunanlar içerisinde birini bu görevi ifa etmek üzere seçer. Bu kişi, dindarlığıyla biliniyor olmalıdır.

Halife, adakları katılımcılar arasında bölüştürmek ve dağıtmakla yükümlüdür.

Kelam okuyucu, dini ilahi okuma eğitimi almış kişidir.⁴

Hadem'in yükümlülükleri:

a) Odanın içinde ve dışında düzeni (*entezamat*) sağlar,

b) İstendiği takdirde katılımcılara yardımcı olmaya hazırdır,

c) Cem'in yanı sıra çeşitli merasimleri başlatma ve sonlandırır,

d) Seyyid duasını okumadan evvel adak için "Tekbir" getirir. "Tekbir", aşağıda bahsedilen kısa bir duadır.

e) Halife'nin pay ettiği bağışları alır ve katılımcılara dağıtır.

Seyyid, Halife ve Kelam-okuyucunun görevini ifa edebilir ancak tersi söz konusu değildir.

Hadem'in Cem'i terk etme gibi bir tasarrufu yoktur; ve işi dışarıda ifa etmek için bir veya daha fazla yardımcısının olması gerekir. Görevi görecektir bir yardımcı olmadığı ve Hadem'in dışarı gitmesi gerektiği durumlarda, sarık veya türbanını Cem'deki yerinde bırakmalıdır. Hadem, bir tevazu ve saygı göstergesi olarak çorap giymez.⁵

6.1.1.c) Cem töreni

Tanrı'nın adını (*esmollah*) anıp Cemhane'nin eşliğinde secdeye giderken tam bir saygı, tevazu, nezaket ve içtenlikle hareket etmeleri beklenir. İlk kişi girdiğinde secdeye kapanır ve ardından gider sağa oturur. Doğru konumu almak için, ağırlığı baldırları ve ayaklarına gelecek şekilde dizlerinin üstüne çö-

⁴ Elahi, Borhan... agy, s. 79.

⁵ Elahi, Borhan... agy, s. 80. Adaklar kutsal sayıldığından, Hadem de yere düşmüş olabilecek adak parçalarına basmaktan yalın ayak olmak suretiyle sakınabilir. Hadem de Cem'e girmeden ayaklarını dizlerine kadar tamamen yıkamalıdır.

melir ve sırtını dayar. Diğer katılımcılar da aynı şeyi yapar ancak ilkin sağdan sola oturanların ellerini öperler.⁶

El öpme merasimi şu şekilde uygulanır: Yeni gelen, odada oturan herkese gider. Sağ dizi üzerine çömelir ve birbirlerinin ellerini tutarlar. Fiziksel gücü olmayanların bu konumu almaları gerekmez, bunun yerine basitçe eğilirler. Ardından avuçlar birbirine değecek şekilde birbirlerinin (sağ) ellerini tutarlar. Ardından sol ellerini, öteki kişinin sağ elinin arkasına koyarlar. Böylece iki elle öteki kişinin ellerini tutar vaziyette her biri ötekinin sağ elini öper. Bazıları bunu yalnızca sağ ellerle yapar.⁷

Cem'de, katılımcılar arasında bir kral ve dilenciye eşit muamele edilecek ölçüde tam bir eşitlik sözkonusudur. Bu nedenle, kimsenin özel bir oturma yeri yoktur. Her yeni gelen sağdan sola odayı dolandır ve oturanların ellerini bir bir öptükten sonra soldaki ilk boş yere oturur. Yalnızca Seyyid veya temsilcisi, Halife ve Kelam-okuyucu kendilerine özel yerlere sahiptirler. Seyyid'in veya temsilcisinin yeri girişin karşısındadır.

Halife, Seyyid'in solunda, Kelam-okuyucu ise sağında oturur. Hadem merasim boyunca oturmaz, Seyyid'in karşısında odanın girişinde ayakta bekler.

Herkes geniş bir daire şeklinde oturduktan sonra bellerine bir kemer veya uzunca bir bez parçası dolar ve uçlarını her iki kenarlarında oturanlarla bağlarlar. Bu şekilde ibadet edenlerin tümü bir daire içerisinde birbirlerine bağlanmış olur.⁸ Katılımcılar ayrıca bir tür sarık giymeliler, eğer birinin sarığı yoksa o zaman bir elbise parçası veya başka bir şeyle başını örtmelidir.

Cem merasiminde, genelde, adaklar sunulur ve kurbanlar kesilir. Bunlar dağıtılıp tüketildikten sonra dualar başlar.

6 Muhtemelen İngilizce "genuflect" sözcüğü bu oturuş tipine karşılık gelir.

Bazı Yaresan grupları dört kat çapraz ya da terzi oturuşu şeklinde otururlar.

7 Elahi, Borhan... agy, s. 78.

8 Bazı Yaresan gruplarında bu yapıldığı gibi, katılımcıların bireysel olarak yalnızca kendi bellerini bağlamaları da mümkündür. Ancak Elahi'ye göre birbirleriyle bağlanmaları tercih edilir.

Cem boyunca katılımcılar dua ve ibadetlere katılmak ve dini konulardan bahsetmek zorunda olup katılımcıların herhangi bir gizli konuşmaya girmeleri yasaklanmıştır. Katılımcıların "Ta'arruf"la, yani adet gereği birbirilerini davet edip övme geleneğiyle iştirak etmelerine bile izin verilmez. Her yeni gelen Cem'e girdikten ve el öptükten sonra, o otururken hazır bulunanlar onu selamlar ve o da yalnızca "Ya Heqq" ya da "Ya 'Eli" der.

Katılımcılar, Cem merasiminin başından sonuna kadar belirtilen şekilde ve bir daire düzeninde oturur vaziyette kalmalıdır. Girişte ayakta bekleyen Hadem dışında herkes yan yana ve aralarında hiç mesafe kalmayacak şekilde oturmalıdır. Katılımcılar kollar çapraz, sessizlik içinde ve kapalı gözlerle oturup içtenlikle Gizli Duayı (Xefi) okumalıdır.⁹ Kelam-okuyucu Sesli Duayı (Celi) okurken katılımcılar da ona Sesli Duada eşlik etmelidir. Hadem, Cem'in resmen başladığını belirtene dek katılımcılar hareket edebilir.¹⁰ Ondan sonra ise herhangi bir hareketlilik veya konum değiştirmeye izin verilmez.

Bu nedenle her duanın sonunda Seyyid durup insanlara hareket etme izni verebilir. Ancak adak merasimi ve Sessiz Duaları okuma esnasında, kaza ya da cemaatten birinin veya tüm cemaatin merasime devam edememesi gibi acil durumlar dışında hiçbir şekilde hareket edilmemelidir; ancak öylesi bir durumda odadan çıkabilirler. Tüm cemaatin çıkması durumunda ise merasim kesilir fakat ilk fırsatta tamamlanmalıdır.¹¹

6.1.2.) Cem'deki ibadet türleri

Sesli ya da sessiz beş tür dua vardır. Genelde sesli dualar es-

9 Saeed Khan, Cem'de "bir kral bile içeri girse, elleri çapraz şekilde göğsünde tevazulu bir tavırla ayakta beklemek zorundadır. Cem'de hiç kimse üstün değildir" diye yazmaktadır. Saeed Khan, *The Sect...* agy, ss. 36-37.

10 Elahi, Borhan... agy, s. 81.

11 Aynı yerde, s. 82.

nasında koşullara göre kişiler sessizdirler. Bu nedenle, sesli dualar bazen okunur bazen okunmaz. Sesli dualar ya adaklar yenmeden ve sessiz dua okunmadan önce ya da sonra okunabilir.

Beş tür duanın isimleri şöyledir:

a) 'Ebadat (ibadet), dini vecibelerin uygulanışı içindir. Bir kısmı sessiz diğer kısmı seslidir.

b) Hacet (ihtiyaç duası). Bunlar herhangi meşru bir iş ('amel) için okunan dualardır. Bu dualar da sessiz ve seslidir.

c) Mo'ezat (Vaaz). Bunlar ahlaki düzeltme (*tezhib*) ve ruhu arındırmaya (*tezkiye-ye nefis*) yönelik öğüt ve tavsiyelerden meydana gelir.

d) Cezbiyat (*vecit*), katılımcıları bir vecit ve aşkınlık ve trans haline sokan özel ezgilerdir. Bu tür dualar seslidir.

e) Moraqebat (*teveccüh*). Kaynağa alçakgönüllülükle ibadet etme niyetiyle okunan dualardır. Katedilen aşamalara bağlı olarak katılımcılar "*Fekr-o zekr*" (tefekür ve tasavvufi dans) veya "*Zekr-o fekr*"le (tasavvufi dans ve tefekür) iştigal ederler. Bu tür dualar yalnızca sessizdirler.¹²

6.1.3.) Fekr-o zekr

Yukarda belirtildiği gibi "*Moraqebat*" duaları *Fekr-o zekr* tefekürü ve müzik eşliğindeki tasavvufi dansla okunur.¹³ Bazı

12 Elahi, Borhan... agy, s. 83.

13 Bu tür dans, daha çok iki elin gitgide kalktığı bir dönme hareketinden oluşur. Birtakım geleneksel güreş ve jimnastik egzersizlerin icra edildiği "Zurhane"de de görülür. Zurhane'de icracılar kendilerini düşman karşısında bir savaşa hazırlarlar. Tasavvufi danslar ise, aksine, Şer karşısındaki ruhanî mücadeleye hazırlıktır. Yaresan'la bağlantılı olan Haksar Dervişlerince icra edilen Zekr'i tasvir eden Gramlich şöyle yazmıştır:

"Man unterscheidet zwei Dikrgrade:

"İki çeşit Zikr rütbesi mevcuttur:

1. Yeni kabul edilen derviş, şeyhinden birinci gizli zikr formülünü öğrenir: El-hayy, canlı olan. Onu sadece kalpten söylemeli, bu esnada dili damağa sertçe bastırılmalıdır. Bir şeyhe göre zikr, bu isimle çağrılanın müritte meydana çıkmasına, bizzat kendisinin canlı olmasına vesile oluyordu.

2. İlerlemiş olana Zikr hu hayy, canlı olan odur, sunulur. O da sadece kalpten söylenir ve hu ausatmet ile hayy'da nefes alınır. Aynı şeyh şu

cemaat mensupları, girdikleri vecit ve trans haliyle yanmakta olan kömürün üzerinde yürüyebilir,¹⁴ közleri vücutlarına¹⁵ sürtebilirler.¹⁶

Cem katılımcılarının müzik yoluyla Hakikatin sırrına erdikleri sanılır. (Kutsal kabul edilerek gayet gizemli bir hava verilmiş olan)¹⁷ müziğin işlevi, manevi değerleri yükseltmektir. Yaresan Yaratılış Tarihinde ruhun Adem'e ancak müzik aracılığıyla nakledildiğini gördük.¹⁸

Fekr-o zekr esnasında, Yaresan'da kutsal kabul edilen bir nevi ud olan "Tanbur" enstrümanı kullanılır. Kutsal bir enstrüman olması nedeniyle elden ele dolaştırılır ve çalgıcıya dönene kadar herkes ona dokunur ve saygıyla öper.¹⁹ Üçüncü teofani Şah Hoşin'in tanbur çaldığı söylenir. Ayrıca onun 900 şarkıcı, 900 davulcu, 900 "Tanbur" ve 900 bilur (flüt) çalgıcısının olduğu söylenir. Sultan Sehak'ın da Cem'de Tanbur çaldığı sanılır.²⁰

açıklamayı yapmıştı: Hu ile yaratılan tüm dünya kastedilir, zira onun mevcudiyeti, canlının görüldüğü mekandır. Zikr sözcüğü, çoğulluğu inkar etmek ve görüntülerin dünyasının tanrı olduğunu ifade etmek ister." Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Zweiter Teil...* agy., s. 405; krş., Faridun Jonaydi, *Zamineh-ye shenakht-e musiqi-ye irani*, Tehran, 1361 h., ss. 235-236.

14 Edmonds, *Kurds, turks...* agy, s. 192; Minorsky, *The Sect...* agy, s. 309; Saeed Khan, *The Sect...* agy, s. 39.

15 Stead, *The Ali Ilahi...* agy, s. 187.

16 Herzfeld, 1914'te Zohab bölgesine olan daha önceki bir seyahati hakkında bildirdiğine göre, bir gece: "Önce neredeyse üç saat boyunca koronun hipnotize olmuş ritmiyle ara vermeksizin 'La illaha ill'allah, la illah ill'allah' deyişi duyuldu. Takip eden saatte dervişler mucizelerini gösterdiler: kendilerini kılıçla deldiler, ateş yediler, havada yükseldiler. Birinin diğerini girdiği trans halinden çıkarabilmesi için en az iki dervişin katılımıyla gerçekleşen bu oturumlar gayet düzenli biçimde tertip ediliyor." Ernst Herzfeld, *Die Aufnahme des sasanidischen Denkmals von Pailuli*, Berlin, 1914, s. 17.

17 Mohammad Mokri, *La musique sacrée des Kurdes "Fidèles de vérité" en Iran*, J. Porte (Ed.), *Encyclopaedia des musiques sacrées*, i, Paris, 1968, s. 44 vd.

18 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 81-89.

19 Izadpanah, *Farhang...* agy, s. 28.

20 Mokri, *La musique...* agy, s. 448vd.; Buraka'i, *Neveshteh-ha...* agy, s. 150vd.

Cemaatin son liderlerinden Elahi, İran'ın en iyi "Tanbur" çalgıcılarından biri kabul edilirdi. Bu enstrümanı çalmayı erken yaşta evde öğrendi ve ölene kadar *Fekr-o zekr*'de çalmaya devam etti.²¹

6.1.4.) Yaresan için müziğin önemi

Bir önceki bölümde müziğin *fekr-o zekr*'deki rolünden bahsettik. Müziğin önem derecesini sergileyen başka örnekler de mevcuttur.

Müziğin önemi, Ceyhunabadi'nin kitabını düzenleme şeklinde dahi sergilenmektedir. Her bir bölüm bir "*Saki-name*" veya "*Saqi-name*" ile başlar. "Saki" veya "Saqi", İran tasavvuf şiirinde gayet yaygın bir kelime olup genelde, müzisyenler eşliğinde manevi şarabı sunan kişi anlamına gelir. "*Saqi-name*" bir nevi içki alemi şiiridir. Ama bu dizelerde, Ceyhunabadi, tasavvufi bir transa geçmek için müzisyenlerden çalmalarını rica eder. Her bir "*Saqi-name*"den sonra teofanilerden birinin hikayesi yer alır. Bu muhtemelen eski dini hikayeleri aktarma geleneğinin devamıdır.

Eski Yaresan dini metinlerinde Yaresan müzisyenleri ile Barbad ve Nakisa gibi İslamiyet öncesi İran müzisyenleri dahil birçok müzisyenin adı geçer.²²

Büyük saygı duyulan aziz Baba Yadegar bir şiirinde, kendisini, Barbad'ın tecessümü ve Ayvat'ı ise, Barbad'ın sarayında şef müzisyenlik yaptığı Sasani kralı Hosro'nun reenkarnasyonu ilan eder. Ayrıca, Hosro Behram'ı yendiğinde, Barbad'ın elinde arpı (barbat) ile gelip otuz ezgi ve Kürtçe şarkı çaldığından bahseder.²³

21 Taqi Tafazoli, Introduction to Elahi's Borhan ol-haqq, s. V^{II}.

22 Müzik, özellikle sosyo-dinsel hareketler bağlamında İran dini yaşamında uzun bir geleneğe sahiptir. Güney batı İran'daki bir kazıda, MÖ 2500-3000 yıllarına ait üzerinde bir tür orkestrayı andıran bir müzik grubunun resminin olduğu bir tablet bulundu. Çeşitli enstrümanlar çalan birtakım müzisyenler vardır. Örneğin Horamdini hareketi önderi Babek'in "tanbur" çaldığı söylenir. Al-Alavi, Bab-e panjom... agy, ss. 175-176; Flügel, Babak... agy, s. 538; Nafisi, Babak... agy, s. 9.

23 Buraka'i, Neveshteh-ha... agy, ss. 155-156.

Serencam'da aktarılan başka bir hikayede ise, daha sonra Heftevan-e'de yeni beden verilen kadim peygamberlerden biri, zalim bir kralın zamanında ortaya çıktı. O insanları dinine inanmaya davet etti ama insanlar ondan bir mucize göstermesini istediler. Böylece peygamber bir enstrüman icat etti ve bu enstrümanla yedi ezgi çaldı. Her taraftan birçok insan onun etkisinde kalıyor ve dinini kabul ediyordu. Kral, bunu duyduğunda, peygamberi öldürmek üzere askerlerini gönderdi. Askerler ona ulaşip müziğini dinlediklerinde onun dinine katıldılar. Kral tebaası ve askerlerinin yeni dini benimsediklerini gördüğünde o da katıldı onlara. Peygamber tarafından icat edilen bu enstrümana "Aslaheh-ye saz-zen", yani müzisyenin silahı deniyordu.²⁴

Yaresan metinlerinde başka birçok müzik enstrümanının anıldığını belirtmekte yarar var zira bu dini merasimlerinde muhtemelen enstrüman çaldıkları anlamına gelebilir.

6.1.5.) Cem töreninin önemi

Toplu ibadet için periyodik toplanmaların ve ilgili ritüellerin önemi, dünyanın farklı bölümlerindeki toplumsal hareketlerin, binyılcı cemaatlerin ve gizli toplulukların bir özelliğidir.

Yaresan cemaati, bu merasimlerin cemaat yaşantılarındaki rolünün farkındadır. Bu toplanmalara atfettikleri önem o denli büyüktür ki Tanrı'nın bile önemini gölgede bırakır. Bu durum, bir efsanede şöyle yansıtılmıştır: Bir müminle gürleşen Sehak'ın oğlu, babasına haykırır ancak mümin, Cem'in yüceliğinden yardım diler ve gürleşini kazanır. Genç, babasına gidip şikayette bulunur ve şu cevabı alır: "Gayet doğrudur, zira benim sağ kolum sürekli Cem'le birlikte dir."²⁵

Kişisel ve dini tecrübelerin bu merasimlerdeki önemi oldukça açıktır. Birçok dinde olduğu gibi bu tecrübeler yoluyla insanlar kaderlerini belirleyen güçle doğrudan temasa geçtiklerini hissederek. Buna ilaveten, bu toplanmaların sosyal an-

²⁴ Aynı yerde, s. 152.

²⁵ Saeed Khan, *The Sect...* agy, s. 37.

lamdaki esas işlevi üyeler arasında dayanışma hissini yaşatmak ve derinleştirmektir. Beraberlikleri ve genel olarak toplumdan farklı oluşları onlara tekrar tekrar hatırlatılır. Böylece, zaman içerisinde, dar zamanlarında onları birbirlerine yardıma teşvik eden güçlü duygusal bağlar oluşturulur. Cemaat mensuplarının öylesi kutsal bir merasimdeki ortak tecrübe-leri, onların gündelik ilişkilerini de etkileyecektir. Merasim esnasında tekrar tekrar birbirlerinin ellerini öper ve sembolik olarak kendilerini birbirlerine bağlarlar. Bu eylemlerin Tanrı tarafından gözlemlendiği sanılır, zira O'nun Cem'de sürekli hazır bulunduğu inanılır. Doğal olarak kutsal bağ gündelik yaşantılarını da kapsayacak şekilde genişletilir ve sosyal ilişkilerinin tüm yönlerine uygulanır. Aidiyet duygusu ve duygusal bağlılık cemaati terk etmelerini zorlaştırır. Yezidiler arasında da gözlemlendiği şekliyle,²⁶ aforoz, dini ve sosyal yasaları ihlal etmekten suçlu bulunan bir cemaat üyesine verilebilecek en ağır ceza sayılır. Yaresan gibi cemaatlerin kriz dönemlerinde dağılmaması için grup dayanışması ve yatay sadakate gereksinim duydukları oldukça açıktır.

Simmel'e göre:

Ritüelin sembolizmi, net sınırlandırılmamış geniş bir dizi duyguyu uyardığından, dokunaklı ilgilerden çok daha az olan ve kuşkusuz bir şekilde kavranan ilgiler, gizli topluluk tarafından kişi üzerindeki bir talepler yığımına serpiştirilir. Ritüel yoluyla gizli topluluğun spesifik amacı, hem sosyolojik hem de öznel anlamda kapsamlı bir birlik ve bütünlüğe genişletilir.²⁷

Temelde belli sayıda insana malum olan bir sır şeklinde başlayan gizli topluluklar, mensuplarının ahlaki sorumlulukları üzerine hayli etkin disipliner bir tesir uygularlar.

Bu şekilde, Cem'in önemli bir etkisi de, üyeler arasında karşılıklı güven yaratmak suretiyle cemaat içi birliği güçlendir-

26. Wigram, *The Cradle...* agy, s. 102.

27 Simmel, *The Sociology...* agy, s. 481.

mesidir. Onlar için birliğin kendisini dahi bir sır olarak tutmak çok önemlidir zira sırrı tutmanın birincil amacı yine korumadır.

Gizli topluluk, ritüel yoluyla, başarılan öz-yeterlilik ve bir bütün olarak toplumdan soyutlanma şeklinde talep edilen formel bir sınırlandırma uygular kendine. Öylesi toplulukların var olmasının sebeplerinden bazıları kamusal özgürlük eksikliği, güvenlik yasasının olmayışı, polis baskısı, eşitsizlik ve ayrımcılıktır.²⁸ “Bu toplulukların içerden ritüel kurallarının, insan doğası muvazenesinin, sınırlandırmayı bir karşı-etki olarak ürettiği prensipte bir hak ve özgürlüğü garanti ettiği”²⁹ belirtilir.

6.2. “Nezr” ya da adak ve kurban

“Nezr” adak, (Tanrı’ya) kutsal yemin ve kurban anlamına gelen Arapça bir kelimedir. İranlılar da bu kelimeyi dilekler gerçekleştikten veya amaçlara ulaşıldıktan sonra sunulan adak anlamında kullanırlar.

Yaresan, bu terimi, mensupları tarafından yapılan her türden adak ve kurban anlamında kullanır. Vaadedilen bir adağı kapsayabilir. Nezr, Yaresan cemaatinin başlıca özelliklerinden biridir. İki ana türü vardır:

- a) Adak
- b) Kurban

6.2.1. Adaklar

“Niyaz” ve “Şokrane” olmak üzere iki tür adak vardır.

6.2.1.a) Niyaz

Yaresan mensupları günlük ibadet etmez; bunun yerine Cem’e adak sunarlar. Böylece onlar için adaklar ve ardından

²⁸ Aynı yerde, s. 470.

²⁹ Aynı yerde, s. 483.

Cem'e katılmak günlük ibadetlerden çok daha büyük bir öneme sahiptir. Niyaz'ın öneminin yansıtıldığı bir anekdotta, bir gün, Han Ataş devrinde bir kurban merasimi esnasında Cem'e bir "xedmet"³⁰ getirilir. Ancak henüz hazır bulunan insanlar arasında dağıtılmadan, Han Ataş, tasın değiştirilmesini emreder. Cemaat bunun sebebini sorduğundaysa tasın dinen temiz olmadığı şeklinde cevapladı. Bu nedenle merasim tekrarlandı. Tası getiren insanlar onu satıcısına geri götürdüler ve tasın yedi yıl önce bir hırsızdan satın alındığı ortaya çıktı. Ardından, Han Ataş'a ibadetin önemi sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Bir niyaz bin ibadet değerindedir."³¹

Tanrı'ya şükran mahiyetinde sunulan Niyaz, Cem'de ikram edilen hayvan eti dışında ve pişirilmemiş olan her türden yiyeceklerdir.³²

6.2.1.b) "Şokrane"

Bu bir şükran merasimidir. Niyaz için müsait olan tüm yiyecekler Şokrane için de kullanılabilir. Aralarındaki fark, Şokrane'de yiyecekleri Cem'i takiben tüketmek gerekmez. Böylece, bu bağış, ilkin yapıлып daha sonra herhangi bir zamanda tüketilebilir. Bu bir minnet göstergesi olup herhangi mutlu bir hadise, kişinin ilgisini Tanrı'ya yönelten herhangi bir düşünce ve durumdan sonra icra edilir.

Yaresan'a göre Niyaz, Tanrı'ya şükran mahiyetinde bir ikramdır. Sözkonusu şükran sözlerle değil de kalp ve zihinde

30 "Hedmet" pirinç ve horoz etinden yapılan bir yiyecek adağıdır. İlerki bölümlerde "Hedmet"e değineceğiz.

31 Ivanow, Majmu'eh... agy, s. 109.

32 Dehkhoda, "Logat-name" adlı eserinde şöyle yazmıştır: "Bu insanlar ibadet etmiyor, bunun yerine, "Niyaz" ve "Kerdar" icra ediyorlar. Diyorlar ki: Zira ibadet kalbin tüm içtenliğiyle edilmelidir; ve bu da nadiren mümkün olduğundan ibadetin bir yararı yoktur. Yine de ibadeti yasaklamıyorlar. Görünüşe bakılırsa, daha önceki önderleri aydınlanmaya erdiklerini ya da Tanrı'yla birleştiklerini ve böylece ibadetin onlar için gerekli olmadığını iddia etmişler. Taraftarları da bu edimi kendileri için bir tür ilke haline getirip ibadeti terk etmişler. Ali Akbar Dehkhoda, *Logat-name*, Tehran, 1959, s. 142.

ifade edilmelidir. Şokrane, Tanrı'ya bir minnet göstergesidir ve söz ve eylemle icra edilmelidir.³³

6.2.2. Kurbanlar

Dört tür kurban vardır:

- a) Kan kurbanı
- b) Kansız kurban
- c) Aslında kurban olmadığı halde kurban merasimine eşlik edenler
- d) Xedmet

6.2.2.a) Kan kurbanı

Kan kurbanı niyetiyle deve, evcil öküz, evcil koyun ve horoz kesilir. Bunlara ilaveten bizon, yaban koyunu ve ceylanların da kesilmesine izin verilir.

Kurban hayvanlarının şu şartları karşılaması gerekir:

- a) Erkek olmalılar,
- b) Hadım edilmemiş olmalılar. Tek istisna, tarımsal amaçla hadım edilmiş öküz için sözkonusudur.
- c) Evcil erkek deve bir yaşından küçük olmalıdır. Bir devenin dişi bir "partneri"nin olması durumunda, erkek deve kesilmeden evvel dişi devenin o yıl içerisinde doğa kanunlarına göre gebe kalması gerekir. Horoz altı aydan küçük olmamalıdır.
- d) Yaşlı veya sakat hayvanlar olmamalıdır.³⁴
- e) Topallık veya körlük gibi fiziksel özürleri olmamalıdır. Kulak, kuyruk ve dişlerinde hiçbir kusur veya kesik olmamalıdır.
- f) Sağlıklı olmalılar, yani kati surette hastalıklı, yaralı veya hırpalanmış olmamalılar.
- g) Zayıf olmamalılar.³⁵

33 Elahi, Borhan... agy, s. 92.

34 Aynı yerde, s. 88.

35 Aynı yerde, s. 89. 5 ve 6'ncı şartlar aynı gözükmemektedir.

6.2.2.b) Kansız kurban

Kan kurbanı olmadığı halde aynı öneme sahip olan şeylere Yaresan içerisinde “kurban niyetine olanlar” denir. Kansız kurban olmaya uygun oldukları kabul edilenler şunlardır: 1. Balık, 2. Ceviz, 3. Gerde³⁶ (bir çeşit ekmek), 4. Nar.³⁷

Ceviz hariç kan kurbanı ve kansız kurbanların her ikisi de kişiler tarafından ikram ve adak amacıyla yapılır ve hayır niyetine dağıtılır. Ceviz, yalnızca erginleme törenleri ve kardeş-kız kardeş veya kardeşlik akitleriyle ilgili törenlerde kullanılır.

6.2.2.c) Kurban edilmediği halde kurban merasiminde sunulan maddeler

Burada şu maddeler kullanılır: 1. Kavun 2. Şeker (toz veya kesme şeker şeklinde) 3. Badem 4. Qavit (Qavut) yani öğütülmüş ve şekerle karıştırılmış kakule aromalı kavrulmuş bezelye. Bu yiyeceğin yapımında en az yedi farklı malzeme kullanılmaktadır.³⁸

6.2.2.d) “Xedmet”

Xedmet, kurban grubunda yer alan dördüncü madde olup pirinç ve kurban etinden oluşan bir yemektir. Bir Xedmet için gerekli olan asgari miktar 3.250 kilogram pirinç, 750 gram hayvansal yağ ve bir horozdur. Buna, en az bir “men” (yaklaşık 3 kilografa denk gelen bir ağırlık ölçü birimi) olmak üzere yeterli miktarda ekmek eklenmelidir.³⁹

Bazı Yaresan grupları Nezir ve Niyaz için şu maddeleri uy-

36 Her bir Gerde ekmeği somunu için, genelde, 75 gram saf hayvansal yağ, 150 gram su ve 375 gram un kullanılır.

37 Elahi, Borhan... agy, s. 90.

38 Aynı yerde, s. 91.

39 Aynı yerde, s. 91. Jayhunabadi, bir ziyafet (oruç dönemi sonundaki) Hedmet'i için, bir “man” pirinç, çeyrek “man” hayvansal yağ, dört aylık bir horoz ve bir “man” ekmek gerektiğini yazar. Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq*... agy, s. 342.

gun bulmamaktadırlar: 1. Senced (üvez ağacına benzeyen bir meyve) 2. Karpuz 3. Salatalık 4. Kabuğundan çıkarılmamış ceviz (ceviz içi kabul edilir). Şokrane için bu maddelerin hepsi tüm Yaresan grupları tarafından kullanılır. Ekşi ya da acı olan meyveler tüm bağış ve ikramlar için uygunsuz kabul edilir.⁴⁰

6.2.3. Kurban merasiminin icrası

6.2.3.a) Kan kurbanı ritüeli

İlkin kurban edilecek hayvana yeni ve su verilir ve hayvan kesilmeden evvel yıkanır. Hayvanı kesmek için kullanılacak bıçak ilkin bilenmelidir. Ardından, kurbanı veren kişi, bıçağı beraberinde bir Şokrane adağı ile birlikte Seyyid'ine veya Seyyid'in temsilcisine götürür. En az iki tane seçilmiş görevlinin hazır bulunması gerekir. Bu görevliler, karşılıklı anlaşma ile atanırlar ve bunlardan biri cemaat başkanı sıfatıyla hareket eden "Halife" öteki de bir müdür ya da idareci görevi gören "Hadem"dir.

Kurban sahibi, beline doladığı bir bez parçası veya kemerle Yaresan kıblesi (Perdiver) yönünde bacakları çapraz vaziyette oturur. Şokrane ve bıçağı, bıçağın ucu, ağzı (*mohazi*) doğrultusunda olacak şekilde ellerinde tutar. Kendisi de beline bir bez parçası dolamış Hadem, Seyyid'in önünde diz çöker ve "Allah" der. Seyyid, "Eyvallah" der ve bıçak için şu duayı okur:⁴¹

Tigh-e bora (keskin bıçak), nefes-e gire (derin nefes), ve eşareh-ye şah (Kralın bir işareti ile).⁴²

Bunun ardından Hadem, yine, "Allah" ve Seyyid de bilmukabele "Eyvallah" der. Sonra Hadem, "Palavic" denen bir konumda durur. Bu konumu alabilmek için Hadem ayaklarını birbirine temas edecek şekilde yan yana getirir. Ardından baş-

40 Elahi, Borhan... agy, s. 93.

41 Aynı yerde, s. 94.

42 Aynı yerde, s. 105.

parmaklarıyla işaret parmaklarına dokunur.⁴³ Seyyid, "İcazet Duasını" okur ve bu duadan itibaren artık isteyen hareket edebilir. Bu dua şöyledir:

Biz, günahkâr kullar (*bendegan*), Allah'a döneriz ve (O'ndan) af dileme durumundayız (*halat*). Zira kainatın (*ke'emat*) efendisi (*xwaje*) duaları kabul gören Pirler (*maqamet-piran*) aracılığıyla rahmetini gösterir (*tafazol farmude*). (Böylece) bu dünya tüm felaket ve musibetlerden (*balıyat*) paklanır ve biz öteki dünyada rahmeti bol olan bağışlayıcılığın tebaasıyız.

Ardından bir bitirme duası okunur. O da şu şekildedir:

Cem'in kapısı (grup?) açıktır (*qapi-ye goşad*). Üstadın emriyle Cem'e katılanlar serbesttir (*va emr-e ostad cemneşin azad*). Hidayete ermiş yolcuların (*rah-rahrevan*) yolu. Ebedi bakılık (*beqa-ye cavedan*). Pirlerin sırrı (*serr-e piran*). Dünya Kralı Mehdi'nin yüceliği (*keram-e mehdi saheb ez-zeman*). Evvel Dosttur, Ahir Dosttur (*evel yar, akher yar*). Aziz Kral Havenkar'ın emriyle.⁴⁴

Duadan sonra Hadem ilkin secde eder ardından da Şokrane'yi katılımcılara dağıtır. Hadem'in⁴⁵ yükümlülüklerini yerine getirebilecek kimsenin olmaması durumunda, kurban sahibinin kendisi onun yerini almalıdır.

Hayvan kesilmeden evvel, bıçağın ağzının kurban hayvanı dışında herhangi bir cisimle temas etmemesine dikkat edilme-lidir.

Bazı Yaresan grupları, bıçak merasimi için hayvanı odanın içine getirirken diğer gruplar ancak merasimden sonra getirirler.

43 Sayfa 102'de, Elahi, "Palavic" sözcüğünün anlamını "secde etmek" olarak verir, lakin sayfa 107-108'de , burada belirtildiği şekliyle, konumu tasvir eder.

44 Elahi, Borhan... agy, s. 106.

45 Aynı yerde, s. 94.

Kesimden sonra, hayvanın kanı başka hiçbir hayvan tarafından tüketilmeyecek şekilde yıkanmalı veya toprakla örtülmelidir. Ardından, hayvanın derisi yüzülür ve parça parça doğranır. Kemiklerin kırılmamasına dikkat edilmelidir. Dinen yasak olan kol, bacak ve organlar çıkartılıp geriye kalan kısımlar büyük bir tencereye konur. Bu et, yalnızca su ve tuzla pişirilir ve bu pişirme tarzına da “Dig-cuş” denir. Pişirme esnasında tencere sürekli kapalı kalmalı ve kati surette yemeğin tadına bakılmamalıdır.⁴⁶

Tüketilmesi yasaklanmış, veya tam olarak yasaklanmasa da onaylanmamış kol-bacak ve organlar, hayvanlar tüketsin diye açık alana serpiştirilmelidir⁴⁷ yahut gömülmelidir.

Kurban merasiminden sonra, hayvanın derisi ve bağırsakları pazarda satılmalı ve bu para, yine Cem cemaati arasında dağıtılacak bir Niyaz için harcanmalıdır. Deri ve bağırsakların satılmaması durumunda, kurban sahibi, o parçaların pazarda edeceği fiyat oranında bir para bağışında bulunmalıdır.

Kurban öküzünün pişirilmeden çıkartılan beyni, beyaz bir beze sarılıp merasimden sonra bir mezarlığa ya da açık bir yere gömülmelidir.

Kurban sahibi (*sahebe qorban*), kurban etiyle yenmek üzere yeterli miktarda ekmek bulmalıdır. Kurban yalnızca bir horoz ise bile ekmek miktarı bir “men”den (3 kilogram) az olmamalıdır. Ekmek, Cem’, kurban etiyle birlikte getirilmelidir. Ekmek, merasimin ayrılmaz bir parçası kabul edilir ve onsuz bu merasimin uygulanması olası değildir.

Ateş, yalnızca kurban yemeğinin pişirilmesinde kullanılmalı ve merasim sonuna kadar başka hiçbir amaçla kullanılmamalıdır. Aksi takdirde, o ateş üzerinde pişirilen her şey, kurban yemeği kabul edilir ve onun için de kurban duası okunmalıdır. Aynı şey, bir fırından getirilen ekmek hariç, merasim

46 Bazı Yaresan grupları şu organları kurban kazanına koymaz: Göbek, işkembe (*şekambe*), bağırsak (*rude-ye halal*). Diğer bazıları göbek ve bağırsakları katmazken bazıları ise yalnızca bağırsakları katmaz. Bu organlar okunduktan sonra fakir insanlara dağıtılır.

47 Elahi, Borhan... agy, s. 95.

ekmeğinin üzerinde pişirildiği⁴⁸ evdeki ateş için de geçerlidir.

Kurban yemeğinin hazırlanmasıyla meşgul olanlar dahil⁴⁹ merasime katılan herkes, yıkanmış ve temiz elbiseler giyinmiş vaziyette olmalıdır. Merasim esnasında, sözkonusu dini ortamla çelişen herhangi bir düşünce, davranış veya konuşmadan sakınılmalıdır. Merasime katılmanın tek amacı Tanrı'ya yakınlık olmalıdır. Benzer şekilde, yardımcı ve uşakların da kalplerinde aynı amacı taşımaları gerekir. İçlerinden biri maddi sıkıntıdaysa, kurban sahibi, kendi maddi durumuna göre o kişiye yardımcı olmaya çalışmalıdır. Bu maddi yardım, bir ücretten ziyade bir hediye mahiyetinde kabul edilmelidir. Yardımı kabul etmemeleri halinde ise, sevapların (*sewab*) değerlerinden (*helal*) bir şey kaybetmemesi için kurban sahibi onlardan bağışlanma dilemek (*heliyat*) zorundadır.

Kurban yemeği pişirilip kıvama geldikten sonra (*qavam ameden*), cemaatin "Cemhane"de toplanması çağrısında bulunulur. Kurban yemeğini sunan kişiler, Cemhane'ye girmeden el ve ayaklarını yıkarlar.

Hadem, namazdan önceki abdestle aynı mahiyette olan (*hokm-e vozu*)⁵⁰ el yıkama için içeriye bir ibrik ve bir leğen getirir. İbriği sağ, leğeni sol eliyle tutar ve, "Evvel ve Ahir Dosttur" der. Bununla Cem'in resmen başladığını ilan eder. Secde ettikten sonra Hadem, kurban duasını okuyan Seyyid'in önünde diz çöker ve ellerine su döker. Seyyid'den sonra kurban sahibi ellerini yıkar ve ondan sonra Hadem, sağdan sola ilerler ve insanların ellerini yıkamaları için ellerine su döker. Önünde leğen tutulan her katılımcı ibriğe dokunur ve kullanılan parmakları öper (*ba eşareh-ye dest busiden*), bu eylem, eller yıkandıktan sonra tekrarlanır. O zaman katılımcı ıslak elleriyle yüzüne dokunur ve, "Evvel ve Ahir Dosttur" der.

İbrikteki su tükendiğinde veya leğen dolduğunda, Hadem, olduğu yerde durur ve "Feraş" denen yardımcısı ibrik ve leğeni Cemhane'nin dışına çıkartır; ibriği doldurup leğeni boşalt-

48 Aynı yerde, s. 96.

49 Kasap, tüccar, aşçı ve Hadem gibi

50 Elahi, Borhan... agy, s. 97.

tıktan sonra, katılımcıların ellerine su dökmesi için onları tekrar Hademe verir. Katılımcıların sayısı çok fazlaysa, başka birkaç Hadem de seçilebilir ve sağdan sola ilerleyecek şekilde herbiri bir köşeden başlar.

Tüm katılımcılar ellerini yıkadıktan sonra Hademler birbirlerinin ellerine su dökerler. Ardından leğeni boşaltır ve tekrar biraz su doldurduktan sonra, “Evvel ve ahir dosttur” derler. Secde ederler ve kapı eşiğinde ayakta dururlar.

Cem’e su getirilmesinden merasim sonuna kadar, acil sebepler dışında katılımcıların hareket etmesine izin verilmez.⁵¹

El yıkama esnasında biri Cem’e girecek olur ve oturacağı bir yer bulunursa, el öpme ritüelinden muaf olacaktır. Yerinde ayakta durup sırası geldiğinde ellerini yıkamalıdır. Ancak tüm katılımcılar ellerini yıkadıktan sonra, Hadem secde ederken oturmasına izin vardır. Hadem’in secde etmesiyle artık geç gelenin oturma şansı ortadan kalkar.⁵² Hadem “Sofre”yi (sofra) getirir ve, “Evvel ve ahir dosttur” derken Cemhane’nin ortasına serer. Ardından tuz, ekmek, kurban etinin içinde olduğu tencereleri (*xwan-ha-ye guşt*) ve boş bir kap getirir. Tencereleri, Cem ezanını (*azan*) okuduğu esnada eti kemiklerinden ayıran “Halife”nin (cemaat başkanı) önüne koyar. Kurban yemeği çok fazlaysa, işlemi hızlandırmak adına Halife’nin yanında oturanlar da ona yardımcı olabilirler.⁵³ Hadem kemikleri boş kapa koyar ve biraz tuz ekler. Kurban eti tekrar asıl tencereye konur ve tuz ile biraz et suyu eklenir. Halife, “bereketin sırrı”na (*serr-e bereket*) saygının bir işareti olarak tencereyi ekmek somunlarıyla örter. Yemeği dağıtmak maksadıyla yalnızca ufak bir açıklık bırakılır. Cem’de üzerine dua okunan biraz et suyu, kullanılmayan yemekle karıştırılmak üzere dışarı çıkartılır.⁵⁴ Yemek dağıtımından önce Halife şu şekilde Sofra duasını okur:

51 Aynı yerde, s. 98.

52 Aynı yerde, s. 99. Ne var ki eğer Hadem secde ederken oturursa, o da diğer katılımcılar gibi oturur vaziyette kalır ve kalkmasına izin verilmez.

53 Halife, eti kemiklerinden ayırmak için Cemhane’nin diğer bölümlerinde oturan katılımcıların önüne de başka bazı tencereler koyabilir.

54 Elahi, Borhan... agy, s. 100.

Hakikat. Evvel ve ahir dosttur.⁵⁵ Sultan'ın Sofrası. (Yüce) insanların nefesi (nefes-e merden). Çehelten'in Cem'i.⁵⁶ Tanrı'nın işaretiyle (izniyle) (Sehak zatında tecelli eden Tanrı'nın izniyle). "Ruhani Akit" ve Pir'in ebedi Pir'e varacağı güne kadarki mertebesine saygıyla. Delil'in ebedi Delil'e varacağı güne kadarki mertebesinin onuruna. İyi amellerin Kitapta ve iyi davranışların ebedi mertebeye ulaşacağı güne kadar edebi tomarda kaydedilmesinin hatırına. Hakikat arayıcılarının Hakikat mertebesine varacakları güne kadarki yürekten hizmetlerinin aşkına. Selamete ulaşmak için Tanrı'nın yoldaşlarına sığınmak. Evvel ve Ahir Dosttur. Aziz Padişah Havenkar'ın emriyle."⁵⁷

Halife, sağ eliyle et parçalarını alır, önceden kesilmiş olan ekmek somunlarının üstüne koyar ve ekmeği sarar. Her bir dürüme konan etin miktarı katılımcıların sayısı ve kurban etinin miktarına bağlıdır. Dağıtım, paysız kimse kalmayacak şekilde yapılmalıdır. Payların eşit olduğuna ve aralarında hiçbir fark olmamasına dikkat edilmelidir.⁵⁸ Halife, biraz et almak için elini tencereye koyduğu her defa, Tanrı'nın bir adını anmalıdır. Bazı Halifeler, insanlara paylarını sunarken genelde, "*Dest-e pir-o pedeşah*" yani "Pir'in ve Padişah'ın eli" derler. Yahut, "*Moşt-e pir-o padeşah*" yani "Pir'in ve Padişah'ın yumruğu" derler. Ve en son "Destur ve bereket Tanrı'dan" derler.

Kurban yemeği şu şekilde dağıtılır:

Hakk'ın Padişahı'nın yani İlâhi Öz'ün (zat-e ahadiyat) adına olan ilk paya "*Sercem*" denir.⁵⁹ Cem'in etrafının, Hakk Öz'ünün tecellisiyle çevrelendiğine inanılır. Bu yüzden,

55 Aynı yerde, s. 101. Halife, Cem'de "Ezan"ı okuduktan sonra kurban yemeğini dağıtmaya başlar.

56 Aynı yerde, s. 105. Elâhi bu satırları şöyle yorumlar: Cem katılımcıları o denli temiz ve dürüst olmalı ki söyledikleri ile düşündükleri arasında hiçbir fark olmamalı (*yek del-o zeban*). Bu şekilde kutsal dünyada o Hak insanların (Çehelten) mertebesinde sayılacaklardır.

57 Aynı yerde, ss. 103-104.

58 Elâhi, Yaresan önderlerinin bu noktayı, yani payların eşitliğini, kati bir biçimde vurguladıklarını belirtir.

59 Aynı yerde, s. 107.

Cem'deki en önemli (ra's) yani olan girişin karşısı, Hakk'ın makamıdır (*meqam-e heqq*) ve ilk pay O'nundur.⁶⁰

Halife, ilkin Sercem'i, bir incik kemiğini (boluli)⁶¹ ve kurban hayvanının kafatasını Hadem'e verir. Hadem "Sercem"e bir "Ziyaret" (hac, ziyaret, saygıyla bakma) eder ve Cemhane'nin eşliğinde ayakta durduğu Palavic mevkiinde saygıyla elinde tutar. Ardından şöyle der:

Evvel ve Ahir Dosttur. Hakikat. 'El-hamd ol-allah rab ol-alemin.' Sultan'ın Sofrası. "Handan"ın yüceliği. Pir'in nefesi. Tekbir (Allah büyüktür).⁶²

Hemen ardından, Seyyid kurban duasını okur. Katılımcılar, "Dozanu"⁶³ (diz çökme ve bacaklar üzerinde durma) şeklinde oturur, öne doğru eğilir ve avuçlarını açık ve yüz hizası üzerinde (çaresizlik ve muhtaç olmayı ifade eden bir duruş) tutar vaziyette dua etmeye başlarlar.⁶⁴

Seyyid duayı bitirdikten sonra Hadem, "Evvel ve Ahir Dosttur" der. Hadem secde eder ve ardından katılımcılar da aynısını yapar. Tüm bu süre zarfında, Sercem'i elinde tutan Hadem, Sercem'i tencerenin yanına koyar ve kurban yemeğini dağıtmasına yardım etmek üzere Halife'nin yanına gider.

Payları dağıtırken, bir saygı ifadesi olarak her bir payı iki

60 Aynı yerde, s. 102.

61 "Boluli" farklı anlamlara gelen Arapça bir sözcüktür. Anlamlarından biri "başılanmış ve kurtarılmış olmak"tır. Elahi'ye göre Yaresan, kaval kemiklerine "Boluli" der zira kurban edilen her hayvan ruhani bir karaktere erişebilirdi ve hayvanın kol ve bacakları, "Ser-seporden" esnasında sadakat elini verip başını sunmak zorunda olan insanların kol ve bacaklarıyla aynı mertebededeydi.

62 Bu satırlar Elahi tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: "Övgünün alemlerin yaratıcısı olan Tanrı'ya olduğunun farkına varmak ve Yaresan cemaatine bunu anlatmak gerekir. Asil cömertliğinin (*kerem*) sofrasını (*sofreh-ye han*) sermiş ve Hak (Yaresan?) ailesinin arasında rahmet ve merhame-tini sergilemiştir. Şimdi Pir'in nefesiyle "Tekbir" diyoruz yani Tanrı'nın ihtişamına şahadet ediyoruz.

63 Elahi, Borhan... agy, s. 107.

64 Her cümleden sonra katılımcılar, duanın kabul olması adına "Amin" demelidirler.

eliyle tutmaya özen gösterir ve hazır bulunan herkese birer pay verir. Duayı okuyan Seyyid'le başlar ve sağdan sola devam eder. Herkes yalnız bir pay alır. Hadem dönmek isteyecek olursa, bunu ancak sağdan sola şekilde yapabilir.

Birden fazla Hadem varsa, ilki tencerenin yanında, kendisine bir bir payları veren Halife'nin önünde durur. İlk Hadem payları alır ve sağında duran başka bir Hadem'e verir. Herkese servis yapılana kadar böyle devam eder. Tüm bunlar tam bir sessizlik, nezaket ve saygıyla yapılmalıdır. Biri bir şey söylemek gereksinimi duyduğunda, jestlerle veya diğerlerinin duyamayacağı kısık bir sesle anlatmaya çalışmalıdır. Aynı şey, Cem'deki katılımcılar için de geçerlidir. Paylar dağıtıldıktan sonra Hademler kendi paylarını alır ve Cemhane'nin eşliğinde dururlar. Paylarını iki elle tutar ve "Evvel ve Ahir Dosttur" derken öne doğru eğilirler.

İlk Hadem, Tekbir (Allah büyüktür) der ve Seyyid duayı okur.⁶⁵ Katılımcılar da "Amin" kelimesi eşliğinde Tanrı'nın isimlerini anarken paylarını iki elleriyle tutarlar. Ardından, Seyyid, katılımcılara, kurban yemeği paylarını yemeleri iznini verir.

Bazı Yaresan grupları et suyunu da Cem'e getirirken diğerleri dışarıda tutar. Dışarıda tutan gruplarda, Cem katılımcılarının yanı sıra katılmayanlar da etsuyundan alabilir. Her iki durumda da et suyu dağıtımı eşit ve fark gözetmeksizin yapılmalıdır.

Yaresan cemaatinin bazı grupları, "İcazet Duası" okunduktan merasim sonuna kadar Cem'e getirilen biraz su dışında hiçbir şeyin yenip içilmemesi gerektiğine inanır. Kemiklerin üzerinde kalan eti yemek isteyenler olduğu takdirde, incik kemikleri aralarında bölüştürülecektir.

Geriye kalan kemikler üzerine ikinci defa dua okunacaktır. O zaman bir bölümü katılımcılara ve diğer bölümü de dışarıdaki katılımcı olmayanlara verilebilir. Merasim sonuna kadar hiçbir kemiğin kırılmamasına özen gösterilmelidir.⁶⁶

⁶⁵ Elahi, Borhan... agy, s. 108.

⁶⁶ Aynı yerde, s. 109. Kurban hayvanının kemikleri ya gömülmeli ya da diğer hayvanlarca tüketilsin diye kirlara atılmalıdır.

Yeme izni sadece kurban yemeği için olup yalnızca Sofra duası başlayana kadar geçerlidir. Bu Sofra duası, kurban yemeği bitirildikten, Halife dağıtımını sonlandırdıktan ve katılımcılar paylarını tükettikten sonra okunacaktır.⁶⁷

Kurban yemeğinin son payına “*Bote-hwan*” denir ve Halife kendi payının yanı sıra bu payı da alıkoyabilir. Halife dağıtımın sona erdiğini duyurduktan sonra, Hadem, sofra, kalan ekmek, tuz ve benzeriyi boş kurban tenceresine koyar ve Cem’in kapı eşiğine getirir. Secde ederken tencereye dokunur ve ilkin, “*Ev-vel ve Ahir Dosttur*” der. Ardından Tekbir (Allah büyüktür) getirir. Katılımcılar avuçlarını yüzlerinin önünde tutar ve secde ederlerken, “*Amin*” derler. Seyyid, duayı okuduktan sonra tencere dışarı çıkarılır ve hemen ardından “*Ab-çarkh-cem*” (Cem’in çark eden(dönen) suyu) getirilir içeri.

“*Abe çarkhe cem*” Hadem’in içeri getirdiği ve getirirken “*Ev-vel ve Ahir Dosttur*” dediği bir tas sudur.⁶⁸ Tas ilkin Seyyid’e sunulur. Seyyid içtikten sonra tası sağındaki kişiye uzatır. Tas,

67 Sofra duasının başka iki versiyonu vardır:

a) “*Ey ‘Ali, hamd ve sena sana (olsun). Hamd ve sena her iki alemin Efendisi Tanrı’ya olsun. Sultan’ın sofrası. Handan’ın yüceliği. ‘Ali’nin yüceliği ya da cömertliği (kerem). ‘Ali’nin ışığının yüceliği. Kırık (şekeste!?). Bağlı (Beste!?). Peygamberin ışığı. Talibin canı (can-e moda’i). Bize adaletli. Sahiplere (saheb) hayır ve bereket (hey-r-o berekat). Hamd ve sena. (Büyük) insanların sofrası eksilmesin. Hayır onunla olsun. Şer ondan uzak dursun. Yüce insanların Padişahının cömertliğinden. Hayrın sahibi. (Yüce) insanların nefesinin hayrı içerisinde (dahel-hayr-dam-e merdan). Pir’in nefesi. Mortaza ‘Ali...Hu...’nun bilinci (baten). (Krş., Parviz Babazadeh, *Cheheltanan*, Tehran, trz., s. 88).*”

b) Hayır sahibinin hayrı kabul ola (*hey-r-e saheb hey-r gebul başed*). Musi kitabında kaydedile. Sevgi, Dawud’un Dun’unda (tecessüm) ola. Hayır sahibinin dileği kabul edile. (*‘arizeh der gozerande başed*). Sahibin kesesine bereket. Heftevan-e’nin Niyazı. Celale’nin Niyazı. Altın kemerli kölelerin sarayının (eyvan) Niyazı. On yedi uşağın (kemer beste=kemer takmış) Niyazı. Kesici Ahmed’in Niyazı. Divan Müjdecisi (çavuş divan) Baba’nın Niyazı. Neriman’ın Niyazı. Pir ‘Ali’nin Niyazı. Şah İbrahim’in Niyazı. ‘Ali ve ‘Ali-ten’in Niyazı. Pir ‘Ali Qelender’in Niyazı. ‘Abdullah Kuçek’in Niyazı. Bağdat Sehr’inin (?) Niyazı. Naz Hwareh’in Niyazı. Pir Rostem-e Mur’un Niyazı.” (Krş., Ivanow, *Majmu’eh...* agy, s. 145).

68 Burada Tekbir veya özel bir duaya gerek yoktur. Lakin Seyyid, bazı Seyyidlerin yaptığı gibi “*Ourad*”lar (büyülü sözler) okuyacak olursa o zaman tercih edilir.

Cem etrafında sağdan sola doğru gider ve herkes tastan azıcık su içer. Kişi, susuz değilse bile, bir hürmet belirtisi olarak bir yudum almalıdır. Boşalan tas hazır bekletilen dolusu ile değiştirilir.

Sudan içen her bir katılımcıdan sonra,⁶⁹ Hadem, tası öyle bir şekilde dönderir ki tastan su içen kişi her defasında tasın yeni bir yerinden içsin. Hadem'in kendisi tastan su içen son kişi olur. O zaman, "Evvel ve Ahir Dosttur" der ve tası Cem'in dışına çıkarır.⁷⁰

Su ibrîği ve leğen Cem'e getirilir. El yıkama işlemi ilkinde olduğu gibi tekrarlanır. Hadem ve Hademler, Cem merasimine katılanların ellerini öper ve ardından birbirilerinin ellerini öperler. Hademler, "Evvel ve Ahir Dosttur" derlerken secde eder ve ardından Palavic konumunda dururlar.

İlk Hadem "Allah" der ve Seyyid "İcazet Duasını" okur (kurban merasiminin sona erdiğini belirtir). Ardından, Hadem tekrar secde eder ve "Evvel ve Ahir Dosttur" der.

Bundan sonra, eğer hazırsa derinin satışından elde edilen gelirle alınan Niyaz dağıtılır. Aksi takdirde, Seyyid Niyaz ister ve Hadem, "mühlet şartıyla" (*be şert-e mohlet*) demelidir. Merasim burada son bulur.⁷¹

Niyaz hazır ise ve katılımcılar yorgun değilse el öpme merasimi bitirilmeden evvel Cem'e getirilir. El öpme, Niyaz dağıtımını takiben okunan İcazet duasından sonra gelir.⁷² Ancak Niyaz, Cem'e kurban merasiminden sonra getirilirse o zaman hem "El Öpme" hem de "İcazet Duası" tekrar yapılmalıdır. Sercem (ilk pay) şu kişilerden birine verilir:

- a) Kendisine hiç yemek kalmamış geç gelen birine.
- b) Cem ve Cemhane'de temizlik, aydınlatma ve diğer işlerle yükümlü olan kişiye.
- c) Nezr (adak) duasını okuyan bir Seyyid'e.

69 Elahi, Borhan... agy, s. 110.

70 Bazı Yaresan grupları, "Ab-çerkh-cem"i Cemhane'de el-yıkama merasiminden önce getirirken diğer bazı gruplar merasimden sonra getirir.

71 Elahi, Borhan... agy, s. 111.

72 Bu nedenle yalnızca bir tane el-öpme merasimi yapılır ve izin duası yalnızca bir kez okunur. Niyaz için fazladan bir merasim yoktur.

d) Cem'de hazır bulunabilen başka bazı Seyyidlere.

e) Halife, Hadem veya Kelam okuyucusuna.

Şu kişilerin Nezr'den yemeleri yasaklanmıştır:

a) Alkol içeren herhangi bir içecek içmiş ve halen etkisinde olan kişi.

b) Herhangi bir haram sosyal veya ekonomik eylemle iştigal eden kişi.⁷³

c) Nezr'e hürmet etmeyen kişi.⁷⁴

Çeşitli Yaresan grupları arasında merasimin uygulanışına dair aşağıda sıralanan farklılıklar söz konusudur:

1. Bazıları Sercem (ilk pay) için Kurban Duası okumaz. Diğer paylar Sercem'den sonra dağıtılır ve Hadem ilk ve ikinci duaları okur.

2. Bazı gruplar, Cemhane'nin ışıktandırmasından sorumlu kişiye, Seyyid'e, Kelam okuyucusu gibi kişilere kurban yemeğinden fazla pay verirler.

3. Bazı gruplar, ilk duayı, İcazet Duasını ve Tekbiri okumazlar.

4. Bazı gruplar, eti pişirmeden önce kurban hayvanının boyun ve göğsünden biraz et keser ve kavururlar. Ardından dua okur ve yerler. Buna "Neqdine" (nakit veya değerli eşyalar) denir.

5. Bazı gruplar, kurban yemeğini Cem'e getirmeden önce, bir Seyyid ve Hadem'i, dua okuyup et suyunu dağıttıkları mutfağa çağırırlar. Bu durumda et suyu Cem'e sokulmaz ve sonuç olarak da bunun için Cem'de herhangi bir ritüel gerçekleştirilmez.

6. Bazı Cem'lerde Hadem yerine Halife Sofra duasının Tekbirini getirir. Bu durumda Halife merasim boyunca ayakta durur.⁷⁵

73 Kelimesi kelimesine çeviri şöyledir: "Yasak lokma yemekten sakınmayan."

74 Elahi, Borhan... agy, s. 112. Bir adaktan sonra adak sahibinin talebi bağışlansın ya da bağışlanmasın, Nezr merasimini icra etmek durumundadır. Elahi'ye göre hakiki bir Yaresan mensubu, Tanrı'nın iyi niyetinde (maslahat) kendi hayır (hayr) ve menfaatini gözetmeyendir.

75 Elahi, Borhan... agy, s. 113.

6.2.3.b) Kansız kurban ritüelleri

Kansız kurbanlar için düzenlenen merasimler kan kurbanına benzer olup şu noktalarda kan kurbanından ayrılır:

a) Deri için Niyaz'ları yoktur.

b) Balık bıçakla kesilemez bu nedenle herhangi bir Bıçak Duası veya bıçak için İcazet Duası edilmez. Kurban balığı basitçe kızartılır ve bunu kan kurbanındaki gibi bir pişirme merasimi takip etmez.⁷⁶

c) Ceviz, Gerde ve nar adağı durumlarında:

I. El yıkama ve Ab-e Çarke Cem suyunu içme merasimleri icab etmez.⁷⁷

II. Cem dışında başka bir dini etkinlik olmadığından Bıçak ve İcazet Dualarına gereksinim duyulmaz. Bıçak, Cem'e adakla birlikte getirilir.

Yukarıda anılan maddelerle ilgili olarak şu noktaların gözönünde bulundurulması gerekir:

Yaresan, nar çiçeğinin, yani meyvenin altındaki filizinin, narın başı olduğunu kabul eder. Gerde'ye gelince, başı mahiyetinde yalnızca bir parçası törenle kesilir⁷⁸ ve geri kalan kısım bir bıçakla doğranabileceği gibi elle de parçalanabilir. Yeterince Gerde veya nar varsa her katılımcı birer tane alır fakat her bir madde için baş kesme töreni uygulanmalıdır. Bazı Yaresan grupları, Gerde ve narları, başlarını kesmeden dağıtırlar.

6.2.3.c) Kan ve Kansız kurbanlar dışındaki kurban ritüelleri

Bu tür kurbanlar için düzenlenen merasimler, aşağıda belirtilen fark dışında kansız adakla benzerlik gösterir:

Bazı gruplar şeker, badem, Qavit ve tuz içi bıçak kullanmazlar. Sert bir şeker sözkonusuysa, bir ceviz-kıracağı kullanılabilir ve bu durumda Bıçak-Duası okunur. Aksi takdirde

76 Bir balık, yenebilir ve dağıtılabılır olması şartıyla başka herhangi bir şekilde pişirilebilir.

77 Bu durumda bedeninin temiz olması kafidir.

78 Elahi, Borhan... agy, s. 114.

sert şekere, sıradan bir şeker muamelesi edilir. Ama kavun için düzenlenen merasim nar için düzenlenenle tamamen aynıdır. Bazı gruplar, bıçak gerektirmeyen balık ve badem dışında yukarıda anılan tüm kurbanlar için bıçak töreninin düzenlenmesi gerektiğini savunur.⁷⁹

6.2.3.d) Hedmet merasimi

Hedmet ile ilgili ritüel kan kurbanı merasimiyle tamamen aynıdır. Deri için yapılan Niyaz yerine, kuştüylerinin fiyatı bağışlanır. Azami bağış miktarı horozun fiyatının onda biriyken asgari miktar bu fiyatın yirmide biridir.

6.2.4 Adak ritüeli

Bu ikisi için düzenlenen merasimler, Gerde ve nar merasimleri gibidir fakat bu durumlarda Bıçak ve Sofra Dualarına gerek yoktur.⁸⁰

6.2.5. Kurbanın ehemmiyeti üzerine bir ilahi

Aşağıda en eski Yaresan metni *Serencam*'dan,⁸¹ Goranice bir ilahinin çevirisini sunuyoruz. İlahi, ortaya çıktığı günden beri Yaresan'ın bu merasime verdiği önemi açıkça gösteriyor. Yine Yaresan'ın, Elahi'de bashedilmeyen kurbanı yerden kaldırmak gibi bazı yönlerini de açığa çıkarmaktadır:

Ey Dostlar kurban sunun
Ben söylerim size kurbanın kural ve dualarını
Sultani Ziyafetini hazırlayıp sonlandıralım

79 Aynı yerde, s. 115. Kavun konusunda, bazı gruplar bitkinin bağlantı yerinin kavunun başı olduğunu düşünürken bazıları diğer tarafı baş kabul eder. Diğer tür adaklarda olduğu gibi burada da, ilkin bıçak duasını okur ve ardından bıçağın ucuyla yüzeye çapraz hatlar çizerler.

80 Aynı yerde, s. 117.

81 Masha'allah Suri, *Sorud-ha-ye dini-ye yaresan*, Tehran, 1344 h., s. 119-134.

Zira bu, yüce insanların Ebedi Gün Padişahı'nın bir tava-
yesidir
Sevinç kaplayacak Şah Hoşin'in ordularını
Davud'un ve ayrıca Benyamin'in aşkı için
Dar koşullarda (tengi) ve felaketle mücadelede
Kurban sunmanız tavsiye olunur
İlkin Cebrail görülmez alemde bir koç getirdi
Ve İsmail'in yerine onu kurban etti
Zilhice⁸² ayının onu, Kurban Bayramıdır
Tüm dünyanın ve Padişah'ın malumudur
İkinci kurban sanı koçtur
Balığın etini yiyen Mikail'di.
Kurban hazır ve iyi halde olmalı⁸³
Semiz olmalı ve altı ay boyunca lütufla beslenmeli
Cem katılımcıları temiz kalpli dostlar olmalı
Kutlu Padişah Sultan Sehak'ın meclisinin zahidleri olmalı
Kurbanın toynak ve ayakları, ağız ve burnu temizlenmeli
(Kurban yemeği) Cemhane'ye getirilmeli (Yaresan) kural-
lar(ına göre)
Tüm katılımcılar yıkanmış olmalı
Ta ki Yüce Kral'ın huzurunda (oturmaya) layık olsunlar
Kirli insanların gözleri Cem'i görmekten men edilmiştir⁸⁴
Pir ve müritlerinin eşitliği(ni) görmezler)
Zira kirliler Şeytandandır
Bu sebeple Sultan'ın Cem'ine girmeleri yasaklanmıştır
Ebedi gelenek ve Sultan'ın talimatlarına göre
Cem katılımcıları kurban sunmak için her gayrette bulun-
malılar
Gel ey dost, nezaketle, düzen ve kuralla
Getir tatlıları Şokrane (şükran) diye adak⁸⁵ için

82 Bu Arap kameri ayların on ikincisidir.

83 Kurbanın vasıflarını tasvir etmek için, aslında "iyi renkli" veya "güzel" demek olan ve nihayet "iyi durum" anlamına gelebilecek "*Hoşreng*" sözcüğü kullanılır.

84 Yabancıların Cem'e girmesi ya da kurban yiyeceğine bakması yasaklanmıştır. *Heqq ol-heqaye*q'ta anlatılan bir Yaresan hikayesinde şöyle geçer: Bir defasında bir Yaresan azizi ve başka bazı cemaat mensupları kurban merasimini icra ediyorlardı. O anda bazı yabancılar vardı oraya. Aziz müritlerine, o insanlar görmesin diye kurban tencerisini saklamalarını emretti.

85 Burada kurban (*qorbani*) sözcüğü adak anlamında kullanılmıştır.

Kurban hayvanının ağzını tatlandır (bir şükran ifadesi olarak)

Onu kesmek istediğinde⁸⁶

“Benyamin’in Akdi” duasını oku ve “Amin”le eşlik etsin müridler

Kurban hayvanı bir kerede kaldırılmalı yerden

Hiçbir inançsızın olmadığı bir yere götürülmelidir

Kurban hayvanı yere yatırıldığında

“Benyamin’in “pak” aşkı için” (*be naz-e pak-e benyamin*) demelisin

Keserken (boyunu) bıçakla çabucak (yavaşlamaksızın)

“Evvel ve Ahir Dosttur” demelisin

Başka tür özel bir kurban yemeği de “Neqdineh”dir⁸⁷

(Neqdineh) isminden de anlaşıldığı gibi, daha iyi bir türdür⁸⁸

Tuz ekle ve kavur onu

Ta ki yemeğe ve uykuya ihtiyacı olmayan Padişah’a hizmet edesin

(Kurban yemeğinden) örtülmemiş pay verme hiç kimseye

Ruhu çıplak olan fakirlere bir pay ver

Evet, size tavsiye ediyorum, ey hemfikir dostlar,

Yırtmayın kurbanın derisini

Ey Dostlar, hınçla yırtmayın deriyi

Kırmayın kemiklerini kurbanın

Kâsenizi* yıkayın ve oturun Cem’de

Hadem’e verilmeden evvel hiçbir şey istenmemelidir

Cem’e götür kurbanın derisini

Ne kadar ediyorsa “Niyaz” için ver

“Gerde” al fakat kırk somundan fazla olmasın

İki “beyaz” metal sikke ver “baş” sadakası için

Ta ki şehirlerde çoğalasınız

Bundan sonra sıcak su götür Cemhane’ye

Yıka tüm müritlerin ellerini

86 Yaresan mensupları, kurban hayvanını kesmeden önce ağzına bir parça şekerleme koyarlar.

87 Bu sözcük “nakit veya değerli eşya” anlamına gelir.

88 Bkz. bölüm: 6.2.3.

* Yaresan, ruhu su, bedeni ise kâse gibi görür. Bu mısradan kastedilen şudur: Bedeninizi yıkayın, sonra Cem’de oturun. (-ç.n.)

Ta ki merasimler (tastamam) uygulansın
Tomar üzerine Altın-Kalemle kaydedilmeyecektir
Tüm kural ve kaidelerine hakkıyla uy
Saygınlık için Öteki Dünya Sabahında

6.2.6. İran'da kurban ritüelleri

Kurban, İran'da Zerdüştilik öncesi zamana dayanan çok eski bir gelenektir. Zerdüş'tün kendi sözleri olduğu sayılan Gatha, Karapan Aryanlarını, Urmazd'ın aslında tarımsal amaçlar için yarattığı hayvanları tanrılarına kurban etmekle suçlar.⁸⁹ Yine de Avesta'nın diğer bölümlerinden Zerdüş'tün bu kadim ayine bir son veremediği sonucuna varıyoruz. Anahita için yüzlerce hayvanın kurban edildiğini söyleyen Yaştlar'dan daha önce bahsetmiştik.⁹⁰

Miladi ilk yüzyılda Medya'yı ziyaret eden Yunan coğrafyacı-sı Charaxlı Isidor (Masiones Parthicae) şöyle yazmıştır:

Yukarı Medya sınırına üç schoeni (sekiz veya dokuz mil) mesafede, Artemis'in bir tapınağının bulunduğu Konkabar şehri vardır. Buranın üç schoeni ötesi, gümrük makbuzlarının toplandığı Bazigraban'dır. Oraya dört schoeni mesafede ise, Batana (Ekbatan) topraklarında bir saray olan ve Ermenistan Tigranlarınca yıkılan Adrapana vardır. Yine oraya on iki schoeni mesafede de, Medya'nın ve hazinenin başkenti Batana (Ekbatan) ile sürekli olarak Anaitis'e kurbanlar sundukları tapınak vardır.⁹¹

Kadim İran'da kurban ayinlerinin var olduğuna dair başka bazı Yunan tarihçilerinin de raporlarına sahibiz.⁹²

89 Ebrahim, Purdavud, Gatha: Sorud-ha-ye payghambar-e iran sepitaman zartosht, Bombay, 1952, s. 88.

90 Krş., Yasna: 11. 4; Yaşt: 5. 21, 25, 33, 108; Yaşt: 9. 25. Yaşt 5. 9'da şöyle der: "Semavi pınarların tanrıçası, pak ve lekelenmemiş kutsal Ardvi Sura Anahita'ya, bir adak eşliğinde güzel bir kurban sunayım." Ayrıca krş., Purdavud, Adabiyat... agy, s. 243.

91 Jackson tarafından çevrilmiş, Persia... agy, s. 241.

92 Krş, Clement, Die Griechischen... agy, s. 106vd.

Bir muhtelif yasa ve görenekler derlemesi mahiyetindeki Zerdüştî kitabı “Şayest na-şayest”, çeşitli melek ve koruyucu ruhlarla sunulan koyun kurbanı ve et-adaklarından bahseder.⁹³

Kurban ayinleri, İslamda, çeşitli münasebetlerle ve her biri bir hayvan adayan Mekke hacıları tarafından icra edilir. İran Müslümanları dileklerin yerine gelmesi gibi başka birkaç durumda da kurban ve adaklar sunarlar.

Wigram, Kürdistan’da her yıl 14 Eylülde, çeşitli cemaatler tarafından görünüşe bakılırsa Nuh tufanını anmak amacıyla kurban sunulduğunu bildirir. “Her millet ve mezhepten Hristiyanlar, hem Şia hem Sünni Müslümanlar, Sabaeenler,* Yahudiler, ve hatta ... Yezidiler de orada bulunurlar, her grup bir koyun veya çocuk getirir kurban için; bir gün için “Tanrı mütarekesi” uygulanır.”⁹⁴

Yezidilerin başka bir kurbanı vardır. En önemli merasimleri olan Şeyh ‘Adî’de, pişirilip insanlar arasında dağıtılan bir öküz (veya koyun) kurban ederler.⁹⁵ Wigram Yezidilerin ana bayramları Şeyh Adi esnasında Melek İsa’ya bir, Melekê Tawus’a ise yedi koyun kurban ettiklerini bildirir.⁹⁶ Böylece, Yaresan (ve aşağıda belirtileceği üzere Mazdalar) gibi Yezidiler de kurbanlarını meleklerle adarlar.

Kurbanı uygulayan başka bir dini cemaat de Bektaşilerdir. Bektaşiler, Hurufî hareketi ve ayrıca İran soyundan gelen kurucuları Hacı Bektaş yoluyla İran dünyasıyla ilişkilidirler.⁹⁷ Bektaşiler, Ayn Cem (Yaresan Cem’i gibi) dedikleri ve dini şiirlerin okunduğu bir merasimde kurban adarlar.⁹⁸

93 West, Pahlavi texts... agy, s.335. Bu metin, bin yıldan fazla bir geçmişe sahiptir.

* Güney Mezopotamya’da eski bir dini topluluk. “Sabeen” adından ziyade “Sabian” diye bilinir. (-ç.n.)

94 Wigram, *The Cradle...* agy, s. 335.

95 Adam, *Persia...* agy, s. 506; Jackson, *Persian...* agy, s. 13.

96 Wigram, *The Cradle...* agy, s. 104. Jackson, Melekê Tawus için otuz koyun kurban edildiğini söyler; ne var ki ,bu pek de olası gözükmemektedir. Jackson, *Persia...* agy, s. 13.

97 Edward G. Browne, Hurufî literatürü ve Bektaşî derviş tarikatıyla olan bağlantıları hakkında daha fazla malumat için bkz.: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland*, 1907, s. 535.

98 Birge, *The Baktashi...* agy, s. 181.

Yaresan gibi kurbanı incelikli kült ritüeller eşliğinde uygulayan yalnızca İrani Zerdüştilerdir. Bu merasime “Mehr İzad” yani Yazata Mihra denir ve Mehr ayının (Şubat-Mart) Melu gününde düzenlenir.⁹⁹ Merasim beş gün sürer ve incelikli bir şekilde uygulanır. Aşağıda bu ayinlerden yalnızca “Darin” adındaki bir tanesinin özeti verilmiştir:¹⁰⁰

İlk gün, her bir ailenin erkeği kurbanın kesileceği evde toplanır. Yedi kişiden az olmamaları gerekir. Ardından kurban hayvanına su verilir. Hayvanın başına yerel tatlı ve özel baharatlardan elde edilen bir karışım dökerler. Bu karışıma “Avışan” denir.¹⁰¹ Kesimden sonra butlar kavrulur ve cemaat men suplarının toplandığı odaya götürülür. Ardından bu butlar, her biri yedi taş üzerine oturtulmuş bakır kaselere konur. Onların yanında envai çeşit meyveler içeren kaplarla birlikte bir kase su vardır. Ardından rahip *Avesta*’yı ezberden okumaya başlar. Rahip bunu yaparken, dışarıda belli birkaç çeşit yemek hazırlanır ve onun önüne konur. Buna ek olarak biraz kurban eti pişirilmeli ve süt, şarap, yumurta ve ekmekle birlikte odaya götürülmelidir. Dışarıda, rahibin görebileceği bir yerde, merasim sona erene dek sürekli yanan bir ateş yakılır. Ateş, yedi farklı ağaç türünün dallarıyla yakılır. *Avesta* okunduktan sonra, papaz, kemikleri çıkarır. Et parçaları, yumurta ve diğer şeyleri katılımcılar arasında sağdan sola dağıttığı ufak kâselelere koyar. Ardından hazırlanmış özel yemek (Sirok ve Siro-sedou),¹⁰² meyve ve su herkesin “Hem-nemek”ten pay alması için benzer şekilde dağıtılır. Bu terim, aralarında oluşmuş karşılıklı sadakatle ilgilidir. Bu merasim, her defa farklı ailelerin kurban adayıp adaklar sunduğu beş gün boyunca tekrarlanır. Fakat her aile, beşinci günde ateş tapınağına götürmek üzere

99 Bu, yeni takvimde Behmen ayının Mehr günüdür.

100 Mülakatçılarım, Yezd eyaletinin Şerif-abad köyünden bazı insanlardı.

İran çölünün kenarındaki bu köy, Zerdüştî gelenek ve göreneklerinin kalesidir.

101 “Avışan” yerli tatlılarla karıştırılan mercanköşk bitkisidir.

102 Sirok, buğday unundan yapılan ve susam yağında kızartılan bir tür kurabiyedir. *Sir-o sedou*, sedefotu (*sedab*), sarmısak (*sir*), sirke ve yağda kızartılan diğer otlardan yapılan bir yemektir.

kurban hayvanının iki butunu, bir kâse "Sirok" ve bir meyve parçasını alıkoyar. Orada, papaz, butlardan birini alır diğerini ise eve götürmeleri için aileye geri verir. Tüm ailelerden toplanan butlar hep birlikte tek kaba konur. Benzer şekilde, diğer adaklar da ayrı kaplara konur. Eve götürülen etin bir kısmı tüketilir bir kısmı ise "Hem-nemek"ten paylarını alsınlar diye merasime katılamayan akrabalara verilir. Tapınakta tutulan et, papazlar tarafından kemiklerinden ayrıştırılır. Ailenin tüm üyeleri akşam tapınakta toplanır ve et ile diğer adaklar aralarında dağıtılır.

Şimdilerde İran Zerdüştileri "Mehr Izad" merasimi için yalnızca keçi ve koyun keserler. Fakat bu her zaman böyle olmamıştır. Avesta sıkça inek ve diğer hayvanların kurban edilmesinden bahseder.¹⁰³

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar bile, İran Zerdüştileri arasında inek ve öküzler kurban edilirdi.¹⁰⁴ Hindistan'daki bir Parsinin isteği üzerine, çok geçmeden ineklerin kurban edilmesine son verildi.

Yaresan adaklarının bazıları ile nar ve ekmeğin onlar için de önemli adaklar olduğu Zerdüştiler arasında birtakım benzerlikler vardır. Nar, Avestaca *Urvara Hadhanaepata* sözcüğüne karşılık gelir.¹⁰⁵

Kurban horozundan yapılan Hedmet'in önemli bir Yaresan

103 Krş., Aban Yasht 41-43; Dervasb Yasht 21. Jackson şöyle yazmıştır: "Avesta'da, kutsal bitki, esans (*baodhi*), ekmek-adakları, kutsanmış su, haoma (ölümsüzlüğü simgeleyen bir bitki) ve sütün yanı sıra Yasna merasimiyle ilintili olarak sıkça inekten (*gao*) bahsedilir. Hindistan'daki Parsi din kardeşleri gibi İran Zerdüştileri de, kelimesi kelimesine "yaşayan inek" anlamına gelen Avestaca *gao Jiyya* sözcüklerini "keçi sütü" (Fars. şir) şeklinde yorumlar ve benzer bir şekilde, kelimesi kelimesine çevirisi "hayırlı inek" olan *gao hudhah*'ı merasimde temsil etmek amacıyla bir yumurta ve erimiş yağ kullanırlar. Jackson, *Persia... agy*, ss. 370-371; Ayrıca krş., Lawrence Mills, *The Pahlavi texts of Yasna XXII*, (İlk eleştirel çevirisi), *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1907, s. 86, Not 3.

104 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, (c. I: The Early Period), Leiden/Köln, 1972, ss. 150-151.

105 Jackson, *Persia... agy*, s. 369.

adağı olduğunu gördük. Benzer şekilde onuncu yüzyıl tarihçisi Narshakhi'nin bir raporuna göre Mazdalar, İrani Yeni Yılı münasebetiyle bir horoz kurban ederlerdi. Bu kurban, efsanevi bir karakter ve "pak şehit" Siyavuş'a yapılırdı.¹⁰⁶

Kurbanın İran'da az çok Yaresan'inkine benzer kült merasimlerle birlikte var olması, böylesi ritüellerin İrani dinlerin bir özelliği olduğunu kanıtlar. Yaresan ritüelinin ilkin, kullanımdan çıkmış bir ritüelin dirilişi mi yoksa zaten var olan bir ritüelin sürdürülmesi mi olduğu kolay sonuçlanamayacak bir konudur. Ancak bu tür ritüellerin İrani dinlerin önemli bir parçası olduğu görülmektedir.

6.3. Yaresan'ın diğer ritüel ve dini ilkeleri

6.3.1. Oruç

Bu kısımda, Yaresan dini inançlarının daha iyi bir tablosunu çizmek adına dini hayatın başka bazı yönlerini tasvir etmeye yönelik bir çaba gösterilmiştir. Bu nedenle, daha önemli bazı dini merasimlere ilaveten, dini fikirlerinin birkaç ayırt edici özelliği de betimlenecektir. Bu şekilde Yaresan ve diğer dini gruplar arasında karşılaştırmaya gitmek daha da kolaylaşır.

Kadın ve erkek her bir Yaresan cemaati mensubu yılda ya üç gün ya da altı gün oruç tutmalıdır. Bu kuralın icrası gruptan gruba farklılık arz eder. Orucun ilk üç gününün isimleri şöyledir:

- a) "Niyyet-e mernovi"
- b) De'vet-e şahi" veya "De'vet padeşahi"
- c) "Qavaltasi"

"Mernovi" sözcüğü Sultan'la ilgili bir hikayeye dayanır. Bu hikayeye göre Sultan ve yoldaşları, "yeni mağara" anlamına gelen "Merno" denen bir mağarada düşman birliklerince kapana kısılmışlardı. Oruç tuttukları o üç güne "Mernovi" denir. Dördüncü gün ziyafet ilan edildi ve bu güne Şahi Günü veya Hakikat Bayramı denir.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Narshakhi, Tarikh... agy, s. 24.

¹⁰⁷ Bkz. Ekteki oruçla alakalı hikaye.

“De’vet-e şahî” veya “De’vet-e padeşahî” ismi verildi zira Dünya Padişahı kabul edilen Sehak, bir şükran göstergesi olarak ve her şeye kadir Tanrı’nın gücü onuruna müritlerinden aynı üç gün boyunca oruç tutmalarını istedi.¹⁰⁸

Yalnızca üç gün oruç tutan Yaresan mensupları da, bu üç güne, başka iki ismin yanı sıra “Qavaltasi” derler.¹⁰⁹ “Qavaltasi” ismi, Sultan’ın emriyle Yaresan meleklerinin karla kaplandığı bir hikayeden gelir.¹¹⁰ Yoldaşlar üç gün boyunca oruç tutuktan sonra, Qavaltas melekleri tekrar canlandı. *Serencam* da aynı hadiseden bahseder ve şöyle der: “Üç gün boyunca ölü olanlar canlanıverdiler. Şükrandan ötürü bir ziyafet oldu bu gün.”¹¹¹

Oruç dönemi, her yıl, kameri aylardan birinin on ikisinden on dördüne kadardır. Bu kameri ay İrani takvime göre Şemsi Azer (Qous) ve Day (Cadi) ayı içerisinde olmalıdır. Şemsi Azer ayının ilk günü, kameri Ghareh ayının herhangi bir günüyle çakıştığında, o zaman bir sonraki kameri ay, on ikisinde üç günlük orucun başladığı oruç ayıdır. Bu şekilde oruç dönemi bazen sonbaharın sonuna bazen ise kış mevsiminin başlangıcına denk gelir.

Bu üç oruç günü boyunca her gün bir adak sunulur. Kişinin ne miktarda adayacağı kendi maddi durumuna bağlıdır.¹¹² Bir adak bir parça ekmekten bir “Hedmet”e veya daha fazlasına varabilir. Bu adaklar şu şekilde yapılır:

108 Elahi, Borhan... agy, s. 132.

109 Aynı yerde, s. 133.

110 Bu hikaye ekte verilmiştir.

111 Mernovi ve Qavaltasi oruçlarına dair hikayelerin sonunda, Ceyhunabadi, iki farklı açıklamada bulunur. Sayfa 342’de, Merno mağara hikayesini anlattıktan sonra şöyle der: “Sonra Sultan, müritlerine, üç gün üç gece oruç tutmalarını emretti. Fakat yoldaşlar, insanların üç gün üç gece boyunca aralıksız bir şekilde oruç tutacak güce sahip olmadıklarını belirttiler. Bu nedenle Yaresan o üç gecenin yerine üç gün daha oruç tutarsa daha iyi olacaktı. Bundan ötürü her gece bir adak sunarlar ve yedinci geceyi kutlarlar. Sayfa 346’da Qavaltas hakkındaki hikayeleri aktaran Ceyhunabadi şöyle der: “Yoldaşlar Sultan’a, Sultan’ın affına nail olmak için üç gün Yaresan hatırına ve üç gün Qavaltas hatırına oruç tutacaklarını bildirdiler.”

112 Aynı yerde, s. 13.

İlk adak, kameri ayın on ikinci gecesinde sunulur. Bu adak Ebedi Pir'in onuruna, ikinci gece Ebedi Delil'in ve üçüncü gece Mustafa Davudan'ın onurunadır. Dördüncü gün bir bayram günü mahiyetinde kutlanır ve Hakikat Kralı'nın onuruna bir adak verilir.¹¹³

b) Bayram günü¹¹⁴ için herkes bir "Mesqal" saf gümüşün dörtte biri değerine denk gelen miktarda para verir.¹¹⁵

c) Yukarıdaki adağa ek olarak, bayram gününde (*ruz-e pa-deşahi*) herkes "*Gerde-ye razbari*" denen Gerde ekmeginden bir somun adar. Bu on beşinci ya da on altıncı gecede olabilir.

d) Yine Pir Musi (takma adıyla Amel Kayıt Memuru) onuruna, on altıncı gün ile ay sonu arasında bir zamanda bir adak adanır.¹¹⁶

Bazı Yaresan grupları üç yerine altı gün oruç tutar. On ikinci ile on dördüncü günler arasına "*Niyet-e mornevi*" denirken on beşinci ile on yedinci günler arasına "*Qavaltasi*" denir. Bu grupların hesaplarını şemsi, Roman ya da İrani takvimlerinden hangisine göre yaptıklarına bağlı olarak oruç dönemi İrani şemsi takviminin Azer ve Behmen ayları arasına denk gelir.¹¹⁷

Qavaltasi esnasında her gece bir adak adanır. İlk geceki adak Şah İbrahim'in onuruna,¹¹⁸ ikincisi Baba Yadegar'ın ve üçüncüsü Hatun Razbar'ın onurunayken dördüncü gece Hakikat Kralı'nın onuruna bir şölendir.

Bazı gruplar yalnızca Qavaltasi orucunu, bazıları ise yalnızca Mernovi orucunu tutar. Goran ve diğer bazı gruplar, İrani takvimine göre kış mevsiminin ilk kırk gününün (*Çele-ye bo-zorg*) herhangi bir bölümüne denk gelen herhangi bir kameri ayın on ikinci gününde oruç tutarlar. Bu oruca "*Niyet-e guran*" ya da "*Niyet-e mernovi*" denir.

113 Kimi Yaresan grupları ilk gece adaklarını Mustafa Davudan onuruna, ikinci ve üçüncü gece adaklarını ise Pir ve Delil onuruna sunarlar.

114 Oruç günü sunulan adaklara "*Ser-fetr-e yari*" denir. Bu tür adaklar bazen ilk gece yapılırken bazen ise Şahi ziyafetinde sunulur.

115 "Mesqal" yaklaşık beş gram gelen bir ağırlık ölçü birimidir.

116 Elahi, Borhan... agy, s. 135.

117 Aynı yerde, s. 137.

118 Elahi., Borhan... agy, s. 139.

Yaresan'ın 'Ali Qelender koluna ait bazıları Day ayının, yani İrani takvime göre kışın ilk ayının on ikisinden on dördüne kadar oruç tutarlar. Aynı koldan başka bir grup Azer (*qo-us*) ayının son günü ile Day (*Cadi*) ayının biri ve ikisinde oruç tutarlar. Yine diğerleri Kanun-e Sani (Yahudi ve Süryani ayı: Des-can) ayının on ikisinden on dördüne kadar oruç tutarlar.¹¹⁹ Bu son grup içerisinde bazıları oruç dönemini karşılamak amacıyla bir gün önceden yani ikinci Kanun'un on birinde oruç tutmaya başlarlar. Böylece üç yerine dört gün oruç tutmuş olurlar.

Yaresan'ın Ataş Begi kolu hiç oruç tutmaz. Sadece Qavaltasi oruç döneminde bazı adaklar sunarlar.¹²⁰

6.3.2. Otuz günlük oruç yasağı

Görünüşe bakılırsa, oruç, Yaresana sonradan giren bir yeniliktir. Qavaltas hikayesinden yola çıkarak bu ibadetin Sultan Sehak zamanında uygulanmaya başladığı sonucuna varırız. Oruç ile ilgili hikayelerin yanı sıra orucun tamamen reddedildiği birkaç Gorani şiiri de mevcuttur. Bildiğimiz gibi Gorani şiirleri, Farsça nesir metinlerinden çok daha eskisidir. Bu şiirler, Yaresan cemaatinin gelişiminin ilk aşamalarında oruç tutmadığını gösterir. Aşağıda genel olarak oruç tutmayı yasaklayan bu Gorani şiirlerinden bazıları yer almaktadır:

Gouher Şahi der ki:

Oruç yanlıştır

Padişah orucu yanlışı addetmiştir

Oruç tutan kişi ölüm zehiri gibidir

Ayrıca "Benyamin Akdi" için de değersizdir o kişi.

Padişah der ki:

Oruç tutmayın

Hiçbir mürid tutmamalı orucu

Ebediyetin inkarı yanan bir ateştir

Hak ehli ebediyyen oruçludur (sadece belli bir zaman için

119 Aynı yerde, s. 140.

120 Aynı yerde, s. 141.

değil).¹²¹

Ka Pireh der ki:

Dertli kalp

Ey Padişah sana sığınırım, (zira) kalp dertle doludur

Oruç tutan kişi Nanu halkı gibidir¹²²

(Ve) yetmiş iki mezhebe dahildir.

Qabez¹²³ der ki:

Ey Padişah! Sana sığınırım

Yaresan için yoktur oruç

Oruç tutan kişi ermez esenliğe

En nihayet, azgın kurdun kurbanıdır o.¹²⁴

Qavaltas ile ilgili hikayede (6.3.1., Ek III.b), bahsedilen hadiselerden sonra şöyle devam eder:

Dünya Padişahının inayetiyle, yedi adam canlanıverdi ve O'nun ayaklarına kapanıp, "Günahlarımızı bağışlamamı diliyoruz." dediler. Dünya Padişahı, "Ceza olarak bir ay oruç tutacaksınız" dedi. Qavaltas, "Sana kurbandır canlarımız! Bizler Yaresan müritleriyiz, ne diye oruç turalım?" şeklinde cevap verdi. Dünyanın Yüce Padişahı "Oruç tutmalısınız (çünkü) Yaresan'ın gerçek müritleri olsaydınız şüphe duymayacaktınız" şeklinde yanıtladı.

Kısacası, yoldaşlar devam edemeyeceklerini (anladılar). (Padişah) ile aralarında aracılık yapsın diye Ka Pireh'i getirdiler. Ka Pireh şöyle dedi: "Ey Dinim, ey İmanım! Bu en alçakgönüllü hizmetkârının hatırına bu insanları bağışlamamı diliyorum, aracılık için benim gibi bir günahkârı getirmişler." Dünyanın Padişahı şöyle dedi: "Ey Şart'ın Piri!¹²⁵ Benyamin akdine sıkıca uymaları ve (şehvi) arzularına (*heva-ye nefis*) göre hareket etmemeleri şartıyla bağışlıyorum onları. Bundan sonra ne zaman ki bir grup (Yaresan) sütunlardan (dinin temelleri) sapar, onlar Hak Ehli-

121 Yaresan dindar birinin sürekli oruçlu halde olduğuna inanır. Zira fazladan hiçbir şey taşımamaktadır.

122 Bu sözcüğün ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Muhetemelen Nuh'un halkı kastedilmektedir.

123 Muhtemelen Azrail kastedilmektedir.

124 Ivanow, Majmu'eh... agy, ss. 89-90.

125 "Şert" Yaresan'ın manevi akdidir.

nin dostluğuna nail olmayacaklardır. Lakin bu insanlar senden aracılık talebinde bulunmuşlar. Bu ve diğer Yaresan gruplarına oruç tutmayı yasakladığım üzere şartlara sımsıkı bağlı kalmalılar. Kendini Yaresan cemaatinden sayan herhangi biri oruç tutacak olursa, o (yüce) insanların meclisinin dışında ve diğer cemaatlere (*melet-ha*) dahildir ve onun elleri Benyamin'in (yaşam) hattını kavramayacaktır. Ayrıca, ey Şart'ın Piri! Yaresan (müridi) olan herkes Şahi bayramını kutlamalıdır." Ka Pireh, "Ey Dinim ve İmanın! Delfan halkı mı Kupa Sa'i halkı mı kutlamalı?" diye sordu. Dünyanın Padişahı, "Bu farklıdır (*do est*). Delfan halkı kutlamalı ve Kupa Sa'i halkı üç gün boyunca oruç tutmalıdır" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Ka Pireh şöyle dedi: "Ey Dinim ve İmanım! Senin Yıkılmazlığına (*Ebedilik*) sığmıyor ve bu insanların orucunu bu günahkâr kulunun hatırı için bağışlamamı diliyorum. Böylece Hak (Ehl-e Heqq) yolu kapanmayacaktır." Dünyanın Padişahı lütfundan Şart'ın Pirine cevap verdi: "Sen de itiraf edersin ki bu insanlar dinin esaslarından (*erkan*) sapmış, ikrarı (*eqrar*) terk etmiş ve senin şartının yolunu takip etmemişlerdir ve bu şekilde yasak kılınmış bir şey yapmışlardır..." Ka Pireh bunun doğru olduğunu belirttikten sonra Dünya Padişahı lutfedip şöyle dedi: "Pir'in Şart'ı (*şert*) üzerine and olsun ki, Şart'ın Piri, Selseleh¹²⁶ halkının oruç tutmasını dilememektedir, (bu nedenle) onun hatırı için oruç tutmayı tüm halkına günah ilan ediyorum.¹²⁷

6.3.3. Yaresanda abdest

Çoğu dinde olduğu gibi Yaresanda da genelde dualar eşliğinde yapılan bir abdest ritüeli vardır. Abdestler cinsel ilişki, ölü bir hayvana dokunma ve benzeri durumlardan sonra alınır.

İki tür abdest vardır:

a) Ertemasi¹²⁸

126 "Selsele" ve "Delfan" Lekistan'da bulunan iki bölgedir.

127 Ivanow, Majmu'eh... agy, ss. 108-111.

128 Bu sözcük büyük ihtimalle "Eltemasi"dir. "Eltemas" Arapça bir sözcük olup "yalvarma", "yakarış" vb. anlamlara gelmektedir. Kürtçede "L" ve "R" ünsüz değişimi nadiren görülür.

b) Tertibi¹²⁹

Ertemasi, yeterince su olduğunda tüm bedenın yıkanması şeklinde uygulanan abdesttir.

Tertibi, yeterince su olmadığında uygulanır. Bu durumda bir kâse veya bir avuç su üç defa kafadan, üç defa sağ omuzdan ve üç defa sol omuzdan aşağı dökülür.

Su dökülmeden önce şu ayet okunur:

İşığın pelerini giyen Bilge Emir'in sözü için
Suyum "Teşar",¹³⁰ Kiblem Perdiwer'dir
İçinden dünyanın görüldüğü bir ayna olan İbrahim'in zu
huru (cam) için.
Şah Benyamin'in Ruhani Akdi (*eqrar-e şart*) için
Rehber lider Davud'un pelerini için
Altın Kalem Musi'nin söz ve nefesi (be notq-e nefes) için
Mükemmel Huylu Hanım Razbar'ın suyu ile
Baştan ayağa temizlenir ve paklanırım.¹³¹

Abdestin cenabeti kaldırması için şu ayet okunur:

Bedenin temizliği için kendimi (abdest) veriyorum
Razbar'ın suyu İbrahim'in kâsesiyle¹³²
Dostların (*yanar*) hatırına kabul edilmek için
Bedenimin temizliği için abdest alıyorum¹³³

129 Görünüşe göre "Tertibi", "dizi" veya "düzenli" anlamlarına gelen Arapça "Tertib" sözcüğüdür.

130 Bu Yaresan'ın kutsal pınarlarından birinin ismi olup sözcüğün kendisi "temiz" anlamına gelir.

131 Suri, Sorud-ha... agy, s. 196.

132 "Cam" asıl olarak "kâse" anlamına gelir. İnsan ruhu su gibi olduğundan Yaresan insan bedenini bir kaseye benzetir. Bu nedenle "bir kâsenin içine girmek" ifadesi bedene girmek ve böylece İlahi Öz'ün insan bedenine girmesi anlamına gelir. Diğer yandan "Cam", "giysi" anlamına gelen "came"nin bir kısaltması da olabilir. Yaresan metinlerinde "Came" sözcüğü sıkça kullanılır ve orada "birinin giysisinden ortaya çıkmak", "tecesüm etmek" anlamına gelir.

133 Suri, Sorud-ha... agy, s. 194.

6.3.4. Ölüler için düzenlenen merasimler

Abdest gibi, ölülerle ilgili merasimler de cemaat için hayli önemli ayinlerdir. Bu merasimlerin icra ediliş tarzı ise dini cemaatlerin ayırt edici özelliklerindendir. Aşağıda, Yaresan cemaatinde kişi öldükten gömülene kadarki aralıkta gerçekleştirilen ritüeller betimlenmiştir. İlk ceset suyla yıkanır ve ardından Benyamin-Duası okunur. Sonra, yaklaşık üç litre su kapasitesi olan bir kâseyle üç defa tüm beden üzerine, üç defa sağ üç defa da sol omuz üzerine olmak suretiyle cesede toplam dokuz defa su dökülür. Bu yapılırken şu ayetler okunur:

Şu ceset ve ikrarın hatırı için
Aziz Padişah Havenkar'ın emri ile
Kayıt memuru Pir Musi'nin altın kalemi için
İbrahim'in kâsesi ve Razbar'ın suyu ile
Kudretli Mustafa'nın tevazusunun kıymeti için
Uçan Melek Ayvat'ın aşkı hatırına¹³⁴
Yıkadım onu Teşar suyu ile
Ta ki pak ve temiz olsun
Evvel ve Ahir Dosttur.¹³⁵

Ardından ceset beyaz bir kumaşla sarılır ve mezarlığa götürülür. Tabut oraya konur ve cenaze cemaati, tabut etrafında ayakta durur. Evvel ve Ahir Padişah'ın (padeşah) aşkına bir "Niyaz" (adak) dağıtılır ve tüketilir; ardından da şu şekilde ceset duası okunur:

Katietli hakikatle (*wa sedq-e yeqin*)
....(kişinin adı) ruhu, katietli hakikatle
Padişah'ın İzni (işaret) ve Benyamin'in Ruhani Akdiyle
Affolunsun (kurtuluşa ersin) küfürsüz ve kinsiz (*amorzi-deh bu bi kofr-o kin*).¹³⁶

134 Sultan'ın anne tarafından büyük babası Huseyn Beg'e genellikle uçan anlamında "Teyyar" denir. Onun uzak bir mesafeyi uçarak Sultan'ı görmeye gittiği sanılır. Bkz. burada, not no: 80.

135 Suri, Sorud-ha... agy, s. 199.

136 Aynı yerde, s. 200.

Bu ayetler okunduktan sonra dört kişi cesedi alır, başı kibleye (Perdiver) dönük şekilde yerleştirir ve mezarın kenarında bir oyuk olan "Lahad"ı hazırlarlar. Ardından bir çubukla cema din omuzuna dokunur ve dürterler. Üzerine toprak serptikten sonra şu şekilde devam eden "Telqin"¹³⁷ duasını okurlar:

.....(ölen kişinin adı) öldü
Ey Efendimiz teveccüh göster... (ölen kişinin adı) öldü
Bir Yaresan müridini kıskanmıştı zira
Sultan'ın dergahına (*be dergah*) sığındı
Kellesini sundu Benyamin'in Ruhani Akdine
Hak dininin helal lokmasından yedi¹³⁸
İhanet etmedi Yaresan dinine
Bir ceviz ve bir sikke ile mühürledi dinini¹³⁹
Ancak sen bilirsin ne emredeceğini
Ey Efendimiz kabul eyle tövbe ve dileklerimizi
Affet (hoşgör) hata ve günahlarımızı
....(ölen kişinin adı) ruhu ölümcül hayattan geçti
Bir yük günahla Öteki Dünyaya doğru gelmekte
Ey Hak, Varlık Dünyasında (Öteki Dünya) cezalandırma
onu
Her ne sorulursa cevabı şu olacaktır:
Evvel ve Ahir Dosttur
Onun Piri Benyamin, Padişahı Havenkar'dır
Onun Delili, Tarikin Rehberi olan Davud'dur,
Ameli, ayağı önündeki çıradır (*çeragh*)
Muhasebeci, Kayıt Memuru (*saheb defter*) olan Pir Musi'dir
Onun gerçek (doğru) Kiblesi Perdiver
Mahşer Günündeki aracısı Razbar Hanım'dır
Yardımcısı Şah Ebrahim, dost ve yari (*yar*) (Baba) Yade-
gar'dır
Hesap kitabı (*hesab-o ketab*) tenasüh devrine göredir
Onun (Cennet) yolu(nun genişliği) Manevi Akde ne dere-
ce uyduğuna bağlıdır

137 Bu sözcük "öneri" ve "esin" anlamına gelir.

138 Bu, aynı zamanda, dinen yasaklanmış olan hiçbir şey yapmadığı anlamına da gelir.

139 Bu, onun Yaresan'a kabul edildiği anlamına gelir.

Sığınma yeri dürüst insanların Cem'inin şerefidir
Cem Hak ehli ve iyi insanların yeridir
Dininin temelleri *Şert-o Eqrar*'dır
Heften ona yardım edecektir Mahşer Gününde
Heftebane bütün işlerin rehberleri
Çehelten Hesap Gününün rehberleridirler
Kewser suyunun meziyeti safıktır
Tüm ölümlülerin canı için hayat-iksiridir
Dilerim ki nasip olur tüm Yaresan müritlerine
Öteki Dünya yolu daha kolay olur onlara
Umudu hakikat olsun, hakikat onun yar ve yardımcısı ol-
sun
Yoldaşların celali onun destekçisi olsun
Bu kanunu uygulayan ilhamın alıcısı olur
Budur Dinin temellerini göstermenin şartı.¹⁴⁰

Definden sonraki ilk gece mezar üstünde bir ateş yakılır. Ölen kişinin odasında üç gece boyunca yanan bir fanus tutulur.¹⁴¹

Cemaatin kuzey Loristan'da ikamet eden Lekçe konuşan mensupları arasında cenaze alayına müzik ve dans da eşlik eder. Orada çok yakın bir zaman öncesine kadar bile cenaze törenleri, dans ve müziğin yanı sıra "Rara" denen bir dans eşliğinde yapılırdı.¹⁴² Şimdilerde nadiren dans ediliyorsa da mü-

140 Suri, Sorud-ha... agy, ss. 202-207.

141 Afzali, Daftar... agy, c. II, ss. 3-4. Yaresan ateş-yerini kutsal sayar. Her bir lamba yanıfında Yaresan şu duayı okur: "Hamd ve sena 'Ali'ye (olsun), lamba yandı. Hamd ve sena 'Ali'ye (olsun). Aydınlık günün gidişi. Karanlık gecenin gelişi. Sen günü ve geceyi hayır eyle. 'Ali'nin nefesinden yayılan. Hu, Ey 'Ali yardım et." (Baba-zadeh, Çehel-tenan, agy, s. 16) Ayrıca mevcut bir inanışa göre "Tasavvuf ve Ehl-i Heqq Kürtlerinin (birtakım Kürt seyit ocakları) belli bazı ocaklarının (tekke?) küllerinin sihrisel ve dinsel güç içerdiği sanılır. Bunlar yararlı birtakım erdemlerle donatılmışlardır: Özellikle yılan ve akrep sokması olmak üzere birçok hastalığı iyileştirebildiklerine inanılır ve ayrıca taraftar kazanmaya da çalışırlar." (Mohammed Mokri, Le Foyer Kurde, L'Ethnographie, Nouvelle Serie No. 55, Annee 1961, s. 87).

142 Klippel, Yezidiler arasında cenaze törenlerinde görülen aynı tip dansa dair bir bildiri hazırlamıştır. Ernst Klippel, *Unter Drusen, Kurden und Teufelsanbetern*, Berlin, 1926, s. 118.

zik ve ezgiler halen törenin ayrılmaz birer parçasıdır. Bu törenlerde çalınan enstrümanlar ise “Sorna” (bir tür obua-zurna) ve “Dohol”dur (davul). Ağıtlar çoğunlukla yetenekli yaşlı kadınlar tarafından okunur. Törende çalınan enstrümantal müzik türüne “Çamari” denir. Ölümden sonraki ilk akşam ve ilk sabah yalnızca enstrümantal müzik yani “Dohol” ve “Sorna” çalınır. “Ai Dau Dau” ve “Hanai Mamed beg” denen bu ezgiler, ölünün istirahatete kavuşması ve günahlarının bağışlanması için çalınır.

“Pueh Muri” ya da “Mur”, farklı ortamlarda çoğunlukla kadınların ölünün hatırası için söylediği bir tür şarkıdır.¹⁴³ Önceleri, önemli bir kişi öldüğünde, ölüm haberini duyurmak amacıyla “Seheri” ya da “Yari” denen bir ezgi çalınırdı. Bu şekilde insanları cenaze törenine katılmaya çağırırlardı. “Seheri” tören boyunca çalınırdı.¹⁴⁴

6.3.5. “Çarçivan” ya da Yaresan dininin “Dört Sütun”u

Yaresan’ın daha önce bahsedilen ritüellerine ilaveten dini sisteminin ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilebilecek başka birtakım önemli dini cihetleri vardır. Aşağıda bunlardan bazıları belirtilmiştir:

a) Cemaatin tüm mensuplarının uyması gereken belli birtakım motiflere olan inanç. İnanç sistemlerinin gizli temeli kabul ederler bunları.

b) Dini cemaatlerinin esasları sayılan belli birtakım şeylerin (Cem, Akit, kurban gibi) kutsallığına olan inanç.

143 Mülakatlar ve şu makaleye dayanarak: “Angizeh va ehsas dar musiqi, taraneh va she'r-e lori, *Ruznameh-ye etela'at*, No. 15236, 21 Bahman, 1355 h.”

144 Izadpanah, Farhang... agy, s. 75. Aşiret yıllık göçüne başladığı esnada “Maleh-ciri” ve “Harivi” denen ezgiler icra edilmeye başlanırdı. Bu ezgiler uğurlama zamanı duyulurdu. Onlara genelde ağlama sesleri eşlik ederdi zira bazıları göç esnasında ölecekti ve birbirlerini bir daha göremeyeceklerdi. Fakat aşiret geri dönüp de ayrı aileler tekrar birbirine kavuştuğunda “Berze-kovi” denen şen ezgiler çalınırdı. Izadpanah, Farhang... agy, ss. 31, 32.

Yaresan dininin “Dört Sütunu”, Serencam’ın şu ayetlerinde özetlenmiştir:

Yaresan dininin Dört Sütununa riayet etmelisin (Yarı çarçivan beveri ve ca):

Saflık, dürüstlük (doğruluk), “var-olmama” ve Redda (sadakat ve yardım?) (*paki-o rasti nisti-o redda*).

Elahi yukarıdaki dört hedefi şöyle yorumlar:

a) *Pakî* (Temizlik): Hem batını hem de zahiri temizliktir. Batını temizlik iyi söz, iyi amel ve iyi fikriyatı kapsar. Zahiri temizlik giysi, mesken, iş ve yiyecek temizliğidir.

b) *Rastî* (Dürüstlük, doğruluk): Doğru bir yol izleyip hata ve günden sakınmaktır.

c) *Nistî* (var-olmama): Kibir, gurur, egoizm, bencillik, arzu, şehvet, tutku ve tüm kötü vasıfların imhasıdır. Kısacası mutlak özgecilliği başarmak anlamına gelir.

d) *Redda* (Sadakat ve yardım): Tanrı’nın yaratıkları olan insanlara içten hizmet, yardım ve sadakat anlamına gelir.

Serencam’ın bazı pasajlarında “Redda” yerine “Reza” (onay ve anlaşma) sözcüğüne rastlanır. Elahi’nin bakış açısına göre bu, Hakikat seviyesine ulaşmak için mutlak şekilde yok olma anlamına gelir.

6.3.6. Yaresan’ın beş mukaddesatı

Yaresan, dinlerinin esasları kabul ettikleri belli birtakım şeylerin kutsallığına inanır:

1. Sacnari ve Perdiveri Beyabes¹⁴⁵

¹⁴⁵ Elahi, “Beyabes” sözcüğünün “beya” ve “bes”’in bir kombinasyonu olduğunu söyler. “Beya”, “kapı” ve “bes” de “kafi, çok, sadece” anlamına gelir. Yaresan yorumunda “Nihai ve kafi akit” (*qerardad-e mon'aqedeh-ye kafi va qat'i*) diye okunabilir, ki bu da nihayet “Esas Dini Kanun” anlamına gelmiştir. (Elahi, borhan... agy, s. 17). Ne var ki Elahi’nin “Beyabes” için sunduğu etimolojik yorumlama şüphelidir. “Beya”, “sadakat yemini” anlamına gelen Arapça “Bey’at” veya “Bey’a” sözcüğünün bir deformasyo-

Bu, Yaresan dininin kanun ve temellerinin belirlendiği Yaresan teofanileri ve Heften arasındaki ruhani akittir. İlk Rulu ni Akdin Havenkar ve yoldaşları arasında yapıldığına inanılır. Buna Havenkari akdi denir. Yaresan kanunlarının en az birkaç bölümü Şah Hoşin tarafından Sacnari akdi adıyla belirlenmiştir. Sacnari¹⁴⁶ akdi, onu Goranice yazan Sultan Sehak tarafından diriltildi, yenilendi ve genişletildi. Bu akde Perdiveri¹⁴⁷ Beyabes denir.

nu da olabilir. "Bes" ve "best" sözcüğü, "kapatmak, bağlamak ve tutmak" anlamına gelen Farsça "besten" fiiline veya Güney Kürtçedeki "besen" ya da "besin"e de tekabül edebilir. Bu durumda "Beyabes" sözcüğü "kararlaştırılmış bir sadakat akdi" anlamını verir. İlginçtir, Dasatir'de, anlamı bakımından Yaresan terimine gayet yakın olan bir sözcük vardır. Bu sözcük, "kanun, talimat, yöntem, kural vb" anlamlara gelen "Barbest"tir. Muhtemelen Yaresan terimi, Dasatir'deki bu sözcüğün bir versiyonudur. Firuz, Dasatir... agy, s. 235.

146 "Sac", üzerinde bir tür yuvarlak ve ince (Kürt) ekmeğin pişirildiği yuvarlak metal bir tabaktır. "Nar" ateş anlamına gelen Arapça bir sözcüktür. Böylece "Sac-e nar", "Ateşte ekmeğin pişirme tabağı" anlamına gelir. Elahi'ye göre Yaresan için güneşin kaynağıdır (çeşmeh-ye khorşid). Sacnari akdinin tutulduğu rakım ve hafif atmosfer, güneşin kaynağıyla kıyaslanır. Başka bir yoruma göre ise peygamberlik gizinin hamuru (İmamlık veya velayet kabında kıvama geldikten sonra) vahdet tabağında bilgi ateşinin üzerinde pişirilir ve Hakkın hidayetinde erenlere sunulan kutsama ekmeği olur. Somut anlamda "Sacnar", Perdiver örneğinde olduğu gibi, Şah Hoşin'in dininin esaslarını açıkladığı ve yoldaşlarıyla sadakat akdini gerçekleştirdiği bir yer ismidir. Sacnari'nin kanun ve esasları Sehak tarafından yenilenip reforme edildi ve Perdiveri akdi adını aldı. Dasatir'de evrenin (sepehr) altındaki bir ateşe dair bir ifade vardır. Orada, evren döndükçe ateşin daha fazla ısı verdiği belirtilir. Bu nedenle orada ateşten başka her ne olsa yanardı. Krş., Elahi, Borhan... agy, p. 18; Firuz, Dasatir... agy, s. 140.

147 "Perd" Kürtçe "köprü"; ve "iver" veya "eyver", "bu taraf" anlamına gelir. Sehak'ın anlaşmasını Sirvan nehri üzerindeki bir köprü...ün bir tarafında yaptığına inanılır. Yine Sacnari akdinin yenilenip "Perdiveri" adını aldığı yer de burasıydı. Sehak, bu Beyabes'in "değişmez, eksiltilemez ve yorumlanamaz" olduğunu ifade etmiştir. Serencam'da Sehak şöyle der: "Agar bayu bivan hazar khoda'i*Har khoda'i chani bivan hazar bargai*Ou nacheh mucheh garakmeh perdivar naya'i." Burada Sehak, sayısız üstad ve tanrı gelse, ve her biri sayısız esas ve müessese getirse, Perdiveri Beyabes'ten başka hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini söyler.

2. Serencam Kelamları

Bunlar teofaniler ve yoldaşları tarafından yazıldığı sanılan Goranice ve Güney Kürtçesi lehçesinde şiirlerdir. Bu kelimelerle “*Kelam-e hazane*” de denir.

3. “Cem” ve “Cemhane”

“Cem”in Yaresan’ın periyodik toplantısı ve “Cemhane”nin bu toplantıların düzenlendiği yer olduğunu daha önce belirttik. Cemhane özel bir yer veya binaya bağlı değildir. Cemaat mensuplarının biraraya gelebileceği herhangi bir yer ve zaman Cem’in toplanması için yeterlidir. İnsanları ibadet etmeye iten ancak saf ve masum bir niyet olmalı. Tanrı’nın yardımı buyurulan emirlere göre ve tam bir içtenlikle dilenmelidir. İlahi Öz’ün Cem’de hazır bulunduğu ve orada saf kalplere görüldüğüne inanırlar. Cem’de ayrıca tüm zorlukların da çare bulunduğu inanırlar.

4. Kurban ve adak

Müritlerin tüketmesi niyetiyle Cem’e getirilen her adak ve kurban kutsal kabul edilir.

5. Ehd-o misaq

Elahi bu kısmı antlaşma ve and sadakati şeklinde açıklar. Ona göre “Ehd-o misaq” antlaşma (*peyman*) ve metanet (*ostovari*) anlamına da gelir. Perdiveri Beyabes tarafından buyurulan şart ve kanunlara inanıp onları benimsemek demektir.¹⁴⁸

6.3.7. Dünya tarihi devirleri

Yaresan çalışmasının bu kısmında, düşünce sistemlerinin başka bir yönünü, kozmik tarihselliğini irdeliyoruz.

Yaresan dünya tarihini yedi devre ayırır:¹⁴⁹

1. “*Alem-e Dez*” denen Havenkar devri. Bu devirde “*Beya-*

¹⁴⁸ Elahi, Borhan... agy, ss. 25-26.

¹⁴⁹ Aynı yerde, ss. 40-41.

bes-e Havenkari” olarak bilinen bir dizi kanun yapılmıştır.

2 & 3. Can ve Beni Can devri

4. İnsanoğlunun ortaya çıkışının başlangıcı

5. İslami devir

6. “*Beyabes- Sacnari*” olarak bilinen bir dizi kanunun yapıldığı Şah Hoşin dönemi.

7. “*Beyabes-e Perdiveri*” diye bilinen mevcut devir. Bu kanunlar dizisi Kıyamet gününe kadar geçerlidir.¹⁵⁰

Kozmik bir dünya tarihinin varlığı kavramı Mazdaizmde de bulunur. Ancak yukarıda anılan yedi devre karşılık Mazdaizmde kozmik dünya tarihi, Yaratılış, Karışım ve Ayırışma devirleri olmak üzere üç devre bölünür. Bu devirlerin her biri bin yıllık bir zaman dilimidir. Mazda zaman kavramı, semavi bir öneme sahiptir. Buna göre ayın her günü ile yılın her ayı bir melek ile özdeşleştirilir.

Benzer bir kavrama Yaresan’da da rastlarız. Onlar için haftanın her bir günü meleklerinden bir tanesiyle özdeşleştirilir:

1. Cuma, Seyyid Muhammed ile

2. Cumartesi, Ebulvafa ile

3. Pazar, Mir ile

4. Pazartesi, Mustafa ile

5. Salı, Seyyid Şahab ud-Din ile

6. Çarşamba, Sultan Badusi ile¹⁵¹

7. Perşembe, Seyyid Hebib Şah ile

6.3.8. Yaresan ve Mazdaizm arasındaki diğer benzerlikler

Yaresan dini ve Mazdaizm arasında başka birtakım benzerlikler vardır.

150 Serencam’ın bir pasajında şu ifade geçer: “Şaşem tamam bu haft nalo va sar.” Bu Dünya Tarihinin yedi çağa bölünmesine göndermede bulunur, ve altıncı çağ tamamlandıktan sonra yedinci çağın sona ermeyeceğini belirtir. Bu şekilde Sehak tarafından Perdiveri akdinde konan kaide ve düzenlemenin Kıyamet Gününe dek geçerli olduğunu söyler.

151 Ivanow, Majmu'eh... agy, s. 197.

Yaresan'ın esas addettiği sütunlar ile Mazda "Aşu'i"si arasında da bir benzerlik söz konusudur. Her ikisi de tüm hakiki müritlerce riayet edilmesi gereken ahlaki değer sistemleridir. Aşağıdaki kısa tasvir, Aşu'i ile Yaresan "Çarçivan"ı arasında detaylara varan benzerlikleri sergilemek için yeterli olacaktır:

Çağdaş bir Zerdüştî yüksek rahibi Ardaşir Azargoshtasb'a göre Mazdyasnan dini, Avestaca bir kelime olan ve temizlik (paki), doğruluk ve dürüstlük (*rasti*, *dorosti*) anlamına gelen Aşu'i sütununa dayanır. Batını ve Zahirî olmak üzere iki tür Aşu'i vardır. Zahirî Aşu'i, beden, giysi ve ev temizliğinin yanı sıra dört elementin, yani, su, ateş, hava ve toprak temizliğiyle ilgilidir. Batını Aşu'i, "Humt", "Hukht" ve Havaraşt'tan yani iyi söz, iyi amel ve iyi fikriyat'tan oluşur.¹⁵²

Yaresan örneğinde olduğu gibi orucun Mazda dininde de yasaklandığını görürüz.¹⁵³ Dahası, Mazda ve Yaresan'ın ölümleri için olan duaları arasında da bir benzerlik söz konusudur.¹⁵⁴

152 Azargoshtasb, Marasem... agy, ss. 40-41.

153 Aynı yerde, s. 43.

154 Jackson, Persia... agy, s. 393.

7. ÖRGÜTLENME VE KURUM

7.1. Toplumsal örgütlenme ve ayinler

Yaresan'ın iki önemli kurumu “*Ser-seporden*” ve “*Şert-o Eq-rar*”, cemaat içi sosyal ilişki ve rolleri belirler. Bu kurumlar, ayinlerin icra edilişiyle tam resmi tanınmaya sahip olurlar. Bu kurumlar yoluyla:

- a) Bireylerin toplumsal hiyerarşideki sosyal statüleri belirlenir ve önderler ile sıradan mensuplar arasında dikey sadakat yaratılır.
- b) Öncü aileler ilişkilendir ve cemaat piramidal bir toplumsal yapıya sahip olmadığından yatay sadakat güçlendirilir.
- c) Yeni mensupların rol ve konumları sağlama alınır.
- d) Sıradan mensuplar arasında bir dayanışma hissiyatı teşvik edilir.

7.1.1. Bazı erginleme terimleri

Yukarıda anılan kurumları tartışmadan önce konumuz itibariyle önem arz eden bazı terimleri tanımlamamız gerekir.

Handan: İrani bir sözcük olup ev (-e ait), aile, hanedan anlamlarına gelir. Elahi'ye göre Yaresan için "Handan", kalbi Hakikat ışığının zuhuru ile aydınlanmış kişidir. Bu nedenle o ve ailesi yeni bir üyeye Hak yolunda ve "*Perdiveri Beyabes*" kanunlarına göre rehberlik edecek yeterliliktedirler.¹ Aslında, yalnızca Seyyid aileleri ve bu ailelerin başları Handan kabul edilir. Böylece, onları cemaat içerisinde bu denli yüksek bir konuma münasip kılan sadece onların önceki Yaresan önderleriyle olan soy bağlarıdır.

Padeşah: Bu, "Kral" anlamına gelir ancak Yaresan için Tanrı'nın isimlerinden biridir. Elahi'ye göre Padeşah, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra nihayet mükemmellik şartını aşmış ve azizlik (*ouli ol-emr*) safhasına ve Tanrısal mazhar (*mazhar-e elahi*) seviyesine ulaşmış kimsedir.² Böylece bu kişi, Tanrısal Işığın kendisinde aksettiği bir ayna gibidir. Bundan dolayı "Pir"ın (Padişahın gözetimi altında)³ kendilerine rehberlik ettiği kimseler, Tanrı'nın inayetinden istifade edeceklerdir. Bunun yanı sıra Pir ve "Delil"⁴ mertebelerini ehil şahıslara tayin eden de yine Padeşah'tır. Bazı durumlarda Pir de müritler için geçici veya sürekli bir Delil atayabilir.

Geniş anlamıyla Padeşah, Tanrısal Özün zuhuru kabul edilen kişidir.

Pir: Bu kişi, Padeşahın izniyle, (zaten Delil'in yardımına nail olmuş) yeni üyelere rehberlik eder ve onları Padişah'a sevk eder. Uygulamada, Seyyid ailesi üyeleri bu mertebede bulunurlar.

Delil: Bu kişi, Padişah ve Pir'in izniyle, cemaate giren yeni

1 Elahi, Borhan... agy, s. 49.

2 Bu terim "Tanrısal Mazhar" anlamına gelir. Elahi bu terimi dolaylı yoldan tasavvufi bir dille açıklar. Ona göre "Mazhar", tekamül sürecinde paklanmış ve Tanrı'nın özünün ışığının yansımalarının üzerinde sergilendiği bir mekana dönüşmüştür. Tanrı'nın özülle çevrelenmiştir.

3 Bu isim için aşağıya bakınız. (bkz. aşağı?)

4 Bu isim için aşağıya bakınız.

üyelere rehberlik ve yardım eder. Erginleme töreninde yeni üyeyi Pir'e ulaştırır.⁵ Pir ve Delil'e verilen Padişah'ın izni, ilk olarak kuruluş dönemlerinde Handan kurucularına verilmişti. Şu an izin yalnızca teorik bir meseledir.

7.1.2. Cemaate üyeliğin şartları

Yaresan cemaatinin tam üyesi kabul edilmek için her erkek ve kadın şu şartları yerine getirmelidir:

- 1) Herkesin bir Padişahı, bir Piri ve bir Delili olmalıdır.⁶
 - a) Eğer Padişah, şu an olduğu gibi, görünür (*zاهر*) değilse, o zaman müridin bilincinde var olmalıdır.
 - b) Pir, Yaresan Handanlarından yani Seyyid ailelerinin birinden olmalıdır.⁷
 - c) Delil, ilgili bir Handan tarafından seçilmelidir.
- 2) Herkes erginleme törenine beraberinde şunları getirmelidir:
 - a) bir ceviz (*couz*)
 - b) "Şed" denen yeni, beyaz ve bir metre kareden az olmayacak bir bez parçası.
 - c) Herhangi bir adak veya Niyaz. Bir tür şekerleme veya aklıde şekeri olan "Şakhe-nebat" tercih edilir.
 - d) Bir kurban veya Hedmet.
 - e) İki "mesqal"⁸ saf gümüş değerinde para.
 - f) Normal metalden bir sikke. Ceviz, bu sikkenin üstüne konur ve parçalarına ayrılır.
 - g) Cevizi kesmek için keskin bir bıçak.

⁵ El-lahi, Borhan... agy, s. 49.

⁶ Ceyhunabadi kişinin ölü bir kimseyi takip etmemesi gerektiğini belirtir. Böylece kişi ancak yaşayan bir öndere başını sunabilir. Ne var ki "ölü kimse" terimi, inançsız kimse; ve "yaşayan kimse" terimi ise dindar ve Tanrı'nın özünün kendisinde bulunduğu kişi şeklinde yorumlanmıştır. Ceyhunabadi, *Haqq ol-haqayeq*... agy, s. 421.

⁷ El-lahi, Borhan... agy, s. 56.

⁸ "Mesqal" beş grama denk gelen bir ağırlık ölçüm birimidir. Sehak döneminde Yaresan'ın bu ayin için iki "Qaran" miktarında sağladığı söylenir. Qaran dönemin para birimiydi ve saf gümüşten yapılırdı.

7.1.3. Yaresan'ın "Ser-seporden" ya da erginleme töreni

Yaresan içerisinde erginleme törenine "*Ser-seporden*" veya "*Couz-e ser şekesten*" denir. "*Ser-seporden*", kelime anlamı olarak "adak" veya "kelleyi teslim etme" anlamına gelirken "*Couz- ser şekesten*" "(bir simge olarak) baş için bir ceviz kırmak" demektir.⁹ Ceviz, Pir'in temsil ettiği Padişah'a, simgesel olarak sunulan yeni üyenin başını temsil eder.

Yeni üye bir ceviz, bir sikke, bir parça beyaz bez ile kurban adakları getirir. "*Sofre*" (sofra) ve (üzerinde cevizin kırıldığı) bir tepsi de tedarik edilir.

İlkin, kurban adakları önceki bölümlerde belirtilen kurban ayinleri kurallarına göre pişirilir ve tüketilir.¹⁰

Kurban merasimi tamamlandıktan sonra *Ser-seporden* töreni başlar. Bu törende Ezeli Pir'in (*pir-e ezeli*) halefi, yani, Yaresan Handanlarından bir Seyyid ile Ezeli Delil'in (*dalil-e ezeli*) selefi, yani, Delil ailelerinin birinden bir kişi de hazır bulunur. Hazır bir Delil olmadığı takdirde Seyyid, onun yerine, onun vazifesini görececek bir katılımcıyı seçer.

Yeni üye bir yetişkin ise bizzat kendisi Cem'e katılmalıdır¹¹ aksi takdirde Cem'de babası ya da bir vekil (*vekil-e qanuni*) tarafından temsil edilmelidir. Bu aşamadan sonra Pir, Yaresan cemaatine, üye olmanın başlıca şartlarını açıklar ve yeni üye ya da vekili bunları yerine getireceğine and içer.

Beyaz bez yeni üyenin veya vekilinin boynuna dolanır. Ardından Pir'in yanında oturan Delil, temsilcisi olarak bir katılımcıyı seçer. Bu temsilci sol eliyle "*Hadem*"in¹² eteğine sarılır. Yeni üye veya vekili de, boynunda beyaz bez sarılı vaziyet-

9 Elahi, Borhan... agy, s. 58. Serencam'da "kırmak" sözcüğü de kullanılmıştır. Böylece, "*Ser-seporden*" ile eşanlamlı olan "*Couz-e ser-şekesten*" terimi Yaresan'da sıkça kullanılmıştır. *Ser-seporden*, "kafa sunmak ve teslim etmek" anlamındayken "*Couz-e ser-şekesten*" terimi, "kafanın cevizini kırmak" anlamındadır. Bazı Yaresan grupları cevizi kırmak yerine cevizi keserler.

10 Bkz. bölüm 6.2.3.a.

11 Aynı yerde, s. 120.

12 Bu isim için bkz. bölüm: 6.1.1.b.

te sol eliyle temsilcinin eteğini tutar. Böylece Cem'deki herkesin sağ eli, El Öpme merasimi için boş vaziyettedir.¹³

Ardından her üçü cemaat etrafında dolaşır ve daha önce belirtilen şekilde katılımcıların ellerini öperler.¹⁴ Bu merasimden sonra İcazet-Duası okunur. İcazet-Duasının sonuna kadar yeni üye Delil'in temsilcisinin, temsilci ise Hadem'in eteğini tutar. Temsilci İcazet-Duasını okuduktan sonra yeni üyenin veya vekilinin boynundan bezi çıkarır ve Pir ve Delil'e sunar. Hemen sonra temsilci "geçici Delil" olarak vazifesinin sona erdiğini bildirecek ve Delil bunu kabul edecektir. Yeni üyenin getirdiği para pay olarak, Pir'e, bez parçası ise Delil'e verilecektir.

Ceviz duası Pir tarafından okunur. Yaresan grupları arasında bu duanın farklı versiyonları vardır. Ceviz duasından sonra Bıçak Duası okunur.¹⁵

Yigh-e borra (keskin bıçak), nefes-e gira (derin nefes), ve eşareh-ye şah (Padişahın izniyle).....¹⁶

Bundan sonra Pir, (Cem'in icazesi ve yeni üyenin onayı alındıktan sonra) cevizin üst kısmını (ya da "başını") keser.¹⁷ Ser-seporden adakları bizzat Halife veya Seyyid tarafından dağıtılır. Ardından Nezir-Duası ve Tekbir okunur.¹⁸

Pir şartları (*etmam-e hocat*) açıkladıktan ve bu şartlar yeni üye tarafından kabul edildikten sonra, şartların içeriği Ceviz-Duasından sonra cemaate taşınır. Pir yeni üyeye hitaben şöyle der:

13 Elahi, Borhan... agy, s. 121.

14 El-öpme töreni için bkz. bölüm: 6.1.1.c.

15 Elahi, Borhan... agy, s. 121.

16 Aynı yerde, s. 105.

17 Cevizin "başının" kesilmesiyle ilgili törenle alakalı olarak belirtmemiz gerekir ki, Yaresan, cevizin dalla birleştiği kısmını cevizin başı kabul eder. Adak töreninde, Gerde ve narların sayısı yeterliyse her katılımcı birer tane alacaktır. Fakat *Ser-seporden* töreninde aynı şey yapılamaz; her halükarda cevizler parçalar halinde kesilmeli ve katılımcılar arasında dağıtılmalıdır. Elahi, Borhan... agy, s. 114.

18 Bu iki dua için bkz. bölüm: 6.2.3.

Hakkın Padişahı; Sultan Sehak,

Hakkın Piri: Benyamin,

Hakkın Delili: Davud,

Hepsi senin içindir. 'Ali'nin İmamlığı ve Muhammed'in Peygamberliğine katılırlar.

Buradan çeşitli manevi safhalardan ('*alem-e ma'navi*) geçer ve Evrene ('*alem-e dezz*) yani maddi olmayan dünyaya ulaşırlar.

Maddi olmayan dünyada ('*alem-e dezz*) Padişah Havenkar, Pir ise, kurtuluşun rehberinden (*hedayat*) sorumlu (*me'mur*) Cebrail'dir.

Delil, Kıyamet gününde insanları uyandırmak için sura üflemekle yükümlü İsrail'dir. Sultan Sehak'ın halefi, Hak Işığının tecessümünün zuhurudur (*jelveh-ye nur-e heqq der mazhariyet*).

Benyamin'in halefi (burada Handan'ın ismi anılmıştır).

Davud'un halefleri yetmiş iki Pirler'dir (veya aynı Handandaki Delil'in ismi anılmıştır).

.....(ilgili Handan'ın ismi)'nin bu erginleme Cemindeki temsilcisi (burada hazır bulunan Seyyid'in ismi anılır)'dir.

Delil'in temsilcisi (hazır bulunan Delil'in ismi anılır)'dir.¹⁹

Bu duadan sonra hazır bulundurulmuş tepsinin içinde ceviz parçalara ayrılır, benzer adaklar cemaat arasında dağıtılır.²⁰ Katılımcılar paylarını sol avuçlarının üzerine koyar, payları bir avuç dolusundan fazlaysa kalanı zemin üzerine koyarlar. Ardından ceviz paylarını sağ avuçlarının üzerine koyarlar ve sonra sağ avuçlarını sol avuçlarının üzerine yerleştirirler.²¹ Bunu yaparken, ilkin Nezir-Duasını ardından da Tekbir ve Sofre-Duasını okurlar.²²

19 Elahi, Borhan... agy, s. 124.

20 Bkz. bölüm: 6.2.3.

21 Elahi, Borhan... agy, s. 121.

22 Bu dualar için bkz. bölüm: 6.2.3

Seyyid iznini verir ve katılımcılar ya ceviz paylarını yer ya da adaklarıyla birlikte sol avuçlarının üstüne koyarlar. Böylece El-Öpme merasimi için sağ elleri boşalmış olur.

7.1.4. “Ser-seporden”in icrasına dair bazı farklar

Yaresan cemaatinin çeşitli kolları arasında bu ayinin icrasına dair şu farklar sözkonusudur:

- I. Bazıları Delil’in vekilinin başına beyaz bez dolar.²³
- II. Bazıları beyaz bezi cevizi kesmek için kullanılan aletlerin altında tutar.
- III. Bazıları bu ayinde beyaz bez ve sikke kullanmaz.
- IV. Bazıları erginleme töreni için kurban veya Hedmet merasimlerini herhangi bir ara vermeden icra eder. Şöyle ki adak merasiminin (Nezr, Hedmet ve benzeri) başından “*Ab-çarh-cem*” ve el yıkamaya kadar her şey her zamanki gibi uygulanır. Fakat bu durumda El-Yıkama merasiminden sonra ceviz yemek için izin verilmez, bunun yerine o ve gerekli aletler Cem’e getirilir ve Sofra-Duasının sonuna kadar merasime devam edilir. Ardından El-Öpme duası ve İcazet-Duası yalnızca bir kere ve hem adaklar hem de ceviz için okunur.
- V. Bazı gruplar ilkin adak (Nezr) merasimini uyguladuktan sonra ikinci Nezr-Duasını okur. Ardından yeme izni verilmeksizin ceviz ve gerekli aletleri Cem’e getirirler. Ceviz merasimini uyguladuktan sonra yalnızca birer defaya mahsus olmak üzere “*Ab-çarh-cem*”, “Nezr için El-Yıkama duası, El-Öpme duası ve İcazet-Duasını okurlar.”²⁴

7.1.5. Toplu erginleme

Toplu erginleme töreni düzenlemek de mümkündür. Bu durumda tüm cevizler, beyaz bezler, sikke ve adaklar hangi yeni üye tarafından getirildiklerine bakılmaksızın karıştırılır. Yeni üyelerin yalnızca isimleri okunur ve bir tek erginleme tö-

²³ Elahi, Borhan... agy, s. 122.

²⁴ Aynı yerde, s. 123.

reni, aynı zamanda tüm yeni üyeler için icra edilir.²⁵ Vaaz esnasında yeni üyelerin isimleri anılmaz, bunun yerine, yalnızca “grup” sözcüğü kullanılır. Onun getirdikleri olup olmadıklarına bakılmaksızın cevizler kesilir ve beyaz bez yeni üyenin boynuna dolanır.

Yeni üyeler farklı Pir ve Delillere sahipseler, Pir ve Deliller töreni yönetmek üzere kendi aralarından iki kişiyi seçerler. Ancak bu iki Pir ve Delil, her bir yeni üyeyi kendi Pir ve Delillerinin adlarıyla erginlerler.²⁶

7.1.6. Cemaate katılım ve üyelik türleri

Yaresan cemaati üyeleri başlıca iki gruba bölünebilir:

a) “Çekideh” ya da “düşürülmüş olanlar”, cemaat içerisinde doğmuş olanlar için kullanılan bir terimdir. Fakat Yaresan ebeveynlerin hem erkek hem kız çocukları ancak erginleme töreninden geçtikten sonra cemaatin tam üyeleri kabul edilirler.²⁷

b) “Eklenmiş olanlar” anlamına gelen “Çesbideh”, cemaate dışarıdan katılanlar için kullanılır.

7.1.6.a) “Çekideh”

Teorik olarak her yeni üye cemaate kabul edilmek için ge-

25 Aynı yerde, s. 124.

26 Aynı yerde, s. 125.

27 Onlar için erginleme zamanı, kendilerine isim verildikten sonradır ve bu doğumlarından sonraki yedi günü geçmemelidir. Çocuğun erginleme törenini icra etmek, onun yasal velisinin vazifesidir. Bununla birlikte, birtakım sebeplerden ötürü erginleme töreninin bu yedi gün içerisinde yapılması mümkün değilse, o zaman çocuğun velisi birtakım adaklar sunar ve mühleti uzatır. Bu tür adaklara “Mohlatane” denir. (“Mohlat” tehir, mühlet, dönem, moratoryum anlamlarına gelir). Mühlet ancak bir yıl uzatılabilir. Eğer çocuğun yasal velisi bu sefer de mali sıkıntılardan ötürü tam bir erginleme töreninin masraflarını karşılayamayacak olursa, töreni kurbanız veya Hedmetsiz icra etme hakkı vardır. Kurban sunma ve Hedmet, yasal velinin mali durumu müsait olduğu zaman yapılabilir. Elahi, Borhan... agy, s. 122-123.

rekli olan bir dizi aşamadan geçmelidir. Fakat cemaat içerisinde doğanlar şu koşullar karşılandığı takdirde sözkonusu bu aşamalardan muaf tutulurlar:

I. Çocuk, Yaresan ebeveynlerin eğitim ve gözetiminde bir Yaresan ailesi atmosferi dahilinde büyütülmüşse.

II. Çocuk, tüm Yaresan dini kurallarını öğrenir ve uygularsa.

Elahi'ye göre bu koşulları yerine getiren ve bu vasıflara sahip birinin diğer eğitim aşamalarından geçmesi gerekmez.²⁸ Bu şekilde cemaat içerisinde doğan her çocuk erginleşme törenine münasip görülür. Fakat büyüdüklerinde, cemaat içerisinde kalıp kalmamaya karar verebilirler.²⁹

7.1.6.b) “Çesbîdeh”

Dışarıdan insanlar aşağıdaki koşulları yerine getirdikleri takdirde Yaresan cemaatine dahil olabilirler:

I. Kişi, örneğin iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilecek yaş ve zihinsel kapasiteye sahip olmalıdır.³⁰

Kişi “Şeri’at” aşamalarından geçmelidir. Şöyle ki, genel İslami kuralları öğrenmeli ve uygulamalıdır.

II. “Terîqet” ve “Me’refet” olarak bilinen tasavvufi etüdün iki evresinden geçmeli ve uygulamalıdır. Haksar Derviş tarikatına üye olunarak yapılır.

III. Bundan sonra kişinin mertebesi yükseltilebilir ve kişi, mahir birinin gerekli denetimi (*moraqebat*) altında kurallara uymak suretiyle hiyerarşi merdivenini tırmanabilir. Ancak Hak idrak edildikten sonra kişi Yaresan’a dahil olabilir.³¹

28 Aynı yerde, s. 53.

29 Cemaatin bir mensubu, cemaati terk etmeye karar verecek olursa, ebeveynlerinin ya da erginleşme törenini icra eden yasal velisinin ona karşı herhangi bir sosyal veya manevi bir sorumlulukları yoktur. Kişisel bir karar olduğundan, başka kimsenin onun eyleminden ötürü kınanmaması gerekir. Eğer bir çocuk erginleşme töreninden geçmeden ölürse, babası veya yasal velisinin, onun ruhunun kurtuluşu için birtakım adaklar veya Hedmet ya da Niyaz sunması gerekir. Elahi, Borhan... agy, ss. 122-123.

30 Aynı yerde, s. 123.

31 Aynı yerde, s. 52.

Yaresan'ın bir kolu yeni bir üye kazandığında, kolun Seyyid'i tarafından üyeliğe kabul edilecektir. Üyeliğe kabul edildiği kolun veya Handan'ın bir mensubu sayılır ve başka bir kolun onu üye etmesi kabul edilmez.³² Ayrıca, Çekideh veya Çesbideh olmadığı halde de cemaat üyesi kabul edilen insanlar olabilir. Bunlar Tanrı'nın tasdik ve yardımıyla hidayetin en ulu ve son safhasına erişen insanlardır. Yaresan liderlerinin çoğunun bu türden olduğu söylenir.³³

7.2.1. Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı

7.2.1. "Handan"

Yaresan cemaati Seyyid aileleri ve sıradan taraftarlar olmak üzere iki gruba ayrılır; tümü ise, herbirinin başında bir Seyyid ailesinin bulunduğu toplam on bir kol ya da Handana ayrılır. On bir kol şu adlarla bilinir:

1. Şah İbrahim
2. 'Ali Qelender
3. Baba Yadegar
4. Seyyid Abolvefa
5. Mireh Sur
6. Seyyid Mustefa
7. Babu 'İsi
8. Zolnur
9. Ataş-begi
10. Şah Heyasi
11. Baba Heyderi

1. Şah İbrahimi Handanı

Yaresan'ın bu kolunun Seyyidleri, kendisi Heften'in biri ve Sehak döneminde bir Heftevene olan Seyyid Muhammed'in oğlu Şah İbrahim'in soyundan gelirler. Şah İbrahim'in, Mireh Beg, Qanun Beg, Qelender Beg ve Çerag Beg adında dört oğlu vardı. Qoşciogli ve Coneyd onun yoldaşlarındandı. Qoşciogli Kürtçe kelimeleri Türkçeye çeviren kişidir. Yaresan metinlerinde, şu an Pirlar ve Deliller işlevi gören bu Handan ailelerinin tek tek isimleri verilmez.³⁴

2. 'Ali Qelender Handanı

Heften'den biri olan 'Ali Qelender, Handan'ın önderi kabul

32 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 564.

33 Elahi, Borhan... agy, s. 53.

34 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 501-503, 503-505, 506-508; Elahi, Borhan... agy, s. 62-63.

edilir. Sehak, Yaresan Handanını kurduğunda 'Ali Qelender ölmüştü. Ardında hiç çocuk bırakmadı çünkü hiç evlenmemişti. Bu nedenle Sultan ona halef olarak Dadeh 'Ali ve Dadeh Huseyn adında iki kişi seçti. Handan'ın mevcut Seyyid ailesi bu ikisinin soyundan gelir. Dadeh 'Ali'nin torunları Pirler, Dadeh Huseyn'inkilerse Deliller konumundadır.

3. Baba Yadeğar Handanı

Sehak döneminde Heften'den biri olan Baba Yadeğar da çocuk sahibi değildi bu nedenle Hayal ve Vesal adında iki kişi ona halef seçildi. Bu ikisinin torunları bu Handan'ın Seyyid ailesini teşkil eder ve Pir konumundadırlar.

4. Seyyid Abolvefa Handanı

Seyyid Abolvefa Heftevene'den biriydi ve ölümünden sonra oğlu Seyyid 'Ud ve sonra torunu Seyyid Şeyh 'Ali, Handan'ın önderleri oldu. Seyyid Şeyh 'Ali ölümünden sonra oğulları Halil, Seyyid Rıza ve Seyyid Hamuş adıyla da bilinen Seyyid Akaber arasında anlaşmazlık çıktı.³⁵ O dönem, bu Handan'ın önderi olacak kişi Şah İbrahimi Handanı Seyyidleri tarafından belirlenirdi. Böylece, Seyyidlerin en küçük oğul Seyyid Hamuş'u önder kılma kararı öteki iki kardeşi öfkeliendirdi. Seyyid Halil, Seyyid ailesinden çıkıp "Comur" denen göçebe bir aşiret arasına karıştı. Seyyid Rıza, Loristan'a göç etti fakat Yaresan cemaatiyle manevi bağlantısını kesmedi.

Yaresan metinlerinde bu ve müteakip dört Handan'ın Pir ve Delil rolleri belirtilmemiştir.³⁶

5. Mireh Sur Handanı

Mireh Sur, Sehak döneminde Heftevene'den biriydi ve onun soyundan gelenler bu Handan'ın Seyyid ailesini oluşturur.

6. Seyyid Mostafa Handanı

Seyyid Mostafa, Sehak döneminde Heftevene'den biriydi ve

35 Jayhunabadi, agy, s. 526, 523; Elahi, agy, s. 63.

36 Jayhunabadi, agy, ss. 524-525.

onun soyundan gelenler bu Handan'ın Seyyid ailesini oluşturur.

7. Babu 'İsi Handanı³⁷

Babu 'İsi, Sehak döneminde Heftevene'den biriydi ve onun soyundan gelenler bu Handan'ın Seyyid ailesini teşkil eder.

8. Zolnur Handanı

Yukarıda anıldığı gibi, Abolvefa Handanı içerisinde çıkan bir anlaşmazlık yüzünden Seyyid Rıza'nın Loristan'a göç etmesinden sonra, Zolnur Qelender adında bir torunu yeni bir Handan kurdu. Zolnur, İlahi Öz tarafından hamile bırakılmış bir bakire olan Asmare'nin (Seyyid Rıza'nın kızı) oğluydu. Zolnur'un gösterdiği çok sayıda mucizeyle etrafında birçok mürit topladığı sanılır.³⁸ Zolnur evlenmedi bu nedenle ölümünden sonra dedesinin torunları onun halefleri oldu ve onlar bu Handan'ın mevcut Seyyid ailesini oluştururlar.³⁹

9. Ataş-begi Handanı & 10. Şah Heyasi Handanı

Bu bölümde, başlangıç ve gelişimleri birbiriyle ilişkili iki Handanı irdeleyeceğiz.

17. veya 18. yüzyılda Şahu bölgesinin Derziyan köyünde Şah Veys-qoli adında bir adam ortaya çıktı ve yeni bir Handan oluşturdu. Yoldaşlarından bazıları Pir Qenber, Kaka 'Ereb, Kaka Rehman, Kaka Pire ve Hatun Zerbanu idi.

Çeşitli geleneklere göre, Hicretten sonra 810 ile Hicretten sonra onbirinci yüzyılın başları arası bir zamanda doğmuştur. Müritlerine ölümünden sonra iki adamın geleceğini ve birbirinden bağımsız şekilde Şah Mehman'ın konumunu işgal edeceklerini söyledi.⁴⁰ Görünüşe bakılırsa, gerç. kleşen bu kehanete göre, Hindistan'ın "Tan" denen bir bölgesinden bir adam geldi. Öteki, Muhammed Nurbekş diye bilinen ve ilkin Bahti-

37 Görünüşe göre, Yaresan tarafından "İsi" diye telaffuz edilen isim "İsa"dır.

38 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 529.

39 Jayhunabadi, agy, s. 529, 530; Elahi, agy, s. 64.

40 "Shah Mehman" hakkında bkz. bölüm: 4.1.3.

yari bölgesinde sonra da Loristan'da ortaya çıkan Muhammed Beg'di. Şah Eyaz adındaki Hindistanlı evlenmedi. Böylece Şah Heyas adında başka bir adam onun halefi oldu ve onun soyundan gelenler yeni kurulan Şah Heyasi Handanının Seyyid ailesini oluşturdu. Ataş Beg, yukarıda adı anılan Muhammed Beg'in oğlu, Ataş Begi adında başka bir Handan kurdu.

Şah Heyasi Handanı'nda, Şah Heyas'ın soyundan gelenler Sultan'ın halefleri kabul edilirler. (Şah Veys-qoli'nin babası ve yoldaşı olan) Pir Qenber'in soyundan gelenler Pir rolü görürken Babâ Golab takma adındaki Baba 'Abdullah soyundan gelenler Delil konumundadırlar.

Ataş Begi Handanı örneğindeyse Ataş Beg'in ve üç kardeşi Cemşid-Beg, Abdal-Beg ve Almas-Beg Seyyid ailesini teşkil eder. Fakat yalnızca Ataş-beg'in kendisinin soyundan gelenlerin Şah-Mehman olduğuna inanılır.⁴¹

11. Baba Heyder Handanı

Şah Heyasi Handanı'nın kurucusu Şah Heyas'ın onayıyla Baba Heyder adında başka bir Handan kuruldu. Baba Heyder, "Yetmiş-İki-Pir"ın önderi (*ser-helqe*) Rustem'in soyundan geliyordu. Onun soyundan gelenler Pir rolü görürken geriye kalan "Yetmiş-İki-Pir"ın soyundan gelenler bu Handan içerisinde Delil konumundadırlar.⁴²

Sonradan kurulan bu son üç Handana ilaveten Şah-Mehman olduklarını ilan eden fakat Handan kurmayan iki kişi daha vardı.

Biri, Şah Veys-qoli'den belli bir süre sonra ama Ataş beg ve Şah Heyas'tan önce ortaya çıkan Baba Celil'di. Yoldaşları arasında Mir 'Attar, Mir Heyas, Mir Couzi, Dadeh Baktar ve Mirza Qoli yer almaktaydı.

Öteki, kendisi hem bir Şah-Mehman ve hem de Hamuşi Handanı'nın önderi olan Sayed Hamuş'un soyundan gelen

⁴¹ Jayhunabadi, agy, s. 549, 550, ss. 533-534, 551-553, s. 560; Elahi, agy, ss. 65-67.

⁴² Elahi, agy, s. 67.

Seyyid Ferzi idi. Ataş-beg ve Şah Heyas'ın çağdaşıydı. Yoldaşlar arasında Şeyh Amir (Serencam Kelamlarının tercümanlarından biri), 'Abdin, Nadir Veys, Gol Muhammed, Selim, Qorke ve Ferzi'nin oğlu Seyyid Couzi gibi isimler vardı.⁴³ Belirtmemiz gereken bir nokta da, yalnızca Şah Heyasi ve Ataş-begi Handanlarının Padişah için bir haleflerinin var olduğudur; şöyle ki, onların her zaman için bir Şah-Mehman'ı vardır. Böylece Tanrısallığı kendi önderlerine atfederler. Aynı sebepten ötürü Pir ve Delil yükümlülükleri başka mensuplara tayin edilmiştir.

Yaresan'ın diğer kollarının görünür bir Padişah halefleri yoktur; bu nedenle, onlarda yalnızca Pirler ve Deliller vardır.⁴⁴

Görünüşe bakılırsa Seyyid ailelerinin tüm erkek mensupları Pir işlevi görebilir; böylece, her zaman için farklı yerlerde merasimleri yönetecek birileri bulunabilecektir. Ancak doğrudan bu soydan gelenler arasındaki en büyük erkek çocuğun tüm kola önderlik etmesi beklenir.

7.2.2. "Handan"ların "Ser-seporden"i

Bu bölümde Seyyid aileleri mensuplarının erginleme aşamalarını betimliyoruz.

Daha önce açıklandığı üzere sıradan Yaresan mensupları, kendi Handanlarının Seyyid ailesine simgesel olarak başlarını sunmak zorundadırlar.

Cem ve Ser-seporden'e katılmak ve bunları tatbik etmek herkesten beklenir. Böylece Seyyid aileleri bu iki merasimden muaf tutulmaz ve bu ailelerin tüm mensupları bu ayinlere katılmakla yükümlüdür.

Yaresan'ın bu toplantılara atfettiği önem, Tanrının önemini bile gölgede bırakacak derecede büyüktür.

Kural ve ritüelleri uygulamanın gerekliliğini vurgulayan bir hikayede bu durum şöyle tasvir edilir:

43 Jayhunabadi, agy, ss. 532-533, 538-539; Elahi, agy, s. 69.

44 Elahi, agy, s. 70. Ceyhunabadi Baba Heyder Handan'ın da Ataş-begi ve Şah Heyasi gibi, Şah-Mehman'ı vardır. Jayhunabadi, agy, s. 561.

Üçüncü teofani taraftarları arasında ortadan kaybolduktan sonra, Benyamin'in kendisinin Piri olması koşuluyla geri gelmeye hazırды. Eğer O, bir teofani olarak, bir mürit olacaksa, kurallara göre, kendi öğretmeni sıfatıyla Benyamin'e uyması gerektiğini iddia ediyordu. Zira O, bir mürit olarak, kendisinin Pir'i sıfatıyla Benyamin tarafından kendisine verilecek her emri yerine getirecek kudrete sahiptir. Ama Benyamin, bir mürit olarak, bir Pir sıfatıyla Tanrı'nın vereceği tüm emirleri yerine getirecek güce sahip değildir.⁴⁵

Sehak zamanında Heftevene kuruldu ve Pirleri Benyamin Delilleriyse Davud oldu. İlaveten Sehak şöyle dedi: "Herkes Pir ve Delile sahip olmak zorunda olduğundan Handan mensupları başlarını birbirlerine sunmalıdır." O zamandan beri, Seyyid aileleri üyeleri, Pirleri öteki Seyyid ailelerin arasından seçerler. Delillerini ya kendi Handanlarının Delilleri arasından ya da öteki Handanların Delilleri arasından seçmekle yetkilendirilmişlerdir.

Deliller, Pirlerini kendi Handanları arasından seçerler. Lakin buna mukabil onların Delilleri kendi Pirleri tarafından seçilir. Bu Pirler kendi Handanlarının Delili olarak, ya kendi Handanlarının Delilleri yahut kendi Pirlerinin Handanlarının Delilleri arasından seçebilirler. Başka bir deyişle, Pirler, bizzat kendi erginlemelerinin de içinde gerçekleştiği Handandan bir Delil seçebilirler.⁴⁶

Seyyidlerin erginleme töreni olarak, sıradan mensuplara düzenlenen törenin aynısı düzenlenir.

Bir Pir veya Delil'in bu veya şu Handan tarafından seçilmesi konumlarını hiçbir şekilde değiştirmez, eşit kalırlar.

Tüm Handanlar aynı ruhani sıra ve seviyededir. Elahi'ye gö-

45 Pittman, *The Final Word...* agy, s. 156; Minorsky, *Notes sur la secte...* agy, s. s. 31; Aynı yazar, *Matériaux...* agy, s. 119; Ivanow, *An Ali-İlahi...* agy, s. 182 (metin) ve 174 (çev.). Ayini destekler mahiyetteki etiologic (etiyojik-sebep bilgisi) bir efsaneye göre, Yaratıcı Kendi terinden bir ceviz yarattı ve bu Başının bir sembolü olarak Benyamin'e sunuldu. Bu, törenin ilahi kaynağını vurgulamayı amaçlamaktadır. (Ivanow, *An Ali-İlahi...* agy, s. 165, 175, 182).

46 Elahi, *Borhan...* agy, s. 71.

re Handanlar arasındaki Ser-seporden töreni, yalnızca asıl kaynak veya kökene (mebda'e esli) törensel ve hiyerarşik bağlılık (*teşrifat-e peyvend-e selseleh maratab*) içindir.

Bir Pir, kendi Pir ve Delilini ve ayrıca kendi Handanının Delilini seçerken genellikle seçilen Deliller aynı Handan mensuplarıdır.⁴⁷ Zira genelde Delillerini kendi Pirlerinin Handanlarından seçerler. Yine belirtilmesi önem arz eden bir nokta da, Pir ve Delillerin seçimi gelenekle sabittir ve geleneğe göre, belli bazı Handanlar başlarını belli bazı Handanlara sunar. Bu, bir Pir ve Delilin seçim yönteminin genellikle değişmediği anlamına gelir. Buna rağmen daha önceleri bazı değişikliklerin yapıldığı sabittir; şöyle ki, bir Handan Pirini değiştirip başka birine yönelmiştir.⁴⁸

Halihazırda Hamuşi ve Şah Ebrahimi Handanları birbirilerine başlarını sunarlar. 'Ali Qelender Handanı daha önceleri başlarını Şah İbrahimi Handanı'na sunarlardı; ama, daha sonra Ataş-begi Handanı'yla değiştirdiler. Mireh Sur ve Seyyid Mustafa Handanları birbirlerine başlarını sunarlar.⁴⁹ Baba 'İsi Handanı başlarını Mireh Sur'a sunarlar. Zolnur Handanı Seyyidler, başlarını yalnızca birbirlerine sunarlar. Daha sonradan kurulan Ataş-beg, Şah Heyasi ve Baba Yadeğar Handanlarında da durum aynıdır. Her bir Handandaki Seyyidler başlarını aynı Handanın Seyyidlerine sunarlar.⁵⁰

7.2.3. "Handanların" ilk oluşumu

Üç Handan, Sehak döneminde, Heften'in üç mensubu tarafından oluşturuldu. Bu üç Handan, Şah İbrahimi, Baba Yadeğar ve 'Ali Qelender'dir. Bunlardan Şah Ebrahimi ve Baba Yadeğar, Sehak'ın yoldaşlarıydı. Baba Yadeğar "He-ar" ya da "Hoşyar" takma adlı Ayvat'ın reenkarnasyonuydu. "Heşar",

47 Aynı yerde, s. 72.

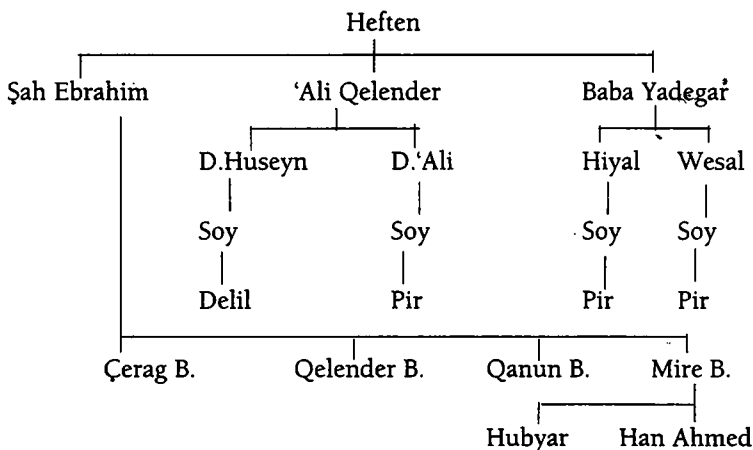
48 Bir Handanın Seyyidler başlarını geleneksel olarak sabitlenmiş başka bir Handana sunuyor olsalar da, Pir ve Delil seçiminde belli bir seçme özgürlüğüne sahiptirler.

49 Elahi, Borhan... agy, s. 72.

50 Aynı yerde, s. 73.

“Heşr” ya da “Ruz-e Heşr”, yani Haşır Günü’nü ifade eder. “Hoşyar” ise ihtiyatlı, uyanık, bilinçli anlamlarına gelir.

Çalışmamızın 4.2.3 ve 4.2.5 kısımlarında, Heften’in son iki mensubu ve onların Yaresan inanç sistemi içerisindeki “Meqam” ya da konumlarını irdeledik. ‘Ali Qelender, Heften’den biri değildi fakat Ayvat “Meqam”ına sahip olduğu sanılır.

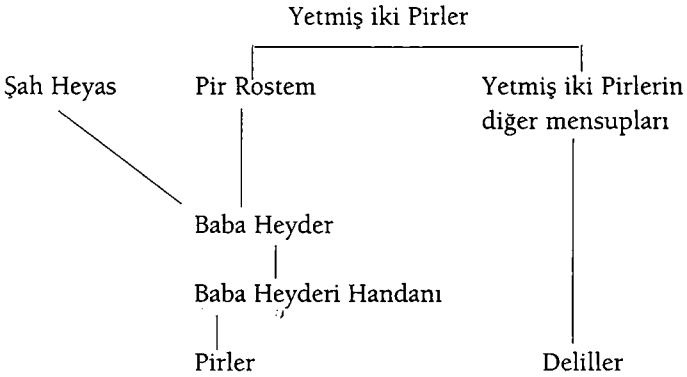


Tablo 1. Üç Heften mensubu tarafından kurulan Handanlar ve onların soyundan gelenler arasında Pir ve Delil rollerinin dağılımı.

Diğer dört Handan da, ya Heftevene’nin dört mensubu Seyyid Abolvefa (Hamuşi Handan), Mireh Sur, Seyyid Mostafa ve Baba ‘İsi tarafından ya da onlar adına kuruldu. Daha önce belirtildiği üzere, Seyyid Ebolvefa’nın soyundan gelenler arasında çıkan bir anlaşmazlık, bu Handan’ın iki farklı kola ayrılmasına neden oldu. Bu Handanların Seyyidleri, Abolvefa’nın soyundan olduklarından her ikisi de Heften Handanına dahil edilir. Ancak, yalnızca ilk yedi Handan’ın Sultan’ın doğrudan desturuyla kurulduğunu belirtmemiz gerekir.

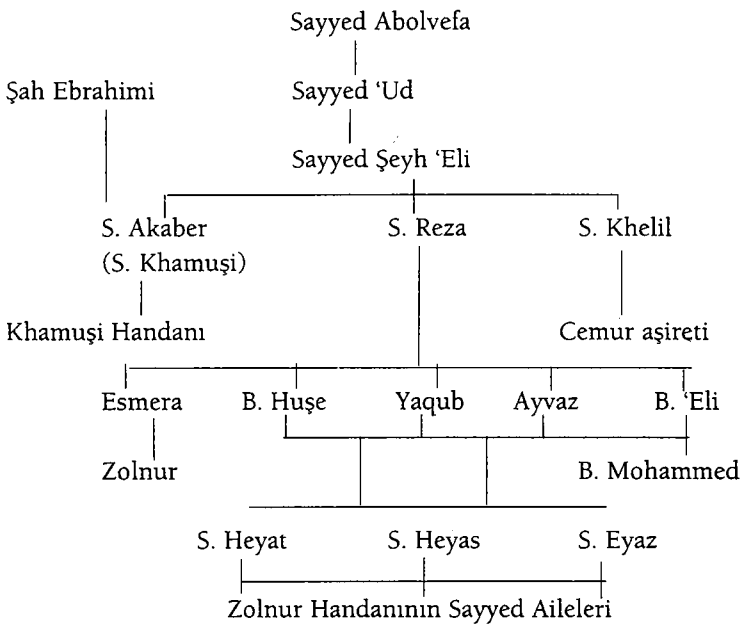
Son üç Handan’ın, onyedinci ile onsekizinci yüzyıllar arası bir zamanda kuruldukları sanılır. Daha önce belirtildiği üzere Ataş-begi ve Şah Heyasi Handanları, Şah-Mehman’a sahiptirler. Pir ve Delillerin yanı sıra Handan içerisinde Sultan’ın ha-

lefi olarak hareket eden birinin de var olduğu anlamına gelir. Baba Heyderi Handanı, Şah Heyasi Handanının etkisiyle kurulmuş olsa da, yalnızca Pir ve Delilleri vardır ve aralarında Sultan'ın halefi olarak hareket edecek herhangi biri yoktur. Ayrıca bu Handanın, Şah-Mehman kurumunun onayı olmadan kurulduğu da belirtilmelidir. Bununla birlikte, yeni bir Handan kurmaksızın Şah-Mehman olarak ortaya çıkan bazı şahsiyetler de vardı.

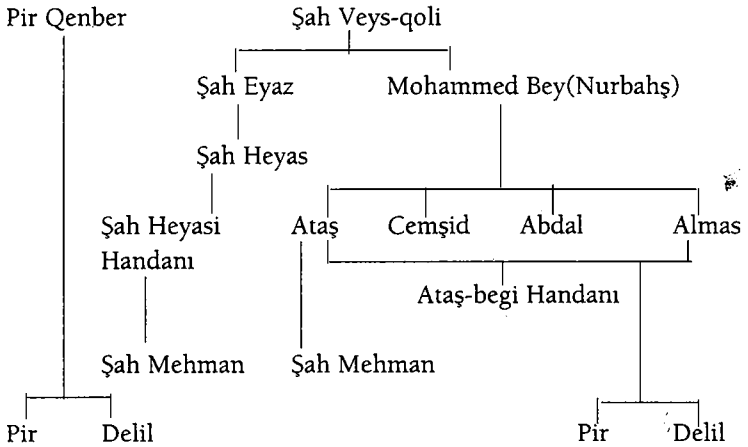


Tablo 2. Baba Heyderi Handanı'nın kuruluş ve gelişimi ve soy içerisinde Pir ve Delil rollerinin dağılımı

Daha sonradan kurulan öteki üç Handan, Heften ve Heftavaneh soyundan değillerdi. Şah Veys-qoli'nin kurduğu Handandan Ataş-begi ve Şah Heyasi adında iki ayrı Handan ortaya çıktı. Diğerlerinin aksine bu iki Handan, Pirlerini, Sultan'ın halefleri kabul ederler; bu Handanların Pirlerinin daha üst mertebelerde olmalarının sebebi budur. Şah Heyas, başka bir Handan kurdu ve kendisini, Yetmiş-İki-Pirin önderi olan Pir Rostem'in soyunun Piri olarak konumlandırdı. Bu Handan, "Baba Heyderi" adını aldı (bkz. tablo 2).



Tablo 3. Hamuşi, Şah Heyasi ve Zolnur Handanlarının kuruluş ve gelişimleri



Tablo 4. Ataş-begi ve Şah Heyasi Handanlarının kuruluş ve gelişimleri ve Pir-Delil rolleri ile Şah-Mehman "Maqam"ının soy mensupları arasındaki dağılımı

Tablo no. 5'te, asıl yedi Handan arasındaki ilişkinin başlangıçtaki modeli gösterilmeye çalışılmıştır. Bu başlangıç evresinde tüm Handanlar Ser-seporden kurumu yoluyla birbiriyle bağlantılıydı. Sonradan ortaya çıkan Handanları bu sistemi izlemeyip kendilerine ait bağımsız birimlere sahip olmak suretiyle başlarını yalnızca kendi Handanlarına sunmayı tercih ettiler.

HEFTAN

B. Yadeğar >-----> Şah Ebrahim <-----< A. Qelender

Heftan &
Heftavane

Hamuşi
Heftavane

HEFTAVANE

B. İsi >-----> Mire Sur <-----< S. Mostefa

DAHA SONRAKİ HANDANLAR

B. Heyder <-----< Ş. Hayas <-----< Zolnur <-----< Ataş-beg <-----<

Tablo 5. Onbir Handan arasında Ser-seporden modeli: İlk yedi Handan ve sonradan kurulan dördü

7.2.4. Yaresan "Ser-seporden" kurumunun ehemmiyeti

Toplumsal bir hareketin veya binyılcı bir cemaatin, sürekli karşı karşıya oldukları dışarıdan baskı ve tehditler yüzünden savunma konumuna geçmesi, onlar için oldukça önemlidir. Yine, öylesi bir grubun devamlılığı için güçlü ve uyumlu bir toplumsal örgütlenme gereklidir. Toplumsal örgütlenme ile, "içerisinde iş bölümü, önder memur hiyerarşisi ve bir disiplin

sistemi gibi özelliklerin bilinçli bir şekilde tasarlanıp açıkça tanındığı ve meşru kılındığı somut amaç-eksenli bir sistem”i⁵¹ kast etmekteyiz.

Bir toplumsal örgütlenmenin etkinliği, mevcut koşullar içerisinde devamlılığını sağlayabilme kudret ve kapasitesi ile dış baskıya karşı ortaya koyduğu direnişe bağlıdır.

Bir toplumsal hareketin veya binyılcı cemaatin toplumsal örgütlenmesinin önemli bir ayağı, etkin bir iş ve iktidar bölümüdür.

Cemaatimizin en ilginç yanlarından biri iktidar yapısıdır. Daha önce belirtildiği üzere Yaresan iş ve iktidar bölümü, yapısı olarak piramidal değildir. Böylece, en az onbir farklı iktidar ve karar verme mercii vardır.

Kısıtlı iletişim olanaklarına sahip geniş bir coğrafyaya yayılmış bir cemaat için, piramidal bir yapılanma daha çok bir dezavantaj olacaktır. Önderleri öldürüldükten veya esir alındıktan hemen sonra yıkılan, öylesi bir iktidar yapısına sahip birçok İrani hareket vardır. Yine, cemaati veya hareketi rakip gruplara bölen hizipleşme, büyük bir tehlikedir. Bu, genelde, cemaati içten zayıflatmak ve dış baskıya karşı koyma kudretini azaltmak suretiyle cemaatin nihai yıkımını hazırlar.

Yaresan örneğinde, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda ortaya çıkan hizipleşmenin büyük bir soruna yol açmadığını gördük; lakin, aynı durum piramidal bir örgütlenme yapısında muhtemelen büyük sorun yaratabilirdi. Aslına bakılırsa, bu hizipleşme sonucunda gerçekleşen yalnızca Handanların sayısının yediden onbire çıkmasıydı yoksa cemaatin yapısı temelde herhangi bir değişikliğe uğramadı.

Lakin, piramidal olmayan örgütlenmelerde de, kademeli ayrışma ve bağımsız kolların oluşması mahzuru vardır. Yaresan, Handanları birbirine bağlayan Ser-seporden kurumunun sayesinde bu meseleyi halletmiştir. Bu kurum, iş bölümü ve önderler hiyerarşisini meşru kılmanın da içerisinde yer aldığı bir dizi işlev⁵² görür. Aslına bakılırsa, önderler ve müritleri arasın-

51 Wilson, Introduction... agy, ss. 156-157.

52 Bu tür erginleme ayinleri endüstri-öncesi toplumlardaki toplumsal hare-

da güçlü dikey sadakat teşkil etmesi sebebiyle meşru kılmaktan da öteye gider.

Yalnızca manevi üstad, ya da Pir, ile müritleri arasında kurulan bir ilişki değildir bu; aslına bakılırsa, daha çok bir kanbağı gibi bir ilişkidir. Üstadın fiziki çocukları ile manevi çocukları arasındaki ilişki bir tür kardeş ilişkisidir. Bu nedenle kan bağıyla ilgili tüm kurallar onlar için de geçerlidir.

Handanlar arasındaki Ser-seporden bir tür yatay sadakatin oluşmasını sağlar. Bu şekilde çeşitli Seyyid ailelerinin rol ve konumları diğerleri tarafından tanınır ve nihayet bu kollar birbirine bağlanır. Bu, Seyyid aileleri mensupları arasında zaten var olan akraba bağlarına ek bir şeydir.

Yaresan dini hikayeleri Ser-seporden'in ilahi kökenine vurgu yapar. Bir Yaresan hikayesinde kural ve ritüelleri uygulamanın gerekliliği önplana çıkarılmıştır.⁵³ Başka bir hikayede ise, cemaat mensuplarının hassas dönemlerde birbirlerine karşı olan sadakat ve fedakârlığının, cemaatin devamlılığı açısından hayati öneme sahip olduğuna dikkat çekilir: Bir seferinde Muhammed Beg, bazı müritlerinden, kendisine olan bağlılıklarını kanıtlamaları amacıyla kurban edilmek üzere bir bir çağırına girmelerini istedi. Üç kişi kurban edilmeye hazır şekilde birbiri ardına içeri girdi; fakat, onların yerine bir yaban keçisini kurban etti.⁵⁴

Erginleme töreninin önemiyle ilgili olarak Elahi şöyle der:

Erginleme töreni, tüm Yaresan mensupları için mecburidir. Bu nedenle hakiki Padişah (*padeşah-e heqiqet*), Pir ve Deliller gibi azizlik (*oula el-emr*) mertebesinde olanlar dahi bu törenden geçmelidir.

Erginlemenin iki önemli yönü vardır:

a) İlk yönü, manevi bir makam (*meqam-e ma'nevi* ve *menseb-*

ketlerin genel bir özelliği gibi görünmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda bile Avrupa gizli kardeşliği çok sofistike simgeler eşliğinde çok karmaşık erginleme törenleri icra etmekteydiler. Krş., Hobsbawm, *Primitive Rebels...* agy, ss. 154-158.

53 Bkz. bölüm: 7.2.2.

54 Ivanow, *Majmu'eh...* agy, s. 128; Pittman, *The Final Word...* agy, s. 162.

e has) gibi görülebilecek kalp ve bilinçle (*baten*) ilgilidir. Birkaç aşama kat edildikten sonra bu makama erişilir.

b) Erginlemenin bir başka yönü de zahiri makamdır. Bu makama, yükümlülükleri kurallara göre ve Perdiveri Beyabes temelinde yerine getirmek suretiyle erişilir.

Manevi bir makama (*meqam-e bateni*) sahip olmak, tamamen dini ilkeleri uygulama ile dini ilkelere ve zahiri düzene saygı göstermeye bağlıdır. Buna ek olarak Yaresan dininin önemli temelleri olan adalet ve eşitlik hakim olmalı ve korunmalıdır.

Azizler, manevi olarak 'Ali'nin imamlığı ve Muhammed'in peygamberliğine bağlıdırlar; ve tanrısallık kaynağından (*mebda'-e robubiyyet*) olan birlik nurunu (*nur-e vehdet*) bu iki kaynaktan alırlar ve (Tanrının) zuhur(-u) makamına (*maqam-e mazhariyyat*) erişirler.

Benzer şekilde O (İlahi Tecelli), müritlerin dini vecibe ve törenlerini yerine getirmeleri amacıyla zahiri Pir ve Deliller seçer. Ne var ki, Pir ve Delillerin konumları yalnızca törenseldir ve asıl Pir-Delil ilişkisinin (mürit ve İlahi Tecelli arasındaki ilişki) konumunu ve üstünlük sırasını etkilemez.

Zahiri Pir ve Delil seviyelerine ulaşmış kişilerin dahi, azizlikle ilişkilendirme zinciri (*reşte-ye soluk*) mahiyetinde kendi batını Pirleri vardır. Delil'leri, "azizliğin nizamına itaat"tır. Zahiri Pir veya Delil, azizlik tarafından seçilmiş olsa dahi, manevi makamının üstünlük veya astlığına bakılmaksızın usüllere (*motatabe'*) uymak zorundadır. Örneğin, Sehak, Benyamin ve Davud'dan üstündü ama yine de onları kendi zahiri Pir ve Delilleri kıldı. Benzer şekilde, tüm Heften mensupları eşit olmasına rağmen, Sultan'ın emri üzerine kendi aralarından Pir ve Delil seçtiler.⁵⁵

7.2.5. İran'da erginleme törenleri

Eski İranlılar arasında Zerdüştilik öncesi dönemde bile er-

⁵⁵ Elahi, Borhan... agy, ss. 59-60.

ginleme törenleri yapıldı.⁵⁶ O zamandan beri Zerdüştî cemaatinin önemli bir parçası olmuştur.

Halihazırda iki tür erginleme töreni yaparlar. Yeni rahipler için düzenlenen üyelik töreni, "*Nouzudi*",⁵⁷ bunların ilkidir.

Diğer bir erginleme töreni de, tüm cemaat mensupları için düzenlenir. Bu törene "*Sodreh-puşi*" denir. Her bir erkek ve kadın yedi ve on yaşları arasında üyeliğe kabul edilmelidir.⁵⁸

Erginleme töreni esnasında bir ateş buhurdanlığıyla beraber sofranın üstüne konan birtakım adaklar sunulur. "*Avışan*"⁵⁹ ve "*Lork*"⁶⁰ gibi bazı adaklar kurban ayininde de kullanılır. Bunlara ek olarak, üvez ağacına benzeyen bir ağacın meyvesi olan "*senced*"le karıştırılmış biraz pirinç de koyarlar.

Yeni üye banyo yaptıktan sonra ilkin "*Sodreh*" denen bir gömlek giyer.⁶¹ Bu kelimenin kökeni keşin olarak bilinme-

56 Geiger, *Ostiranische Kultur*, agy, s. 239. Zerdüştîler, erginleme töreninin ilk olarak İran'ın efsanevi kralı Cemşid tarafından icra edildiğine inanırlar. Zerdüştî metni "*Dastan-e dinik*"te bundan bahsedilir. (böl. 39, kısımlar: 19, 22, 23) ve "*Sad dar nasr.*" Reichelt, *Avesta Reader...* agy, s. 99; Purdavud, *Khorddeh avesta...* agy, s. 66; Azargoshtasb, *Marasem...* agy, s. 163.

57 Hintli Parsiler, erginleme için "*Navjote*" terimini kullanır. Bu, Parsi göçmenlerce benimsenen Gujarati dilindeki "*Nouzad*" sözcüğüyle aynı olmalıdır.

58 Bazı yeni üyeler altı ve on bir yaşları arasındadır. Kızlar genelde altı ve dokuz yaşları arasında erginleme töreninden geçer. Eğer hastalık ya da başka bazı engeller yüzünden tören yapılamayacak olursa, o zaman yaşı on beşe kadar uzatılabilir. Çoğu Zerdüştî metinlerinden açıkça anlaşıldığı üzere, daha önce bu tören on beş yaşında düzenlenirdi. Yalnızca "*Vechrkart-e dinik*" denen bir *Avesta* metninde yedi yaşı anılmıştır. Vd. 18, 20'de (2), şöyle denmiştir " yedi yıldan sonra genç Mazday'ın kalçaları etrafına kemeri takılmalıdır, böylece erkekler onu (kendi denkleri olarak) sayarlar." Reichelt sekiz yaşını şu an için verir ve Yaşt 8. 13'e göndermede bulunur ve geçmişte erginlemenin on altı yaşında yapıldığı sonucuna varır. Krş., Azargoshtasb, *Marasem...* agy, s. 164; Purdavud, *Khorddeh-avesta...* agy, s. 67; Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904 (Nachdruck: Berlin/New York, 1979), (aiwyanhana), s. 98; Geiger, *Ostiranische Kultur*, agy, ss. 238-239; Reichelt, *Avesta Reader...* agy, s. 303.

59 "*Avışan*" için bkz. bölüm: 6.2.6.

60 Lork şu kuru meyvelerin bir karışımıdır: fıstık, badem, kayısı, hindistan cevizi, "*senced*" (= üvez ağacına benzer bir meyve), vb.

61 Hindistan'da, çocukla yüz yüze gelecek şekilde oturan tören yöneticisi

mektedir.⁶² Avesta'da bu gömlek için "Vohumanu Vasta" adı geçer ve "iyi düşüncenin giysisi" kabul edilir;⁶³ Pehlevi metinlerindeyse buna "Şapık" denmiştir.⁶⁴ Pamuktan yapılma kolsuz ve yakasız beyaz bir gömlektir. Ön kısmında "Kofre" denen, iyi ameller için, küçük bir cep bulunur.

Yeni üye güneşe dönük durur. Rahip yüzü yeni üyeye dönük vaziyette Avesta (*Ohrmazd Yaşt*) okur. Ardından gider yeni üyenin arkasında durur ve yukarıda anılan gömleğin üzerinden "Koşti"yi bağlar beline.⁶⁵ "Koşti", yetmiş iki yün iplikten yapılan bir tür iptir.⁶⁶ Rahip Koştiiyi bağlarken yeni üye iki

başrahip, çocuğun eline bir Sodreh koyar. Herkes o zaman Patet ya da kefareti duasını okumaya başlar. Çocuk genelde "Yatha Ahu Vairyo" denen bir dua okur. Ardından yönetici rahip yerinden kalkar çocuk onun önünde durur. Ardından çocuk tarafından (veya rahiple birlikte) Ikrar-ı İman'ın (*Din no Kalmo*) edilmesi şeklinde gerçekleşen *investiture proper* Zerdüştî erginleme töreninin ana bölümü gelir. Ardından çocuk rahibin de yardımıyla Sodreh'i giyinir. Ve nihayet dua okunurken (*Nirang-e Koşti ve Hormazd Yaşt*) rahip Koştiiyi çocuğun Sodreh'ine dolar. Son olarak, Mazdayasno Ahmi (Yasna XII, 8 - 9), İman Maddesinin formülü ve "Tendorosti" ya da nihai kutsama okunur.

62 Azargoshtasb bu sözcüğün telaffuzunu "Sodreh" yerine "Sedreh" şeklinde verir.

63 Azargoshtasb, Marasem... agy, s. 161. Ne var ki *Purdavud Avesta*'da Sodreh için herhangi bir sözcüğün olmadığını savunur. Ona göre, bazıları giysi ve bez anlamlarına gelen "Vastra" sözcüğünün "sodreh"le aynı olduğunu düşünür. Sodreh sözcüğünün Vastraya dönüşmüş olması ihtimal dahilinde değildir. *Purdavud, Khordeh-avesta...* agy, s. 61.

64 West ve Hoshang Jamasp'a göre, bu sözcük, gecelik anlamına gelen Farsça "Şebi" sözcüğüyle aynıdır. West, *Pahlavi texts...* agy, s. 286; Dastur Hoshang Jamasp, *Avesta text with Pahlavi translation*, Cilt II: *Glössarial Index*, Bombay, 1907, s. 209.

65 Azargoshtasb, Marasem... agy, ss. 165-166.

66 "Masumiyet ve saflığın sembolü kabul edilen kuzunun yününden yapılan Kuştinin, bir Zerdüştîye, daima teveccüh etmesi gereken yaşamda masumiyeti hatırlatır. Kuştiiyi oluşturan 72 iplik, Yasna'nın 72 has ya da bölümünü simgeler. Kuştinin her bir ucunda bulunan üç püskülün her birini meydana getiren 24 iplik, ayin ibadetinin bir parçası olan Visparad'ın 24 Kardah'ını ya da bölümünü simgeler; her biri on iki iplikten oluşan ve dokuma esnasında 72 Kuştî ipliğinin aralarında bölüştürüldüğü altı ip telinin, bir Zerdüştinin altı dini vecibesini simgelediği sanılır; altı ip telinin her birindeki on iki iplik, yılın on iki ayını simgeler; altı püskül, Zerdüştî yılının altı mevsim festivalini (Gathambarlar) simgeler; ipliğin oyuğu bu dünya ile öteki dünya arasındaki alanı simgeler; ipliğin başlangıçta iki-

eliyle rahibin giysisinin kollarını tutar. *Avesta*'dan ayetler bir daha okunur ve müritler arasında adaklar dağıtılmaya başlanır.⁶⁷

Yaresan ve Zerdüştî erginleme törenleri arasında yapısal bir benzerlik sözkonusudur. Her ikisi de üzerine adakların konduğu bir sofraya hazırlar. Her iki örnekte de bu adaklar tüketilebilen veya ilkin pişirilen türdendir. Hint Parsileri de pirinç, kuru üzüm ve bademle karıştırılan nar tanelerini kullanırlar. Yaresan "Şad", Zerdüştî "Sodreh" ile kıyaslanabilir. Buna ilaveten Parsiler gibi Yaresan da sofranın üstüne biraz para koyar ve yine her ikisinde de bu para törenden sonra Pir ve rahip tarafından alıkonur. Yine, Yaresan gibi Parsiler de, ikrar-ı iman etmek için bir dua okurlar.⁶⁸

İrani toplumsal hareketler tarafından icra edildiği şekliyle erginleme törenleri hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Fakat öylesi ritüeller uyguladıkları da muhtemeldir. Manevi ebeynlik ve manevi kardeşlik, Dervişlerin yanı sıra çok sayıda İrani toplumsal hareketinde mevcuttu. Bununla birlikte, toplumsal hareketler arasında farklı tür erginleme törenlerinin var olduğuna işaret eden tarihçilere ait birtakım deliller vardır. Örneğin, tarihçiler, Babek başa geçtiğinde Horamdiniler tarafından uygulanan ilginç bir ayin kaydetmişlerdir. Bir öküz kurban edilmiş ve derisi zemin üzerine serilmişti. Ardından ekmek ve şarap konmuştu etrafına. Her bir mürit öküzün derisinin üstüne geçip şaraba bir parça ekmek bandırıp yedikten sonra "Ey Babek'in ruhu, seninle birleşiyoruz, tıpkı selefin Cavi-

lenmesi mevcut maddi dünya ile gelecek manevi dünyası arasındaki bağlantıyı simgeler; Kuştî'nin ters yüzüne çevrilmesi, ruhun maddi dünyadan manevi dünyaya geçişini simgeler; tüm ipliklerin en sonda birleştirilmesi, evrensel kardeşlik ve birliği simgeler. Jivanji Jamshedji Modi, *The Religious ceremonies and Customs of the Parsees*, Mazagon Bombay, 1922, ss. 185-186.

67 Azargoshtasb, *Marasem...* agy, s. 166.

68 Zerdüştî İkrar-ı İman duası şöyledir: "Övgü en doğru, en bilge, en kutsal ve Mazda'nın bir hediyesi olan en iyi Mazdayasna Yasasına olsun. Tanrı'nın bu dünyaya gönderdiği iyi, hak ve mükemmel din, Zerdüşt'ün getirdiğidir. Din, Ahura Mazda'nın kutsal Zerdüşt'e iletilen Zerdüşt dini- dir." Modi, *The Religious Ceremonies...* agy, s. 19.

dan'ın ruhuyla birleştığımız gibi" derler. Ardından herkes Babek'in elini öper.⁶⁹ Benzer şekilde İsmaililerin "Ehd" ya da sadakat yemini denen ve sembolizmi anlamında Yaresan "Ser-seporden"e karşılık gelen belli bir ayinleri vardı. Gazali, ve İsmaili öğretisinin yanlışlığını kanıtlamaya çalışan diğerleri, onların törenlerinde kullanılan ve Goldziher'in Almanca çevirisinde "*Initiation-Eid*" şeklinde geçen metinler kaydetmişlerdi.⁷⁰

Muhtemelen İrani Dervişler arasında uygulanan erginleme ayini, daha önceki bir toplumsal hareketin mirasıdır. Ivanow'un derlediği bilgilere göre, eldiven ve sikke adakları, Yaresan'dakine benzer şekilde, çeşitli İrani Derviş tarikatları arasında yapılmaktaydı.⁷¹

Yaresana ek olarak, erginleme törenlerinin önemli rol oynadığı başka bazı dini gruplar da vardır.

Yezidiler, çocuklarının erginleme törenlerini kutsal çeşmelerinin aktığı ana mabedlerinin iki odasında düzenler.⁷²

Erginleme töreni uygulayan bir başka dini grup ise Bektaşilerdir. Onlara ait en önemli tören sayılan oldukça detaylı bir erginleme törenleri vardır. İlginçtir, Bektaşiler bu törene "*Ayn-e Cem*" (Aynicem) der ve bu da törenin İran ve Yaresanla ilişkili olduğunu gösterir.

Bu "*Ayn-e Cem*" töreninde, görevi, Yaresan Delil temsilcisi ile aynı Rehber denen bir rehber vardır. Rehber, dileyen kişinin erginleme "*Taleb*"ini "*Morşed*" veya üstada iletir. Bu törende Yaresan'ın kilerle benzerlik arz eden ancak farklı arıyaçlarla kullanılan birçok terim vardır. Bektaşî töreninde kişi, "*Tacband*"⁷³ denen bir kuşağa dolanmak suretiyle üyeliğe kabul edilir.

69 Nafisi, Babak... agy, s. 11.

70 Goldziher, *Streitschrift*... agy, ss. 40-41.

71 Ivanow, *The Truthworshippers*... agy, s. 91.

72 Edmonds, *A Pilgrimage*... agy, s. 19.

73 Birge, *The Bektashi*... agy, s. 175vd.; John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, London, 1927, s. 206vd. Birge'nin yazdığının aksine "Ain" Arapça bir sözcük değildir. Görenek, kural, terbiye vb. anlamlarına gelen İrani bir sözcüktür. "Cem" sözcüğüne gelince, bu sözcük kala-

7.3. Kardeşlik ve kardeş-kız kardeşlik akdi

7.3.1. Yaresan'da kardeş-kız kardeşlik akdi

Yaresan cemaati üyeleri arasında, sonrasında katılımcı kişilerin kardeş kabul edileceği bir anlaşma yapılır. Bu akde genel anlamda güçlü bir sadakatı ifade eden “*Şert-o Eqrar*” denir. Bu terim, anlaşmanın sıradan müritler arasında mı yoksa Seyyidler ya da Seyyid aileleri arasında mı yapıldığına bakılmaksızın “Ser-seporden” için de kullanılır.

Bölüm 6.3.6.'da, her tür “*Şert-o Eqrar*”ın Yaresanca kutsal kabul edildiğini belirtmiştik. Elahi, “*Şert-o Eqrar*”ın, Yaresan için, “Perdiveri Beyabes’in temel ilkelerinin şartlarına olan iman ve inancı” anlamına da geleceğine dikkat çeker. Böylece ona göre, dünyanın inek, balık ve taş üzerinde durduğunu anlatan hikaye de “*Şart-o Eqrar*”dır. İnek akittir ve metanet olan balığın üstünde durur ve balık, ebediyen baki olan Beyabes’in temsili (*beyabes-e mon’aqedeh-ye ezeli ve ebedi*) taşın üstünde durur.⁷⁴

Kardeşlik-kız kardeşlik “*Şert-o Eqrar*”ı, en az iki erkek veya iki kadın arasında düzenlenen bir anlaşmadır. Kardeşlik iki veya daha fazla erkek arasındaki akittir. Ancak başka bir Yaresan metninde anlaşma düzenleyen grubun en az dört kişiden oluşması gerektiği belirtilir.⁷⁵

balık, beraberlik, birlik vb. anlamlarıyla Arapça “Cem” sözcüğü olabilir. Bu durumda “ain” harfi ihmal edilmiştir. İkinci olasılık ise, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, efsanevi İran kralı “Cem” veya “Cemşid”le bir bağlantısının olmasıdır. Cemşid, hem Bektaşiler hem de Yaresan tarafından kutlanan Nouroz (Newroz) ya da İrani Yeni Yıl festivalini ihdas etmekle tanınmaktadır. Türk araştırmacılardan biri olan Ziya Bey, sözcüğü bu anlamıyla alır ve “Ain-e Cem”in Cemşid’le bağlantılı eski bir tören olduğunu saptar. *Kamus ul-‘alam*, “Ayn-e Cem” teriminin Zerdüşt’ten evvel var olan kadim bir tören için kullanıldığından bahseder. Ayrıca kadim İran’da “Ain-e Cemşid” diye bir şarkı da vardı. (Krş., Birge, *The Bektashi...* agy, s. 176; Ziya Bey, Madde “Bektasilik”, *Yeni Gül*, No. 21, Feb. 15, 1931, ‘Amid, Farhang... agy, s. 33.

⁷⁴ Elahi, Borhan... agy, s. 52.

⁷⁵ Ivanow, Majmu'eh... agy, s. 84; krş., Gobineau, Trois... agy, s. 361; Minorsky, Notes sur la Secte... agy, s. 30.

Anlaşmanın ebedi ve değişmez olduğu kabul edilir. Grup, “Mahşer Gününde” başka birinin hayır ve şer emellerini paylaşacak dereceye kadar ‘kardeş’ ve ‘kızkardeş’lerinin amellerinden sorumludurlar.⁷⁶

Anlaşma detaylı bir tören ile “Cem”de düzenlenir. “Şert-o Eqrar” kurumu, benzer bir anlaşmanın bazı Yaresan melekleri arasında da yapıldığına işaret eden dini bir hikayeye (*men-kıbe*) desteklenir.⁷⁷

Anlaşma Ser-seporden’e benzer bir törenle resmen tanınır. Böylece bu durumda ceviz töreni de düzenlenir.⁷⁸

Anlaşma yapıldıktan sonra ilgili kişiler gerçek kardeş ve kız kardeş kabul edilir; bu yüzdendir ki, bu kişiler arasında evlilik mutlak şekilde yasaklanmıştır.

7.3.2. Kardeş-kız kardeşlik akdinin önemi

Cem ve Ser-seporden’in önemine kısmen değinmiş bulunuyoruz. Burada kısaca “Şert-o Eqrar” kurumu ya da kardeşlik ve kız kardeşlik akdinin önemine değinebiliriz.

Cem ve Şert-o Eqrar’ın her ikisi de cemaatin suçlanmasına sebep olmuştur.⁷⁹ Ancak cemaate ifade ettikleri önemden ötürü bu tören ve kurumlar kaldırılmamıştır.

Bölüm 7.2.2.’de belirtildiği üzere Seyyid aileleri, Handanların Ser-sepordenları kurumu sayesinde birbirilerine bağlanırlar. Bu aileler başka bağlarla da birbirilerine bağlıdırlar. İki aile arasında yeni bağlar kuran evlilik ilişkileri bunlardan biridir. Benzer şekilde Şert-o Eqrar kurumu farklı aileleri birbirine bağlayan bir kanal işlevi de görebilir.

Başka bir deyişle, hem Seyyid aileleri hem de cemaatin sıradan mensupları arasında çeşitli kanallarla bağlar kurulur:

76 Ivanow, Majmu'eh... agy, s. 84.

77 Minorsky, Etudes... agy, s. 94.

78 Elahi, Borhan... agy, s. 91.

79 Saki gibi bazı çağdaş araştırmacılar bile, geçerli bir sebep belirtmeksizin Yaresan’a karşı aynı suçlama hattını takip etmişlerdir. Krş., Saki, Joghrafiya... agy, s. 79.

a) İlk olarak, evlilik ilişkileri yoluyla birbirlerine bağlanabilirler.

b) İkinci olarak, Cem merasimlerinde sürekli vurgulanan dini bağlılık yoluyla.

c) Üçüncü olarak, sıradan mensuplar arasında, bir ve aynı manevi üstad ya da Pir'in müridi olmak suretiyle.

d) Son olarak, Şert-o Eqrar kurumu yoluyla.

Aslına bakılırsa, bu, sadece bireyler arasındaki bir anlaşmadan ziyade dolaylı yoldan bu bireylerin ait oldukları aileler arasında gerçekleştirilen bir anlaşmadır.

Burada, birbirleri arasında anlaşma yapan çeşitli Seyyid aileleri ile yine kendi aralarında anlaşma yapan sıradan halk arasında bir tür yatay bağlılık yaratılır. Görünüşte kan bağı ilişkileri kadar güçlü bir bağlılık yarattığı kabul edilir.

Şüphesiz böylesi bir anlaşma için gözetilen birtakım faktörler vardır. Mürit ailelerinin anlaşmasının önemli bir önkoşul olduğunu varsayabiliriz.

Bu kurumun önemi elbette yukarıda anılan işlevlerle sınırlı değildir; cemaatin toplumsal yaşantısını etkileyen bir takım rolleri de vardır. Aile ve bireyler arasında bu sayede meydana getirilen daha kolay sosyal etkileşim aynı zamanda ekonomik ilişkiler gibi başka tür ilişkileri de teşvik edebilir.⁸⁰

Yaresan, kurumun herhangi bir şekilde suistimal edilmesine karşı çok sert bir ahlaki kanun uygular. Dini hikayeler ve kadın melek Razbar ile olan yakın ilişkisi sayesinde, Şert-o Eqrar, dini farzlar edinir ve kişinin dini vecibelerinin bir parçası halini alır.⁸¹

80 Minorsky, bu kurumun, cemaatin kadın ve erkek mensupları arasında daha kolay bir teması sağlamaya yönelik ahlaki işlevlerinin olabileceğine dikkat çeker. Aslında bu Şert-o Eqrar'ın birçok işlevinden , alnızca bir tanesi olabilir. Minorsky, *Notes sur la secte...* agy, (1920), ss. 30-31; a.y., *Etude...* agy, s. 94.

81 Ritüellerin açıklamasından ibaret olan mitler, ancak ikincil bir öneme sahiptirler zira bu durumda, antik dinler gibi, mit ritüelden türetilmişti ritüel mittten değil. Robertson W. Smith, *Ritual, Myth and Dogma*, Robert E. Park ve Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1969 (1 1924), s. 823.

7.3.3. İran'da kardeşlik-kız kardeşlik akdi

İrani sosyo-dinsel hareketleri arasında benzer tür kardeşlik kız kardeşlik akitlerinin mevcut olduğuna inanmak için birtakım sebepler vardır.

Bu kurum, büyük ihtimalle, "Ordial Yaşt" 8 ve *Avesta*'nın diğer bölümlerinde yer alan kadim bir düşünceden gelişmiştir. Herzfeld, "rvatha" teriminin yani "amicitiae"nin (dostluk), Muhasebe Gününde karşılıklı yardımlaşma akdini ifade ettiğini söyler. O esnada kişi, sözlerine şahitlik edecek birini bulmalıdır.⁸²

Görünüşe bakılırsa aynı düşünce Haşhaşiler ve İranlı İsmaililer arasında yeniden görüldü.⁸³

Tarihçiler, benzer akitler uyguladıkları yüzünden olsa gerek, Horamdiniler gibi bazı gruplara yönelik suçlamaların var olduğunu bildirir.⁸⁴

Benzer bir olguya da, daha sonraki dönemlere ait hareketlerde rastlıyoruz.

Minorsky'nin bahsettiği, M.A. Danon tarafından bulunan ilginç bir belgede "onyedinci yüzyılın başlarında tarikatların, pratikte, Safevi Şahlarının taraftarları arasında olduklarına ve bu tarikatlarla bağlantılı kişilere Heqq-qerendeç, yani '(Tanrı'nın inayetiyle) kardeş ve kız kardeş' dendiğine dair delil sunar. Çeçmi efendi, elbette ki, bu pratikleri, 'Sapkın Şahın' üs-

82 Ernst Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, ss. 289-291.

83 Ivanow, *The Truthworshippers...* agy, s. 41.

84 Heterodoks gruplara yönelik ölümsüzlük suçlaması evrensel bir olgu olagelmıştır. Örneğin bazı tarihçiler Horamdinilerin ölümsüzlükle suçlandıklarını kaydetmişlerdir. Gazali, Goldziher'in çevirisiyle belirtecek olursak, "hudutsuz dizginsizlik" ve "cinsel komunizm" icra eden "Batıniye" adı altındaki tüm sosyo-dinsel hareketleri mahkum eder. Daha sonraki dönemlere ait hareketler de yine aynı biçimde kınandı. Minorsky tarafından incelenen, Safevi döneminin başlarında yazılan bir çürütme risalesinde de Safevi ve Yaresan benzeri gruplara karşı farklı suçlamalar gözlemlenmektedir. Krş., Wladimir Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946, s. 133vd.; Nafisi, Babak... agy, s. 14, ss. 24-25; Goldziher, *Streitschrift...* agy, s. 37, 48; Minorsky, *Shaykh Bali-Efendi...* agy, s. 450; Dietrich, *Die Lehre...* agy, s. 132.

tadlarına karşı olan iddialarının dayanak olarak kullanıyordu; ve haklı yahut haksız, kardeş ve kız kardeşlerin birlikte yaşamalarını tamamen cinsel bir pratik olarak yorumluyordu. Tasvir ettiği ayinlerin içeriği ne olursa olsun, dış biçimleri hakkındaki ayrıntılar ve özellikle terminoloji, sanıkların kendi ifadelerinden alınmış gibi görünmekteydi.”⁸⁵

Erginleme törenlerinde olduğu gibi, bölgedeki diğer dini gruplar arasında Yaresan *Şert-o Eqrar*’la benzerlik arz eden bir kuruma rastlarız. Bu kurum, Yezidiler arasında devamlılığını koruyabilmiş ve toplumsal yaşamlarında halen önemli bir rol oynar. Yezidilerin bu kurumun kuruluşuna dair bir hikayeleri vardır. Yezidilerin dini şiirlerinde “ahiret kardeşi ve kız kardeşi” olmanın ağır bir yükümlülük olduğu vurgulanır.⁸⁶

Bektaşiler örneğinde ise “Eqrar” (İkrar Ayini) terimine rastlarız. Aslında görünüşe bakılırsa bu terimi, “Ayn-e Cem” veya erginleme töreninin bir başka ismi olarak kullanırlar.⁸⁷

7.4. Yaresan cemaatinde toplumsal bölünmeler

Yaresan cemaati içerisinde belli bazı toplumsal bölünmeler vardır.

Ceyhunabadi, Yaresan içerisindeki bir tür bölünmeden bahseder. Ona göre, iki Handan aynı “Taht” yani tahttan olabilir. Görünüşe bakılırsa aynı “Taht” a ait olan o iki Handan, aynı dini kanunlara da sahiptir.

Ceyhunabadi’ye göre ‘Ali Qelender ve Yadegar Handanları, Şah İbrahimi ve Zolnur örneğinde olduğu gibi aynı Taht’tandırlar. Mireh Sur ve Ataş-beg Handanları, Baba Heyder ve Şah Heyas Handanlarında olduğu gibi aynı Taht’tandırlar. Öteki Handanlar Hamuşi, Babu ‘İsi ve Seyyid Mustefa ’ endi Taht’larında başkalarını kabul etmezler.”⁸⁸

85 Minorsky, *Notes sur la secte....*(1921), agy, s. 231; krş., a.y., Shaykh Bali-Efendi... agy, s. 450.

86 Klippel, *Unter Drusen...* agy, s. 117; Edmonds, *A Pilgrimage...* agy, ss. 40-41.

87 Birge, *The Bektashi...* agy, s. 175.

88 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 561.

Her bir Handan bağımsız bir birim olup diğerlerinin onun iç işlerine müdahalede bulunmaları kabul edilmez. Bu nedenle bu bağımsız birimler arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla bir dizi kural benimsenmiştir. Bir Handan mensubunun başka bir Handan mensubunun malını gasp etmesi veya çalışmasının yasaklanması gibi cemaatin tüm mensuplarını ilgilendiren birtakım kurallar vardır.⁸⁹

Ayrıca her bir Handanı bir bütün olarak ilgilendiren bazı kurallar vardır. Örneğin, bir Handan başka bir Handanın mensuplarını kendi bünyesine dahil edemez. Handanlar aynı Taht'tan olduğunda istisnai bir durum söz konusudur. Cemaatin on bir Handanı arasında, her biri en az iki Handandan oluşan ve birbirlerinden üye almalarına izin verilen dört grup vardır.⁹⁰

Seyyid aileleri ve cemaatin sıradan halkı arasında büyük bir toplumsal bölünme söz konusudur. Seyyid aileleri ve sıradan halk arasında herhangi bir ilişki veya evlilik sözleşmesine kati surette izin verilmez. Benzer şekilde Pirlar ve "Moridler", yani kafalarını bu Pirlere sunmuş olan insanlar arasında öylesi hiçbir ilişki ve evlilik sözleşmesi gerçekleşemez. Bu demektir ki, öylesi sözleşmeler, yalnızca Pirlar ile sıradan müritler arasında değil, "Ser-seporden" yoluyla birbirine bağlanan Seyyidler arasında da yasaklanmıştır.

Bir Pirin, Müridinin ailesinden bir kadınla evlenmesi veya bir Müridin Pirinin ailesinden bir kadınla evlenmesi bir tür suç sayılır. Bu suçu paklamanın tek yolu, ilgili Handan ile olan bağılılık anlaşmasının fesh edilmesidir. Ardından hem erkek hem kadın suçlu kafasını başka bir Handana sunmalıdır. Bu aynı Handan olmalıdır.⁹¹

Seyyid ve sıradan halkın, dışardan olanlarla evlenmelerinde herhangi bir yasak söz konusu değildir. Yaresan mensuplarıyla evli olan ve cemaate katılmak isteyen erkek ve kadınlar, kafalarını eşlerinin Pir ve Delillerine sunmalıdırlar.

89 Aynı yerde, s. 563.

90 Aynı yerde, ss. 563-564.

91 Aynı yerde, ss. 564-565.

Pir ve Mürid arasındaki evlilik sözleşmesi yasağına ek olarak, aynı yasak, daha önce de belirtildiği üzere, aralarında kardeşlik-kız kardeşlik anlaşması olanlar için de geçerlidir.

7.5. Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı

Şu ana kadar çeşitli Yaresan ayin ve kurumlarının ayrıntılı bir betimlemesini yapmış bulunuyoruz. Yaresan içerisinde birkaç ayrıntılı ayinin var olması sebebiyle onu ayinsel bir cemaat kabul edebiliriz.

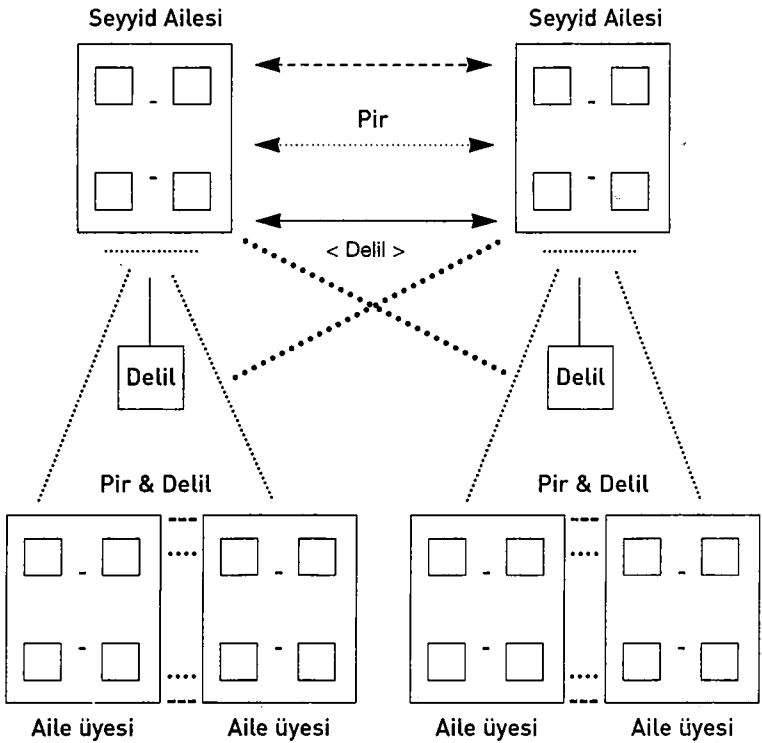
Bu ayin ve kurumlar farklı bakış açılarından incelenebilir. Oysa biz bu çalışmamızda yalnızca bu ayin ve kurumların katı bir toplumsal yapı yaratmadaki rolleri üzerine yoğunlaştık. Çeşitli toplumsal örgütlenme ve kurumlar ile bağılılığı kuvvetlendiren merasimler sayesinde Yaresan'ın, genellikle toplumsal hareketleri ve binyılcı cemaatleri tehdit eden dış baskılara karşı koymaya muktedir, uyumlu bir toplumsal yapı yaratabildiğini göstermeye çalıştık. Toplumsal yapı ile kastettiğimiz, fiili düzenin resmen tanınıp tanınmadığına bakılmaksızın roller, konumlar ve bir grubu teşkil eden çeşitli sosyal ilişkiler de dahil, grubun "Gesamtbild"idir.*

Yukarıdaki saptama gözönünde bulundurularak Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı tablo no. 5'te yansıtılmıştır. Burada, cemaat içerisinde yalnızca etkili bir rol ve konum düzenlemesinin mevcut olduğunu fark etmekle kalmıyor, cemaat mensuplarının çeşitli bağlar yoluyla da birbirlerine bağlandığını gözlemliyoruz. Bu bağlar, hem dikey ve hem yataydır. Bu bağlar, gönüllü ve zorunlu ilişkiler yoluyla yaratılır. Şöyle ki, kişinin doğduğu andan itibaren içerisinde bulunduğu bağılıklara ek olarak, bir dereceye kadar seçme hakkını bulunduğu başka tür bağılıklar da yaratılır.

Bireyin doğuştan sahip olduğu bağılıklara örnek olarak aşiret ve toplumsal bağlar anılabilir. Fakat evlilik sözleşmeleri ve *Şert-o Eqrar* durumunda belli bir derece özgürlükten bahsedilebilir.

* Genel görünüm (-ç.n.)

Cemaatin toplumsal yapısına daha yakından bir bakış, bu çok dayanışmalarla birlikte (neredeyse kırılmaz bir toplumsal yapının yaratıldığını açıkça gösterir.



Tablo no. 6. Yaresan cemaatinin toplumsal yapısı ve çeşitli kurumlardan kaynaklanan iç ilişkiler

8. TOPLUMSAL HAREKETLER VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

8.1. Yaresan'ın ortaya çıkışının özgün bağlamı

Yaresan dini ilkelerinin sunumunda, bu dinin yapısı itibarıyla bağımsız bir din olduğu belirtilmişti. Bununla, ana ilkeleri ve bu ana ilkelerin kombinasyonları bakımından bölgedeki ana dinlerden hiçbirisiyle benzeşmediğini ifade etmekteyiz. Diğer tüm dinler gibi Yaresan dini de, başka dinlerden muhtemelen birtakım değişikliklerden geçirilerek alınmış birçok düşüncenin bir bileşimidir. Başka dinlerden alınan düşünceleri ve muhtemel kaynaklarını kesin şekilde belirlemeye çalıştık.

Geriye kalan dini düşüncelere gelince, onların bilinen kaynaklara ait olduklarını ya da doğal gelişim ve değişimin sonucu olduklarını varsayabiliriz. Yine de tek tek ilkelerden daha önemli olan, o ilkelerin birleşik etkisidir; zira bu dini başka hiçbir dinle kıyaslanamaz kılan budur.

Bu tartışmaya Spiro ve Bellah tarafından yapılan iki tanım üzerinden devam edebiliriz. Spiro'ya göre din, "kültürel olarak belirlenmiş insan-üstü varlıklarla kültürel olarak modellenmiş

etkileşimden oluşan bir kurumdur.”¹ Bu tanımdan yola çıkarak dinin, insan-üstü varlıklara olan inanç, insan ile insan-üstü varlık arasındaki etkileşim ve kurum olmak üzere üç ana bileşeninin olduğu sonucuna varabiliriz. Bellah’a göre din, “insanı varlığın en yüksek haliyle ilişkilendiren sembolik bir dizi biçim ve edimlerdir.”² Bu tanım, dinin, Spiro’nun tanımındaki “etkileşim”den çıkarımsanabilecek iki yönüne bir farkla değinir; şöyle ki, bu ikinci tanımda insanın en üst varoluş hali vurgulanmıştır.

Dinin yukarıda anılan bileşenleri üzerinden yola çıkarak, Yaresan’ın temel olarak bağımsız bir din olduğunu önerebiliriz.

İlk bileşen, insan-üstü varlıklara olan inançtır. Spiro’ya göre bu, “dinin tüm tanımlarında içerilmesi gereken esas değişkendir.”³ Çalışmamızın dördüncü bölümünde Yaresan’ın, İlahi Tecelli, melek tapınma ve düalizme dayanan insan-üstü varlıklara olan inancını detaylı bir şekilde betimledik. Bu üç önemli ilkenin de kendi öz gelişimlerine sahip olabilmiş kadim İrani kökenlerinin olduğu gösterilmiştir.

İkinci önemli bileşen, insan ile insan-üstü varlık arasındaki etkileşimin tabiatıdır. Bu etkileşimin dıştaki başlıca görünümü, bir ritüel sistemi veya sembolik bir biçim ve edimler dizisidir. Bu çalışmanın altıncı bölümü, Yaresan’ın ritüel sistemini betimlemeye ayrılmış ve bu bölümde Yaresan’ın bağımsız ve bölgenin diğer dinlerinden farklı olduğu gösterilmiştir.

Dinin üçüncü bileşeni, onun kurumudur. Dini kurum, dünyanın tüm başlıca dinlerinin en önemli parçalarından biridir. Durkheim kilisesiz hiçbir dinin var olamayacağına ısrar edecek kadar ileri gider.⁴ Burada anlamamız gereken, dinin

1 Melford E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, içinde: Michael Banton, *Anthropological approaches to the Study of Religion*, London, 1966, s. 96.

2 Robert N. Bellah, *Religious Evolution*, *American Sociological Review*, c. 29, No. 3, Haziran 1964, s. 359.

3 Spiro, *Problems...* agy, s. 95.

4 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe/Ill., 1954, s. 44.

toplumsal yönü veya bir dini grubun toplumsal yapısıdır. Yedinci bölümde belirtildiği üzere, Yaresan, yalnızca kendine ait bir toplumsal yapıya sahip olmakla kalmaz, ayrıca bu toplumsal yapısının bileşimi de farklıdır.

Son olarak, tenasüh öğretisine olan inancın ele alındığı üçüncü bölümde, bu dinin insanın en üst varoluş halini tasavvur etme şeklinin de yine farklı olduğunu görürüz. Aynı durum, Yaresan yaratılış hikayesi için de geçerlidir.

Yaresan dini bileşenlerinin kombinasyonunun benzersiz olmasına rağmen, dini ilkelerin çoğunluğunun diğer dinler içerisinde de gözlemlendiğini gösterdik.

Yaresan dini ilkelerinin karşılaştırmalı incelemesinde, ilkelerin çoğunluğunun İslam-sonrası dini hareketlerde paralellerinin olduğunu ya da birçok ilkenin kökeninin İslam-öncesi İran'da mevcut olan dini ilkelere dayandığını gördük.

Burada iki soru sorulabilir: İlk, niçin toplumsal hareketler arasında benzer dini düşünceler vardır; ikinci olarak, niçin kökenleri İslam-öncesi dönemlere dayanır.

Müteakip bölümlerde bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

8.2. Bir toplumsal hareket olarak Yaresan

Yaresan dini düşüncelerine dair sunumumuz boyunca, Yaresan ile İrani toplumsal hareketleri arasında birçok paralellikler gözlemleyebildik. Büyük ihtimalle daha fazla benzerlikler vardı ancak şaşırtıcı derecede benzerliklerin var olduğunu göstermemiz için bu kadarı yeterlidir. Sosyolojik olarak bu denli çok paralelliğin tesadüf eseri olduğu düşünülemez. İlk Yaresanların, bu düşünceleri, diğer toplumsal hareketlerle nedensel ve işlevsel benzerlik olmaksızın benimsemiş olmaları düşünülemez.

Çağdaş sosyolog ve antropologlar ana dinlerin kökenlerinin sosyo-dinsel hareketlere dayandığını ileri sürüyorlarsa da biz, Yaresan'ın başlangıçta diğer İrani hareketleri gibi, toplumsal bir hareket olduğunu göstermek için tartışmamızı halen ne-

densel ve işlevsel benzerlikler temelinde sürdürmek durumundayız.

Bu amaçla ilkin, eğilim ve amaçları temelinde Yaresan ve diğer İrani hareketlerin karakteristiklerine bakıyoruz. Burada Yaresan ve diğer İrani hareketlerin, binyılcılık ve eşitlikçilik, doğuştancılık ve düalist bakış açıları gibi ortak karakteristik özellikler paylaştıklarını görürüz. Yine burada da çok açık bir neden sonuç ilişkisi söz konusudur. İlk olarak, Yaresan ve diğer İrani hareketlerin ortak karakteristik özelliklerinin tesadüf eseri olamayacağını hatırlamamız gerekir. İkinci olarak, bu karakteristiklerin, nedenlerin mantıksal yansımaları olduğu belirtilmelidir. Başka bir deyişle, bu özellik ve eğilimler aynı zamanda bu hareketlerin içinde doğduğu koşulları da açıklığa kavuşturur. Örneğin, çoğunlukla eşitsizliğin hüküm sürdüğü yerlerde eşitlikçi bir hareket doğar. Aşağıda bu hareketlerin düalist bakış açıları sayesinde, belli değer ve ilgiler üzerine olan çatışma sonucunda, söz konusu hareketlerin bahsedilen ana karakteristikleri benimsediklerini ileri sürmekteyiz. Ayrıca bu çatışma durumlarının, arkaplanda duran belli bazı faktörlerin sonucu olduğunu tartışacağız.

İlkin, Yaresan ve diğer hareketlerin ana özellikleriyle başlayacağız. Bu, Yaresan ile diğer hareketler arasında işlevsel benzerliklerin olduğunu gösterecek ve bu sayede benzerliklerin nedenlerini araştırmamız daha da kolaylaşacaktır. Bizim iddiamıza göre, neden ve sonucun birbirini açıkladığını görmemiz gerekir. Aynı zamanda, eğer gerçekten Yaresan başlangıçta bir toplumsal hareket idiyse onun hangi tür hareketler grubuna ait olacağını belirlemeye çalışacağız.

8.3 Yaresan toplumsal hareketinin diğer İranî hareketlere kıyasla başlıca özellikleri

8.3.1. Doğuştancı eğilimler

Yaresan ilkeleri üzerine olan sunumumuzda, diğer İrani hareketlerde paralelleri olsa da tüm bu düşüncelerin kökenlerinin İslam-öncesi döneme ait olduğunu gösterdik. Yine, köke-

nin neden tam olarak o zaman içerisinde bulunacağı sorusunu sorduk.

Aslına bakılırsa, halk, gayet elverişsiz koşullarda yaşıyordu. Öyleyse bunlar yalnızca eski inançların kalıntıları mıdır yoksa fiiliyatta süregiden birtakım diriltmecî eylemler mi vardı?

Burada, ikincinin daha muhtemel görüldüğü kanısındayız. Bu iddiayı desteklemek için çeşitli argümanlar sıralanabilir. Ama ilkin, “topluluk mensupları tarafından topluluk kültürünün belli bazı yönlerini diriltmek veya yaymak amaçlı herhangi bilinçli ve örgütlü girişim”⁵ şeklindeki doğuştancılık tanımımızı hatırlayalım. Şimdi:

I. Bu tanım, bir yandan “bilinçli ve örgütlü girişim”, diğer yandan da “diriltme ve yayma” olmak üzere iki bölümden oluşur. Yaresan düşüncelerini ele alırken, ikincinin gerçekleştiğini gayet açık bir şekilde belirledik. Geriye kalan sadece girişimin bilinçli ve örgütlü olup olmadığını görmektir. Lehteki ilk argüman olarak, bir toplumsal hareketle iştigal ediyor olduğumuz varsayımını gözönünde bulundurursak, geçmişte belli bir zamanda bilinçli bir şekilde bir toplumsal örgütlenme yaratan ve onun ideolojik arkaplanını sistematikleştiren örgütleyicilerin olduğu kanısına varabiliriz.

Tarihsel arkaplana dair bölümde, yalnızca hareketin başlangıçta bilinçli bir örgütlenmesinin var olduğunu fark etmekle kalmıyor, toplumsal örgütlenmesinin ve dini sisteminin zaman içerisinde Şah Hoşin ve Sehak gibi yeni önderler tarafından birkaç defa gözden geçirilip değiştirildiğini görürüz. Böylece doğuştancılık tanımımızın şartlarının karşılandığı kanısındayız.

II. Yukarıda anılan argümanlara ilaveten, varsayımımızı destekleyecek başka birtakım deliller de sunulabilir. İlk İrani hareketlerinin çoğunluğunun doğuştancı eğilimli olduğu söylenebilir.

Yine tarihsel arkaplana dair aynı bölümde, erken İslami dönemde ortaya çıkan hareketlerin çoğunun güçlü doğuştancı eğilimlere sahip olduğunu gördük. Yaresan geleneklerine göre

5 Linton, *Nativistic Movement*, agy, s. 230.

onlar da yine aynı dönemde ortaya çıktı. Yaresan tarafından benimsenen tüm fikirler, özellikle erken İslami dönemde mevcut olanlardır. Bu durum, Yaresan geleneğinde verilen tarihleri doğrular niteliktedir. Şo'ubitelerin "milliyetçi" hareketi de bu dönemde başladı ve Batı İran'daki en güçlü konumuna da yine bu dönemde ulaştı.

III. Kültürel dirilişe yönelik bilinçli bir girişimin daha açık bir belirtisini, iki Yaresan önderi ile ilgili bilgilerimizde buluyoruz. Gayet açık bir şekilde kadim din ve kültürün dirilişinden bahseden iki Yaresan önderi vardır. Bu iddiaları içeren şiirler, doğuştancı hareketle şekillenen erken İslami dönemde yaşadıkları sanılan ilk Yaresan önderlerine atfedilir.⁶

Bu ikisine ilaveten, öylesi doğuştancı hareketlerin, hareketin mevcut kültürel ve tarihsel arkaplanının doğal bir sonucu olarak da ortaya çıkmış olabileceği daha sonra açıklanacaktır. Tanınmış İsmaili karşıtı düşünür Gazali, muhalif hareketlerce cezbedilen ilk grupların, "insan-tanrılaştırma"ya ve "milliyetçilik"e (kendi ulusları için egemenliği yeniden elde etmek isteyen Pers kökenliler) eğilimli olan gruplar olduğunu daha o zaman gözlemlemişti.⁷

8.3.2. Eşitlikçi eğilimler

Yaresan düşünce ve ritüellerine dair betimlememizde eşitlikçiliğin, dini ve ahlaki hükmün üst seviyelerinde yer aldığını gözlemledik. Benzer şekilde diğer İranî hareketler arasında da eşitlikçiliğin önemli bir eğilim olduğunu gördük.

Eşitlikçiliğin izafi bir terim olduğu ve genellikle düşünce ile düşüncenin tatbiki arasında belli bir fark olduğu gözönünde bulundurulmalıdır. Ayrıca insanların eşitlikçiliği ne şekilde tasavvur ettikleri de gayet önemlidir zira zaman ve mekana göre tasavvur şekilleri de farklılaşabilir.

Qarmatyan⁸ ve Serbedaran⁹ gibi hayli eşitlikçi hareketler

6 Bkz. bölüm 2.2.4.d.

7 Goldziher, *Streitschrift...* ägy, s. 42.

8 Naser Khosro, 1051'de Qarmatyan devletine gitti ve orada 30.000 siyah

arasında köleliğin kaldırılmadığını görürüz.

Yaresan içerisinde Seyyidlerin sıradan insanlara nisbeten daha yüksek bir konuma sahip oldukları gözlemlenir. Aslına bakılırsa, bu ailelerin oluşturulması sonradan gerçekleşen bir gelişmedir. Mevcut haliyle bu eşitlikçi fikirlerin, cemaatin toplumsal yaşantısı ve onların binyılcı beklentileri üzerindeki etkileri önem arz eder.

8.3.3. Binyılcılık

Binyılcılık, bir yandan eşitlikçilikle diğer yandan da bizzat hareketin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilebilir. Binyılcılık, yaşamın ızdırabından kurtulma arzusu ile değişiklik getireceklerine inanılan doğa-üstü araçların ortaya çıkacağına olan inancın bir bileşimidir. Tek başına grubun eşitlikçi normlarının insanların yaşantılarına büyük değişiklikler getirmeyeceği açıktır. Değişiklik toptan olmalıdır “böylece yeni dönem mevcut durumun basit bir ıslahı değil mükemmelliğin ta kendisi olacaktır.”¹⁰ Kısacası, Ütopya ve eşitsizliklerle dolu mevcut mutsuz dünyanın son bulmasına duyulan bir özlemdir. Beklenen Binyıl, bereket ve eşitlikçilik renklerinin baskın olduğu bir manzara şeklinde resmedilir. Zerdüştî ütopya da ilk kral Yema'nın (Cemşid ya da Cem) ülkesi “ne fazla soğuk ne de fazla sıcaktır, ruhen sevindiricidir. Ne dert ne yaşlılık, ne açlık susuzluk ne de herhangi nahoş bir şey vardır orada. Ne sefalet ve yorgunluk görülür orada ne de herhangi bir aksilik. İlahi olsun insani olsun tüm arzular tatmine erer. Yiyecek ve içecekler aromalarla dolu ve bolcadır.”¹¹

İrani binyılcı kültür, bu ütöpik resmin farklı versiyonlarıyla doludur. İster ulusal bir İran efsanesinde “Beheşt-Gang”¹²

kölenin tarımsal işlerde çalıştığını gözlemledi; bu da, Qarmatyan eşitlikçi düzeninin büyük ihtimalle köleleri kapsamadığına işaret eder. Naser Khosro, *Safar-nameh*, agy, s. 82.

9 Petroushevsky, *Nehzat...* agy, s. 56.

10 Cohn, *Medieval Millenarism...* agy, s. 31; Ayrıca bkz. bölüm: 1.3.2.

11 Boyce, *On the Antiquity...* agy, ss. 62-63.

12 Aynı yerde, s. 65.

adıyla görülsün ister Mehdi'nin ikamet ettiği yer olan "Cabar-sa" diye anılsın, her zaman için eşitlikçiliğin kusursuzluğuyla karakterize edilir: Binaların yüksekliği eşittir ta ki kimse kimseye tepeden bakmasın ve kimse kimsenin temiz hava almasına mani olmasın. Kendilerine hükmedecek bir kralları yoktur zira birbirlerine karşı adildirler ve vermekle yükümlü olduklarını vermekten imtina etmezler; bu yüzdendir ki adaleti sağlayacak birine ihtiyaç duymazlar. Herkes ekme ve biçmeyle uğraşır; hasat zamanı ihtiyaç duydukları oranda alırlar ve geriye kalanını kardeşlerine bırakırlar. Hastalık görülmez orada ve vahşi hayvan ve sürüngenler onlara zarar vermeden yanlarından geçer giderler.¹³

Bu ideal ve gerçek dünya arasındaki uyuşmazlık, devrimcilik ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkışına neden olan çelişkiler dünyasında bir iç çelişki kaynağıdır. Yaresan binyılcı beklentileri, "mevcud şer dünyanın şiddetli ve tümünden reddi ile başka ve daha iyi bir dünyaya duyulan tutkulu özlem"¹⁴ yansıtır. Mevcut adaletsizliğe karşı gerçekleştirilen isyanlara ideolojik dayanak sağlamıştır. Diğer İrani hareketler örneklerinde de gözlemlendiği üzere, devrimciliğin Yaresan binyılcılığının içsel bir parçası olduğunu daha önce belirtmiştik.¹⁵

19. yüzyılda isyan ettikten sonra idam edilen Yaresan önderi Banyaranlı Teymur'un şiirlerinde bu daha bir açıktır.¹⁶ Kendisinin kaleme aldığı Divan'ında binyılcı düşüncelerin devrimci bir çehreye büründüğü çok açık bir şekilde görülür.¹⁷ İşte bu yüzden belli bir dönem boyunca doğrudan eylemlilik içerisinde değilse bile, binyılcı bir cemaat, bir hareket olarak düşünülebilir.

8.3.4. Döalist dünya görüşü

Döalizm, Yaresan ve diğer birçok İrani toplumsal hareketin

13 Krş. Browne, A traveller's narrative... agy, ss. 17-18.

14 Hobsbawm, Primitive Rebels... agy, s. 57; Ayrıca bkz. bölüm: 1.3.2.

15 Bkz. bölüm: 5.2.1.

16 Bkz. bölüm: 5.2.1.

17 Afzali, Daftar... agy, c. VI: Daftar-e Taymur.

başlıca özelliklerinden biri olup İrani düşünme tarzının karakteristiğidir. Düalizmin Yaresan ve diğer hareketlerin çeşitli dini düşüncelerinde ne şekilde zuhur ettiğinden daha önce bahsettik. Düalizm, bir hareketin yaşantısının çeşitli yönlerini içerecek şekilde daha da genişletilir. Aslında düalizm, düalist bir dünyanın yalnızca birkaç yönü olan (diğer birçoğunun arasından) doğuştancılık, binyılcılık ve eşitlikçiliği kapsar. Başka bir deyişle bu yönler düalist bir dünya görüşünün tezahürleridir. Bu düalist dünya görüşü, çeşitli çatışma türleriyle karakterize edilmiş bir çevrenin yansımasıdır.

Aşağıda bu çevrenin başlıca yönlerine dair bazı açıklamalarda bulunuyor ve nasıl çeşitli çatışma türleriyle karakterize edildiğini gösteriyoruz. Bu şekilde, Yaresan'ın ve diğer İrani hareketlerin ortaya çıkışını, yukarıda anılan özelliklere sahip, çatışma-yoluyla-çevrelerine bağlamak istiyoruz.

Yaresan cemaatinin başlıca yönlerini sunmak üzere cemaatin toplumsal ve ekonomik arkaplanını kısaca gözden geçirdikten sonra bölgelerinin jeo-politik durumunun özgünlüğünü irdeleyip genel tarihsel arkaplana dair kısa bir değerlendirmeye bölümü sonlandırıyoruz. Başka bir kısımda, bu çevresel yönlerin her birinin, Yaresan'ın bir toplumsal hareket şeklinde doğmasına neden olan belli bir tür çatışma yarattığını gösteriyoruz.

8.4. Yaresan arkaplanının başlıca çevresel yönleri

8.4.1. Toplumsal yönler

Yaresan'ın kökeni ve geçmişteki konumu karmaşık bir konudur. Minorsky, Türkmen Karakoyunlu hükümdarları döneminde, Yaresan'ın gelişimine katkıda bulunan gayet olumlu bir dinsel tolerans (*unorthodoxy*) ikliminin hakim olduğunu iddia eder.¹⁸ Fakat Minorsky bu iddiasına sadece bir gerekçe

18 Minorsky, Jihan-shah... agy, s. 276. Onbeşinci yüzyılın ortasında tüm kuzey batı İran, Türkmen Karakoyunlu hanedanlığına tabiydi. Cihanşah, bağımsız hattın ikincisi, 1437'den 1467'ye kadar Tebriz ve Bağdat'ı yönetti.

sunar. Azerbaycan eyaletinde bulunan Maku kentinin sakinlerinin Karakoyunlu adını taşıdıklarını ve Yaresan'a iman ettiklerini belirtir.¹⁹ Bu Yaresan topluluğunun, bir Türkmen hanedanıyla benzer bir isme sahip olması olsa olsa tesadüf eseri-
dir.²⁰ Aslına bakılırsa, tarihsel verilerin yokluğunda Yaresan ve Karakoyunlular arasındaki bağın niteliği belirsizdir ve Yaresan'ın belli bir dönemde bir yönetici sınıfının dini olduğu veya öylesi bir sınıf tarafından desteklendiğine inanmak için hiçbir nedene sahip değiliz.

Diğer taraftan Yaresan'ın, şimdi olduğu gibi her zaman için, başta köylüler ve zanaatkarlar olmak üzere İran toplumunun mahrum kesimlerinin dini olduğuna inanmak için yeterli gerekçemiz bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, Yaresan dini metinleri Gorani dilindedir ve cemaatin yarı-göçebe bir kabilesinin mensuplarına da Goran denir. "Guran" isminin Kürdistan'ın fakir köylüleri anlamında kullanıldığını da belirtmiştik. Buna ek olarak, Oskar Mann tarafından yapılan araştırmalar, Kürdistan'ın çeşitli bölümlerinde konuşulan Gorani lehçeler grubunun Kürtçe olmadığını göstermeye çalışır. Bu Gorani lehçeler grubu, Kürdistan'ın en kuzeyi ve kuzey batısında (şu an Türkiye'de) konuşulan "Zaza" ya da "Dımili" denen lehçeyi de içerir.²¹

Minorsky, bu bulgular ve yer isimlerine dayanarak Yaresan hakkında başka bir önermede de bulunur. Minorsky, "Gehvare" kentinin adı gibi bazı sözcüklerin etimolojisi üzerine yapılan spekülasyonların da yardımıyla, bu insanların İslam-öncesi dönemde muhtemelen Hazar Denizi yakınlarından Kürdis-

19 Minorsky, Notes sur la secte... agy, (1920), s. 40.

20 Ayrıca bkz. Ivanow, The Truthworshippers... agy, s. 153.

21 Oskar Mann ve Karl Handak, Mundarten der Gırran, besonders das Kandulai, Auramani und Badschalani, Berlin, 1930, s. 51vd.: Ayrıca krş., a.y., Mundarten der Zaza, hauptsächlich aus Siwerek und Kor, Berlin, 1932. Wilson ve Rawlinson daha önce Gorani ve Farsça arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdi: Yukarıda anılan varsayıma dayanarak Rudolph güney Kürdistan'ın Kürtçe olmayan lehçelerini ona göre birbiriyle bağlantılı olan Hewramani ve Gorani lehçeleri olmak üzere ikiye ayırır. Wilson/Rawlinson, Kurdistan... agy; Rudolph, Die westiranischen Kurden, agy, s. 36.

tan'a göç ettiklerini iddia eder. Kermanşah bölgesinde, aynı zamanda bir Hazar eyaletinin de adı olan "Gilan" adında bir kent bulunur.²² Bununla birlikte bu tür benzerliklerin, bu insanların köken olarak Hazar Denizi etrafından gelen göçmenler olduklarını gösterebileceğine inanmak güçtür. Böylesi isim benzerliklerine İran ve diğer yerlerde sıkça rastlarız. Gorani topluluğun aslında Kürt olmadığı da yine tartışma götürür bir konudur. Yine de, Goran adında bir insan topluluğunun, bir zaman İran'ın başka bir bölümünden bu bölgeye göç etmiş olması imkansız da değildir. Bu tür göçler İran tarihinde sıkça gerçekleşmiştir. Buna bir örnek mahiyetinde, İran platosundan Kürt dağlarına Türk ve Moğol işgalcilerinden kaçan göçmen dalgalarından bahsedilebilir. "Şüphesiz ki bu kaçış uzun bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşti."²³ Görünüşe bakılırsa, toprakları Türk ve Türkmenlerin ana yolu üzerinde olan Azerbaycan'ın köylü nüfusu, öylesi kalabalıklık kitleler halinde Zagros dağlarına kaçtılar ki bu bölgenin nüfusunda ciddi azalma meydana geldi.²⁴ Makwart'ın iddiasına göre kuzey batı Kürdistan'da (şu an Türkiye içerisinde) konuşulan Zazaca,²⁵ Azerbaycan'ın asıl dilidir.²⁶

Goranların göçmen değil de Avestalı kabileler bölgeye göç etmeden evvel batı İran'ın birçok bölgesinde ikamet eden asıl

22 Minorsky, *The Guran*, agy, s. 88; a.y., *The Tribes...* agy, s. 79.

23 Ivanow, *The Truthworshippers...* agy, s. 15.

24 Aynı yerde, s. 16. Raşid od-din'e göre Yezd ve İsfahan gibi diğer eyaletler de aynı kaderle yüzleşmeliydi.

25 Daha önce belirtildiği gibi, Zazaca, Goraniyle ilişkilidir.

26 J. Markwart, NP. adına "Freitag", Festgabe Josef Szinnyei zum 70. Geburtstag, Berlin/Leipzig, 1927, s. 78. Bu insanlar kendilerine "Demla" derler ve Minorsky'ye göre, bu isim "Dylam"dan türetilmiştir. Ivanow bu ismin "Daylamite" yani Buyid devletinin "bir tebası" anlamına geldiğini düşünür. (Minorsky, *Kurds, Kurdistan*, agy; Ivanow, *The Truthworshippers...* agy, ss. 16-17). Azerbaycan'ın Türkleştirilmesi yavaş ilerliyordu. İran, Türk saldırılarının ikinci büyük safhasından sonra bile mukavemet etmeye devam etti fakat süreç içerisinde asıl belirleyici olan, çok sayıda Türkmen göçbenin Anadolu'dan Safevi ülkesine çekildiği zamana tekabül eden onaltı ve onyedinci yüzyıllarda gerçekleşti. (F. Sümer, Azerbaycan'ın Türkleşmesi tarihine ummumi bir bakış, *Belleten*, XXI, 1957, ss. 429-447).

yerli halk oldukları da gözönünde bulundurulması gereken bir başka ihtimaldir.

Bununla birlikte, Goran halkının İran'ın başka bir kesiminden gelen göçmenler olduğunu kabul edecek olsak bile bu bize Yaresan dininin göçmen bir cemaat içerisinde ortaya çıktığını kanıtlamaz.

Yaresan dini Goranlar arasında yeniden kurulduysa da, kuzey Loristan'da, görünüşe göre Leki konuşan halk arasında zaten mevcuttu. Bunun yanı sıra, Behlul'un "Loristani" unvanlı yoldaşlarının isimleri, onların Goran değil de Loristanlı olduklarını gösterir.²⁷ Fakat, Yaresan'ın ilk olarak Lekistan'da ortaya çıktığına inanmak için en önemli gerekçemiz, Yaresan'ın Sehak'tan önceki en büyük önderi Şah Hoşin'in bu bölgede doğmuş olmasıdır. Yine başka bir gerekçe de, Yaresan metinleri Gorani dilinde yazıldıysa da, bu, hareketin ilkin Gorani konuşan halk arasında ortaya çıktığı anlamına gelmez. Hepsinden önemlisi, halen bu dil hakkında daha fazla bilgiye gereksinimimiz olduğu gerçeğidir. İkinci olarak, Yaresan'ın halihazırdaki taraftarlarının büyük bir çoğunluğu bu dili konuşmuyor. Yaresan çoğunluğu Gorani konuşmuyorken Hewraman ve Kandule'deki komşuları, Gorani dilinin bazı versiyonlarını konuşurlar.²⁸ Ancak ilginç bir şekilde Hewraman halkı Sünniyken Kandule halkı Şii inançlıdır. İşin aslı, dini dilleri olması sebebiyle Yaresan'ın Gorani dilini muhafaza etmesi için daha fazla sebebi olacaktı. Bu doğrultudaki üçüncü argüman ise, uzun bir zamandır Gorani dilinin Güney Kürdistan'daki tek edebi dil olduğu gerçeğidir. Kermansah'ın kuzeyinde yer alan şimdiki resmi Kürdistan vilayetinde uzun bir dönem boyunca hüküm sürmüş Baban hanedanlığı beyliğinin saray ve edebiyat diliydi.²⁹ Ayrıca Gorani, birçok Kürt şair tarafından da bir edebiyat vasıtası olarak kullanılıyordu. Büyük

27 Krş., Buraka'i, Doureh-ye haftavaneh... agy, s. 34.

28 Ayrıca krş., E. B. Soane, *A Short Anthology of Guran Poetry*, içinde: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January 1921, s. 59.

29 Aynı yerde, ss. 57-58.

Kürt şairi ve ateşli Hurufi Molla Perişan bile şiirlerini, Gorani- nin çok sayıda Lekçe kelimenin de yer aldığı bir versiyonuyla yazmıştır.³⁰ Yaresan metinlerinde Lekçe ve Kürtçe birçok ke- limenin bulunması da yine yukarıda anılan Molla Perişan'ın- kine benzer bir durum olsa gerek. Muhtemelen bu şiirlerin Le- ki veya Kürt şairleri, Gorani dilindeki karşılığını bulamadıkla- rı kelimeleri kendi lehçelerinden almak suretiyle şiirlerini yaz- dılar.

Bu nedenle, bize göre, bir sosyo-dinsel hareket olarak Yare- san'ın, Güney Kürdistan toplumsal arkaplanı içerisinde doğ- muş olması daha muhtemeldir. Aynı bölgede en az iki kere ye- niden diriltilmiş ve çoğu taraftarını da yine o bölgede bulmuş- tur.

Buna ek olarak önceleri bu bölge nüfusunun büyük bir bö- lümünün Yaresan taraftarı olduğuna inanmak için birtakım gerekçelere sahibiz:

Daha önce belirtildiği gibi, İran ve Yakın Doğu'nun farklı kesimlerinde de Yaresan cemaat mensuplarına ait etraflı farklı topluluklarla çevrili birçok yerleşim bölgesi vardır. Bunların Güney Kürdistan'dan göç etmiş olmaları gayet olasıdır. Fakat Güney Kürdistan'ın çeşitli kesimlerinde de Yaresan taraftarla- rının, uzun zamandır yaşadıkları kendilerine ait ayrıık yerleşim bölgeleri vardır. Bu durumun iki farklı açıklaması olabilir: Ha- reketin bölgenin tümünden bünyesine taraftar katabilmeyi ba- şardığı ihtimallerden biriyken, öteki ihtimale göre, bölgenin büyük bir bölümünde cemaat mensupları yerleşikken sonra- dan sayıları gitgide azalmış ve onlardan geriye yalnızca dağı- nık cemaatler hayatta kalabilmiştir.

Kermanşah'ta Britanya konsolosluğunda çalışmış ve 1903'te kendi diplomatik ve konsolosluk raporunu yayımlamış olan Rabino'nun raporu, yukarıdaki ikinci önermeyi destekler nite- liktedir. Ona göre ondokuzuncu yüzyıla kadar eyalet başkenti sakinlerinin çoğunluğu Yaresan taraftarıydı.

30 Ghazanfari Amra'i, Golzar... agy, s. 82.

8.4.2. Ekonomik yönler

Yaresan'ın ekonomik arkaplanı karmaşık değildir. Yaresan fakirlerin dinidir. Şu ana kadar cemaat taraftarları, İran toplumunun imtiyazsız sınıfları çerçevesi dahilinde kalmışlardır. Kürt ve Yaresan ekonomisi üzerine olan bölümde, Yaresan'ın da başlangıçta bölgenin köylü ve zanaatkâr nüfusu içerisinde doğup gelişmiş olması gerektiğini açıkladık.

Yukarıdaki kısımda ilk taraftarların bölgenin yerli halkından olduklarını belirttik. Zaten Kürdistan'ın birçok bölgesinde, tarımsal "Ra'yat" veya köylüler, genelde ülkenin en eski sakinlerini temsil ederler.³¹ Köylülerin tüm Kürt bölgelerindeki sefil durumlarından daha önce bahsettik. Bu nedenle burada yalnızca İrani toplumsal hareketlere dair başka bir olguya değinmemiz gerekiyor; şöyle ki, sözkonusu hareketlerin mensupları genelde köylüler ve zanaatkârlar idi:

El-Moqana'nın gençken çamaşırcı olduğu söylenir.³² Horamdini hareketi lideri Babek'in, Azerbaycan sınırlarına göç eden ve evliliğinden kısa bir süre sonra ölen Ctesiphonlu (Mada'en) bir yağ-satıcısının oğlu olduğunu çeşitli kaynaklardan çıkarabiliyoruz. Babek, ev hizmetçisi olarak çalışan annesi tarafından büyütüldü. Babek'in yandaşları, silahlандıklarında nasıl dövüşeceklerini öğrenmeleri biraz zaman alan fakir köylülerden oluşuyordu.³³ Babek'in kendisi de geçimini çeşitli adi işler yaparak sağlıyordu.³⁴ Zenc köle hareketinin subayları

31 Bkz. bölüm: 2.1.2.

32 Razi, *Commentary...* agy, s. 189.

33 Browne, *A Literary History...* agy, (c. I), s. 324, Nafisi, Babak... agy, s. 8. Horamdinilere dair muhtelif raporlar bulunmaktadır. Bunlardan birinde belirtilene göre, Babek'in kardeşi 'Abdollah tutuklandığında, kendisi de bir "Dehghan" (İran mülk sahibi asilleri) olduğu dan ancak bir "Dehghan"ın kendisini tutuklayacak derecede yüksek bir mertebeye sahip olduğunu söyler. Muhtemelen 'Abdullah, Horamdinilerin askeri zaferlerinden sonra bir "Dehghan" gibi gözükmeye çalışmıştır. Horamdiniler hakkındaki başka bir raporda ise onların çiftçi olduklarını ve bu nedenle de ilkin savaşma kabiliyeti gösteremedikleri anlatılmaktadır. Buna ek olarak Moqadasî'ye ait bir raporda ise Horamdinilerin yoksulluğundan bahsedilir.

Krş., Razi, *Commentary...* agy, s. 201; Nafisi, Babak... agy, s. 13

34 E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle*

arasında azad edilmiş siyah köleler, kantarcılar, kasaplar, flebotomistler (hor görülen bir iş),³⁵ zanaatkârlar³⁶ bulunuyor ve hareket köylülerce de destekleniyordu.³⁷

Bunlar, Yaresan hareketinin de ortaya çıktığı zaman içerisinde etkin olan hareketlerdi. Ama daha sonraki hareketler de yine İran toplumunun benzer bir katmanından oluşuyordu. Örneğin Selçuk Türk hükümeti esnasında, "Tehlikenin bertaraf edilmesi, Batını propagandasının sonuçları toplumun en düşük sınıflarına nüfuz ettiğinde daha da acil hale gelmişti. Zaten Batıncılığın ilk denemelerinden olan Karmatî propagandası da ilk önce köylüler arasında kök salmıştı."³⁸ Gazali, İsmaili öğretilerinin özellikle "Avam"ı, yani sıradan halk ve imtiyazsız sınıfları cezbedtiğini fark edecekti.³⁹ Zanaatkârların, Haşhaşiler arasında en yüksek konumları elde ettiklerini belirtmek durumundayız. En az iki kale ele geçiren Da'i ebu Hamza bir ayakkabıcıyken,⁴⁰ demirci Ebu Taher İsmaili önderi El-Hakem el-Munecim'in yerine geçti.⁴¹ Hatta Haşhaşiler, büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'e düzenlenen süikastin de, vezirin idam ettiğı bir marangozun öcü olduğunu iddia edeceklerdi. Selçuklular, İsmaili hareketinin gelişiminde ekonomik faktörlerin önemini kavradıklarında, İsmaili doktrini çürütmek amacıyla propagandalarında dini yönü bırakıp ekonomik yönü önplana çıkardılar.⁴² Daha sonraki Hurufi ve Noqtavi hareketleri de bir emek sınıfı arkaplanına sahiptiler.⁴³

Agas, Berkeley/Los Angeles, 1976, s. 77.

35 Aynı yerde, s. 118.

36 Heinz Halm, Die Traditionen über den Aufstand Ali ibn Muhammads, des "Herrn der Zang": eine quellenkritische Untersuchung, Dissertation, Bonn, 1967, s. 44vd.

37 Aynı yerde, s. 58vd.

38 Goldziher, Streitschrift... agy, ss. 23-24.

39 Aynı yerde, özüt (extract) 2: 14, 15, 16.

40 Hodgson, The Order... agy, s. 76.

41 Aynı yerde, s. 91.

42 Lewis, Origins... agy, s. 93.

43 Hurufi daha çok bir zanaatkâr ve kentli hareketiydi. Hareketin kurucusu Astrabadi, Astrabadlı bir şapkacıydı. Lor Ahmed adında bir Hurufi süikastçisi, Moğol hükümdarı Şarokh'u, kendisine bir dilekçe sunuyormuş gibi davranırken bıçakladı. Süikastçi derhal öldürüldü, ancak cebinde

Yaresan ile diğer toplumsal hareketlerin ekonomik arkaplanları arasındaki benzerlikler büyük önem taşımaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, onlar yalnızca yönetici sınıflar tarafından değil göçebe Kürt kabileleri tarafından da sömürülüyorlardı.

8.4.3. Jeopolitik yönler

Kürt bölgesinin konumu, orada yaşayan insanların yaşamları üzerinde her zaman için önemli bir etkiye sahip olmuştur. Burası, Asya'nın giriş kapısı olduğu gibi üç kıtanın da kesişme noktasıdır. Kürdistan dağları imparatorluklar arasında doğal sınır işlevi görmüştür. Bölgenin tarihsel arkaplanına dair bölümde, tüm istilacı orduların da buradan geçtiğini belirtmiştik. Ülkenin diğer bölgelerinde belli bir barış ortamı hakimken bile Kürdistan, imparatorluklar arasındaki savaşlara sahne oluyordu. Bölgenin jeopolitik öneminden dolayı güçlü devletler her zaman kendi politik menfaatlerinin peşinde Kürdistan'ın bir parçasına sızmaya çalışmışlardır. Bu, Roma ve Pers imparatorlukları arasındaki sayısız savaşlarda Kürdistan'ın başlıca savaş alanı olduğu döneme dayanır. Bu ilk dönemlerden şu ana kadar Kürdistan, hem bölgesel güçler hem de dünya güçleri arasında bir savaş ve rekabet sahnesi olmuştur.

Osmanlılar, uzun ömürlü hükümetleri döneminde Kürdistan'ın batı kısmında hüküm sürdüler ve çeşitli İran rejimlerine karşı yaptıkları sayısız savaşlara buradan giriştiler.⁴⁴

Buna ek olarak, Pers ve Roma imparatorlukları zamanından beri savaşan rejimler, amaçlarına ulaşmak için bölgenin yerli halkını kullanmaya çalıştılar. Bu nedenle, bir topluluğa karşı bir diğer topluluğu kullanma politikası gü**üler. Bölge tarihi, suikastler, güçlü devletlerin kendi menfaatleri için kullanmak

buldukları bir anahtarla özellikle şapkacıların olmak üzere zanaatkarların toplanma mekanı olan bir evin izini sürdüler. Zanaatkâr, alim ve Heart'ın serbest düşünürlerinin sık sık ziyaret ettiği bir ev. Görünüşe göre Hurufi tebliği çoğunlukla kentli çalışan kesime yönelikti. Khwandamir, *Tarikh...* agy, ss. 323-324; Browne, *A Literary History...* c. III, s. 366.

44 Bkz. burada bölüm: 2.2.7.

üzere aşiret reislerine rüşvet vermeleri, dış güçlerce teşvik edilen aşiret savaşları ile doludur. Bölgenin yakın tarihi, hiçbir şeyin değişmediğini ve Kürdistan'ın jeopolitik konumunun halen kendi halkı için bir acı kaynağı olarak durduğunu göstermiştir.

8.4.4. Tarihsel yönler

Burada yalnızca bir bütün olarak tüm İranlıların yaşantısını etkileyen ve halkın kültürel, siyasi ve ekonomik yaşantısında değişikliklere neden olan tarihsel olayları irdeliyoruz.

Bölge tarihi, Kermanşah tarihi üzerine olan bölümde betimlediğimiz üzere, İran ve Mezopotamya tarihi gibi, Arabistan ve Orta Asya göçebe kabilelerinin ardı arkası gelmez istilalarına maruz kalmıştır. Her bir istilanın ardından, birkaç nesil sonra kötüye giden ve bir anarşi dönemiyle sonuçlanan merkezi veya merkezi olmayan bir hükümet kuruluyordu.

İran ekonomisinden bahsederken, bu olayların genel ekonomi üzerindeki yıkıcı etkisinden bahsetmiş ve her seferinde çalışan kesimin fakirleşmesine yol açtığını belirtmiştik.

Siyasi alanda, kabile reislerinin her istiladan sonra yeni bir hanedanlık kurduğunu belirtmek durumundayız. Artık kabileleriyle birlikte hareket etmeleri mümkün olmadığından, paralı askerlerden oluşan ordular kurmak suretiyle kabileye olan askeri bağımlılıklarını azaltmak zorundaydılar.⁴⁵ Ancak bundan fazla da faydalanmış olmaları pek muhtemel değildir zira zaten yıkılmış, nüfusu ciddi şekilde azaltılmış ve kaynakları kurutulmuş bir ülke, yönetici sınıfa lüks bir yaşam tarzı sunmanın yanı sıra büyük bir ordu ve bürokrasiyi ayakta tutacak yeterli üretim fazlası sağlayamazdı. Ama belirtmemiz gerekir ki vergilendirme ve toprak işleme yoluyla köylülerin azami derecede fakir ve güçsüzleştirilmesi suretiyle de olsa, limite

⁴⁵ İslamiyet sonrası dönemde ilk defa Abbasi Halifesi El-Mutasım (MS 833-842) tarafından Türk paralı asker birlikleri oluşturuldu; ancak, kendi emniyeti için oluşturduğu bu birlikler onun halefleri için bir emniyetsizlik kaynağına dönüştü. Sourdél, *The Abbasid...* agy, s. 125.

ulaşılmıştı (muhtemelen Selçuklu döneminde) ve bir ordu ile bürokrasinin, hükümdarın sınırlı geliriyle idare edilmesi mümkün değildi. Bu nedenle, İran tarihi incelemesi, sanılanın aksine, I. Şapur (MS 240'den 271'e) ve I. 'Abbas (MS 1587'den 1629'a) ile hemen ardlarından gelen haleflerinin hükümetleri gibi kısa dönemler hariç, İran'da ciddi derecede bir merkezileşmenin gerçekleşmediğini gösterir.⁴⁶ Bu, merkezi despotizm teorisine ve bu despotizmin sonucu olan ekonomik durgunluğa karşı çıkar.⁴⁷ İronik bir şekilde sözkonusu merkeziyetçi dönemlerde İran, tarım, endüstri ve ticaretin yanı sıra iletişim alanında, Moğol istilasından önceki hüküm süren üst düzey ekonomik gelişimi yakalayamazsa da belli bir ilerleme kaydetti.⁴⁸

Bu istilaların bir başka etkisi de kültürel alandaydı. Her istila İran kültürünü yeni unsurlarla tanıştırdı. İran kültürünün heterojenliğini arttıran ikinci en önemli istila, (Araplarınkinden sonra), Oğuz Türk kabileleri tarafından yapıldı. Bu kabileler aileleriyle hareket ettiklerinden, yerli halkın arasına yerleştiler ve İran toplumunun kompozisyonunun yanı sıra dil ve kültürünü de etkilediler.⁴⁹

46 Krş., Charles Issawi, *The Economic History of Iran 1800-1914*, Chicago, 1971, ss. 1-2.

47 Nüfuzlu Safevi hanedanlığının ikinci hükümdarı, iktidar üzerinde öylesi zayıf bir hakimiyete sahipti ki Sultan Süleyman 90.000 adamıyla batı sınırlarına saldırdığında, Şah Tahmasp (1542-1576), ancak 7.000 adam toplayabildi ve bunların her birinin sadakati kuşku götürürdü. Osmanlılar birtakım saldırılardan sonra Bağdat'ı istila edip Tebriz'i işgal ettiklerinde Tahmasp sadece başkentini Tebriz'den Qazvin'e taşımakla yetindi. Safeviler iktidara gelmeden evvel, ülke, yaklaşık 24 ufak rakip hanedanlık tarafından yönetilmekteydi. (Krş., Savory, *Safavid Persia*, agy, s. 404; N. W. Pigoleskaja and Others, *Tarikh-e iran*, Tehran, 1970, c. II., s. 498; Lambton, *Persia...* agy, ss. 434-437). Abrahamian Kacar hükümdarlarını "despotluk araçlarından mahrum despotlar" şeklinde tanımlar ve Keddie'ye göre onların ordusu, "ücreti subaylarca beli. 7nen, adamları temelde eğitimsiz ve nadiren silahlı ve geçimlerini çeşitli işlerle sağlamak zorunda olan" kağıt üzerinde bir organizasyondur. (Ervand Abrahamian, *European Feudalism and Middle Eastern Despotisms*, *Science and Society*, c. 39, No. 1, 1975, s. 135; a.y., *Oriental Despotism: the Case of Qajar Iran*, *International Journal of Middle East Studies*, c. 5, 1974, s. 11; Keddie, *Iran: Religion...* agy, s. 139).

48 Pigoleskaja, *Tarikh...* agy, c. II, ss. 564-581.

49 Spuler, *Iran...* agy, s. 239; Minorsky, *Iran...* agy, s. 187.

Toplum içerisinde etnik gerilim ve meydan okuma günlük yaşantının bir parçası haline geldi. Yöneticiler genellikle dini ve etnik mensubiyete dayalı ayrımcı politikalar güttüler. Emevi hükümeti döneminde din, halen tebaa arasında ayrımcılığın temel kriteri olarak kalmışsa da bundan daha belirleyici olanı onların Arap ırkından olup olmadıkları sorusuydu.⁵⁰ Selçuklu veziri Nizamülmülk, Türk efendisi Alp Arslan'ın (1062-1072) bir konuşmasını aktarır: “Zorla ele geçirdiğimiz bir ülkede yabancıyız biz. Bizler saf Müslümanlarız ama bu İranlıların kötü bir dini var ve Şiiliği benimsiyorlar.”⁵¹

Döneme ilişkin resmi belgelerde genelde Türk ve Türk olmayanların (Tacikler) her ikisi anılır; bu da, daha öncekileri Arap ve Arap olmayanlar ya da İranlılar (acem) arasında olduğu gibi Türk ve Türk olmayanlar arasında da açık bir ayrışmanın olduğunu gösterir.⁵²

Lakin etnik ve kültürel çatışmalar, erken İslami ve Selçuklu dönemlerine özgü değildi. Moğollar döneminde, “bir taraftan İranlılar arasında diğer taraftan ise İslama olan ortak bağlılıkları ve konuşma dili olarak Türkçeyi kullanmalarından dolayı İran üzerinde birleşen Türk ve Moğollar arasında etnik düşmanlık süregidiyordu.”⁵³

Aynı tür düşmalığı Safevi,⁵⁴ Afgan,⁵⁵ Afşar⁵⁶ ve son olarak Kacar hükümetleri dönemlerinde de gözlemleyebiliyoruz. 1821-1822 yıllarında İran'da seyahat eden Avrupalı bir seyyah, Feth 'Ali Şah'ı (öl. 1834), İran'ı hiçbir zaman kendisi için

50 Laura Veccia Vaglieri, *The Patriarchal and Umayyad Caliphate, The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge, 1970, s. 76.

51 Nezam ol-Molk, *Siyasat-nameh*, agy, s. 163.

52 Lambton, *Landlord...* agy, s. 57.

53 Spuler, *The Disintegration...* agy, s. 167. Moğollar ortaya çıktığında, Horasan'ı savunacak birçok Türk asker Moğol tarafına geçti çünkü onların saflarında Türkler vardı. (Aynı yerde, s. 162).

54 Savory, *Safavid...* agy, s. 407.

55 Aynı yerde, s. 428.

56 Minorsky, *Iran...* agy, s. 197; Ayrıca krş., Sykes, *A History...* agy, ss. 260-261.

sevip korumak istediği bir vatan olarak görmeyen biri şeklinde betimler. Onun için İran, sonsuza dek kiraladığı bir toprak gibiydi ve ülke halkı, kaynakları sömürülecek mağlup bir ulustan başka bir şey değildi.⁵⁷

İlk Yaresan taraftarlarının içinde yaşadıkları koşulları betimlemeye çalışmıştık. Yukarıda bahsedilen koşullar altındaki bir sınır bölgesinin yerli, yerleşik ve çalışan nüfusu olarak bu insanların konumu gayet açıktır. Yaşamlarını doğrudan etkileyen bir çatışma durumunun içerisindeydiler. Bu insanların başvurduğu bir muhalif hareket, bu çatışmalı dünyada alınabilecek doğal konum ve tepki şekliydi. Bu koşullarda doğan ve aynı zamanda hareketin ana karakteristik özelliklerine karşılık gelen çatışma türlerini göstermeye çalışacağız. Başka bir deyişle, bu çatışmalar, hareketin ana özelliklerinde yansıtılır.

8.5. Mevcut durumun bir sonucu olarak toplumsal çatışma

Mevcut durum üzerinden, Yaresan mensuplarının karşılaştığı birkaç çatışma türü belirlenebilir.

İlk olarak köylüler, zanaatkârlar ve çalışan kesimin doğrudan dahil olduğu ekonomik çatışma sözkonusuydu.

İkinci olarak, kültürel çatışma vardı zira bölgenin istilacıları farklı bir kültürel ve tarihsel arkaplana sahiptiler.

Üçüncü olarak, iktidar çatışması vardı ve bu çatışma ister istilacı ordu ile kurulu düzen arasında ister yerli beylikler veya imparatorluklar arasında olsun, bölge halkı her halükârda çatışmanın ortasında yer alıyordu.

Coser, toplumsal çatışmayı, “çatışan grupların amaçlarının yalnızca arzulanan değerleri elde etmekle sınırlı olmayıp, rakipleri etkisizleştirme, yaralama veya elemenin de sözkonusu amaçlara dahil olduğu, değerler veya statü iddiaları, iktidar ve kıt kaynaklar üzerine bir mücadele” şeklinde tanımlar.⁵⁸ Bu tanım bütün toplumsal çatışma türlerini kapsamayabilir ancak

57 James B. Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan in the year 1821 and 1822*. London, 1825 (Repr. Delhi, 1984), s. 199.

58 Coser, *Continuities...* agy, s. 232.

yine de bölgede görülmüş başlıca çatışma türlerini içermesi hasebiyle çalışmamız açısından önemlidir. Şimdi, bu farklı çatışma türlerine daha yakından bir göz atalım:

8.5.1. Ekonomik çatışma

Weber'in, "aktörün kendi iradesini diğer taraf veya tarafların direnişine karşı gerçekleştirmesi"ne⁵⁹ yönelik kasıtlı eylemler şeklindeki genel tanımı, çatışmayı normal ve kurumsallaşmış bir süreç kılarken, can alıcı faktörü, kıt kaynaklar üzerine mücadeleyi içermez. Kermanşah bölgesinin defalarca istilası, otlak arayışındaki Arabistan ve Orta Asya göçebelerinin İran'a düzenledikleri büyük istilaların yalnızca bir parçasıydı. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki büyük çatışma her zaman için, hem göçebe hem de tarımsal topluluklar için yaşam alanı ve kıt bir kaynak olan toprak üzerine olagelmıştır. Göçebelerin tüm Ortadoğu'ya akın etmelerine neden olan ana faktörlerden biri otlak kıtlığıydı. Göçebe nüfusun artması, durumu daha bir şiddetlendirmişti ve böylece çatışma, amaçtan ziyade doğal faktörler tarafından yaratılmıştı.

Göçebe kabilenin tutumu, tüm toprağın kabileye ait olduğu inancına dayalı olup tarımsal halklar arasında son derece önemli olan özel mülkiyet kavramının göçebe düşünce tarzında yeri yoktu. Tarımsal yaşama duydukları nefreti hatta onun herhangi bir belirtisine karşı şiddetli saldırganlıklarını açıkça gösteriyorlardı.⁶⁰ Göçebelerin yerleşik halkla çatışmalarındaki başarıları, en çok onların askeri üstünlükleri sayesindeydi.⁶¹

59 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York (Repr. 1966), s. 132.

60 Bkz. bölüm: 2.1.1.

61 Göçebe yaşamın sert koşulları askeri kabiliyetlere sahip olmalarını gerekli kılar. Yine aşiretsel örgütlenmeye etki eder ve mensupları birbirine bağlayan gelenek ve göreneklere pekiştirir. Bunlar, İbni Haldun'un gözlemiyle göçebeleri yerleşik bir topluluğa karşı savaşlarında başarılı kılan meziyetlerdir. Göçebe üretim tarzı, daha eşitlikçi ve demokratik bir toplumsal yapıyı teşvik eden, köylü toplumların aşına olmadıkları türden güçlü bir dayanışma hissiyatının oluşmasına yol açar. (Kırş., İbn Khaldun, *The Muqaddimah...* agy, c. I, ss. 249-310; Keddie, *Iran: Religion...* agy, s.

Göçebe ve yerleşik topluluklar arasındaki çatışma en eski çatışmalardandır. Bu çatışma türü, İran tarihini biçimlendiren en belirleyici faktörlerden biridir. İran düalizminin yanı sıra İran epikleri ve mitolojisi de, İranlılar ile göçebe komşuları arasındaki sürekli mücadeleden doğrudan etkilenmiştir.⁶² Bunun başlıca nedenlerinden biri, iklimsel ve coğrafi koşullara bağlı olarak göçebe üretim tarzının devam etmesidir. Ayrıca yerleşik alanların göçebeleştirilmesi de göçebe istilalarında kademeli bir artışa neden olmuştur.

Kermanşah'ın yerleşik halkı, yalnızca dışarıdan gelen göçebelerin değil bizzat göçebe Kürtlerin de istilalarına maruz kalmıştır. Bunların çoğu, yabancı göçebe istilaları ve başka krizlerin etkisiyle göçebe yaşam tarzına geçmiştir. Çalışmamızın çeşitli kısımlarında köylülerin ve çalışan nüfusun mevcut koşullar altında maruz kaldıkları envai tür sömürü ve zorbalıklardan bahsettik. Kısacası köylü ve çalışan kesim, istilacı ordu-

141; Ernest Gellner, *Doctors and Saints*, Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, 1972, s. 312vd.; Al-Haidari, *Zur Soziologie...* agy, s. 103-104). Tarihi kayıtlar bu göçebelerin başka birtakım askeri avantajlara sahip olduklarını gösterir; örneğin, Arapların hecin devesi onların kurak bölgelere girmelerini mümkün kılarken Türk dağ devesi dağlık bölgelerde gayet etkindi. Araplar gibi Moğollar da hareketlerini daimi kılabiliyorlardı zira tasarruflarında çok büyük sayıda at vardı ve üç dört günlük bir yola çıkarırken, her gün taze bir ata binme olanağına sahiptiler. İleri düzey savaş teçizatına sahip olup yeni savaş teknikleri tatbik ediyorlardı. (Xavier de Planhol, *The Geographical Setting, The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, s. 447; a.y., *Aspects...* agy, s. 302; M. J. Chapman, *Bactrians and Dromedaries*, içinde: *Journal of the Royal Society for "Asian Affairs"*, c. XVIII, Kısım III, Ekim 1987, ss. 276-282; Boyle, *The Mongol...* agy, ss. 8-9).

62 Emanuel Sarkisyanz, *Die Rolle der Nomadenstämme in der Politik Persiens, Aussenpolitik*, Heft 8, Jhg IX/8, II. Halbjahr 1958, s. 519; Lambton, *Landlord...* agy, s. 10. Geiger Avesta halkının ilk başlardaki "iskanına" dikkat çeker ve şöyle der: "Rahatlıkla denilebilir ki, tüm ekonomik, dinsel ve siyasal yaşamlarının tamamen merkezini oluşturuyorlardı. Bir yanda yerleşik çiftçi ve hayvancılar, diğer yanda ülkesiz ve hareketli göçebeler: Bu ikisi eski İran'ın yerleşimcilerinin bölündüğü iki büyük ve birbirine zıt duran tarafları oluşturur." Wilhelm Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882 (Nachdruck: Aalen, 1979), s. 400, Ayrıca krş., Aynı yerde, s. 405.

lar, merkezi hükümet, yerel beylikler ve göçebe Kürt şefleri tarafından yağmalanıyorlardı. Daha önce belirttiğimiz gibi birçok köylü bu durumdan kurtulmak için göçebe yaşam tarzına geçti.⁶³

Dünyanın farklı bölümlerinde, muhtemelen bir göçebe cemaati kadar olmasa da köylü cemaatinin de genellikle eşitlikçi eğilimlere sahip olduğu gözlemlenmiştir. Normal durumlarda tüm topluluk mensuplarının asgari düzeyde geçimlerini sağladıklarını garanti etmeye çalışır; varlık ve sosyal farklılıkları düşük seviyede tutacak ve kişisel hırsları kontrol edecek kurumlar kurarlar.⁶⁴ Zanaatkârlar arasında esnaf loncalarının çoğu da mensuplarına belli bir güvenlik sağlama işlevi gördü. Eşitlikçiliğin öylesi topluluklar arasında gelişmesi, normal çalışma ve performans sayesinde “hakim” ve “hükmedilen” diye bir şeyin kalmayacağına ve büyük sınıf farklılıklarının ortadan kalkacağına olan inancın bir sonucudur. Bu nedenle, köylü ve zanaatkârların sömürülmesiyle sonuçlanan şiddetli bir ekonomik çatışmanın olduğu yerlerde, onlar tarafından oluşturulan bir hareket eşitlikle biçimlenir. Kısacası Yaresan ve başka birkaç İrani hareketin eşitlikçi eğilimleri, ekonomik çatışmanın bir yansımasıdır.

8.5.2. Sosyo-kültürel çatışma

Iran toplumunu çeşitli alanlarda etkileyen tarihsel olaylar döngüsünden daha önce bahsettik. Bu istilaların ekonomik etkilerini bir önceki kısımda açıkladık. Bu istilaların önemli etkilerinden biri de sosyo-kültürel alanda görülüyordu. Bu nedenle, diğer tüm yerli İranlılar gibi Yaresan da, din, dil ve bir bütün olarak dünya görüşünü etkileyen ve güç kullanımı eşliğinde gelen kültürel ve etnik unsur akınlarına maruz kalıyordu.

63 Bkz. bölüm: 2.1.1.

64 Krş., Manning Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems*, San Francisco, 1966, ss. 78-79; Eric Wolf, *Types of Latin American Peasantry*, *American Anthropologist*, cilt 57, No. 3, 1955, s. 458.

Daha önce belirttiğimiz gibi göçebeler, üretim tarzlarından ötürü toprak ve mülkiyete dair farklı bir anlayışa sahiptiler. Fakat sadece bu değildi; istilacı göçebeler ayrıca farklı etnik, kültürel ve tarihsel arkaplana sahip olduklarından, istilalar, aynı zamanda bir kültürel çatışmayı da beraberinde getiriyordu. Bu kültürel çatışmaların en büyüğü, Arap istilasından sonra dört yüz yıl boyunca İran'da hüküm süren iki Arap hanedanlığı, Emevi ve Abbasi, hakimiyeti altında gerçekleşti. En kritik karşılaşma batı İran'da, özellikle erken İslami dönemde çoğunlukla İranlıların yaşadığı Mezopotamya'daydı.

Arap imparatorluğuna dahil edilen tüm halklar içerisinde İranlılar "mitsi zamanlardan Sasani hanedanlığı dönemine kadar milli bir İran geçmişi hissini canlı tutan milli kahramanlık efsaneleri gibi tarihi geleneklere sahiptiler."⁶⁵ Buna ek olarak, Araplar ile İranlılar arasındaki kültürel farklılık, Araplar ile Ortadoğu ve Kuzey Afrikanın diğer fethedilmiş "ulusları" arasındaki farktan daha büyüktü. İran kültürü halen canlıydı ve diğer tebaa toplumlar örneğindeki gibi Arap kültürüyle bağlantılı değildi. İstilacı kültür, İranlılara tamamen yabancı olduğundan ona karşı olan direnişleri daha büyüktü. Bunun sonucunda, İran kültürünü korumayı amaçlayan bilinçli çabasıyla doğuştancı özelliğini paylaşan çok sayıda hareket çıktı ortaya. En önemli diriltmecî hareket, İran kültür ve siyasi yaşamında önemli bir rol oynayan Şo'ubite hareketiydi.

Kültürel çatışma, İran daha sonraları Orta Asyalı başka yabancı halklar tarafından işgal edildiğinde de devam etti. Şo'ubite hareketi, yabancı işgalleri yüzünden tekrar tekrar sahneye çıktı ve sosyo-dinsel hareketler, Emevi ve Abbasi karşıtı hareketlerle karşılaştırıldığında o kadar güçlü olmasa da doğuştancı eğilimlerini sergilemeye devam ettiler.⁶⁶

Batı İran halkının bu hareketlerin çoğunda aktif yer aldıklarını daha önce göstermiş ve ayrıca bu doğuştancı eğilimlerin Yaresan dini edebiyatında devam eden izlerinden bahsetmiştik.⁶⁷

65 Stern, Ya'qub... agy, s. 537.

66 Krş. bölümler: 2.2.4.d; 2.2.4.e.

67 Krş. bölümler: 2.2.1; 2.2.2; 2.2.3. Pamir İsmailileri arasında ilginç bir

8.5.3. İktidar çatışması

Kürdistan, jeopolitik konumu yüzünden her zaman farklı güçler arasındaki çatışmalara sahne olmuştur. Dağlarının her iki tarafında ortaya çıkan imparatorluklar arasındaki iktidar çatışmaları içerisinde kaldı. Güney Kürdistan tarihini ele alan bölümde, yüzyıllardır bu bölgede gerçekleşen ardı arkası kesilmeyen askeri mücadelelere değindik.⁶⁸

İmparatorluklar arasındaki iktidar mücadeleleri de kabileler arasında çatışmaların artmasında etkiliydi. Kabilenin (ve hatta daha sonraki biçimi olan aşiretin) çok kırılğan bir sosyal bünyeye sahip olduğu ve esas olarak temel kıt kaynaklar üzerine olan mücadelenin onun oluşum ve bekâsında önemli bir rol oynadığı kısmen doğrudur.

Yine de bu varoluşsal çatışma, yöneticilerin elinde çok kullanışlı bir alete dönüşüyordu. Curzon, bu kabileler arasında çatışma yaratma ve kabileleri çatışmaya teşvik etme politikasına dair bir örnek sunar. Kacar hükümdarı Feth 'Ali Şah ve haleflerinden bahseder: "Bir kabile bir diğerine, bir reis bir diğerine saldırtılmış ve böylece birey ya da cemaatlerin husumeti, egemenin cebini doldurmak suretiyle amaca hizmet etmiştir."⁶⁹

Bölgenin stratejik önemi yüzünden, dağların her iki tarafındaki merkezi güçler, kabileler arasında gerçekleşecek herhangi bir ittifakın pahasını ödeyemezlerdi. Bu nedenle, kalabalık bir nüfusa sahip olmalarına rağmen Kürtler, Selahaddin (1169-1193) ve Kerim Han (1750-1779) zamanı gibi birkaç dönem dışında Ortadoğu tarihinde önemli bir rol oynamamış-

metin bulundu ve 1936'da Ivanow tarafından yayımlandı. "Omm ul-kitab" adındaki bu kitap, belli ölçüde Yaresan'ınkilere benzer bazı dini düşünceleri açıklayan gayri-İsmaili bir kitaptır. Metnin en eski bölümü, Mavaliler tarafından yazılmış gibi gözükmemekte olup Mezopotamya'nın bu Arap olmayan topluluğunun dini dünyasını yansıtır. Krş., Wladimir Ivanow, Ummu'l-Kitab, *Der Islam*, 1936, ss. 1-107; E. F. Tijdens, *Der mythologisch-gnostische Hintergrund des "Umm al-Kitab"*, *Acta Iranica* VII, 1977, s. 241vd.

68 Krş., 2.2.4.e; 2.2.5.b; 2.2.6.; 2.2.7.

69 Curzon, *Persia...* agy, s. 272.

lırdır.⁷⁰ Barth, bu başarısızlığı hatırı sayılır bir dereceye kadar Kürt toplumunun politik örgütlenmesine özgü sorunlara bağlar. Ona göre Kürt toplumsal örgütlenmesi, "hiçbir soy-üstü politik otoritenin gelişmediği ve bir soy ile diğer gruplar arasındaki etkileşimin asgari oranda bir ticaret dışında gerekli görülmediği"⁷¹ endogami ve yakın aile evliliklerine dayalıdır. Bu Kürt politik örgütlenmesi (Araplarınkinin aksine), soya değil toprağa dayalıdır.⁷² Bu varsayım kabul edilecek olsa bile ancak politik parçalanmışlığın nedenlerinden biri olarak görülebilir. Merkezi iktidarın Kürdistan üzerine olan politikaları, Arabistan ve Orta Asya'yla karşılaştırıldığında kabilelerin birleşmesini engelleyen önemli bir faktör olmuştur. Ayrıca, "yakın geçmişteki Avrupa kolonyalizminden, neo-kolonyalizm anlamında değil, çok önce Roma, Çin ve diğer genişleyen devlet toplumları böl ve yönet esaslarını kavramışlardı... Bir dış politik kontrol tasarısını hayata geçirmek amacıyla 'aşiretlerin' bilinçli bir şekilde birleştirildiği durumların olduğunu"⁷³ da gözönünde bulundurmalıyız.

Kısacası, bölgenin jeopolitik konumu yüzünden, Batı İran halkı kendini iki tür çatışma içerisinde bulmuştur. Bunlardan biri, bölgeyi bir savaş alanına dönüştüren merkezi iktidarlar arasındaki çatışmayken diğeri ise, bu iktidarların sebep olduğu veya yüreklendirdiği aşiret çatışmalarıydı. Bu çatışmalı dünya tecrübesi, öylesi bir toplumun ve nihayet bu toplumun

70 Henüz 1857'de Peter Lerch şu yorumda bulunuyordu: "Kürtler, tarihte de ortaya çıktıkları yerlerde, asla devlet kuruluşlarına sahip güçlü bir ulusal birlik olarak zuhur etmezler. Daha ziyade gördüğümüz şey, kimi zaman ülkelerinin yazgısını belirlemek, kimi zamansa komşu halk ve devletlere ara sıra başarısızlıkla da sonuçlanmamış olan müdahalelere girişmek için tarihin karanlığından çıkan tek tek aşiretlerdir." Peter Lerch, *Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldaer*, (Erste Abtheilung: Kurdische Texte mit deutscher Uebersetzung), St. Petersburg, 1857, s. V.

71 Fredrik Barth, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo, 1953, s. 139.

72 Bois, *Kurd, Kurdistan*, agy; a.y., *The Kurds*, agy, s. 32.

73 Morton H. Fried, On the concept of "Tribe" and "Tribal society" June Helm (Ed.), *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle/London, 1966, s. 18.

hareketinin bilincine etki eder. Her çatışma bağlamı düalist bir dünya görüşüyle sonuçlanmasa da, düalist bir dünya görüşü, çatışmalı bir dünyanın yansımasıdır. Çatışma dolu bir dünyanın düalist bir dünya görüşünü yansıtmasının nedeni işte budur.

Şu ana kadar Batı İran'ın toplumsal, ekonomik, coğrafi ve tarihsel bağlamlarının çeşitli çatışmalarla karakterize edildiğini gösterdik. Çoğu durumda, bölge halkı bu çatışmaların izleyicisi olmaktan ziyade bir taraftan ötekine dahildiler. Bölgenin köylü ve bazen de zanaatkâr kesimine dahil olduklarından, kendilerini savunacak ve menfaatlerini koruyacak araçlara sahip değillerdi. Neticede bu çatışmanın zayıf tarafı olarak her zaman sömürülüyor ve daha fazla baskıya maruz kalıyorlardı. Toplumsal hareketleri, güç dengelerinde birtakım değişiklikler gerçekleştirecek aletler yaratmak suretiyle mevcut duruma bir karşılık olmuştur.

9. YARESAN'IN BEKÂSİ

Önceki bölümlerde, Yaresan hareketinin, yüzyıllar boyunca hüküm süren çatışma bağlamlarından doğan İrani toplumsal hareketlerden yalnızca biri olduğunu gösterdik. Aynı zamanda cemaatin dini ilkeleri üzerine yaptığımız ayrıntılı dini-tarihsel incelemede, Yaresan'ın zaman içerisinde bağımsız bir dini sistem kurabildiğini göstermeye çalıştık. Bu noktada önemli bir soruyla karşılaşırız: Yaresan, şu ana kadar nasıl hayatta kaldı?

İran tarihinde, çeşitli zamanlarda ortaya çıkan şaşırtıcı derecede fazla sayıda toplumsal hareketin olduğu görülür. Buna rağmen bugün onlardan hiçbir iz kalmamıştır. Qarmatyanlar ve Serbedaranlar gibi iktidarı ele geçirip bağımsız devletler kuran hareketler bile varlıklarını sürdüremediler.

Yalnızca, Horamdini veya benzer bir hareketten kaldıkları sanılan ve birkaç köyden oluşan çok küçük gizli bir cemaat hakkında bilgimiz vardır.¹ Küçük bir grup Nezari İsmailileri veya Haşhaşiler, gelişme imkanı bulup birçok Hintliyi dön-

1 Rahim Ra'is-niya, *Az mazdak ta ba'd*, Tehran, 1358 h., ss. 154-156.

dürdükleri Hindistan'a göç ettikleri ondokuzuncu yüzyıla kadar büyük İran çölünün kenarında hayatta kalmayı başardı.

Bu ufak grupların dışında, ondokuzuncu yüzyıla gelinene dek İran'da baş göstermiş diğer hareketlerin çoğu tamamen ortadan kalkmıştı. On İki İmam Şiiliği İran ve diğer İslam ülkelerindeki en başarılı hareketti.²

Sömürü ve baskının bir hareketin hayatta kalmasında payları olsa da, tek faktörler oldukları düşünülemez. Aslında bir hareketin devamlılığı ve gelişiminde çok sayıda faktör söz konusudur.

Diğer İrani hareketlerle kıyaslandığında, birkaç küçük bilirdi dışında Yaresan üzerine pek de tarihsel bilgiye sahip değiliz. Aşağıda Yaresan'ın neden tarihçiler tarafından ihmal edildiğini ve nasıl olup da hayatta kalabildiklerini bulmaya çalışıyoruz:

9.1. Yaresan'ın bekasına katkıda bulunan faktörler

9.1.1. Siyasi radikalizmin olmayışı

Yaresan'ın hayatta kalması kesinlikle dini fikirleri sayesinde değildi, zira bu anlamda radikal grupların çoğuyla belli bir paralellik gösteriyordu.

Haşhaşiler karşıtı tartışmalı yazılarını MS 1156'da tamamlayan Cemal el-Din Qazvini, bir Şiiyle, yani bir İsmailiyle yürütülmesi mümkün olan tek mücadele biçiminin kılıç olduğunu ilan etti. "Ortodoks İslamın zorunlu öğretilerine göre, onlar da, tıpkı cisimlenme ve ruh göçüne inananlar gibi mürtet (*murteddun*) olarak değerlendirilmelidir."³ Bu tür radikal dini düşüncelere sahip olmayan İsmaililere, radikal muamelesi, yani

2 Safeviler, On İki İmam Şiiliğini ulusal din yapmayı başarmadan evvel, bir On İki İmam Şiiliği hareketi Horasan'ın Sabzavar kentinde bağımsız bir devlet kurabilmişti. Serbedaran (1338-1381) diye bilinen bu hareket, katı doğuştancı bir hareketti. Bir tek Moğol ve Tatar'ın İran toprağına tekrar ayak basmasını kesin şekilde önleyeceklerini ilan ediyorlardı. Krş., John Masson Smith, *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 A. D. and its Sources*. The Hague/Paris, 1970.

3 Goldziher, *Streitschrift...* agy, s. 48.

onlarla kılıç yoluyla mücadele edilmesi gerektiği açıktı. İşte bu nedenden dolayı Horamdiniler ve diğer örneklerde olduğu gibi Yedi Şiilere ve daha sonra da Serbedaran On İki Şiilere demir yumruk muamelesi yapılmıştı. Yönetici sınıfın muamele biçimini, hareketlerin askeri ve politik stratejileri belirliyordu. Yönetici sınıf her zaman için politik aşırılığa, bir dini fragmana gösterdiğinden daha sert tepki göstermiştir çünkü politik aşırılık onlar için daha tehlikeli bir tehdit oluşturur.

Her hareket içerisindeki radikalizm oranı, sınıfsal arkaplan veya Şo'ubiteler örneğinde olduğu gibi hareketin bir sınıftan başka bir sınıfa aktarılması gibi faktörlerden etkilenir.⁴ Savaşçılık, göçebe ve köylüler durumundaki gibi, bir hareketin, belli bir üretim tarzının hakim olduğu bir cemaatten başka bir üretim tarzı hakimiyetindeki başka bir cemaate aktarılmasına bağlı olarak da değişir. Ancak savaşçılık yalnızca hareketin tabiatına bağlı değildir; daha çok, şiddetin patlak vermesinin ana sorumlusu olduğunu akılda tutmamız gereken yönetici sınıfın reaksiyonuna bağlıdır. Hareketlerin daha sonra radikalleştirilmeleri, yönetici sınıflarca askeri ve polis güçleri yoluyla uygulanan zor ve şiddet yöntemlerine de bağlıdır.⁵

Yaresan içerisinde bu tür bir radikalizm yoktu. Daha önce belirttiğimiz gibi, cemaat içerisinde herhangi bir siyasi radikalizm ortaya çıkar çıkmaz otoritelerce zor kullanılarak bastırılıyordu.⁶ Radikalizme rağbet etmemelerinin, diğerlerinin yanı sıra, iki önemli nedeni vardır.

İlk olarak, Yaresan cemaati etnik arkaplana göre belirlenir; bu da onları, aynen önder ve misyonerlerinin dilleri gibi, kendi dini dillerinin de anlaşıldığı tek yer olan Kermanşah bölgesiyle sınırlandırmıştır. Kermanşah bölgesi dışına gönderilen

4 Bkz. bölümler: 2.2.4.d ve 5.2.4. Batıdaki bazı modern toplumsal hareketler üzerine yapılan çalışmalar, hareketin savaşçılık düzeyinin, hareketin bir sınıftan başka bir sınıfa aktarılmasıyla değiştiğine işaret eder. Peter Waldmann, *Gewaltsamer Separatismus: Am Beispiel der Basken, Franco-Kanadier und Nordiren*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 37, 1985.

5 Oberschall, *Social conflict...* agy, ss. 334-336.

6 Bkz. bölüm: 5.2.1.

misyonerlerin başarısızlığında bunun da önemli bir etkisinin olduğuna şüphe yoktur. Başka bölgelerde cemaate ait yerleşim birimleri olduğu doğrudur fakat bunlar çoğunlukla Kermanşah bölgesinden giden göçmenlerdir. Öteki İrani hareketler farklı tabiatlıydılar. Onların etnik arkaplanları ve dilleri sadece çoğu İranlı arasında değil, İstanbul'dan Bengal'e, ülke sınırlarının hayli dışında da kabul ediliyor ve konuşuluyordu. Sonuç olarak, yönetici sınıflara tehdit oluşturacak öylesi ulusal düzeyde bir hareket olmadı. Böylece yönetici sınıflar onları önemsememeyi tercih etmiş olmalı; bu da, siyasi radikalizmi yüreklendiren faktörlerden biri olan aşırı-tepki ve baskının görülmediği anlamına gelir. Bu durum, ayrıca, hareketin siyasi taleplerini ulusal düzlemde sınırlandırabilirdi. Şöyle ki, hareketin izole edilişi, onun ulusal hükümetle yüzleşmesini de engellemiştir ve böylece hareket kendini yerel meselelerle sınırlandırmıştır.

Yaresan içerisinde radikalizmin görülmemesinin sebeplerinden bir tanesi de, bir yandan hareketin hayatta kalmasına katkıda bulunan fakat diğer yandan daimi bir toplumsal ve siyasi kontrolü davet eden bölgenin jeopolitik konumudur. Genel olarak, hiçbir zaman yönetici sınıflara gerçek anlamda tehdit oluşturacak bir konumda olmadıkları görülüyor.

9.1.2. Toplumsal örgütlenme

Bir hareketin gelişim ve hayatta kalmasında etkili olan kaynakların arasında toplumsal örgütlenmenin çok önemli rolü vardır. Hareketi dış saldırılara karşı koruyan bir duvar gibidir.

Yaresan toplumsal örgütlenmesinin en önemli işlevlerinden biri, dış baskıya karşı kendini savunabilme; 2 muktedir uyumlu bir cemaat yaratmak amacıyla cemaat içerisinde "sadakat" yaratmaktır. Bunu başarmak adına, sadakat yaratma kurum-sallaştırılmıştır. Bunların en önemlileri:

a) *Aile-ötesi sadakat*. Geleneksel toplumlarda ailevi ve kan bağları o denli güçlü sadakat yaratır ki yabancılar için çok az yer kalır. Daha önce de belirtildiği gibi "Eqrar" veya kardeş-

kız kardeş akdi,⁷ akrabalık bağlarını ve sadakati, kan bağlarından öteye, başka bir aile veya ailelerin üyelerini kapsayacak şekilde genişletir.

Bu yeni ilişkiye kan bağı statüsü veya önemi vermek ve sadakati derinleştirmek için, manevi kardeş ve kız kardeşlerin Mahşer gününde birbirlerinden sorumlu olacaklarına inandırmak suretiyle bu bağı "öteki-dünyasal" yönüne vurgu yapılır.⁸ Böylece aile çerçevesinin dışında güçlü yatay sadakat yaratılmış olur.

b) *Yapısal ve dikey sadakat.* Hayatta kalma mücadelesi veren bir hareket veya binyılcı cemaatte yapısal örgütlenmenin gevşek olması düşünülemez. İç iktidar iyi tanımlanmış ve iş bölümü net bir şekilde ortaya konmuş olmalı. Daha büyük bir toplumda bu ikisi, toplumsal bir hareket veya binyılcı cemaatte bulunmayan polis ve askeri güçler yoluyla güçlendirilir. Bir hareketin, isyankâr mensuplarını kontrol etmek adına birtakım sindirme metodları geliştirmesi mümkündür. Ancak en iyi kontrol biçimi, cemaat yapısının, iktidarının ve iş bölümünün kabullenilişini başarmaktır.

Yaresan, manevi tasdik ve sosyalleşme eşliğindeki "Sersepordan" yoluyla sağlam bir yapısal örgütlenme yakalamıştır.⁹

c) *Sadakat yenileme ve birlik hissiyatı.* Cemaat mensupları arasında sadakatin zayıflamasını önlemek için her zaman "grup-içi" hissiyatına vurgu yapılır. "Cem" merasimi, cemaatin birliğini ve amaçlarından biri olan eşitlikçiliği önplana çıkarmak suretiyle tam da bunu yapar.¹⁰

7 Bkz. bölüm: 7.3.1.

8 Bittner'in görüşüne göre bir harekette "iç sadakatler elbette ki güçlü ve kesin olmalı, ancak, bu bağlar kati şekilde aynı özelliklere sahip bireyler arasındaki bağlardan oluşmamaktadır. Daha çok, mensupların seçme bir topluluk olduğu, bir misyona sahip oldukları, diğer genel toplum türlerinden ziyade ahlaki ve ritüel topluluklara layık oldukları anlayışına dayanırlar. Elbette ki tüm duygusal bağlar kökünden sökülecek değildir, fakat bir hareket üyesi hiçbir koşul altında hareketin talebine, zıt bir kişisel sorumluluk mazereti ileri sürerek karşı koyamaz. Bunu mümkün kılmak için, üyeler arasında bile güçlü kişisel bağların oluşmasını engellemek gerekir. Egon Bittner, *Radicalism and the Organization of Radical Movements*, *American Sociological Review*, c. 28, 1963, s. 938.

9 Bkz. bölüm: 7.1.3.

10 Bkz. bölüm: 6.1.1.

Yaresan metinlerinde Cem'in önemi ve (birlik ve eşitlik getirme) işlevi tekrar tekrar vurgulanır.

d) *Kesimler-arası sadakat*. Daha önce değindiğimiz gibi cemaat mensupları geniş bir alanda çeşitli büyüklükteki yerleşim birimlerine dağılmışlardır. Böyle bir durumda, iletişim ve düzenli bağlantı eksikliği yüzünden piramidal bir toplumsal örgütlenme arzu edilmez. Fakat yine de bir iktidar yapısı ve iş bölümü yaşamsal öneme sahipti. Yaresan, her biri özerk bir birim olan Handanları yaratarak bu sorunun üstesinden gelmiştir. Söz konusu özerk birimler, birbirlerine yalnızca ortak bir dinle değil ayrıca Handanların "Serseporden" kurumu aracılığıyla da bağlıdırlar. Handanları biraraya getiren bu dikey sadakattir.¹¹

Handan Seyyid ailelerinin, evlilik veya Eqrar yoluyla birbirlerine bağlanmaları da yine mümkündür.

Yaresan'ın toplumsal örgütlenmesi, kolay tahrip edilemeyecek sıkı örülmüş bir ağ gibidir.

9.1.3. Askeri güç

İrani toplumsal hareketlerinin başarısında askeri kapasite ve güç kullanımının rolü son derece büyüktü. Safevi hareketinin başarısında katkısı bulunan başlıca faktörlerden biri, yaşam tarzları askeri niteliklerin gelişmesine müsait olan göçebe kabilelerin harekete dahil edilmesiydi. Doğal unsurlarla olan daimi mücadeleleri, sertlik ve kavgaya dayalı bir gelenek yaratmalarına neden oldu. Aynı zamanda üretim tarzları da onları doğal askerler kılar.

Morier'in 1810 ile 1816 yılları arasında yaptığı gözlemlerine göre, göçebe kabilelerin askeri potansiyeli hayli yüksekti. "Askerlerin hammaddesi olarak" diye yazıyordu Morier, "hiçbir şey Eelautlardan¹² daha iyi olamazdı. Çocukluklarından itibaren kamp hayatı içerisinde ve her türlü zorluk ve hava değişikliklerine alışkın olan bu insanlar, tabii askerlerdir. Nere-

¹¹ Bkz. bölüm: 7.2.2.

¹² Göçebe aşiret.

deyse hiç yiyecek ve en ufak bir şikayette bulunmaksızın akıl almaz yürüyüşler tamamlamışlardır.”¹³

Yaresan, bir köylü ve zanaatkâr hareketidir fakat uzun zamandır bazı yarı-göçebe kabileler de onlara eklenmiştir. Bunlar arasında, kuzey batı Kermanshah'ta Goran aşiret konfederasyonu ile Lekistan'da Leki konuşan bazı aşiretler sayılabilir. Ayrıca Sencabi, Zengene, Kelhor ve Celalven gibi öteki aşiretlerin de şu an Yaresana inanan bazı kesimleri vardır. Ondokuzuncu yüzyıl seyyahlarının raporları incelediğinde, daha önceki bu aşiretlerin daha fazlasının Yaresan taraftarı olduğu sonucuna varılır. “Caf” adında Sünni bir aşiretin bile Goran konfederasyonuna katılmış olması oldukça ilginç bir durumdur.

Yaresan içerisinde çok sayıda göçebe aşiretin bulunması iki şekilde açıklanabilir:

Safeviler örneğinde olduğu gibi, mevcut göçebe aşiretlerin din değiştirmeleri. O tür bir din değiştirme gayet normal karşılanacağı gibi aslında çeşitli Derviş tarikatları bu şekilde hareket etmişlerdi.

Yaresan köylülerinin bazı kesimlerinin yarı-göçebe yaşama geçtikleri ise bir diğer ihtimaldir. Köylü cemaatlerinin göçebeleştirilmesi, bu bölgede sık rastlanan bir olgu olup başlıca nedenleri olarak jeopolitik konum ile yöresel göçebe topluluklarının yanı sıra yönetici sınıfın daimi saldırı ve zulümleri sayılabilir. Ondokuzuncu yüzyılda bölgenin kırsal ve kentsel nüfusunun üçte birlik kesiminin şiddetli zulüm yüzünden göç etmeye karar verdiğinden bahseden bir rapora daha önce değindik.¹⁴ Söz konusu örnek, bize, böylesine hassas bir bölgede geniş bir yerleşik nüfus göçünün çok defa gerçekleştiğini gösterir. O kadar çok sayıda insanın gideceği bir yerin olmadığı gayet açıktır; bu yüzden, çoğu, göçebe hayata geçmiştir. Barth, konuyla ilgili, “barış ve güçlü yönetim zamanlarında köye dönüşük akış artarken, İran'ın bugüne kadarki tarihi boyunca dü-

13 James Justinian Morier, *A second journey through Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople, between the years 1810 and 1816*, London, 1818, s. 215.

14 Bkz. bölüm: 2.3.7.d.

zenli aralıklarla tecrübe ettiği türden ekonomik darlık ve kaos zamanlarında, köylüler ve hatta tüm yerleşik cemaatler göçebe yaşam tarzına yönelebilir” saptamasını yapar.¹⁵

Bu bağlamda, Kermanşah bölgesi, İran’ın diğer bölgeleriyle kıyaslandığında uç bir örnektir. Bölge manzarası, bilinmeyen zamanlardan kalma kent ve köy harabeleriyle bezenmiştir.

Yaresan içerisinde yarı göçebe aşiretlerin varlığı, en azından cemaatin bazen tehlikelere karşı korunduğu anlamına gelir. Buna ek olarak, Goran (özellikle Qalhani) ve Lekler gibi bazı göçebe Yaresan toplulukları, bütün cemaati korumada etkili oldukları şüphe götürmez olan askeri nitelikleriyle bilinirler.

Muhtemelen bu yüzden, Yaresan mensuplarına yönelik, Yezidilerin başına gelen türden geniş ölçekli toplu katliamlardan bahsedildiğine rastlamıyoruz.¹⁶

İrani hareketler arasında Safeviler son derece başarılıydılar çünkü birkaç göçebe aşiretin desteğini kazanmışlardı.¹⁷

Diğer yandan köylü ve zanaatkâr hareketleri askeri yetenek eksikliğini büyük bir sorun olarak gördü ve bu yüzden çoğu silahlanma yoluna gitti.

Yine bu şekilde İsmaililer, “tehlikeli davanın gönüllüsü veya fedaisi” anlamına gelen “Feda’i”¹⁸ birlikleri oluşturdular.

Aynı sebepten ötürü Serbedaran lideri Hasan Curi, “büyük ihtimalle ‘futuwwa’dan (futuvvet) çıkarılan bir disipline tabi silahlı bir zanaatkâr ve tüccar örgütlenmesi kurdu”¹⁹ Başlangıçta askeri nitelikleri pek de rağbet görmedi. Bir Moğol şefinin Serbedaran askeri birlikleri hakkında aşağılayıcı bir şekilde “bir avuç köylü” dediği belirtilir.²⁰ Ayrıca, çoğunluğu köy-

15 Barth, *Nomads...* agy, s. 118.

16 Bkz. bölüm: 4.3.3.

17 Krş., Hinz, *Irans Aufstieg...* agy, s. 23vd.; Glassen, *Şah İsmail...* agy, s. 63; Sohrweide, *Der Sieg...* agy, ss. 118-122. Bu tür bir başka hareket de Muhammed Fallah’ın başını çektiği Huzistan’daki Mosha’sha’i hareketiydi. Taraftarlarının çoğunluğu, yaban öküzlerini satmak suretiyle silah satın alıp silahlı örgütler şeklinde örgütlenen göçebe Arap kabileleriydi.

Kasravi, *Tarih...* agy, s. 16; E’tezad os-Saltaneh, *Moda’iyan...* agy, s. 267.

18 Krş., Hodgson, *The Order...* agy, s. 113.

19 Smith, *The History...* agy, s. 112.

20 Petroushevsky, *Nehsat...* agy, s. 38, 99.

lû kesimden olan Horamdinilerin de savaşmayı öğrenmelerinin biraz zaman aldığı belirtilmiştir.²¹

Hiçbir köylü topluluğunun, bir nesilde göçebe aşiretlerin savaşma vasıflarına ulaşamayacakları çok açıktır. Bu nedenle bünyesinde göçebe taraftarlar barındırmak, toplumsal bir hareket veya binyılcı bir cemaat için eşsiz bir kaynaktı.

9.1.4. Cemaat-ötesi dayanışma

Seküler bir hareketle karşılaştırıldığında, bir hareketin ideolojik arkaplanı olarak binyılcılığın, cemaatimiz bağlamını özellikle ilgilendiren bir özelliği vardır.

Üretim tarzı ve iç örgütlenmelerinden ötürü köylü ve göçebe cemaatleri belli bir tür “topluluk-ıçı” dayanışma geliştirirler. Parson’a göre:

Nüfusun ezici çoğunluğunun köy cemaatleri temelinde örgütlendiği toplumlarda, belli birtakım içsel istikrarsızlık unsurlarının olduğu görülür. Bunun sebeplerinden bir tanesi, köy cemaatinin, dayanışmanın birincil odağı olarak ancak çok dar sınırlar içerisinde güç kullanımı örgütlenmesi için etkin bir birim olabileceği olgusudur. Şöyle ki, daha kapsamlı herhangi bir örgütlenme karşısında savunulabilecek bir birim değildir. Bu nedenle, bir köylü toplumunun başında her zaman için, diğer işlerin yanı sıra gücün kullanımını dengeleyen ve örgütleyen bir ‘üstyapı’ olmalıdır. Asıl soru, öylesi bir üstyapının nereye kadar olduğudur; zira bu üstyapı kendi başına buyruk köy cemaatleri ile ‘organik biçimde’ tümlendiğinden, genelde pek üst düzey bir entegrasyon gerçekleşmez.²²

Alavi’nin (Kürt toplumunda halen var olan)²³ “en eski sada-

21 Browne, *A Literary History...* agy, s. 324.

22 Talcott Parsons, *The Social System*, London, 1952 (Repr. 1967), ss. 162-163.

23 Maarten Martinus van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: On the social and political organization of Kurdistan*, Utrecht, 1978, s. 9vd.

kat”²⁴ dediği ve köylülerin birleşmesini engelleyen çeşitli tür sadakatler, İran köylüleri arasında hep varolagelmiş olmalı. Muhakkak ki tüm bunlar köylüleri zayıflatan ve onları gücü elinde bulunduranlara boyun eğmeye iten faktörler arasındaydı. Bununla birlikte, akılda tutulması gereken bir nokta da, çok küçük ve dağınık (tamamen doğal şartlara bağlı olarak şekillenen) yerleşim birimlerinin olduğu öylesi bir alanda, köylü cemaatine dayanan bir toplumsal örgütlenmenin, köy cemaatinin hayatta kalması için başvurabileceği en etkin örgütlenme biçimi olduğudur. Politik örgütlenme biçimlerinden ötürü, Kürt toplumunun, asgari etkileşimi olan çok sayıda küçük ve kapalı topluluklara bölündüğünü belirtmiştik. Aşiretler-arası herhangi bir dayanışma yerine yüzyıllar boyunca düşmanlık ve rekabet baskın özellikler olagelmiştir.

Bu ittifaksızlığın bir başka önemli nedeni de, ittifaksızlığı toplumun bir geleneğine dönüştüren bölgenin jeopolitik konumudur. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda aşiretler-arası dayanışmanın olmaması, Kürdistan’daki toplumsal hareketlerin başarısızlığında payı olan faktörlerin en önemlilerinden biri olmuştur.

Yaresan, göçebe, köylü ve zanaatkârları kendi topluluk sadakatlerinin ötesinde bir birleştirmeye götürmek suretiyle aşiretler-arası dayanışmayı gerçekleştirmeyi belli bir ölçüde başarmıştır.

9.1.5. Önceden var olan düşünce ve deneyimler

Bir hareket tarafından yayılan toplumsal ve dinsel düşüncelerin başarısı, toplumun mevcut kültürel arkaplanına bağlıdır. Zaten var olan toplumsal normlar ve kültür dikkate alınmadığı takdirde hareketin erken bir başarısızlık tatması beklenebilir.

Bir hareketin başarısı ya da başarısızlığında etkili olan faktörler arasında, toplumun genel kültürel arkaplanı temelinde

24 Hamza Alavi, *Peasant Classes and Primordial Loyalties*, *Journal of Peasant Studies* 1, 1973, ss. 23vd.

diğer hareketlerin düşünce ve deneyimleri de yer alır. Bu şekilde yeni bir hareketin baştan başlaması gerekmez. Daha önceki hareketlerin deneyim ve düşüncelerinin yardımıyla kendi düşüncelerini nasıl yayacaklarını, nasıl taraftar kazanacaklarını ve hangi stratejiyi takip edeceklerini kestirebilirler.

Düşünceler ve düşüncelerin propaganda ediliş biçimi, yalnızca taraftar kazanma sürecini etkilemekle kalmaz aynı zamanda yönetici sınıfların tepkisini de belirlerdi. Mesela Hurufi hareketi örneğinde, daha etkin bir strateji ve daha iyi propaganda taktiklerinin, hareketin erken başarısızlığını önleyebileceğini görürüz. Ancak çok sayıda Hurufi, farklı bir strateji takip eden Bektaşî cemaatine katıldıktan sonra Hurufi düşüncelerinin birçoğu hayatta kalma fırsatı buldu. Aynı zamanda Hurufi düşünceleri, Bektaşî öğretisini daha cazip kıldı. Bu düşüncelerin devamlılığı, yeni hareketlerce benimsenip geliştirilmesi, yeni hareketlerin bu düşüncelere büyük değer verdiklerini gösterir.

Yaresan düşüncelerine dair sunumumuz boyunca bu hareketin büyük ölçüde diğer hareketlerin düşüncelerini benimseyip onların deneyimlerinden yararlandığını fark ettik. Bunların bilinçli yapılıp yapılmadığı sözkonusu etkiyi değiştirmez. Daha önemli olanı, bu düşünce ve deneyimlerin onlar için çok değerli ve hazır kaynaklar olduğudur. Yaresan örneğinde bir başka önemli faktör de, benimsedikleri düşünce ve deneyimlerin mevcut kültürel arkaplana kolayca uyarlanabildiğidir. Kısacası, benimsenen düşüncelerin çevreyle olan uyumluluğu arttığı ölçüde bir hareketin hayatta kalma ihtimali de artar. Tamamen yeni bir düşünce genelde çevrenin birleşik direnişiyle karşılaşırken, diriltmecî düşünceler, kökenleri toplum içerisinde halen var olduğu sürece böylesi sorunlarla karşılaşmazlar. Bir düşüncenin bir çevrede benimsenip o çevrenin bir parçası haline gelmesi, aynen terk edilmesi gibi, genelde uzun bir zaman alır. Gördüğümüz gibi Yaresan tarafından seçilen düşünceler, bu veya şu şekilde çok eski zamanlardan beri onların kültürlerinin bir parçası olmuştur.

Yezidiler gibi, benzer düşünce ve örgütsel arkaplana sahip

diğer hareketlerin bekası, onların Kürt çevresinde varlıklarını sürdürme yeteneklerini gösterir.

9.1.6. Diğer kaynaklar

Yukarıda bahsedilen kaynaklara ek olarak, Yaresan'ın bekasında etkin olmuş başka kaynakların da var olduğunu kolayca varsayabiliriz. Ancak bu örnekler, bu ve benzer faktörlerin bir toplumsal hareketin yaşamında oynayabileceği önemli rolü göstermek açısından yeterlidir. Bununla birlikte, Yaresan hareketinin hayatta kalmasının sadece burada belirtilen kaynaklar bağlamında açıklanabileceği iddia edilemez. Bu cemaat üzerine mevcut bilgilerimiz ışığında diğer faktör ve kaynakları gözönünde bulunduracak konumda değiliz. Buna ek olarak, Yaresan'ın serencamında etkili olmuş bazı genel coğrafi ve ekolojik faktörler de sözkonusudur. Cemaatin bazı kesimlerinin dağlık Kürdistan bölgesinde izole olması veya bölgenin ekonomik gelişim safhası, gözardı edilemeyecek faktörler arasındadır. Bununla birlikte, yaşamsal rolü bu çalışmada en üst düzeyde değerlendirilen en önemli faktörlerden biri, hareketimizin ortaya çıkışında başlıca role sahip bir çatışma durumunun varlığıdır. Bu çatışma durumunun daim oluşu ve bunun sonucu olan sömürü ve zulüm de yine Yaresan'ın hayatta kalmasına önemli katkıda bulunmuştur.

Aşağıda, çoğunlukla Ceyhunabadi'nin hacimli manzum eseri *Heqq ol-heqayeq*'ten alınmış Yaresan dini metnlerinin bir seçkisini sunuyoruz. Hikayeler, kaynak metnin tarzında herhangi bir değişiklik yapılmaksızın tüm ana noktalar muhafaza edilecek şekilde özetlenmiştir. Bu dini hikayeler, daha önceki bölümlerde irdelenen konuların tamamlanması amacıyla seçildi. Aynı zamanda, Yaresan dini anlatı tarzının tanıtılması da amaçlanmaktadır.

I. Yaratılışa dair Yaresan dini hikayeleri

a) Ezeldeki Yaratılış'ın Hikayesi

b) "Heften" in Yaratılışı

c) İlahi Özün "Havenkar" biçiminde ortaya çıkışı ve Kainat, Semavi Varlıkların Yaratılışı

d) İki Dünyanın Yaratılışı

e) Yaratılış tarihinin başka bir versiyonu

II. İlahi Tecelli, Tenasüh ile Teofani ve Meleklerle Alakalı Diğer Konulara Dair Yaresan Hikayeleri

İkinci Devir:

a) İlahi Öz'ün ikinci teofani 'Ali b. Abi Taleb'de tecelli etmesi

- b) 'Ali b. Abi Taleb'in ejderhayı öldürme hikayesi
- c) 'Ali b. Abi Taleb'in bir devin başparmaklarını çözme hikayesi
- d) Muhammed peygamberin semaya yükselme hikayesi
- e) Muhammed'in dininin 'Ali b. Abi Taleb tarafından yayılması

Üçüncü Devir:

- a) İlahi Öz'ün üçüncü teofani Şah Hoşin'de tecelli etmesi
- b) Şah Hoşin'e katılan üç "Heften" mensubu
- c) Şah Hoşin'in Baba Taher tarafından davet edilişi
- d) Na'us (ya da Navus) döneminde Sekiz Karanlığın Kumanandanları ve domuz eti tüketimine dair hikaye

Dördüncü Devir:

- a) Benyamin'in Sultan Sehak dönemindeki tecellisi
- b) Sultan Sehak'ın ortaya çıkışı
- c) Sultan Sehak'ın gösterdiği bir mucize
- d) Sultan Sehak'ın sonradan düşmanları dönüşen kardeşlerinin hikayesi
- e) "Ruhani Akdin" Yenilenmesi
- f) Dudanlı Mikail ve onun Sehak'la buluşma hikayesi
- g) İki yüzyıl evvel Tanrı'yla görüşen ve O'ndan Kendini göstermesini dileyen Mikail'in hikayesi

h) Sultan Sehak'ın gösterdiği mucizeler

III. Ritüel ve Kurumlarla Alakalı Yaresan Dini Hikayeleri

- a) Kurban: Yaban keçisinin kurban edilişinin hikayesi
- b) Oruç: "Qavaltas" hikayesi
- c) Oruç: Qadereh'in Sehak'a karşı askeri seferi

a) Ezeldeki Yaratılış'ın Hikayesi

Ezelde, “Ya” şeklindeki İlahi Öz dışında hiçbir şey yoktu. O mevcut tek varlıktı ve bir incinin içinde ikamet etmekteydi ve inci bir kabuğun (giz) içindeydi ve kabuk Denizin derinliklerindeydi ve bütün dünya suyla kaplıydı.¹

“Ya” hazinenin içindeki inciye, yani Kendisine, baktı ve (sağ) yanından bir inci çıkardı ve güneş gibi ışıltılı “zuhur libasının” üzerine konulmasına karar verdi. Ardından, yaratılmış olan Cebrail'i çağırdı.²

Ardından Tanrı Cebrail'i suya attı. Cebrail kanatlandı ve (artık) uçabiliyor ve yüzebiliyordu. Lakin Hakk'ın sırrı konusunda cahildi. Ardından Hakk'tan bir mesaj geldi. Mesajda şöyle diyordu: “Senden sırrı gizleyen ben kimim?” Cebrail, kibrinden, “Senin kim olduğunu bilmiyorum. Ben özgür bir varlığım. Kendimden başka kimseyi görmüyor ve kendimden

1 Jayhunabadi, *Haqq-ol haqayeq...* agy, ss. 34-35; Suri, *Sorud-ha...* agy, s. 22.

2 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, ss. 35-36; Ayrıca krş., Minorsky, *The Sect...* agy, s. 307; a.y., *Notes sur la Secte...* agy, s. 25.

ulu kimseyi tanımiyorum” dedi. Inciden (hazine) bir şimşek çaktı ve Cebrail’in kanatlarını yaktı. Cebrail birkaç yıl boyunca girdabın içinde kaldı.³ Sonra Hakk onu bağışladı ve tekrar kanatlarına kavuştu. Fakat cahilliğinden kurtulamadı ve böylece ona (sırr hakkında) sorulduğunda aynı cevabı verdi; bu da onu, öncekiyle aynı sonuca götürdü. Bu sefer Hakk, Cebrail’e görünen bir çocuk biçiminde bir haberci gönderdi.⁴

Haberci Cebrail’e soruya nasıl cevap vereceğini öğretti. Haberci, ayrıca, Cebrail’e, içmesi için “ab-ı hayat” (hayat iksiri) verdi. Cebrail sudan içtiğinde hidayete erdi ve manen mest oldu.⁵

Bu sefer kendisine sırr hakkında sorulduğunda, “Sen Yaradansın ben ise yaratığım” şeklinde cevap verdi. Ardından Tanrı onu tüm yaratıklarının başı ve önderi kıldı.⁶

b) “Heften”in Yaratılışı

Cebrail dipsiz denizinde tek başına kaldı. Böylece bir defa şöyle sordu Tanrı’ya: “Yalnız başıma Sana hamd edemiyorum. Senden, bu vecibeyi yerine getirebilmem için bana bazı yoldaşlar yaratmanı diliyorum.” Dileği Yaradan nezdinde kabul gördü. Yaradan, Hazine’den (kendisinden) altı inci çıkardı ve biri Marmuz (Ramz?, Rezwan?) adında bir dişi olmak üzere altı varlık yarattı. O (dişi varlık) Tanrı’nın terinden (Khoy?) yaratıldı.⁷

Diğer beş melek, Mikail, İsrail, Azrail, Ruçiyar ve Ayvat (Yar) idi.

Mika’il, Tanrı’nın nefesinden yaratıldı, İsrail, O’nun ağzından çıkarıldı ve Azrail gazaptan yaratıldı. Ruçiyar ve Ayvat,

3 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 36

4 Aynı yerde, s. 37.

5 Aynı yerde, s. 38.

6 Aynı yerde, s. 39. Suri’nin Serencam nüshasında Cebrail hikayesi çok kısadır, ama genel olarak aynı olaydan bahseder. Keza *Tazkarat ol-a’ala’da* da detaylardaki bazı farklılıklarla beraber hikaye aynı hatları takip eder. (Krş., Suri, Sorud-ha... agy, ss. 28-29; Ivanow, *Tazkarat...* agy, ss. 11-13).

7 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 41.

O'nun gözlerinin nurundan yaratıldı, biri sağ gözünden ve diğeri sol gözünden.⁸ Ardından Cebrail diğerlerinin önderi kılındı.⁹

c) İlahi Özün "Havenkar" biçiminde zuhuru ve Evren, Semavi Varlıklar vb'nin Yaratılışı

Ardından, Heften'in dileği üzerine İlahi Öz, incinin içinden Havenkar biçiminde ortaya çıktı.¹⁰

Yine Heften, Yaratıcı'dan (Havenkar) yedi göğü, ay ve güneşin yanı sıra evreni yaratmasını dilediler. Ardından O'ndan semavi varlıkları, melekleri, devleri, cinleri, perileri ve insanları yaratmasını dilediler.¹¹ Havenkar inciye (hazine) baktı ve inci, yanan bir şimşek saçtı. İnci kaynadıkça, madde (cevher) ruhtan (gevher) ayrıştı. İnciden alevler ve dumanlar yükseldi. Duman, dokuz yörünge (semavi tabakalar) ve yedi semavi çarka dönüşen gökler yaratıldı. Alevlerin ışınlamından yıldızlar ve semavi kuleler yaratıldı. İnciden çıkan maddeden (Helt) yeryüzü yaratıldı. Yanan ateşten buharlar yükseldi ve gökteki bulutlara dönüştü.¹²

d) İki Dünyanın Yaratılışı

Heften'in iki mensubu, gözlerden yaratılan Ruçiyar ve Ayvat (Yar), bir inek ve bir aslan'a benzer biçimlere dönüştürüldüler.

8 Aynı yerde, s. 42.

9. Aynı yerde, s. 43.

10 Aynı yerde, s. 49.

11 Aynı yerde, s. 47.

12 Aynı yerde, s. 56. Suri'nin nüshasında "inci" yerine "taş" sözcüğü kullanılmıştır. Burada, şöyle geçer: "Dünya Kralı taşa parçalanmasını emretti (hay zeden) ve o parçalandı ve duman yükseldi parçalarından. Taşın bir parçası havaya kaçtı ve gök ve yıldızlar yaratıldı. O ayı ve güneşi yarattı ve Kendi ışığının onlara girmesini sağladı ve onları göğe fırlattı. Gece ve gündüzü ve dört mevsimi sabitledi ve yılın devrinden sorumlu dört melek tayin etti." (Bu sorumluluk bazen "Çarten"e ve bazen de "Heften"e verilir). (Krş., Suri, Sorud-ha... agy, ss. 22-24).

Ardından Havenkar, sonsuz denizlerin derinliklerinden baktı ve büyük bir balık yaratıldı (Pisces?) ve geniş beyaz bir taş yerleştirildi balığın sırtına. Ardından, inek taşın ve aslan da ineğin sırtına çıktı. Yeryüzü ineğin boynuzunun üzerine konuldu ve aslanın sırtının üzerinde En Yüce Tabaka yaratıldı.

Gün ve geceleri yaratmak için, ineğin ve aslanın alınlarından ay ve güneşin üzerine konulan iki ışıltılı kase çıkarıldı.¹³ Ardından “Kaf” ve “Gayn” dağ silsileleri, denizi engelleyecek bir bariyer gibi yeryüzünün etrafına dolandı.¹⁴ Havenkar bir defa daha inciye baktı ve inci yanmaya ve kaynamaya başladı. Bir mücevher çıktı içinden ve mücevherden de öz peyda oldu. Bu özden, nurlu varlıkların yaratıldığı zerrelere saçıldı. Mücevherden, meleklerin yaratıldığı bir nur ortaya çıktı.

Yanan incinin ateş ve dumanından şeytanlar, devler ve cinlerin yanısıra kötü öz de yaratıldı.¹⁵ İnciden ateş dağları yalazlanırken havada, Havenkar yönünü onlara çevirdi ve ateş dağları zerrelere dönüştü. Havenkar onları birlikte tutmaya karar verdi ve ardından “Zemehrır” kuyusunda hapsetti. Bir müddet sonra ateşten “Can” yaratıldı. Sonra “Can”ın kol altlarından “Mercaneh” adında bir dişi yaratıldı.¹⁶

e) Yaratılış tarihinin bir başka versiyonu

Yaratıcı, ilkin, içinde Kendi suretinin beş görüntüsü olan bir inci yarattı. Onlardan biri, kararının 18.000 alem yaratmak gerektiği olduğunu açıkladı. O bir emir verdi ve Dünyanın Efendisi adına ve yine Efendi tarafından kullanıldığının göstergeleriyle Kudret dünyasından 1001 mühürlü bir Tarifsiz Sır Anlaşması düzenlendi. Ardından, Mükemmel Kudretinden, yine tek bir kişiye dönüştü ve inci de ortada : kayboldu; böylece, Ebedi Tanrı, Bir ve Tek kaldı.¹⁷

13 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 56.

14 Aynı yerde, s. 58.

15 Aynı yerde, s. 61.

16 Aynı yerde, s. 73.

17 Ivanow, *Majmu'eh...* agy, ss. 5-7; a.y., *The Truthworshippers...* agy, ss. 102-103.

70.000 yıl geçti ve Dünyanın Efendisi, içinde Kendisini yedi kişi şeklinde gördüğü bir inci yarattı. Bundan sonra ilkin on iki ve sonra da on dört kişi göründü. Sonra inci de ortadan yok oldu ve Dünyanın Efendisi Kendini Ruhani Dünyada Tek olarak gördü.

Yine 70.000 yıl geçti, O Ruhani Dünyadan yine bir inci yarattı. Onun içinde Kendini ilkin 17 kişi şeklinde, sonra 37, sonra 47 ve en son 72 kişi şeklinde gördü. Sonra bu inci de ortadan yok oldu ve O Bir ve Tek oldu.

70.000 yıl geçti ve O bir emir verdi. İçinde Kendini 360 ve sonra 444 kişi arasında gördüğü bir inci yaratıldı ve ardından Onun emriyle o inci de yok oldu ve O Kendini Bir ve Tek olarak gördü.

Yine 70.000 yıl geçti ve Dünyanın Efendisinin emri üzerine, içinde, Kendini 70.000 kişinin arasında gördüğü bir inci yaratıldı ve ardından O'nun emri üzerine o inci yok oldu.

70.000 yıl geçti ve Dünyanın Efendisi yine Kendini 999 kişi ve ardından 124.000 vb kişi arasında gördüğü bir inci yarattı. Kendini tüm yaratılmışlara göstermek, Kendi pak nurundan kuzu şeklinde bir inci yaratmak suretiyle bin yıllarca Kendi Kendine konuştu. O, Kendi pak özüyle, 60.000 yıl boyunca, genelde anlaşılamayacak olanı tasarladı.¹⁸

En son, Kendi kusursuz cömertliğinden, Kendi pak nurundan dört damla döktü ve onlar Cebrail, İsrafil ve Azrail'ken o kuzu da suya dönüştü (?). O nurdan (?), içlerinden biri su olan delinmemiş (yani kusursuz) mücevherler şeklinde dört damla nur yarattı. Şu an dünya olanın tümü o zaman suydü. Bir 60.000 yıl boyunca daha bütün dünya suydü ve O, su üzerinde hareket ediyordu.

Bunun ardından, yarattığı "Sac-e Nar"ın (ateş tabağı) yardımıyla suyu kaynattı ve böylece su köpüğe dönüştü. Ardından köpüğü dindirdi ve sudan buharlar yükseldi; buharlar, havada yüzen ve O'nun emirlerini bekleyen bulutlara dönüştü.

O suyun havasından bulutları sürükleyecek rüzgarı yarattı ve böylece bulutların hareket ve istirahatleri ona bağlı kılındı.

18 Aynı yerde, ss. 7-8; ss. 103-104.

Rûzgar insan bedenindeki ruhla aynı işleve sahiptir. Bulutların yüzeyi, suyu taşımak (yani dağıtmak) için bir kalbur biçimindeydi.

Ardından köpüğe sabit kalması emrini vererek toprağı yarattı. Üç maddeden yeryüzünün demirleri (yani omurga) işlevi görsünler diye dağları ve sulama suyu biriktirmek için tepelikleri yarattı. Toprak halen sakinleşmemiştir ve nihayet azizlerin ikametgahı olacağı ve böylece secdeyle ibadetin edilmediği hiçbir bölümü kalmayacağı sözüyle yatıştırıldı. Ayrıca çiçeklerle örtülecekti.

“Sac-e Nar”ın bir kıvılcımından, dünya üzerinde yer verdiği ve tarif edilemeyecek büyüklükte ve Cehennem diye adlandırdığı bir ateş yarattı. Diğer maddelerden gökleri, yani güzelliği, topraktan olan yeryüzününkinden çok daha büyük olan Yüce Dünya’yı yarattı. Kendi pak nurunun bir zerresinden her birini güzelliklerle bezediği yıldızları, güneşi ve ayı yarattı. Çeşitlilik getirmek üzere gece ve gündüzü, saatleri ve mevsimleri belirledi.¹⁹

19 Aynı yerde, ss. 8-11; ss. 104-105.

İLAHİ TECELLİLER, RUH GEÇİŞMELERİ
VE TEOFANİ İLE MELEKLERLE ALAKALI
DİĞER KONULARA DAİR YARESAN HİKAYELERİ

İkinci Devir:

a) İlahi Öz'ün ikinci teofani 'Ali b. Abi Taleb'de tecelli etmesi

Fatemeh'in inayetiyle Hak'tan hamile kaldığında ve doğurmak istediğinde Kabe'ye gitti. Eve girdiğinde tüm girişler üç gün üç gece için kapatılmıştı. Orada, İlahi Öz'ün tecellisi olan Ali doğdu.²⁰

b) 'Ali b. Abi Taleb'in ejderhayı öldürme hikayesi

Günün birinde korkunç bir ejderha indi dağdan ve Kabe'ye doğru ilerledi.²¹ Bu, üç fersah uzunluğunda koskoca bir canavardı.²² Nefesi, "Khara"²³ kayasını mum gibi yumuşattı ve nefesinin dumanı, üç fersah uzaklığa kadarki her şeyi kararttı. Kabe'ye doğru ilerlerken insanlar ölüm korkusuyla kaçışıyor-

20 Aynı yerde, s. 187.

21 Aynı yerde, s. 192.

22 6.24 kilometreye denk bir uzunluk ölçü birimi.

23 "Khara" çok sert bir kayadır; granit.

lardı. Ejderha kazara 'Ali'nin bir beşik içerisinde uyuduğu evin yakınına geldi. Orada toplanan insanlar beşiğin hiçbir şekilde hareket etmediğini gördüler. Beşiğin içinden çıkan 'Ali'nin elleri ejderhanın dudaklarını kavradı ve ejderhayı kaldırdı ve onu kuyruktan kafaya doğru iki parçaya böldü.²⁴

c) 'Ali'nin bir devin başparmaklarını çözme hikayesi

Devin biri, başparmakları eski bir hurma yaprağıyla birbirine bağlanmış şekilde Muhammed'e gitti.²⁵ Dev, önceleri, başparmakları bu şekilde birbirine bağlanana kadar, çok şeytani bir karaktere sahip olduğunu ve bu yüzden tüm cin ve insanların ondan sakınmaya çalıştıklarını anlattı. Altı bin yıl boyunca başparmakları bağlı kalmış ve hiçbir cin veya insanın onları çözmeye gücü yetmemiş. Böylece dev Muhammed'den parmaklarını çözmek için yardım dilemiş. Fakat Muhammed ve dostları da becerememişler. Bir müddet sonra (henüz küçük bir oğlan olan) 'Ali'yi omuzunda taşıyan Selman girdi içeri. 'Ali'yi görünce dev titremeye başladı. Muhammed'e, başparmaklarını bağlayanın o oğlan olduğunu söyledi. Dev, Muhammed'den, 'Ali'yle aralarına girmesini rica etti. Muhammed'in ricası üzerine 'Ali tek bir hareketle bağları çözdü.

d) Muhammed peygamberin semaya çıkma hikayesi

Günün birinde Yasreb'de Muhammed semaya yükseldi. Cebrail, onu Tanrı'ya götürdü. Yolda, aslanın biri onları durdurdu ve vergi istedi.²⁶ Cebrail, Muhammed'e, kendisiyle her ne getirdiyse aslana vermesini söyledi. Muhammed yüzüğünü çıkarıp aslana sundu. Dönüş yolunda Muhammed 'Ali'yi her tarafta meleklerle birlikte gördü.²⁷ Muhammed eşikten (Tan-

24 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 193.

25 Aynı yerde, s. 191.

26 Vergi vermek Muhammed peygamberin, Ali'nin üstünlüğünü kabul etmesi anlamına gelecekti.

27 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 190.

rı'nın sarayının eşiği) geçerken bile 'Ali'nin sesini duydu.²⁸

Tanrı'nın huzurunda Muhammed'e "Şir Berenc"²⁹ ikram edildi. Perdenin arkasından Tanrı'nın eli belirdiğinde, Muhammed, onun 'Ali'nin eli olduğunu gördü. Ardından Tanrı bir elmayı iki parçaya böldü ve bir parçasını Muhammed'e verip diğer parçayı Kendine aldı. Muhammed yemeğinden bir lokmayı kasten o ellerin üzerine düşürdü.³⁰ Muhammed yüzüne döndüğünde, 'Ali ona gidip semaya çıkışını tebrik etti ve yüzüğünü (negin)³¹ ve Tanrı'nın Kendine aldığı elma parçasını ona geri verdi.³² Ardından Muhammed 'Ali'nin ellerine baktı ve üzerinde yemek izleri olduğunu gördü. Bunun üzerine Muhammed, 'Ali'nin Tanrı'nın Tecellisi olduğunu (be basiret) farkına vardı ve ondan bağışlanma diledi.

Muhammed ve yoldaşları dışında bu sırdan haberdar hiç kimse yoktu. O bu sırrı kendine sakladı ve 'Ali'ye hamdetmeye devam etti.³³

e) Muhammed'in dininin 'Ali tarafından yayılması

Böylece 'Ali, Heften'e, Muhammed'in dinini yaymaya karar verdiğini söyledi. Ardından Muhammed'e gidip onunla bir anlaşma yaptı. Muhammed'den dilediği her şeyi söylemesini istedi. 'Ali, Muhammed'in, dininin dünyada cinler ve insanlar arasında olmak üzere her yerde yayılması talebini kabul etti.³⁴ Böylece 'Ali, ünlü kılıcı "Zulfiqar" ile tarif edilemeyecek türden ustaca vazifeler ifa etti.³⁵ Şeri'at'a zorla el koyan Muhammed'in halefleri Ebu Bekir, 'Osman ve 'Ömer güç kazanıp dini dünyanın dört bir yanına yaydılar ve insanları yoldan çıkardı-

28 Aynı yerde, s. 190, 203.

29 Piriç ve sütten yapılan bir yemek.

30 Aynı yerde, s. 190, 204.

31 "Negin" bir yüzüğün taşı ya da façetasıdır. Ve "zir-e negin deraverden" (neginin altına getirmek) ifadesi boyun eğmek anlamındadır.

32 Jayhunabadi, Haqq ol-haqayeq... agy, s. 190, 204.

33 Aynı yerde, s. 205.

34 Aynı yerde, ss. 199-200.

35 Aynı yerde, s. 201.

lar. Böylece insanlar, 'Ali'nin, Tanrı'nın dünya üzerindeki Tecelli'si olduğu hakkında cahil kaldılar.³⁶

Üçüncü Devir:

a) İlahi Öz'ün üçüncü teofani Şah Hoşin'de tecelli etmesi

İlahi Öz, Hindistan'daki Rıza Şah'ın³⁷ "Cem"inden (Came: elbise=tecessüm) yok olduğunda, Loristan'daki Şah Hoşin'in "Cem"inde görünmüştü. Bir gün, Loristan'da kudretli biri olan Amane'nin kızı Celale,³⁸ bir köşede otururken bir güneş zerresi (Zerre-ye Horşid) girdi ağzına ve hamile oldu. Bu sırrı diğerlerinden sakladı. Fakat birkaç ay sonra durumu belirginleşti ve insanlar onu bakire olmamakla suçladı. Bir müddet sonra babasının aşireti, Lorzan göçebe aşireti,³⁹ kış otlaklarına doğru yollanmaya başladı.⁴⁰ Babasına eşlik eden Celale, bir ke-re aşiretin gerisinde kaldı ve onlara yetişemedi.⁴¹ Ardından üç kişi belirdi; bunlar Kaka Reda, Qazi ve Hodadad idi. Celale'den neye gereksinimi olduğunu söylemesini istediler. Bunun üzerine Celale, aşiretine yetişmek için bir öküzün üzerine konulmayı talep etti. Bu üç kişi, İlahi Öz tarafından hamile kaldığı için onu tebrik ettiler.⁴² Ardından aşiretine yetişmesine yardımcı oldular.

Celale'nin babası, ona nasıl hamile kaldığını sordu ve o da açıkladı. Şah Hoşin doğduğunda onu suçlayan herkes utanç duydu.

36 Aynı yerde, s. 207.

37 Belirtmemiz gerekir ki Tanrı'nın bir zuhurunun Hindistan'da vuku bulduğunu gösteren bu örneğin yanı sıra Hendu ya da Hendi adında başka bazı Yaresan azizleri de vardır.

38 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 274.

39 "Keh çon an zaman il-e lorzan diyar*keh çador neşin bud-o ahşam bar." "Diyar" (bölge, toprak, ülke anlamında) sözcüğünün, aşiretin adının bir parçası mı yoksa sadece kafiye uydurmak için mi kullanıldığı kesin değildir. Bu sözcük bir "dayr"ın yani manastırın sakini anlamında da okunabilir.

40 Bu yukarıda anılan dizenin çevirisidir.

41 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqayeq...* agy, s. 275.

42 Aynı yerde, s. 276.

b) Şah Hoşin'e katılan üç "Heften" mensubu

(Daha önce Celale'ye görünen) Kaka Reda, Qazi ve Hoda-dad isimli üç Heften mensubu, Şah Hoşin'e katıldı. Doğrudan ona gitmemenin daha doğru olacağı kanaatine vardılar. Böylece bir plan yaptılar ve halkın birkaç sürüsünü alarak kaçtılar.⁴³ İnsanlar uyuduğu sanılan Şah Hoşin'i uyandırmak üzere bir kız gönderdiler.⁴⁴ Şah Hoşin evinden dışarı çıkıp insanlardan ona bir at getirmelerini istedi. İnsanlar, tüm atları götürüldüğünden artık hiç atlarının olmadığını söylediler ona.⁴⁵ Şah Hoşin "Lare Lare" adında ölü bir atın tekrar hayata döndürülmesini emretti. Bu yapıldıktan sonra eline bir mızrak aldı ve dağlara doğru ilerledi. O üç adamı bulduğunda önceki tecellilerini belirtmeye başladı: (Sır, İnci, Havenkar, Cadvar, Huşeng, Feridun, 'Ali, Şah Fezl, Mahmud, Şah Rıza ve en son Şah Hoşin).⁴⁶ Bunun üzerine üç adam secde edip Şah Hoşin'in tanrılığını kabul ettiler.

Ardından Kaka Reda önceki "dunlarını" (tecessüm) saymak suretiyle kendini tanıtmaya başladı. Diğerleri de aynı şeyi yaptı. Bu "takdimlerden" sonra Şah Hoşin, üç adamla olan "Ruhanî Akdi" (*ehd-o peyman*) yeniledi ve sürüyü halka geri götürdü.⁴⁷

c) Şah Hoşin'in Baba Taher tarafından davet edilişi

Şah Hoşin, her tarafa yayılmış yoldaşlarını yanına çağırdı. "Dokuz yüz dokuz yüz"⁴⁸ yoldaş toplandı etrafında. Şah Hoşin

43 Aynı yerde, s. 279.

44 Aynı yerde, s. 280. Bu şiirin başka bir versiyonunda kız Şah Hoşin'e aşık-tı. Ancak kızın Şah Hoşin'i uyandırması üzerine uyandırıldığına hiddetlenen Şah Hoşin kızı öldürdü ve kızın klanını yok etti. Bu hikayenin mitolojik önemi M. Mukri tarafından tartışılmıştır.

45 Jayhunabadi, *Haqq ol-haqaye*... agy, s. 280.

46 Aynı yerde, s. 281.

47 Aynı yerde, ss. 282-286. Metinde üç meleğin önceki tüm tecessümlerinden bahsedilmiştir.

48 "Nohsed nohsedeh", "dokuz yüz dokuz yüz" anlamına gelir ve çeşitli şekil-

bir süre Lorlar arasında kaldı ve sonra "Yafte" dağına gitti.⁴⁹ Orada başka yoldaşlar önceki tecessümlerini ifşa ettiler. On-
dan sonra Şah Hoşin, "Yafte" dağından çıkıp Baba Taher'in ya-
şadığı yer olan "Elwend" dağına (Hemedan şehri yakınların-
da) gitti. Bir gün Baba Taher, Şah Hoşin ve yoldaşlarını yeme-
ğe davet etti. Fakat yalnızca üç parça ekmeği ve bir kap "Ab-
guşt"u (haşlanmış et ve tahıl) vardı. Şah Hoşin beraberinde
birlikleriyle Baba Taher'e ait (küçük) bir eve gitti. Şah Hoşin
orada bir mucize gösterdi ve ev, tüm birliklerin sığabileceği
kadar genişledi. Yine, bu mucize sayesinde herkes bolca olan
ekmek ve yemekten yedi.⁵⁰

Sonra, büyük bir ordunun şehrin dışında konakladığını gö-
ren Hemedan halkı korkuya kapıldı. Bunun sebebini sormak
üzere Hendu adında bir adam gönderdiler. Hendu, Şah Ho-
şin'in yanına vardığında Padişah'ı tanıdı ve önünde secde etti.
Şah Hoşin, adama, Hemedan'a geri dönmesini ve halka, onla-
ra karşı hiçbir şeye girişmeyeceğini,⁵¹ hatta onlardan herhangi
bir vergi bile istemediğini söylemesini emretti. Hendu bu me-
sajı Hemedan sakinlerine ulaştırdı. Ardından kampa geri dön-
dü ve Şah Hoşin'e eşlik etti. Kampta, 'Ayn ol-Qozat⁵² ve 'At-
tar⁵³ adında başka şahsiyetler de vardı.

lerde yorumlanmıştır. Elahi dört yorum sunmuştur: 1. Yoldaşların toplam
sayısı 100 idi. Dokuz kişinin her biri yüksek bir konuma sahipti. Böylece
yüz, dokuz ile bölündüğünde onların doksan dokuzu on bir mevkiye sa-
hipti. Numara 100, Şah Hoşin'in kendisine aittir. 2. Toplam sayı dokuz yüz
idi, ve 900, 9 ile bölündüğünde yüz bölüm kalır. Böylece "*nohsed bar noh
be sed*." 3. 900 artı 900 1.800 eder. Böylece yoldaşların toplam sayısı 1.800
idi. 4. 900 çarpı 900, 810.000 eder. Bazılarına göre 100 veya 8000 veya
1.800 kişi gerçek, geriye kalanlarıysa ruhaniydi (*rejal ol-ghayb ve ruhani*).
(Krş., Elahi, *Borhan ol-haqq*, agy, s. 28). Dize 5713'de, Ceyhunabadi
900,000 yoldaştan bahseder. (Jayhunabadi, *Haqq c' haqayeq...* agy, s. 295).

49 Jayhunabadi, agy, s. 287.

50 Aynı yerde, s. 295.

51 Aynı yerde, s. 296.

52 Hemedanlı 'Ayn ol-Qozat Hicri 525'te yaşamış ünlü bir alimdir.

53 Nişapurlu Ferid ed-din 'Attar, onikinci yüzyılda yaşamış ünlü bir Sufi şa-
irdir. 'Attar'ın büyük felsefi eseri *Mantıq ut-Tayr*, büyük ihtimalle onikin-
ci yüzyılın ikinci yarısında yazılmıştı. (Krş., Farid ud-Din Attar, *The Con-
ference of the birds*, London/Henley, 1954).

d) Şah Hoşin'in diğer mucizeleri

Ardından Şah Hoşin "Elwend" dağından insanların gelip ondan mucize göstermesini istedikleri "Ricab" (K. Ricaw) bölgesine gitti. Orada bir mezarlık (yakınlarında) "Docane"⁵⁴ denen iyi bir adam gömülüydü. Şah Hoşin mezara bir bakış attı ve ölü adam dirildi.

Daha sonra yaşlı bir kadın ona yaklaşıp kocası ve kendisinin yaşlandıklarını ve çocuk sahibi olmadıklarını söyledi. Şah Hoşin'den, hamile kalması için bir mucize göstermesini istedi. Şah Hoşin bir elmayı ikiye böldü; bir parçayı kadına öteki parçayı da kocasına verdi. Elmayı yediler ve kadın hamile kaldı. Yaşlı kadın nihayet Şah Hoşin bir müddet kaldığı Mekke'deyken bir erkek çocuk doğurdu.⁵⁵ Ricab'a döndüğünde kendisine "Feqih" adı verilmiş olan oğlan büyümüştü. Şah Hoşin var-
dığı anda oğlan ona gitti ve ona karşı saygısızca davranışlarda bulundu. Şah Hoşin ona şöyle dedi: "Bil ve unutma ki sen, bir seferinde Medine'de 'Amreh'din ve bir başka sefer ise Muhammed'in fırıncısıydın ve orada insanlara zulüm ediyordun. O zaman aynen bir hırsız gibi insanların mal mülklerini yağmalyordun. Ben seni, Muhammed'in hatırı için (*be naz-e resul*) affettim ve ebedi dünyada bağışlanma dileğin kabul edildi."⁵⁶ Feqih bunu duyduğunda gerçekte nasıl olduğunun farkına vardı.⁵⁷ Böylece Şah Hoşin'in önünde secdeye kapandı ve onun "Evvel ve Ahir" olduğuna şehadet etti. Bir müddet sonra Şah Hoşin Ricab bölgesinden yoldaşlarıyla her tarafa seyahat ettiği Loristan'a geri döndü. Öz'ü "Gamasiyab" (K. Gamasiyau) nehrinde ortadan kaybolana kadar dünyanın her köşe-

54 Bu, Şii metinlerinde de geçen ilginç bir isimdir. Yapı olarak İrani bir sözcükmüş gibi gözükmemektedir. O durumda büyük ihtimalle "do" ve "cane" sözcüklerinin bir bileşimidir. Sözcüklerden ilki "iki" ve ikincisi ise "can" demektir. Böylece bu bileşim büyük ihtimalle "iki canlı" anlamına gelir.

55 Jayhunabadi, agy, s. 301.

56 "To ra 'afv kerdem be naz-e resul*ze pas dar baqa geşt hacet qebul." Dize: 5850, s. 302.

57 "Feqih çon şenid amr ez şah-e din cali gaşt khod ra bedid an çnin." Dize: 5852, s. 302.

sini ve şehrini⁵⁸ dolaştı. Ondan sonra yoldaşları, her biri başka bir ülke veya bölgeye (serzemin) gitmek üzere dağıldılar.⁵⁹

e) Na'us (ya da Navus) döneminde Sekiz Karanlığın Kumandanları ve domuz eti tüketimine dair hikaye

Na'us, tanrı'nın Tecellisi olduğunu beyan ettiğinde annesi de dahil bazı insanlar buna inanmadı. Kardeşi Şiru onunla alay etti ve iddiasını kanıtlamasını istedi.⁶⁰ Na'us öfkeleni ve Şiru'yu daha sonra dağlara kaçacak olan bir domuza dönüştürdü.

Şiru ile işbirliği yapan yedi kişi daha vardı -hepsi birlikte sekiz Karanlığın Kumandanlarıydı. Bu sekiz kişi şunlardı: Şemr, Ebn-e Sa'd, Ebn-e Ziyad, Ebn-e Ons, Bol-Honuq, (Kerbela'da olan) Zarqat b. Şerik, (Kerbela'da Hüseyin'in düşmanı olan) Ebn-e Harşeh. Bu yedi kişi şu Karanlığın Kumandanlarının renkarnasyonlarıydılar: 'Osman, 'Omer, Ebu Bekr, Talheh, Zobeyr, Rehman, Muaviye.

Bu insanlar domuzlara dönüştürüldükten sonra dağlara çıktılar. O zamandan beri domuz eti tüketimi (Yaresana) yasaklanmıştır ve domuz eti yiyen kişi cezalandırılacaktır. Bir domuza dokunan kişi bedenini yıkamalıdır (abdest). Bununla birlikte eğer biri cüzzam gibi belli bir hastalığa yakalandıysa ve domuz eti yiyerek iyileşecekse, onun yemesine izin vardır. Fakat sağlığına kavuştuktan sonra domuz eti tüketimini terk etmeli ve kefareti ödemelidir (*kofare dadan*).⁶¹

Dördüncü Devir:

a) Benyamin'in Sultan Sehak devrindeki tecellisi

Benyamin (Cebrail'in tecellisi), Pavahli (K. Pawe) Heder
58 "Be gerdeş bodi dayem andar cehan be her merz-o bum der her mekan."
Dize: 5861, s. 302.

59 Jayhunabadi, agy, s. 303.

60 Şiru da Na'us'u tehdit etti ve şöyle dedi ona: "Ya sen beni rezil (hawr) (tanrılığını ispatlamak) edersin yahut ben senin dilini keseceğim."

61 Jayhunabadi, agy, ss. 305-307.

adında biri için gündelik işçi (*barzegar*) olarak çalışıyordu.⁶² Bir defasında hastalandı ve yatağa düştü. Bunun üzerine efendisi öfkelendi ve tekrar sağlığına kavuşuncaya dek ücretlerinin ödenmeyeceğini söyledi. Böylece Kheder başka bir işçi tuttu. Sonrasında ise Benyamin daha da kötüleşti ve birkaç günlüğüne yatakta kaldı ta ki birileri ona, bölgeye yeni gelmiş ve onun iyileşmesine yardım edebilecek bir falcıdan bahsedene kadar. Böylece Benyamin topallar vaziyette falcıya gider. Rokn ed-Din adındaki falcı, “Reml”ine (fal aleti) baktı. Benyamin’den, talihini açıklamasına karşılık olarak kendisiyle kısmetini paylaşmasını istedi. Benyamin bunu kabul etti. Rokn ed-Din Benyamin’e, onun Dünya Padişahı’nın bir yoldaşı (*moqreb*) olduğunu ve her iki dünyanın anahtarlarına sahip olduğunu açıkladı. Falcı, ona, iyileştiği gibi Şahu Dağına gitmesini tavsiye eder. “Şahu Dağında” diye ekledi falcı, “Tanrı, tüylü ve kanatlı Asil bir Şahin biçiminde ortaya çıkacaktır.” Rokn ed-Din, falcı, kendisinin de o Asil Şahin tarafından Benyamin’i sırra erdirmek üzere gönderildiğini açıkladı. Yine, Şahu bölgesinde Tanrı’nın kendilerine görüneceği üç kişinin daha olacağını belirtti. Ardından Rokn ed-Din Benyamin’e bir avuç su verdi ve Benyamin tamamen iyileşti. Benyamin’in “bilgi gözleri” birden bire açılıverdi ve kadim zamanları hatırlamaya başladı.⁶³

b) Sultan Sehak’ın ortaya çıkışı

Ondan sonra Benyamin, bir kaynak gördüğü Şahu Dağına gitti. Orada bir müddet oturmuştu ki biri aynı falcı ve diğerleri Musi Siyah ve Ayvat olmak üzere üç Derviş vardı yanına. Benyamin nereli olduklarını sordu ve kendisine cevaben, her birinin farklı bir ülkeden olduğu ve Tanrı’nın (Şah) kararı hakkında farklı yerlerde bilinçlendikleri ve her üçüne de Benyamin’e gelmelerinin emredildiği söylendi. Benyamin’e, “Sen bizim başımız (*mehter*) ve önderimizsin ve biz senin fermanı-

62 Aynı yerde, s. 311.

63 Aynı yerde, s. 321.

nı yerine getireceğiz” dediler. Benyamin onlara nerelerden geldiklerini sordu. Musi Siyah, Horasan’dan geldiğini söyledi, Ayvat Erdebil’den⁶⁴ geldiğini söyledi ve Rokn ed-Din Şam’dan geldiğini söyledi.

Ardından, bu dört adam Şahu Dağında İlahi Öz’ün nazar ve intizarında kaldılar. Üç gün ve gece sonra, bir taş üzerinde oturan beyaz bir Asil Şahin suretinde ortaya çıktı. Yoldaşlar O’nun önünde secdeye durdular. Ardından yoldaşlar İlahi Öz’den, kendini bir insan suretinde göstermesini talep ettiler.⁶⁵ İlahi Öz şöyle dedi: “Ben buradan gider olduğumda, siz Şeyh İsi Berzenci’ye⁶⁶ gitmeli ve onun evine yakın bir yerde bir bahçe (bostan) ekmeli ve bahçeye göz kulak olması için de Ayvat’ı orada bırakmalısınız. O bahçenin ortasında, toprağa dut ağacından bir çubuk çakın. Bu çubuk yarı yanık olmalı. Ne zaman ki çubuk filizlenir ve misk kokusu saçar benim tecellim yaklaşıyor demektir. Bahçe meyveye durduğunda ben gelip çubuğun üstüne oturacağım.” Şöyle devam etti: “Şeyh İsi iki yüz yaşındadır ve “Dayerak” adında, getirilip (yaşlı) Şeyh İsi ile evlendirilmesi gereken genç bir kız var. Çubuk filizlenip ben üzerine oturduğumda Dayerak eteğini açmalı ki ben üzerine oturayım, ardından tekrar eteğini açmalı ve katlamalı ve ben orada bir çocuk olarak belireceğim. Ondan sonra siz beni eve (hanqe)⁶⁷ götürmelisiniz ve ben Şeyh İsi’nin oğlu olacağım. Dayerak, “Celd” aşireti lideri ve Ruçiyar’ın reenkarnasyonu olan Huseyn Beg’in kızıdır.”⁶⁸

Asil Şahin yok oldu ve yoldaşlar Onun fermanlarını yerine getirmeye koyuldular.⁶⁹ Şeyh İsi’ye gittiler ve Dayerak’ı onunla evlendirmek istediklerini söylediler. Şeyh İsi, çok yaşlı ve saçlarının kafur gibi beyaz olduğunu ve bu nedenle de bir ka-

64 Aynı yerde, s. 322.

65 Aynı yerde, s. 323.

66 Şeyh İsi’nin soyu halen aynı bölgede yaşamakta olup Sünni Müslümanlardır.

67 "Hanqe" aslında manastır demektir. Genelde dervişler tarafından bir tefekkür evi olarak kullanılır.

68 "Bovad saheb-e il-e cald an amir*be mazhar bovad ruçiyar-e kebir."

69 Jayhunabadi, agy, s. 325.

rıya ihtiyacı olmadığını öne sürmek suretiyle buna karşı çıktı. Yoldaşlar ona, Tanrı'nın (dadar) kızın bakire kalmasını dilediğini söylediler. Ardından, Şeyh İsi'ye hikayeyi anlattıklarında Şeyh İsi gayet hoşnut oldu.

Yoldaşlar daha sonra Huseyn Beg'in evine gittiler.⁷⁰ Yolda, bir sürü' bela ve badireyi aşmak zorunda kaldılar. Birkaç gün ve gece boyunca orada misafir olarak kaldılar ve nihayet babasından kızının Şeyh İsi'yle evlenmesine izin vermesini istediler. Huseyn Beg, kendisine gelin hediyelerini nasıl sağlayacaklarını sordu.⁷¹ Yoldaşlar, dilediğini isteyebileceğini söylediler. Huseyn Beg inci ve mücevher yüklü yedi deve istedi. Üç yoldaş (Ayvat bahçeye göz kulak olmak üzere kalmıştır) Hak'tan onlara yol göstermesini talep ettiler. Onlara, dağa gidip dağdan tüm o şeyleri tedarik etmesini istemeleri emredildi. Üç yoldaş kendilerine her ne dendiyse yerine getirdi. Gece sona erip güneş ısıdığında, altın kemerler takan yedi köle tarafından yönlendirilen inci ve mücevher yüklü develer görüldü. Yükler, gördüğüne hayli şaşırان Huseyn Beg'e verildi.⁷² Huseyn Beg mücevherleri gördükten sonra sırrın önemini kavradı ve yoldaşların ayaklarına kapandı.

Kız Şeyh İsi'nin evine götürüldü ve orada ona sır açıklandı. Fakat insanlar onun hakkında kötü konuşmaya başladılar ve şöyle dediler: "Dervişler bu kızı kesinlikle kendileri için getirdiler çünkü Şeyh İsi hayli yaşlı olup bir karıya gereksinim duymamaktadır." O insanlar, Şeyh İsi'ye, dilediği takdirde Dervişleri öldürebileceklerini dahi söylediler.⁷³ Ama Şeyh İsi onlara, söylediklerinin safsatadan ibaret olduğunu söyledi. Fakat insanlar yine de kıza sataşmaya devam ettiler ta ki Ayvat (bahçeden) gelip çubuğun filizlendiği haberini verene kadar. Böylece herkes bahçeye gidip Asil Şahin'in dağdan zuhur ettiğini ve miskten daha hoş kokan çubuğun üstünde oturduğunu gördüler. Dayerek eteğini açtı ve Şahin eteğin üstüne otur-

70 Aynı yerde, s. 326.

71 Aynı yerde, s. 327.

72 Aynı yerde,

73 Aynı yerde, s. 328.

du. Tekrar eteğini açtı ve katladı ve bir çocuğun peyda olduğunu gördü.⁷⁴ Bu, Şeyh İsi'nin evinde büyüyen Sultan'dı.

c) Sultan Sehak'ın bir mucizesi

Bir defasında Şeyh 'İsi bir "Tekye"⁷⁵ inşa ediyordu. Evin damı için bir sürü ağaç kesti ancak hepsi çok kısa geldi; bundan dolayı Şeyh üzgün ve hayal kırıklığı içindeydi. Bir gece Sultan Sehak ve Davud tüm kirişleri (*tir*) daha uzunlaştırıp Tekye'nin duvarlarının üzerine koydular. Sonraki gün, Şeyh 'İsi bunu duyduğunda çok mutlu oldu. Ardından, kirişleri koyanın kim olduğunu sorması üzerine, Sehak, bunu yapanın kendisi olduğunu söyledi. Şeyh 'İsi, "Yaptığın her şey karşısında hayret ediyorum. Söyle bana kim (bu) senin yedi yoldaşların?" dedi. Sehak bu sırra ermek için Şeyh 'İsi'nin Kabe'ye gitmesi gerektiğini söyledi. Bunun üzerine Kabe'ye gitti ve Kabe Evine girdiğinde Sultan Sehak'ın orada oturduğunu gördü. Denizde ve karada baktığı her yerde Sultan Sehak'ı gördü. Sehak'tan yayılan ışık hem göğü hem yeri aydınlatıyordu. Ardından Şeyh 'İsi şöyle diyen bir ses duydu: "Yeryüzünde gittiğin her yerde veya gökte veya Kabe'de Sehak'ın orada olacağını bilmiyor musun? Onun konakladığı her yer insanlar için Kible'dir. Nerede konakladığına bak, işte orası Tanrı'nın evi (*beyt ol-heram*)⁷⁶ ve Sehak'ın olduğu yer ise senin kendi evindir.⁷⁷ Neden Hak nezdinde kendini rezil ettin. Bundan dolayı artık evi görmeyecek ve Dost'u görmeyeceksin." Şeyh 'İsi onca yolu Kabe'yi ziyaret için katettiğine pişman oldu. Ardından Sultan'ı⁷⁸ görmek için dua etti ve ölmeden evvel bağışlanmayı diledi. Fa-
74 Aynı yerde, s. 329.

75 Tekye (tekke) ibadethane olarak kullanılan evlerdir. Örneğin Bektaşiler ibadethanelerini "tekye" diye adlandırırlar. Batı İran Şiileri arasında "tekye" Moharrem töreni için geçici bir yerdir.

76 "Beyt ul-heram" Mekke mabedinin adıdır.

77 "Be her ca keh Sultan zadeh bargah*bar-e khalq başed heman qeblehgah. Nezer kon keh an bargah der kocast*heman khaneh-ye şah-e 'alem penast. Keh an khaneh bod khangah-e khodet* keh Sultan hemisheh be hemdem bodet. Dize: 6428-6430.

78 Yaresan genelde Sehak için yalnızca Sultan ismini kullanır.

kat dönüş yolunda, “Dünya Padişahı”, onun ruhunu alması için Mustafa Davudan’ı⁷⁹ gönderdi. Zira Hak (dininin) yasasına göre, her kim ki inanmakta kararsız kalır artık o kimse Tanrı’nın yüzünü göremez.⁸⁰

d) Sultan Sehak’ın sonradan düşmanları olacak kardeşlerinin hikayesi

Şeyh ‘İsi’nin, Qadere, Heder ve Selamet adlarında üç oğlu vardı. Şeyh ‘İsi’nin ölümünden sonra Sehak’a düşman kesildiler. Bu üçü, Karanlığın Kumandanlarının reenkarnasyonlarıydı. Qadere, ‘Omer’in reenkarnasyonu; Heder, Şemr’in ve Selamet de Ebn-e Ziyad’ın reenkarnasyonuydu. Qadere, bir defasında Çiçek halkına (*qewm*) Sehak’ın bir sihirbaz ve din (İslam) düşmanı olduğunu ve bu nedenle de bölgeden kovulması gerektiğini söyledi. Çiçek halkı, Qadere’nin bu sözlerinden etkilendi. Sultan bunu duyduğunda yoldaşlarına, o insanların yanlış yola saptıklarını ve bu nedenle orada daha fazla kalmamayı tercih ettiğini belirtti. Ardından Sultan Sehak, Qadere’ye şöyle dedi: “Dilediğin her şeyi yapabilirsin. Senin bölgede (*mulk*) yaşamaya ihtiyacım yok zira bu yedi dost benim için kâfidir.” Ancak bunun karşılığında Qadere onunla kavga etmeye devam etti.⁸¹ Bunun üzerine Sehak yedi yoldaşıyla birlikte (Heften: Benyamin, Davud, Pir Musi, Mostafa, Ayvat ve Teyar)⁸² “Perdiver”e gitti.

“Merno”ya varıp orada konakladıklarında, Qadere’ye ait tüm mal ve sürülerin onları takip ettiklerini gördüler. Qadere bunun farkına vardığında Sehak’a bir aracı gönderdi ve ondan özür diledi. Sultan’dan tüm malını kendisine geri göndermesini rica etti. Lakin Sehak üç şeyi alıyordu: Bir anlık zaman di-

79 Mustafa Davudan da ölü melektir.

80 Jayhunabadi, agy, s. 332.

81 Aynı yerde, s. 333.

82 Aynı yerde, s. 330. Dayerek’in babası Huseyn Beg’e de, uçan (kişi) anlamında “Teyar” denirdir. Bir seferinde Sehak’i görmek için kendi evinden Sehak’ın mekanına uçtuğundan ötürü ona bu isim verilmiştir.

liminde dünyayı geçebilen bir uçan kilim; arzu edilen her yiyeceğin üzerinde belirlediği bir “sofra” ve uykuya daldığı “Şender” Dağına gelene kadar Sehak’a eşlik eden bir su pınarı.⁸³ Bu pınarın halen aynı dağ üzerinde (*muqim*) olduğu söylenir.

e) “Ruhani Akdin” Yenilenmesi

Sehak Merno’ya vardığında yoldaşlarıyla biraraya geldiği bir mağara belirledi. Ardından Heften ona, Dost’la buluşma zamanının ve son devrenin geldiğini söyledi.⁸⁴ Bu nedenle Sehak tüm semavi varlık ve melekleri o yerde toplanmaya çağırdı.⁸⁵

f) Dudan’lı Mikail ve onun Sehak’la buluşma hikayesi

Sehak ve yoldaşları Şender Dağına varınca insanların gözleri önünde ortadan kayboldular ve yine, kurban merasimi eşliğinde ruhani akitlerini yenilediler.⁸⁶

Ardından Sehak ve yoldaşları gidip Sirwan nehrinin kenarında konakladılar. Bu bölgede, Mikail adında Caf aşireti liderlerinden biri bulunuyordu. Keramet sahibi aydınlanmış bir Şeyhti bu.⁸⁷ Dudan’da yaşayan Şeyh, binmek amaçlı kullandığı aslanlara sahipti.

Bir gün Sehak’ın yoldaşlarıyla birlikte Sirwan nehri kıyısına vardıklarını ve orada kalıp ev inşa etmeye karar verdiklerini haber alır. Mikail hiddetlendi zira ondan izin istememişlerdi. Aslanlarından birine bindi, kamçı niyetine bir yılan aldı eline ve Sirwan nehrine doğru dört nala gitti. Davud’un bir duvar kenarında yaşadığı bir yere vardı.⁸⁸ Mikail Davud’u gördüğünde bağırdı ve dedi: “Dini yasalara göre başkalarına ait toprak-

83 Aynı yerde, s. 334.

84 Aynı yerde, s. 335.

85 Aynı yerde, ss. 336-337.

86 Aynı yerde, Yaresan ayin ve kurumlarına dair ileriki kısımda bu öyküye tekrar yer verilecektir.

87 “Keramet”, cömertlik anlamına da gelir. O durumda “cömert adam” anlamındadır.

88 Jayhunabadi, agy, s. 365.

lar üzerinde ev inşa etmek yasaktır. Şimdi, bu arazi bana ait olduğu halde siz nasıl olur da burada ev inşa edersiniz. Söyleyin bana kimsiniz siz ve burada ev inşa etme iznini kimden aldınız?" Davud, Mikail'in bir aslan üzerinde olduğunu gördüğünde duvara ilerlemesini emretti. Duvar hareket etti ve Mikail'in yanına geldi.⁸⁹ Davud ona şöyle cevap verdi: "Ben Sultan Sehak'ın kölesiyim (gulam=yoldaş).⁹⁰ O İlahi Zat'tır (*zat-e heqq*) ve tüm dünya onun malıdır. Bundan dolayı dilediği her yerde kalabilir.⁹¹ Şimdi sen tövbe etmelisin. Unutma ki çok eski zamanlarda sen, Huseyn ile birlikte Kerbela'da imansızlar tarafından öldürülen Hor'un oğluydun. Başka bir devirde, bir çobanın attığı taşla ölen kişiydin (Şeyh 'İsi). Yine başka bir devirdeyse Tanrı'yı dünya elbisesi (*cam-e cehan*) içerisinde gören Süleyman'dın."⁹² (Mikail tüm bu reenkarnasyonları hakkında anlatılanları duyunca), farkına vardı ve bir defasında, iki yüz yıl önce Süleyman⁹³ adıyla bir otlaktaki pınarın yakınında Tanrı'yla görüşüğünü hatırladı; ve bunun üzerine secde etti.⁹⁴

g) İki yüzyıl evvel Tanrı'yla görüşen ve Kendini göstermesini dileyen Mikail'in hikayesi

Mikail secdeye kapandı ve (kendini göstermesi için) ağlaya-

89 Davud'un Mazda tanrısı Vayu olduğunu belirten Mokri, "divar" (duvar) sözcüğünün ilk başta "div" (dev) anlamında olması gerektiğini savunur. Mokri, *Le Kalâm gourani sur le Cavalier...* agy, s. 67.

90 Arapça "gholam" ve Farsça "bende" sözcüklerinin her ikisi de kul anlamındadır. İslami düşüncede tüm insanlar Allah'ın kullarıdır.

91 "Temami cehan ser be ser mal-e ust*be her ca neşined gavara nekust." Dize: 7119.

92 "Be diger zeman baz mi a be hush*be çupan namudi to an seng nuş." Dize: 7124. Çoban Malekol-Mout (Melek ül-mevt) idi.

93 Jayhunabadi, agy, s. 366. Sufiler arasındaki bir efsaneye göre cinler Süleyman'ın mührünü çalar ve böylece kırk gün boyunca onu kudretinden mahrum bırakırlar. Bir balık yüzüğü bulur ve Süleyman'a kudretiyle birlikte iade eder. Ayrıca, Süleyman'ın daha sonra, kimse kudretinin sırrına ermesin diye yüzüğü denize attığı da söylenir. (Krş., Attar, *The Conference...* agy, s. 146.

94 Jayhunabadi., s. 367.

rak yalvardı: "Ey Yüce Tanrım! Ezelde, tüm nurlu varlıklara, Mumammed'den sonra Yaresan içerisinde Kendini göstereceğine ve Hakk-ehlinin dinini yayacağına dair söz verdin. Şimdi Muhammed ve Ali (dönemi) geçti ve Senin sözünün zamanı geldi.⁹⁵ Tecellin için zaman müsaittir." Yaratıcı şöyle dedi: "Dinin yasalarına göre o döneme henüz belli bir zaman var.⁹⁶ Bu ruh ve bu elbise (tecessüm) içerisinde o dönemi yaşayamazsın. Başka bir Dun'a (tecessüm) kadar bekle; o zaman Tanrı'yla insan suretinde görüşmeyi tecrübe edeceksin."⁹⁷ Fakat Mikail ısrar etti ve Yaratıcının Kendini o an göstermesini rica etti: "Sen sahip olduğun güçle dilediğin her şeyi yapmaya kadirsin."⁹⁸

Ama Tanrı, ona, her şeyin kendi yasaları olduğunu ve Dostları (*yan*) çağırarak için nezir (*nezr*) ve kurban vermek gerektiğini hatırlattı. Ne zaman ki kurban hazır olur o zaman Kurtarıcı⁹⁹ sırdan (*serr*) açığa çıkar. Mikail, "Şimdi ben nereden bir kurban hayvanı getirebilirim?" diye sordu. Hakim (Tanrı), "Dağa bak, orada birkaç sürü var. Git ve çobanın birinden bir koyun al ve buraya getir" dedi. Mikail dağa baktı ve bir sürü ile sürünün arkasında yürüyen bir adam gördü. Tanrı'nın mucizesinden tüm koyunlar melek ve çoban da Melek el-Mewt (ölüm meleği) idi.

Mikail hoşnut bir şekilde dağa tırmandı ve sürünün yanına vardığında çobanın uyuyor olduğunu gördü.¹⁰⁰ Koyunlardan birini götürmek için iyi bir fırsat diye düşündü zira satın almak için yanında hiç para yoktu. Çobanın ona kesinlikle hiçbir şeyi bedava vermeyeceğini düşündü ve şöyle dedi kendi kendine: "Para getirmeye gidersem (dönüğümde) belki çoban

95 Jayhunabadi, s. 367. "Mohammed gozešt-o velayet gozešt*resideh-est va`deh beheq der nevesht." Dize: 7140.

96 Aynı yerde, s. 368. "Der in ruh-o in cam an `asr ra*nabinid ey merd pakizeh rah." Dize: 7147.

97 Aynı yerde, s. 368. "Tahamol bekon ta be dun.e deger*bebini vesal heqq ez an beşer." Dize: 7147.

98 Aynı yerde, s. 368.

99 "Naci", "kaçan ya da kurtulmuş" anlamındadır. Bu sözcük hatalı bir şekilde "Monci"=Kurtarıcı diye kullanılmıştır.

100 Aynı yerde, s. 369.

burada olmayacak veya Tanrı ortadan kaybolacak. Şimdi, çoban uyuyorken, bir koyun alayım da ücreti sonra öderim.” Böylece gidip bir yaşında bir kuzu (şik) aldı ve dağdan inmeye başladı. Tanrı’nın yardımıyla çoban uyandı ve adamın birinin elinde bir kuzuyla dağdan indiğini gördü. Bunun üzerine eline bir taş aldı ve Mikail’e fırlattı. Taş’ın Mikail’e isabet etmesiyle Mikail yere yığıldı ve öldü.¹⁰¹

Bir çoban tarafından öldürüldükten sonra Mikail başka bir elbise içerisinde yaşama döndü. Yeni elbiseleri içerisinde güçlü bir adamdı ve binek hayvanı olarak aslanları vardı. Davud’la karşılaşması sonucu Mikail tekrar konumunun farkına vardı.¹⁰²

h) Sultan Sehak’ın gösterdiği mucizeler

Mikail duvarın hareket ettiğini görüp ve Davud’un kendisinin önceki Dunları (tecessüm) hakkındaki açıklamalarını duyduğunda farkındalığına tekrar kavuştu ve Davud’dan, Sultan’a, O’nunla görüşmeyi arzuladığını iletmesini rica etti. Mikail şöyle dedi: “Onun efendi (*mehtar*) olduğu bana kanıtlandığında onun taraftarı (*kehtar*) olacağım; yoksa onun hayatını mahfedeceğim ve onu buradan kovacağım” dedi.

Davud haberi Tanrı’ya ilette ve Davud’a Şirvan nehri üzerine bir kilim sermesini emretti. Ve Davud gezegen şeklindeki kilimi suyun üzerine serdi. Ardından Tanrı gidip kilimin üzerine oturdu. Ellerini dışarı doğru uzattı ve nehir kenarında yüz adım (*qedom*) ötede Mikail’i aldı. Mikail, Padişah’ı gördüğünde hataları için özür diledi ve bağışlanma diledi. Ardından Mikail acıktı ve yiyecek istedi.¹⁰³ Tanrı ellerini suya daldırdı ve bir parça ekmek içerisinde taze kızartılmış bir balık çıkardı.¹⁰⁴ Mikail’e, kemikleri kırmadan balığı yemesini emretti.

101 Aynı yerde, s. 370.

102 Aynı yerde, s. 371.

103 "Mika'il pes goft ey dadgar*konun sir kon mar mara zin gozar. Goresneh şodem hal ez bu-ye to*konem za'f ez souq-e an ru-ye to." Dize: 7248-49.

104 "Yeki mahi averd ez an borun*breşteh şodeh tazeh ez anderun. Be-teqdir an padeşah-e kebir*begalb-e yeki nan khwan bod monir." Dize: 7250-51.

Bunun ardından başka bir balık kafasını sudan çıkardı ve eşini sordu. Böylece Tanrı kemikleri eline aldı ve onları tekrar bir balığa çevirdi ve suya attı. Balık canlandı ve eşine gitti. Dudanlı Mikail tekrar af diledi ve Tanrı'ya hamd etti ve başını Hakk Dinine verdi.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Jayhunabadi, s. 371.

EK III

RİTÜEL VE KURUMLARLA ALAKALI

YARESAN DİNİ HİKAYELERİ

a) Kurban: Yabani keçinin kurban edilişi hikayesi

Sehak ve yoldaşları Şender Dağına vardıklarında ortadan kayboldular.¹⁰⁶ Ruhani Akdi yenilemek üzere Sultan, kurbanlık yabani bir keçi (kelboz)¹⁰⁷ getirmesi için Benyamin'i dağa gönderdi. Benyamin orada kendisinden kaçmayan sarı bir yaban keçisi gördü; bu durum üzerine hayli şaşırdı ve bunun ardında bir esrar olabileceğini fark etti. Benyamin onu boynuzlarından tutup Sultan'a götürdü.¹⁰⁸ Orada, keçinin boynuzlarından bir adam çıktı ve oturdu.

Padişah'a şöyle dedi: "Eskiden doğrudan senin yanında olduğumu ve adımın Ahmed olduğunu hatırla. Çehelten'in önderiydim (*padişah*) ben. Adem'dim ben ve insanlar benden

106 *Haqq ol-haqayeq*'te bu dağın ismi "Şondar" diye yazılırken *Borhan ol-haqq*'ta "Şener" diye yazılır. Bu dağ İran ve Irak sınır bölgesindedir.

107 "Boz" sözcüğü keçi ve "kal" sözcüğü de genelde keçiye benzer bir tür dağ hayvanı için kullanılır. Bazı Yaresan metinlerinde "Kalboz" yerine "Quch" ismi, yani koç, kullanılır. *Heqq ol-heqayeq*'te bazen marya anlamındaki "Miş" sözcüğü geçer.

108 Jayhunabadi, s. 351.

üretildi. Daha sonra ise, tüm insanlardan üstün olan (*has-o 'am*) Ahmed-e Mustefâ (Peygamber Muhammed) idim ben. Şimdi şu keçinin boynuzlarından çıktım ve ismim Pir 'Ali'dir ve senin emirlerini yerine getirmeye hazırım." Sultân karşılık verdi: "Ey Pir 'Ali, sen benim vasıflarımın dünya üzerindeki tecellisisin. Başını Hakka sunmalısın ta ki bundan sonra safha safha (*tebeq der tebeq*) Hakka katılacaksın. Sana ebedi dünyada (*beqa'*) yardımcı olacak Benyamin'in emirlerine itaat etmelisin zira sen Medine'de, Hak dinine dahil olmak için başını Benyamin'e (*ruh ul-emin*) sunmayı talep ettin. Şimdi vaadedilen zaman gelmiş bulunuyor." Pir 'Ali, "Her emrini yerine getireceğim" dedi.¹⁰⁹

Padişah Pir 'Ali'ye kalkıp Benyamin'e başını sunmasını emretti. Pir 'Ali secde etti, Benyamin'in elini öptü ve şöyle dedi: "Ümid ediyorum ki Hakikatle birleşmeyi başarırım. Sen (Benyamin) artık benim önderimsin."

Benyamin asla ondan ayrılmayacağına söz verdi. Ardından Padişah, Pir 'Ali'ye, Bıçak-Duasını okuyup yaban keçisini kesmesini söyledi ve o da söyleneni yaptı. Daha önce, Benyamin keçiyi dağdan indirirken, Ayvat ölmüştü ve Tanrı'nın (*kebriya*) emriyle ruhu keçinin bedeninde dünyaya dönmüştü. Keçi, Ayvat'ın reenkarnasyonu olduğundan Hak yolunda kurban edilmişti.¹¹⁰

Keçi kesildikten sonra Padişah'ın meclisindeki bütün nesneler canlandı ve insanlar, cinler, periler, kuşlar, hayvanlar ve devlerle birlikte hepsi gruplar halinde geldi ve Hak'tan merhamet dilediler.

Padişah, yoldaşlarına, kurban keçisinden sekiz parça et kesmelerini emretti ve duadan sonra her biri ufak bir parça yedi.

Pişirilmeden evvel yasaklanmış bazı parçalar kurban hayvanından ayrıştırıldı.¹¹¹ Ardından kurban yemeği Padişah'ın önüne kondu ve Pir 'Ali şu duayı okudu:

109 Aynı yerde, s. 352.

110 Aynı yerde, s. 353.

111 Bu kısımlar şunlardır: 1. Kan, 2. Dalak ve erkeklik organı (seperz ave Zakar), 3. Bağırsaklar (rudeh), 4. Sereşk?, 5. Abhor?, 6. Abgir?, 7. Dört paça (paçe), 8. Safra kesesi (zahre), 9. göbek (gadeh), 10. Hayalar (kha-

“Benyamin’in akdi (şart) ve Padişah’ın metanetiyle (*eq-rar*).¹¹² Reda’nın, Rehber Davud’un yolunda. Vefalı, Altın-Kalem Musi için. Razbar’ın pak Hedmet’i için. Yerin ve göğün Tanrı’sının (*hodavend*) emriyle. Bu kurban kabul ola. İhtiyaçlarımız karşıлана. Ebedi dünyada dostlar Hakka erişe.”¹¹³

Ardından Padişah kurban etinin, eklem yerleri birbirinden ayrılmadan tüketilmesini emretti.¹¹⁴ Kemikler derinin içine konuldu ve Tanrı’nın bir emriyle keçi hayat buldu ve dağa gitti.

Ardından keçinin bedeninden çıkan öz (*zat*), Asgar’ın bedenine (*cam*) girdi.

Daha önce, Tanrı’nın emriyle Asgar esrara tutulmuş (*be tesm oftaden*) ve dağda bilinçsiz kalmıştı. Ayvat öldükten sonra ruhu Asgar’ın bedenine girdi ve Asgar böylece tekrar hayat buldu.

Ardından Heften dağdan bir adamın indiğini ve Tanrı’nın meclisine gidip secdeye durduğunu gördü. Asgar şöyle dedi: “Şükür, beni esrara kaptıran ve bilinçsiz kılan Padişah’adır. Padişah’ı gördüğümde İskender’in oğlu olduğumun ve adımın Kahraman Asgar olduğunun ayırdına vardım. İskender dünyayı feth ettiğinde ben bir mağarada bir büyüünün esrarına kapılmışım. O zmandan beridir bilinçsizim (*der hwab*) ve güneş yüzü görmedim.”

yeh). 6887’ten 6891’e kadarki dizelerin anlamı açık değildir. Bu dizeler şu şekildedir: Bekhordand acnas anha be kham*goru-ha goru ez helal-o heram. Her an cens khordi ze 'ozv-e helal*helal geşt ez amr-e an zol-celal. Her an cens khordi ze 'ozv-e heram*heram geşt ez amr-e şah ta qiyam. Valikan goruh-e khabisan çenan*gazandeh aba cens-e darrandagan. Naborand qesmat ze fayz-e baqa*şodand randeh-ye dergah-e padeşah. Görünüşe göre bu dizelerin anlamı şöyledir: Onlar (Sultan’ın meclisinde görünen yaratıklar), yasak olsun olmasın tüm bu kısımları çiğ çiğ yediler. Yasal kısımlardan yiyen türlerin kendileri de yasal; ve yasak kısımlardan yiyen türlerin kendileri de yasak kılındı. Lakin yırtıcı hayvanlar ile ısırın ve sokan yaratıklar gibi fena yaratıklar herhangi bir pay almayıp meclisten dışarı sürüldüler.

112 Birlikte yazılan "Şert" ve "eqrar", Yaresan’ın Ruhani Akdidir.

113 Jayhunabadi, s. 354.

114 "Bemanad betun cam` (betun-e cam`) an ostekhan*nagardad joda razm-ha-yaş bekan." Dize: 6900.

Ardından Sultan ona "Yar Ahmed" adını verdi ve bundan hoşnut olan Heften, Heşten (sekiz bedenler) oldu.¹¹⁵ Sonra Sultan Perdiver'e gidip orada konakladı. Perdiver'de Ayvat'ın cesedi gömülüydü. Sultan, Ayvat'ın mezarı üzerine bir tapınak inşa edilmesini emretti ve bu Yaresan'ın Kiblesi oldu.

Heşten'in ünü her tarafa yayılınca tüm şuursuz yoldaşların şuuru yerine geldi (ve Padişah'ın meclisine geldiler).¹¹⁶ Sultan Sehak şöyle dedi: "Ayvat canlıyken yok edilmeyecek ve şuursuz kalmayacak. Mahşer gününde hayat bulacak ve ben kendimi onun güzel olan bedeninde göstereceğim. O zaman tüm insanlar gelip sıraya girecek ve Musi onların günah ve sevaplarını hesaplayacak. İyi insanlar kutsanacak ve kötü insanlar cezalandırılacak. Ardından fani devir sona erecek ve baki devir başlayacaktır. Dostlar (yaran) Hakk'a erip mutlu olacaklar. Ancak bundan sonra ben, her devirde bir defa olmak üzere ortaya çıkıp taraftarlarımdan (golaman) birinin misafiri olacağım ve Yaresan'la olan akdi yenileyeceğim. Ben ve Pir dünyada ay ve güneş gibi döneceğiz. Gece gündüz Yaresan içerisinde ve özellikle Cem'de hazır bulunacağız."¹¹⁷

b) Oruç: "Qavaltas"¹¹⁸ hikayesi

Mernovi oruç dönemi esnasında, Sultan'ın yedi yoldaşı geldi Kürdistan'dan ve Şahu Dağına gittiler. Bu yedi yoldaşlar şunlardı: 1. Qoli, 2. Şabedin, 3. Şakeh, 4. Şah Nezer, 5. Murad, 6. Selman, 7. Pire.

Daha evvel Medine'de gerçekleşen tecessümlerinde onlar şu şahsiyetlerdi: 1. 'Abdullah b. 'Ebbas, 2. 'Eqil, 3. Belal, 4. Sa'd

115 Jayhunabadi, s. 356.

116 Aynı yerde, s. 364.

117 Aynı yerde, s. 359.

118 Elahi'ye göre "Qaval", "akıllı ya da farkında kılmak" (*dana namuden*) veya "emretmek" anlamında Arapça bir sözcüktür. "Tas" "iyi" veya "süs" gibi anlamların yanı sıra başka birçok anlama sahiptir. "Tas", Arapça üzerinden birçok Avrupa diline geçmiş Farsça bir sözcüktür. "Hamamlarda kullanılan bakır kase" anlamına gelir. Qavaltas, Sultan'ın, geleneksel olarak Kermanşah eyaletinin kuzeyindeki bölgenin adı olan Kürdistan'dan gelen yedi yoldaşıydı.

Vaqa 5. Bu el-Mu'acem,¹¹⁹ 6. Selman, 7. 'Adi b. Hatem.

Qavaltas Mount Şahu'ya vardıklarında kibirli bir şekilde Sultan Sehak'tan gelip onların taleplerini yerine getirmesini istediler. Sultan Sehak hiddetlendi ve üç gün üç gece boyunca Şahu Dağına kar yağacağına karar verdi. Böylece Qavaltas kar altında kaldılar. Diğer yoldaşlar Qavaltas uğruna, Sultan onları bağışlayana kadar üç gün üç gece boyunca oruç tuttular. Böylece üç gün üç gece boyunca ölü olan Qavaltas hayata döndü.¹²⁰

Qavaltas şu vasıfların sembolleridir:

1. Adalet ve doğruluk, 2. Cömertlik, 3. Savaşta cesaret, 4. Temizlik ve iyi tabiat, 6. Güçte bağışlayıcılık, 7. İrfan ve kemal.¹²¹

Bu vasıflar sayesinde Tanrı Qavaltas'ı bağışladı; fakat onlar her devir ve tecessümde kibirlenir ve şan ve üstünlük peşinde giderler.¹²²

c) Oruç: Qadiri'nin Sehak'a karşı askeri seferi

Qadiri tekrar Sehak'ı büyücülük ve imansızlıkla suçladı. Sehak ve yoldaşlarının üzerine sürdüğü bir ordu kurdu. (Sihak ve yoldaşlarının ruhani akitlerini yenilemekte oldukları) Mer-no mağarasının etrafını kuşattılar. Orada bulunan Heften, Sultan'ı durumdan haberdar edip tavsiye istediler.¹²³ Sehak, tek başına bir ata binip atını orduya doğru süren Davud'u gönderdi. Yanlarına vardığında, ordunun üzerine bir avuç dolusu toprak attı ve Tanrı'nın yardımıyla gözleri önünde tüm dünya kapkara bir hal aldı. O kadar karanlıktı ki artık ay ve güneş görünmüyordu.

¹¹⁹ Jayhunabadi, s. 344.

¹²⁰ Sultan'ın kaldığı Şeyhan köyü ile Şahu Dağı arasında sekiz "Ferseng"lik bir mesafe vardır. "Ferseng", 6.24 kilometreye denk gelen bir mesafe ölçü birimidir.

¹²¹ Jayhunabadi, s. 345.

¹²² Aynı yerde, s.346; Ayrıca krş., Elahi, *Borhan ol-haqq*, agy, s.138.

¹²³ Jayhunabadi, s. 340. "Konun çareh-ye derd ma ra konid*bekharmane-şan ateşi afkanid." Dize: 6611.

Üç gün üç gece boyunca yoldaşlar oruç tuttu ve Tanrı'ya hamdetmekle iştigal ettiler. Ardından Sehak'tan dünyayı tekrar aydınlatmasını dilediler.¹²⁴ Onun inayetiyle dünya tekrar aydınlandı ve ay ve güneş tekrar görüldü; böylece eski hale dönüldü. Bu şekilde yoldaşlar o günü oruç günü addettiler. Bu yüzden, o günden beri Yaresan için Kıyamet Gününe kadar yapmaya devam edecekleri oruç ve kutlama bir gelenek halini aldı.¹²⁵ Ardından Sehak ve yoldaşları konaklayacakları Şender Dağına doğru yola koyuldular.¹²⁶

124 Aynı yerde, s. 341.

125 Aynı yerde, s. 342.

126 Aynı yerde, s. 351.

BİBLİYOGRAFYA

- Adams, Isaac, *Persia by a Persian, (Personal experiences, manners, customs, habits, religion and social life in Persia)*, Washington, 1900.
- Abbeg, Emil, *Der Messiasglaube in Indien und Iran (Auf Grund der Quellen dargestellt)*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.
- Aberle, David F. , *The Peyote Religion Among the Navaho*, Viking Fund Publications in Anthropology 42, New York: Wenner Gren Foundation in Anthropological Research, 1966.
- Abrahamian, Ervand, Oriental Despotism: the Case of Qajar Iran, *International Journal of Middle East Studies*, c. 5, 1974, ss. 3-31.
- Adib ol-Mamalek-e Farahani, Mohammad Sadeq, *Divan-e Kamel-e bo-zorgtatrîn ostad-e sokhan-e 'araqi dar qarn-e akhîr mirza sadeq khan amiri adib ol-mamalek farahani qa'em-maqami*, Edition and commentary by (Yayınlayan ve yorumlayan) Vahid Dastgerdi, Tehran: Armaghan, 1312 h.
- Adjarian, H., Une religion nouvelle: les Thoumaris, Rusçadan çeviri F. Macler, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1926, ss. 294-307.
- Afzali Shah Ebrahimi, Seyyid Qasem (ed.), *Daftar-e romuz-e yarestan, (Ganjineh-ye soltan sahak, ahl-e haqq)*, Tehran: Rasti, 1350 h. (?).
- Al-'Alavi Abol Ma ali Mohammad b.al-Hosayn, *Bayan ol-adyan*, yayımlayan Abbas Eqbal, Tehran, trz.
- Al-Alavi, Abol Ma'ali Mohammad b. al-Hosayn, *Bab-e panjom-e bayan ol-*

adyan, yayınlayan Mohammad Taqi Danesh Pazhu, *Farhang-e iran zamin*, c. 10.

Alavi, Hamza, Peasant Classes and Primordial Loyalties, *Journal of Peasant Studies* 1, 1973, ss. 23-62.

Al-Babani, 'Abdol Qader b. Rostam, *Tarikh-e kordestan*, Library of The K. R. Cama Oriental Institut of Bombay'daki müsvedde.

Al-Haidari, Ibrahim, *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus*, (Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels), Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1975.

Amedroz, H. F., Ibn al-Jauzi'ye ait Library of the British Museum'da tanımlanmamış bir tez, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1907, ss. 19-39.

'Amid, Hasan, *Farhang-e farsi-ye 'Amid*, Tehran: Ebn-e Sina, 1358 h. (1343 h.).

Anklesaria, B. T. (çev.), *Iranian or Greater Bundahishn*, (Zand-i-Akasi), Bobay, 1956.

Madde: Angizeh va ehsas dr musiqi, (Taraneh va she'r-e lori), *Ruznameh-ye etela'at*, No. 15236, 21 Bahman, 1355 h.

Ashtor, E. , *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1976.

'Attar, Faridu'd-Din, *Tadhkiratu l'Awliya* (Azizlerin Hatıratı), yayınlayan Reynold A. Nicholson, London/Leiden: Luzac/E. J. Brill, 1907.

'Attar, Farid-ud-Din, *The Conference of the Birds*, ("Mantiq-Ut-tair" şiir, İngilizceye çev. C. S. Nott, London/Henley: Routledge/Kegan Paul, 1978 (11954).

Azargoshtasb, Mo'bed Ardashir, *Khordesh-avesta*, Tehran: Arya, 1349 h.

Azargoshtasb, Mo'bad Ardashir, *Marasem mazhabi va adab-e zartosthiyan*, Tehran: Frahvar, 1358 h. (1352).

Azarnoush, Massoud, Excavations at Kangavar, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Herausgegeben vom Deutschen archaologischen Institut, Abteilung Teheran, Band 14, 1981, ss. 69-94.

Baba-zadeh, Parviz, *Chehelstanin*, Tehran: Tahuri, trz.

Baktash, Mayel, Ta'ziyeh and its Philosophy, Peter J. Chelkowski, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York: New York University Press, 1979.

Bal'ami, Abu 'Ali Mohammad b. Mohammad, *Tarikh-e bal'ami* (*takmeleh va tarjomeh-ye tarikh-e tabari, ta'lif-e abu ja'far b. jarir tabari*), Düzelti, Mohammad Taqi Bahar "Malek osh-sho'ara", Yayınlayan Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Edareh-ye kol-e negaresh-e vezarat-e farhang, 1341 h.

- Balkhi Rumi, Moulana Jalal od-Din Mohammad, *Masnavi-ye ma'navi (ba haft ketab-e nafis-e digar)*, Mohammad Ramazani (Ed.) , Tehran: Chapkhaneh-ye Khavar, 1315-1319 h.
- Barth, Fredrik, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo: Brodrene Jorgensen A/S-Boktrykkeri, 1953. (Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri, İngilizceden çev. Ruken Serap Şengül ve Şiyar Özsoy, Avesta, İstanbul, 2001)
- Barth, Fredrik, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston: Little, Brown and Company, 1968 (1 Oslo: Oslo University Press, 1961).
- Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1904 (Nachdruck: Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979).
- Bellah, Robert N., Religious Evolution, *American Sociological Review*, c. 29, No. 3, Haziran 1964, ss. 358-374.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New Edition, London: Methuen, 1966.
- Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London/Hartford: Luzac, 1937.
- Bishop, Mrs (Isabella L. Bird), *Journeys in Persia and Kurdistan (Including a summer in the upper Karun region and a visit to the Nestorian Rayahs)*, İki Cilt, London: John Murray, 1891.
- Bittner, Egon, Radicalism and the Organization of Radical Movements, *American Sociological Review*, c. 28, 1963, ss. 928-940.
- Black-Michaud, Jacob, An Ethnographic and Ecological Survey of Luristan, Western Persia: Modernization in a Nomadic Pastoral Society, *Middle Eastern Studies*, c. 10, no. 2, Mayıs 1974.
- Bois, Thomas, Madde: Kurd, Kurdistan, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Bois, Thomas, *The Kurds*, Fransızcadan çeviri M. W. M. Welland, Beyrut: Khayat, 1966.
- Bonshahi Allah-abdi, Ardashir son of Khoda-Rahm Marzban (ed.), *Ketab-e minu kherad va andarz-nameh-ye Faryadkishan va goftar-e bo-zorgmehr*, Bombay: Rahimi, 1317 Khorshidi.
- Boyce, Mary, Article "Anahid", Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*.
- Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, (c. I: The Early Period), Leiden/Köln: E. J. Brill, 1975.
- Boyce Mary, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London/Boston/Henley: Routledge/Kegan Paul, 1979.

- Boyce, Mary, On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLVII, P.1, 1984, ss. 57-75.
- Boyle, John Andrew, *The Mongol World Empire 1206-1370*, London: Variorum Reprints, 1977.
- Brown, John P., *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Edited with introduction and notes by (Önsöz ve notlarla beraber yayınlayan) H. A. Rose, London: Oxford University Press, 1927.
- Browne, Edward G., *A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bab*, c. II: İngilizce çeviri ve notlar, Cambridge: Cambridge University Press, 1891.
- Browne, Edward G., Some Notes on the Poetry of the Persian Dialects, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, October, 1995, ss. 773-825.
- Browne, Edward G., Some Notes on the Literature and Doctrine of the Hurufi Sect, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak 1898.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia: The Tartar Dominion (1265-1502)*, "A History of Persian Literature" adıyla ilk baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (1 1902).
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsî*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977 (1 Fisher Unwin, 1902).
- Browne Edward G., Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of dervishes, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1907, ss. 533-581.
- Browne, Edward G., *The Persian Revolution of 1905-09*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia: Modern Times (1500-1924)*, "A History of Persian Literature" adıyla ilk baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 (1 1924).
- Bruinessen, Maarten Martinus van, *Agha, Shaikh and State: On the social and political organization of Kurdistan*, Utrecht: Rijksuniversiteit, 1978. (Ağa, Şeyh, Devlet, İngilizceden çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yay., 2003)
- Bryer, D., The Origins of the Druze Religion, *Der Islam* 52, 1975, ss. 47-84, 239-262; 53, 1976, ss. 5-27.
- Buraka'i, *Neveshteh-ha-ye parakandeh dar bareh-ye yaresan: ahl-e haqq*, Tehran: 'Ata'i, 1356 h.
- Buraka'i, Sediğ Safi-zadeh, *Doureh-ye haftavaneh jozvi az nameh-ye minavi-ye saranjam*, Tehran: Tahuri, 1361 h.

- Buraka'i, Sediq Safi-zadeh, *Bozorgan-e yaresan: Ahl-e Haqq*, Tehran: Anar 1361 h.
- Burrell, R. M., The 1904 Epidemic of Cholera in Persia: Some Aspects of Qajar Society, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. LI/2, 1988.
- Cahen, Cl., Madde "Hasanwayh", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Caskel, W., Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts Saijid Muhammad ibn Falah und seine Nachkommen, *Islamica*, Jahrg. 1931, ss. 48-93.
- Chadwick, H. Munro and N. Kershaw, *The Growth of Literature*, c. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1940 (Repr. 1968.)
- Chapman, M. J., Baktrians and Dromedaries, *Journal of the Royal Society for "Asian Affairs"*, c. XVIII, Kısım III, Ekim 1987, ss. 276-282.
- Chatterji, Jatindra Mohan, *The Gospel of Zarathushtra (in the words of Moulana Jalal-ud-Din Rumi)*, Calcutta: The Parsi Zoroastrian Association, 1973.
- Clemen, Carl, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen: Alfred Töpelmann, 1920.
- Coan, Frederick Gaylor, *Yesterday in Persia and Kurdistan*, Claremont/Calif., 1939.
- Cohn, Norman, Medieval Millenarism: its bearing on The Comparative Study of Millenarian Movements, Sylvia Thrupp, *Millennial Dreams in Action*, The Hague, 1962.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, İkinci Baskı, New York: Harper Torchbooks, 1961.
- Conrad, Rudi (Hrsg.), *Kleines Wörterbuch sprach-wissenschaftlicher Termini*, (Die wichtigsten Termini aus den verschiedenen Bereichen der Sprachwissenschaft mit Erläuterung und Beispielen, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1978 (1 1975)
- Corbin, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth (From Mazdean Iran to Shi'ite Iran)*, Farnsızcadan çeviren Nancy Pearson, Princeton: Princeton University Press, 1977 (1 Paris, 1960).
- Coser, Lewis, *Continuities in the Study of Social Conflict*, New York: Free Press, 1967.
- Curzon, George, *Persia and Persian Question*, In two volumes, London: Frank Cass, 1966 (1 1892)
- Da'i Hasani Razi, Seyyid Morteza, *Tabsaret ol-avam fi ma'refat maqalat ol-anam* (ke dar hodud-e nimeh-ye aval-e qarn-e haftom-e hejri ta'lif shod), Yayınlayan Abbas Eqbal, Tehran: Majles, 1313 h.
- Darmesteter, James, *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu' à nos jo-*

- urs, Paris: E. Leroux, 1885.
- De Bode, Baron C. A., *Travels in Luristan and Arabistan*, Iki Cilt, London: J. Madden, 1845.
- Dehkhoda, 'Ali Akbar, *Loghat-nameh*, Tehran: University of Tehran, 1959.
- Dhabhar, Ervand Bamanji Nusserwanji (çev.), *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others* (Their version with introduction and notes), Bombay: The K. R. Cama Oriental Institute, 1932.
- Dietrich, Ernst Ludwig, *Die Lehre von der Reinkarnation im Islam*, *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 9, 1957, ss. 129-149.
- Downs, A., Up and down with ecology-the "issue-attention cycle", *Public Interest*, No. 28, Yaz 1972, ss. 39-50.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe/Ill.: The Free Press, 1954.
- Ed., Madde "Buhlul", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Eddy, Samuel Kennedy, *The King is dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B. C.*, Lincoln: University of Nebraska, 1961.
- Edmonds, C. John, *Kurds, Turks and Arabs; Politics, travel, research in north-eastern Iraq, 1919-1925*, London/New York: Oxford University Press, 1957. (Kürtler, Türkler ve Araplar, İngilizceden çev. Serdar Şengül, Ruken Serap Şengül, Avesta, İstanbul, 2003)
- Edmonds, C. John, *A Pilgrimage to Lalish*, Aberdeen: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1967.
- Edmonds, C. John, *The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq*, *Iran* 7, 1969, ss. 89-101.
- Edwards, E., *Sects (Zoroastrian)*, James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, c. XI, New York: T & T Clark, 1954 (1 1920).
- Elahi, Nur 'Ali, *Borhan ol-haqq*, Yayınlayan Taqi Tafazoli, Tehran: Amir Kabir, 1343 h. (1 1342).
- Elahi, Nur 'Ali, *Asar ol-haqq*, Yayınlayan Bahram Elahi, Tehran: Tahuri, 1360 h. (1 1357 h.).
- Elahi, Nur 'Ali-Shah, *L'ésotérisme Kurde; aperçus sur le secret gnostique des fidèles de vérité*, çeviri, giriş, yorum ve dipnotlar Mohammad Mokri, Paris: A. Michel, 1966.
- Empson, R. H. W., *The Cult of the Peacock Angel*, London: Witherby, 1928.
- Ess, Josef van, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit (Der Kalif al-Hakim 386 - 411 H.)*, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 2. Abhandlung, Heidelberg, 1977.

- E'tezad os-Saltaneh, 'Ali Qoli b. Fath 'Ali Shah, *Moda'iyān-e nobohat*, Compilation and commentary by (Derleme ve açıklamalar) Hashem Razi, Tehran: Asiya, 1343 h.
- Fard, Kambakhsh, Kavosh dar ma'bad-e anahita (kangavar), *Barasi-ha-ye tarikhi*, 1347 h., ss. 11-46.
- Feuvrier, Dr., *Se sal dar darbar-e iran, az 1306 ta 1309 qadimi*, Farsça çev. 'Abbas Eqbal, İkinci Baskı, Tehran: 'Elmi, 1363 h.
- Fireman, Bruce and William A. Gamson, Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective, Mayer N. Zald and J. D. McCarthy, *The Dynamics of Social Movements, (Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*, Cambridge/Mass.: Winthrop, 1979.
- Firuziyan, Sohrab, *Kermanshahan-e bastan*, Tehran, 1347 h.
- Flügel, G., Babek, seine Abstammung und esrtes Auftreten, *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, c. 23, 1869, ss. 531-542.
- Forbes, Frederick, A Visit of the Sinjar Hills in 1838, with some account of the Sect of Yezidis, and of various places in the Mesopotamian Desert, between the Rivers Tigris and Khabur, *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, c. 9, 1839, ss. 409-430.
- Fragner, Bert, Social and Internal Economic Affairs, Peter Jackson/Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran*, (c. VI: *The Timurid and Safavid periods*), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Fraser, James B., *Narrative of a Journey into Khorasan in the years 1821 and 1822*, Edward Ingram tarafından yazılan yeni bir önsözle birlikte, London: Oxford University Press, 1825 (Repr. Delhi, 1984).
- Freeman, Jo, Resource Mobilization and Strategy: A Model for Analyzing Social Movement Organization Action, Mayer N. Zald and John D. McCarthy (editörler), *The Dynamics of Social Movements, (Resource Mobilization Social Control, and Tactics)*, Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1979.
- Freitag, Reiner, *Seelenwanderung in der islamischen Haresie*, Berlin: Klaus Schwarz, 1985.
- Fried, Morton H. , On the concept of "Tribes" and "Tribal society", June Helm (ed.) *Essays on the Problem of Tribe. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting on American Ethnological Society*, Seattle/London: University of Washington Press, 1968.
- Frye, Richard N. , The role of Abu Muslim in the 'Abbasid revolt, *The Moslem World*, 1947, ss. 28-38.
- Frye, Richard N., *Persia*, London: George Allen/Unwin 1968.
- Furlani, Giuseppe, *The Religion of the Yezidis, Religious Texts of the Yezidi*

dis, İngilizce çev. İlave notlar, ek ve indeks, Jamshedji Maneckji Unvala, Bombay: Fort Printing Press, 1940.

Gamson, William A., *Power and Discontent*, Homewood/Ill.: Dorsey, 1968.

Gamson, William A., *Strategy of Social Protest*, Homewood/Ill.: Dorsey, 1975.

Geiger, Bernhard, *Amesha Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, (Philosophisch-historische Klasse 176. 7), 1916.

Geiger, Wilhelm, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882 (Nachdruck: Aalen: Scientia, 1979).

Gellner, Ernest, *Doctors and Saints*, Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press, 1972.

Ghazanfari Amra'i, Esfandiyar, *Golzar-e adab-e lorestan*, (*Majmu'eh-ye asar-e sha'eran-e lorestan*), Önsöz, Gholam Hosayn Reza'i, Khoramabad: Danesh, 1364 h.

Ghirshman, Roman, *Iran*, London: Penguin, 1954.

Gibb, Hamilton A. R., *History of Ottoman Poetry*, Altı Cilt, London: Luzac, 1900.

Gibb, Hamilton A. R., Note, Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, c. I, London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1951 (1 1934).

Gibb, Hamilton A. R., *The Social Significance of the Shu'ubiyya*, *Sudia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*, 1953, ss. 105-114.

Gibb, Hamilton A. R. ve Jacob M. Landau, *Arabische Literaturgeschichte*, Zürich: Artemis, 1968.

Glassen, Erika, *Sah Isma'il, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, c. 121, 1971, ss. 61-69.

Gobineau, J. Artur comte de, *Trois ans en Asie*, Paris: Crasset, 1922 (1 Paris: L. Hachette, 1859).

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim/New York: Georg Olms, 1971 (1 Halle, 1888).

Goldziher, Ignaz, *Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniyyasekte*, Unveränderter Neudruck, Leiden: E. J. Brill, 1956 (1 1916).

Goldziher, Ignaz, *Die Su'ubijja unter den Muhammedaner in Spanien*, *Gesammelte Schriften IV*, Herausgegeben von Joseph Desomogyi, Hildesheim: Georg Olms, 1970.

Golestaneh, Abol Hasan b. Mohammad Amin, *Mojmal at-tavarikh*, (*Shamel-e vaqayeh va ruydad-ha-ye si-o panj saleh-ye ba'd az nader*

shah va zayl-e zayn al-abedin kuhmareh moqalab be amir dar tarikh-e zandiyeh va havashi va a'alam va fehrest, Yayinlayan Modares Razavi, Tehran: Ebn-e Sina, 1344 h.

Gramlich, Richard, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Erster Teil: Die Affiliation, Wiesbaden: Franz Steiner, 1965.

Gramlich, Richard, *die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden: Franz Steiner, 1976.

Haim, S., *The One Volume Persian English Dictionary*, Tehran: Brukhim, 1354 h.

Halm, Heinz, Die Traditionen über den Aufstand 'Ali ibn Muhammads, des "Herrn der Zang": eine quellenkritische Untersuchung, (Doktora Tezi), Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967.

Halm, Heinz, Das "Buch der Schatten", Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts, *Der Islam* 55, 1978, ss. 219-266; 58, 1981, ss. 15-86.

Halm, Heinz, *Die islamische Gnosis*, (Die extreme Schia und die 'Alawiten, Zürich/München: Artemis, 1982.

Halm, Heinz, Art. Ahl-e Haqq, *Encyclopaedia Iranica*.

Hamzeh'ee, M. Reza, *Land of Revolutions: A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements*, Göttingen: Edition Re, 1990.

Hasluck, Margaret, The Nonconformist Moslems of Albania, *The Contemporary Review*, 1925, ss. 599-606.

Hasuri, 'Ali, *Gozarash-e guyesh-ha-ye lori*, İngilizce başlığıyla "A Report of Lorestan Dialects, Tehran: Tahuri, 1342 h. (1964).

Hedayat, Sadeq ve Mojtaba Minovi, *Maziyar*, Tehran: Amir Kabir, 1342 h.

Herder Lexikon, *Symbole*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1978.

Heron-Allen, Edward, *The Lament of Baba Tahir*, (Farsça metni çeviren, yayına hazırlayan, metne notlar ekleyen, H. A. E.), London: Bernard Quaritch, 1902.

Herzfeld, Ernst, Eine Reise durch Luristan, Arabistan und Fars, Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, Band 53, 1907, ss. 49-63.

Herzfeld, Ernst, *Die Aufnahme des sasanidischen Denkmals von Paikuli*, Berlin: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914.

Herzfeld, Ernst, *Am Tor von Asien*, (Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit), Berlin: Dietrich Reimer/Ernst Vohsen/A. G., 1920.

Herzfeld, Ernst, *Paikuli Monument and Inscription of Early History of the*

- Sasanian Empire, Iki Cilt, Berlin: Dietrich Riemer/Ernst Vohsen, 1924.
- Herzfeld, Ernst, *Zoroaster and His World*, New York: Octagon, 1974 (1 Princeton, 1947).
- Hinz, Walther, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- Hitti, Philip Khuri, *The Origin of Druze People and Religion (with extracts from their sacred writings)*, New York: Columbia University Press, 1928.
- Hobsbawm, Eric J. *Primitive Rebels*, (Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Century, Manchester: Manchester University Press, 1974 (1 1959).
- Hobsbawm, Eric J., *Bandits*, Bungay/Suffolk: Pelican, 1972 (1 1969) (Eşkiyalar, İngilizceden çev. Orhan Akalın, Necdet Hasgöl, İAvesta, İstanbul, 1997)
- Hodgson, Marshall G. S., *The Order of Assassins, (The struggle of the early Nizari Isma'ilis against the Islamic world)*, 's-Gravenhage: Mouton, 1955.
- Hodgson, Marshall G. S., *A Note on the Millennium in Islam*, Sylvia Thrupp, *Millennial Dreams in Action*, The Hague, 1962.
- Hosayni Fasa'i, Mirza Hasan, *Tarikh-e fars-nameh-ye naseri*, Tehran: Sana'i, 1313 h.
- Hütteroth, Wolf-Dieter, *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*, Marburg: Marburger Geographische Schriften, 1959.
- Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, Çeviri ve seçki H. A. R. Gibb, London: Routledge/Kegan Paul, 1963 (1 London: The Broadway Travellers, 1929).
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction in History*, Arapçadan çev. Franz Rosenthal, Üç Cilt, New York: Pantheon, 1958.
- Irani, D. J. , *Payk-e mazdyasnan*, Bombay: Hoor, 1928.
- Issawi, Charles, *The Economic History of Iran 1800-1914*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Ivanow, Wladimir, *A Guide to Ismaili Literature*, London: Royal Asiatic Society, 1933.
- Ivanow, Wladimir, *Ummu'l-Kitab, Der Islam*, 1936, ss. 1-107.
- Ivanow, Wladimir, *An Ali-Ilahi Fragment*, Bombay: The Ismaili Society, 1948.
- Ivanow, Wladimir, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay: Thacker, 1946.

- Ivanow, Wladimir (ed.), *Majmu'eh-ye rasa'el va ash'ar-e ahl-e haqq, Entesharat-e anjoman-e esma'ili*, Bombay: Qaderi, 1950.
- Ivanow, Wladimir, *The Truthworshippers of Kurdistan*, Leiden: The Ismaili Society, 1953.
- Ivanow, Wladimir, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay: The Ismaili Society, 1955.
- Jackson, Williams A. V., Die iranische Religion, Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn (ed.), *Grundriss der iranischen Philologie*, Zweiter Band, Nachdruck: Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974 (Strassburg: J. Trübner, 1896-1904).
- Jackson, Williams A. V., The Yezidis, or so-called Devil-Worshippers, around Tiflis, (Notes on a Journey to Persia I), *Journal of American Oriental Society*, No. 25, ss. 178-181.
- Jackson, William A. V., *Persia Past and Present, (A book of travel and research)*, New York: AMS, 1975 (1 London: The MacMillan Company, 1906).
- Jackson, Williams A. V., The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism, *Journal of American Oriental Society*, 1925, ss. 246-268.
- Jamasp, Dastur Hoshang, *Avesta text with Pahlavi translation*, c. II: Glossarial Index, Bombay, 1907.
- Jayhunabadi, Hajj Ne'matollah (Mojrem), *Haqq ol-haqayeq ya shahnameh-ye haqiqat, (Tarikh-e manzum-e bozorgan-e ahl-e haqq)*, Yayına hazırlayan ve önsöz Mohammad Mokri, İkinci Baskı, Tehran: Tahuri, 1361 h. (1982) (1 Tehran/Paris: 1966/1971).
- Jenkins, J. C. ve C. Perrow, Insurgency of the powerless: farm workers movements, 1946-1972, *American Sociological Review*, No. 42, Nisan 1977, ss. 249-268.
- Jonaydi, Faridun, *Zamineh-ye shenakht-e musiqi-ye irani*, Tehran: Kısım, 1361 h.
- Justi, Ferdinand, *Iranisches Namenbuch*, Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1895.
- Juvaini, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik, *The History of the World-Conquerer*, Mirza Muhammad Qazvini'nin metninden çev. John Andrew Boyle, Manchester: The University Press, 1958.
- Kasravi, Ahmad, *Tarikh-e mashruteh-ye iran*, Beşinci Baskı, Tehran: Amir Kabir, 1340 h.
- Kasravi, Ahmad, *Tarikh-e pansad saleh-ye khuzestan*, Dördüncü Baskı, Tehran: Gam-Paidar, 1356 h.
- Keddie Nikki R., Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism, *Comparative Studies in Society and History*, c. IV, No. 1, Kasım,

1961, ss. 265-295.

Keddie, Nikki R., *Religion and Rebellion in Iran, (The Tobacco Protest of 1891-1892)*, London: Frank Cass, 1966.

Keddie, Nikki R., *Stratification, Social Control, and Capitalism in Iranian Villages: Before and After Land Reform*, Richard Antoun/Iliya Harik, *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington: Indiana University Press, 1972.

Keddie Nikki R., *Iran: Religion, Politics and Society, Collected Essays*, London: Frank Cass, 1980.

Khunji, Fadlullah b. Ruzbihan, *Persia in A. D. 1478-1490*, Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini'nin V. Minorsky tarafından yapılan sadeleştirilmiş bir çevirisi, Royal Asiatic Society Monographs, c. XXVI, London, 1957.

Khwajeh od-Din, Seyyid Mohammad 'Ali, *Sar-sepordagan: tarikh va sharh-e 'aqayed-e dini va adab va rosum-e ahl-e haqq* (yaresan), Tehran: Manuchehri, 1362 h.

Khwandamir, Ghiyas od-Din Homam ol-Din al-Hosayni, *Tarikh-e habib so-siyar fi akhbar-e afrad-e bashar*, Önsöz, Jalal od-Din Homa'i, Dört Cilt, Tehran, Khayyam, 1333 h.

Klima, Otakar, Mazdak, (Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien), Praha: Československa Akademie Ved, 1957 (Repr. New York: Arno Press Inc., 1979)

Klima, Otakar, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Dissertationes Orientales, Band 37, Praha: Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften, 1977.

Klippel, Ernst, *Unter Drusen, Kurden und Teufelsanbetern*, Berlin: Ullstein, 1926.

Köbben, A. J. F., *Prophetic Movements as an Expression of Social Protest*, *International Archives of Ethnography*, c. XLIX, 1960, ss. 117-164.

Konrad, Nikolaj J., *Das Problem des Realismus und die Literaturen des Ostens*, Viktor Zmegac (ed.), *Marxistische Literaturkritik*, Frankfurt am Main: Athenäum Fischer, 1972.

Lambton, Ann K. S., *Landlord and Peasant in Persia*, London: Oxford University Press, 1969 (1 1953).

Lambton, Ann K. S., *Persia: The Breakdown of Society*, *The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Lambton, Ann K. S., *The Persian Constitutional Revolution of 1905-6*, P. J. Vitikiotis, *Revolution in the Middle East*, London: George Allen/Unwin, 1972.

- Lambton, Ann K. S., Madde "İlat", *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni baskı.
- Lang, Kurt ve Gladys Lang, *Collective Dynamics*, New York: Thomas Y. Crowell, 1961.
- Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed, A study of modern messianic cults*, İtalyancadan çev. Lisa Sergio, London: Macgibbon & Kee, 1963.
- Lanternari, Vittorio, Nativistic and Socio-religious Movements: A Reconsideration, *Comparative Studies in Society and History*, c. 16, 1974, ss. 483-503.
- Layard, Austen Henry, A Description of the Province of Khuzistan, Communicated by Lord Aberdeen, *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, c. 16, 1846, ss. 1-106.
- Le Bon, Gustave, *The Psychology of Revolution*, "La révolution française et la psychologie des révolutions", adlı eserin çevirisi Repr. Wells, Vt.: Fraser, 1968.
- Leites, N. ve C. Wolf (Jr.), *Rebellion and Authority*, Chicago: Markham, 1970.
- Lerch, Peter, *Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchalaer*, (Erste Abtheilung kurdische Texte mit deutscher Uebersetzung), St. Petersburg, 1857.
- Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, from contemporary Arabic and Persian sources, Oxford: Clarendon, 1924 (1 1900).
- Levi della Vida, G., Madde "Umar b. al-Khattab", *The Shorter Encyclopaedia of Islam*.
- Levi della Vida, G., Madde "Uthman b. 'Affan", *The Shorter Encyclopaedia of Islam*.
- Levi della Vida, G., Madde "Salman al-Farisi", *The Shorter Encyclopaedia of Islam*.
- Lewis, Bernard, *Origins of Isma'ilism*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1940.
- Linton, Ralph, Nativistic Movements, *American Anthropologist*, c. 45, 1943 (New Series, New York, 1962), ss. 230-240.
- Lipsky, M., Protest as a political resource, *American Political Science Review*, No. 62, 1968, ss. 1144-1158.
- Lockhart, Laurence, *Persian Cities*, London: Luzac, 1960.
- Lommel, Hermann, *Die Religion Zarathustras* (nach dem Awesta dargelegt), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.
- Macdonald, D. B. -(H. Massé), Madde "Djinn", *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni baskı.

- Mac Kenzie, D. H., *The Dialect of Awroman, (Hawraman-i Luhon)*, Historisk-filosofiske skrifter udgivet af det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab, bind 4, nr. 3, København, 1966.
- Mackintosh, Robert, Madde "Monolatry and Henotheism, James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, c. 8, Edinburgh: T & T Clark, 1915.
- Mair, L. P. , Independent Religious Movements in Three Continents, *Comparative Studies in Society and History*, I (4), 1959, ss. 113-135.
- Mann, Oskar, Kurze Skizze der Lurdialekte, *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), 1904, ss. 1173-1193.
- Mann, Oskar, *Die Mundarten der Lurstämme im südwestlichen Persien*, Berlin: Georg Reimer, 1910.
- Mann, Oskar and Karl Handank, *Mundarten der Guran, besonders das Kandulai, Auramani und Badschalani, Kurdisch-Persische Forschungen*, Abt. III, Band II, Berlin: Walter de Gruyter, 1930.
- Mann, Oskar and Karl Handank, *Mundarten der Zaza, hauptsächlich aus Siwerek und Kor, Kurdisch-Persische Forschungen*, Abt. III, Band IV, Berlin: Walter de Gruyter, 1932.
- Mardukh, Shaykh Mohammad, *Tarikh-e mardukh*, Tehran, 1324 h.
- Markwart, M. J., NP. adina "Freitag", *Festgabe Josef Szinnyei zum 70 Geburtstag*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1927.
- Marx, Gary T., External Efforts to Damage or Facilitate Social Movements: Some Patterns, Explanations, Outcomes, and Complications, Mayer N. Zald/John D. McCarthy, *The Dynamics of Social Movements, (Resource Mobilization, Social Control, and Tactics)*, Cambridge/Mass.: Winthrop, 1979.
- Marzolph, Ulrich, *Der weise Narr Buhlul, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1983.
- Marzolph, Ulrich, *Typologie des persischen Volksmarchens*, Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Wiesbaden, 1984.
- Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj; martyr mystique de l'Islam*, Paris: Gallimard, 1975.
- Massignon, Louis, Article "Nusairi", *The Encyclopaedia of Islam*, Yenibaskı.
- McCarthy, John D. ve Mayer N. Zald, *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*, Morristown/N. J. : General Learning, 1973.
- McCarthy, John D. ve Mayer N. Zald; *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory, American Journal of Sociology*, No.

1977, ss. 1212-1234.

Mehrin, 'Abbas, Madde "Azhi dahak ya zohak", *Hukht*, Seri No. 28, No. 7, 2536, ss. 17-19.

Menzel, Th., Madde "Yazidi", *The Shorter Encyclopaedia of Islam*.

Mills, Lawrence, The Pahlavi texts of Yasna XXII, (For the first time critically translated), *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1907, ss. 85-90.

Minorsky, Vladimir, *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane dite "Ahle-Haqq ou 'Ali-ilahi"*, Moskou, 1911.

Minorsky, Vladimir, Notes sur la secte des Ahlé-Haqq, *Revue du Monde Musulman*, Ciltler XL-XLI, 1920, ss. 19-97.

Minorsky, Vladimir, Notes sur la secte des Ahlé-Haqq, (Deuxième partie), *Revue du Monde Musulman*, Ciltler XLIV-XLV, 1921.

Minorsky, Vladimir, Le traité de polémique Bahai-Ahlé-Haqq, *Revue du Monde Musulman*, Ciltler XLIV-XLV, 1921, ss. 269-278.

Minorsky, Vladimir, Etudes sur les Ahl-i-Haqq, I. Toumari=Ahl-i Haqq, *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XCVII, No. 1, Ocak 1928, ss. 90-105.

Minorsky, Vladimir, Les Tsiganes Luli et les Lurs Persans, *Journal Asiatique*, CCXVIII, 1931, ss. 281-305.

Minorsky, Vladimir, A Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-qoyunlu, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. IX, 1937-1939, ss. 927-960.

Minorsky, Vladimir, Les origines des Kurdes, *Actes du XXe Congrès International des Orientalistes*, Bruxelles, 1938.

Minorsky, Vladimir, The Poetry of Shah Ismail I, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 4, 1942, ss. 1006a-1053a.

Minorsky, Vladimir, The Guran, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XI, 1943-1946, ss. 75-103.

Minorsky, Vladimir, The Tribes of Western Iran, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, c. 75, 1945, ss. 73-80.

Minorsky, Vladimir, Caucasia VI, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, No 3/15, 1953, ss. 504-529.

Minorsky, Vladimir, Jihan-shah Qara-qoyunlu and his poetry, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI/2, 1954, ss. 271-297.

Minorsky, Vladimir, Un Poème Ahl-i Haqq en Turk, *Rudolf Tschudi, Weststliche Abhandlungen*, Fritz Meier (Hrsg.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954.

Minorsky, Vladimir, Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt, Gustave E. von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chi-

- cago: The University of Chicago Press, 1956.
- Minorsky, Vladimir, Shaykh Bali-Efendi on the Safavids, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XX, 1957, ss.437-450.
- Minorsky, Vladimir, The Sect of the Ahl-i Hakk, *Iranica*, Tehran: Publications of the University of Tehran, 1964.
- Minorsky, Vladimir, Madde "Anazids", *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni baskı.
- Minorsky, Vladimir, Madde "Baba Tahir", *The Encyclopaedia of Islam*.
- Minorsky, Vladimir, Madde "Kurd, Kurdistan", *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni baskı.
- Minorsky, Vladimir, *The Kurds, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London, 1978.
- Mistree, Khojeste P. , *Zoroastrianism: An Ethnic Perspective*, Bombay: Zoroastrian Studies, 1982.
- Modi, Jivanji Jamshedji, *The religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Mazagon/Bombay: British India Press, 1922.
- Mo'in, Mohammad, *Mazdyasna va ta'sir-e an dar adab-e parsi*, "L'influence du mazdéisme dans la littérature Persane" Fransızca başlığıyla, Önsöz Henry Corbin, Tehran: Daneshgah-e Tehran, 1326 h. (1948).
- Mokri, Mohammad, Cinquante-deux versets de Cheikh Amir en dialecte Gurani, *Journal Asiatique*, No. 4, 1956, ss. 391-422.
- Mokri, Mohammad, Le songes et leur interprétation chez les Ahl-e Haqq du Kurdistan iranien, *Les songes et leur interprétation*, Sources orientales 2, aux Editions du Seuil, Paris, 1959.
- Mokri, Mohammad, L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i-Haqq, *Akten des XXIV International Orientalisten Kongresses* (München), Wiesbaden, 1959, ss. 496-498.
- Mokri, Mohammad, Le symbole de la Perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq), *Journal Asiatique*, 1960, ss. 463-481.
- Mokri, Mohammad, Le Foyer Kurde, *L'Ethnographie*, Nouvelle Série No. 55, Année 1961, ss. 79-95.
- Mokri, Mohammad, La naissance du monde chez les Kurdes Ahl-e Haqq, *Trudy XXV Mejdunarodnogo Kongressa Vostokoved*, t. 2, Moscou: Izdat. Vostocnoi literatury, 1963, ss. 159-168.
- Mokri, Mohammad, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Damyari)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.
- Mokri, Mohammad, La musique sacrée des Kurdes "Fidèles de vérité" in Iran, J. Porte (ed.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, i, Paris, 1968.

- Mokri, Mohammad, *L'ange dans l'Islam et en Iran, 3e Colloque de l'AMR*, Paris, 1969, ss. 65-87.
- Mokri, Mohammad, *Le Kalam gourani sur le cavalier au coursier gris, le dompteur du vent, (Etude d'hérésiologie islamique et de thèmes mythiques iraniens)*, *Journal Asiatique*, 1975, ss. 47-93.
- Mokri, Mohammad, *Dia ad-Din Pacha al-Khalidi Dictionnaire Kurde-Arabe*, Texte publié avec une introduction et des notes linguistiques, Notice sur la phonétique et la graphie arabo-persane du dialecte Kurmandji par Mohammad Mokri, Beyrouth/Paris, 1975.
- Mokri, Mohammad, *Introduction on "Haqq ol-haqayeq"*, Tehran, 1361 h. (1981).
- Mollah Firuz son of Mollah Kavus (ed.), *Dasatir-e asmani*, Bombay, 1789, İkinci Baskı Ardaşir'in oğlu Şahriyar ve diğerleri, Bombay: Parshad, 1888.
- Mo'meni, Hamid, *Dar bareh-ye mobarezat-e kordestan*, Tehran: Shabahan, 1358 h.
- Momtahn, Hosayn 'Ali, *Nehzat-e sho'ubiyeh*, (jonbesh-e melli-ye iraniyan dar barabar-e khalafat-e amavi va 'abbasi, Tehran: Sazeman-e ketab-ha-ye jibi, 1354 h.
- Monshi, Eskandar Bayk, *'Alam-ara-ye 'abbasi*, Tehran: Amir Kabir, 1350 h.
- Morier, James Justinian, *A second journey through Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople, between the years 1810 and 1816*, London: Longman, Hurst etc., 1818.
- Moulton, James H., *Early Zoroastrianism, (The Origins, the Prophet, the Magi)*, Amsterdam: Philo, 1972 (1 London, 1913).
- Mühlmann, Wilhelm Emil, *Chiliasmus und Nativismus*, Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Studien zur Soziologie der Revolution, Berlin: Dietrich Reiner, 1961 (Zweiter Druck, 1964).
- Müller, August, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, Band II, Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1887.
- Müller, Hildegard. *Studien zum persischen Passionsspiel*, Dissertation, Freiburg, 1966.
- Mustawfi of Qazwin, Hamd-allah, *The Geographical part of the Nuzhat-al Qulub, composed in 740 (1340)*, Çev. Le Strange, Leyden/London: E. J. Brill/Luzac, 1919.
- Nafisi, Sa'id, *Mah-e nakhshab*, Tehran: Zaban va farhang-e iran 7, 1334 h.
- Nafisi, Sa'id, *Babak-e khoramdin delavar-e azarbaijan*, Tehran: Forughi, 1342 h.

- Narshakhi, Abu Bakr Mohammad b. Ja'far, *Tarikh-e bokhara*, Yayına hazırlayan Modarres Razavi, Tehran, 1972 (1 1938-1939).
- Naser Khosro, Abu Mo'in, *Safar-nameh*, Önsöz, M. Ghani-zadeh, Tehran: Mahmudi, 1340 (Kaviani G.m.b.H, Berlin, 1964).
- Nash, Manning, *Primitive and Peasant Economic Systems*, San Francisco: Chandler, 1966.
- Nash, Philleo, The Place of Religious Revivalism in the Formation of the Intercultural Community of the Klamath Reservation, Fred Eggan, *Social Anthropology of the North American Tribes*, İkinci Basım, Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Nasimi, Emad od-Din, *Divan-e nasimi*, Yayınlayan ve önsöz, Hamid Mohammad-zadeh, Baku: Azar Nashr, 1972.
- Nezam ol-Molk, Abu 'Ali, *Siyasat-nameh*, Notlar, yorum ve düzelti Mohammad Qazvini, Yayınlayan M. M. Chahardehi, Tehran: Tahuri, 1334 h.
- Nicholson, Reynold A. (ed.), *The kitab al-luma' fi'l-Tasawwuf by Abu Nasr al-Sarraj*, Leyden/London: E. J. Brill/Luzac, 1914.
- Niebuhr, Carsten, Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern, Vorwort zum Nachdruck: Dietmar Henze, Kopenhagen/Hamburg: Nicolaus Möller/Friedrich Perthes, 1837 (Nachdruck: Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1968).
- Nigg, Walter, *Das ewige Reich: Geschichte einer Hoffnung*, Zürich: Artemis, 1954.
- Nöldeke, Theodor, Parthava und Pahlav, Mada und Mah, Ein Votum von J. Olshausen, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, c. 31, 1877, ss. 556-562.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Artachsir i Papakan (aus dem Pehlevi übersetzt)*, Separat-Abdruck, Göttingen: Robert Peppmüller, 1879.
- Nöldeke, Theodor, Ein Sklavenkrieg im Orient, *Orientalische Skizzen*, Berlin: Gebrüder Paetel, 1892, ss. 153-184.
- Nyberg, A. H., *Die Religionen des alten Iran*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft No. 43, Leipzig, 1938.
- Oberschall, Anthony, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs/N. J.: Prentice Hall, Inc., 1973.
- Okazaki, Shoko, The great Persian famine of 1870-71, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX, 1986, ss. 183-192.
- Olmstead, A. T., *History of Persian Empire*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Olson, M., *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1965.

- Ourang, Morad, *Ameshaspandan*, Tehran: Chap e Rangin, 1344 H.
- Parson, Talcott, *The Social System*, London: Routledge/Kegan Paul, 1954 (Repr. 1967).
- Petrushevsky, I. P., *Nehsat-e sarbedaran-e khorasan*, Farsça çev. Karim Keshavarz, Orijinal başlık: "Dvijenié Cerbédarov v Khorasan" (Moscow, 1956), Tehran: Payam, 1351 h. (1341 h.).
- Phister, Franz, *kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meiserheim am Glan: Anton Hain, 1976.
- Phister, Franz, Gog und Magog, Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.
- Pigoleskaja, N. W., I. P. Petrushevski vd., *Tarikh-e iran*, Rusçadan çev. Karim Keshavarz, Tehran: Mo'aseseh-ye tahqiqat-e ejtema'i, 1970.
- Pittman, Charles R., The Final Word of the Ahl-i Haqq, *The Moslem world*, c. XXVII, Nisan 1937, ss. 147-163.
- Planhol, Xavier de, Aspects of Mountain Life in Anatolia and Iran, S. R. Eyre/G. R. Jones (Editörler), *Geography as Human Ecology: Methodology by Example*, London: Edward Arnold, 1966.
- Planhol, Xavier de, The Geographical Setting, *The Cambridge History of Islam*, c. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Planhol, Xavier de, Regional Diversification and Social Structure in North Africa and the Islamic Middle East: A Geographic Approach, iRichard Antoun/Iliya Harik (Editörler), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington: Indiana University Press, 1972.
- Pollitzer, R. ve diğerleri, Cholera, *World Health Organization Monograph Series*, No. 43, Geneva, 1959.
- Prasek, Justin V.; *Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung, Erster und zweiter Band*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (1 Gotha, 1906, 1910).
- Purdavud, Ebrahim, *Adabiyat-e mazdyasna, Yasht-ha, (Qesmati az ketabe moqadas-e avesta)*, Bombay: Anjoman-e zartoshtian-e irani va anjoman-e iran-lig, 1307 h. (1928).
- Purdavud, Ebrahim, *Khordeh avesta (Jozvi az nameh-ye minavi-ye avesta)*, Bombay: Anjoman-e zartoshtian-e irani va anjoman-e iran-lig, 1931.
- Purdavud, Ebrahim, *Gatha: Sorud-ha-ye payghambar-e iran sepitaman zartosht*, Bombay: Publication of Iranian Zoroastrian Anjuman, 1952.
- Qazvini, Zakariya b. Mohammad b. Mahmud al-Mekmuni al-Qazvini,

- 'Ajayeb ol-makhlukat va gharayeb ol-moujudat, Tehran: Ketabkhaneh va chapkhaneh-ye markazi-ye naser khosro, h,1340
- Rabino, H. L., Kermanshah, *Diplomatic and Consular Reports of Persia, Report on the trade and general conditions of the city of Kermanshah*, London, 1903.
- Ra'is-niya, Rahim, *Az mazdak ta ba'd*, Tehran: Payam, 1358 h.
- Rawlinson, Major, Notes on a March from Zohab, at the foot of Zagros, along the mountains to Khuzistan (Susiana) and from thence through the Province of Luristan to Kirmanshah, in the year 1836, *The Journal of the Royal Geographical Society*, c. 9, 1839.
- Razi, Hashem, *Commentary on the Moda'iyān-e nobovat by E'tezād os-Saltāneh*, Tehran: Asiya, 1343 h.
- Razi, Hashem, Zaravan-Akarana, *Hukht*, No. 12, Seri 17, 1345 h., ss. 38-40.
- Razi, Hashem, *Farhang-e nam-ha-ye avesta*, Önsözler Shoja ed-Din Shafa, Christian Rempis ve Wolfgang Lentz, Tehran: Fruhar, 1346 h.
- Razi, Hashem, *Zartosht va ta'alim-e u*, Tehran: Fruhar, 1350 h. (1971).
- Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon*, (Showing in English the significations of the Turkish terms), Istanbul: Çağrı Yayınları, 1978 (1 London, 1856).
- Reichelt, Hans, *Avesta Reader (Text, Notes, Glossary and Index)*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1911.
- Reid, James J., *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Malibu/California: Undena, 1983.
- Rich, Claudius James, *Narrative of a residence in Koordistan, and on the site of ancient Nineveh; with journal of a voyage down the Tigris to Baghdad and an account of a visit to Shirauz and Persepolis*, London: J. Duncan, 1836.
- Ritter, Hellmut, *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*, II: Die Anfänge der Hurufisekte, *Oriens*, c. 7, 1954, ss. 1-54.
- Ritter, Hellmut, Kurmanci-Texte aus dem Tur'abdin, (2. Yaziden), *Oriens*, c. 25-26, 1976, ss. 1-37.
- Ross, E. D., The Early Years of Shah Isma'il, Founder of Safavi Dynasty, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1896, ss. 309-313.
- Rudolph, Wolfgang, Die westiranischen Kurden, *Bustan* 4, 67, 1967, ss. 33-39.
- Ruska, J., Madde "Hayya", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Sa'edi, Gholam Hosayn, Ilkhchi, Tehran: Amir Kabir, 1357 h.
- Saeed Khan, The Sect of Ahl-i-Haqq (Ali Ilahis), *The Moslem World*, c. XVII, No. 1, Ocak 1927, ss. 31-42.

- Saki, Mohammad 'Ali, *Joghrafiya-ye tarikhi va tarikh-e lorestan*, Önsöz, Manuchehr Setudeh, Tehran: Ketabforushi-ye Mohammadi Khoramabadi, 1343 h.
- Sarkisyanz, Emmanuel, *RuBland und der Messianismus des Orients*, (Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955.
- Sarkisyanz, Emmanuel, Die Rolle der Nomadenstämme in der Politik Persiens, *Aussenpolitik*, Heft 8, Jahrgang IX, II. Halbjahr, 1958 (Nackdruck: Liechtenstein, 1972), ss. 519-525.
- Savory, R. M., Safavid Persia, *The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Service, Elman R., *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, İkinci Basım, New York: Random House, 1962.
- Shah, Idries, *Thinkers of the East*, (Studies in Experientalism), London: The Octagon Press, 1971.
- Shahmardan, Rashid, *Farzanagan-e zartoshti*, Tehran: Sazeman-e javanan-e zartoshti-ye bombay, 1330 Yazdgerdi.
- Shahrestani, Abu'l Fath Mohammad Abdol Karim, *Al-melal va an-nehal*'in Farsça çevirisi of Afzal od-Din Sadr Torkeh Esfahani, *Düzelti Jala-li Na'ini*, Tehran: 'Elmi, 1321 h.
- Sharif, Mohammad Badi', *Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Chalifenreichs*, (Tez), Basel: E. Birkhäuser, 1942.
- Shepperson, George, The Comparative Study of Millenarian Movements, Sylvia L. Thrupp (ed.) *Millenial Dreams in Action*, the Hague, 1962.
- Shorter, Edward ve Charles Tilly, *Strikes in France 1830-1968*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Simmel, Georg, The Sociology of Secrecy and of Secret Societies, *The American Journal of Sociology*, c. XI, No. 4, Ocak 1906, ss. 441-498.
- Smith, Margaret, The Doctrine of Re-incarnation in Islamic Literature, *The Aryan Path*, c. IV, No. 1, Bombay, 1933, ss. 33-39.
- Smith, Robertson W., Ritual, Myth and Dogma, Robert E. Park/Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, III. ed., Chicago: University of Chicago Press, 1969 (1 1924).
- Smith, John Masson, *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 A. D. and its Sources*, The Hague/Paris: Mouton, 1970.
- Snyder, D. ve C. Tilly, Hardship and collective violence in France, 1830 to 1960, *American Sociological Review*, No. 37. Ekim 1972, ss. 520-532.
- Soane, Major E. B., A Short Anthology of Guran Poetry, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Ocak 1921, ss. 57-81.

- Sohrweide Hanna, Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Shiiten Anatoliens im 16 Jahrhundert, *Der Islam*, 41, 1965, ss. 95-223.
- Soltani, Mohammad 'Ali, *Hadiqeh-ye soltani*, (Ahval va asar-e sha'eran-e barjasteh-ye kord va kordi-sarayan-e bakhtaran az 'ahd-e taymuri ta 'asr-e hazer), c. 1, n. p., 1364 h.
- Sourdel, D., The Abbasid Caliphate, *The Cambridge History of Islam*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 104-139.
- Spiegel, Friedrich, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, (Aus dem Grundtexte übersetzt, mit steter Rücksicht auf die Tradition), Dritter Band: Khördeh-Avesta, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1863.
- Spiro, Melford E., Religion: Problems of Definition and Explanation, Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, 1966.
- Spuler, Bertold, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1952.
- Spuler, Bertold, The Disintegration of the Caliphate in the East, *The Cambridge History of Islam*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, ss. 143-174.
- Stark, Freya, *The Valleys of the Assassins (and other Persian travels)*, London: John Murray, 1941 (1 1934).
- Stead, F. M., The Ali Ilahi Sect in Persia, *The Moslem World*, c. XXii, No. 2, Nisan 1932, ss. 184-189.
- Stern, S. M., Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment, C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Stevens, Roger, *The Land of the Great Sophy*, London: Methuen, 1962.
- Stichcombe, A. L., Social structure and politics, F. I. Greenstein ve N. W. Polsby (Editörler), *Handbook of Political Science*, c. III: Macropolitical Theory, Reading/Mass.: Addison-Wesley, 1975.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe/Ill.: The Free Press, 1952.
- Strothmann, Rudolf, *Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi*, (Geschichte und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhouse), Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, No. 4, 1956, ss. 1-52.
- Strothmann, Rudolf, Seelenwanderung bei den Nusairi, *Oriens*, 12, 1959, ss. 89-114.
- Sümer, F., Azerbaycanın türkleşmesi tarihine ummumi bir bakış (A ge-

- neral view of the history of the Turkification of Azarbaijan), *Belle-ten*, XXI, 1957, ss. 429-447.
- Suri, Masha'allah, *Sorud-ha-ye dini-ye yaresan*, Tehran: Amir Kabir, 1344 h.
- Sykes, Sir Percy, *A History of Persia*, Iki Cilt, London: Macmillan, 1951 (1 1915).
- Taqi-zadeh, Seyyid Hasan, *Mani va din-e u*, Anjoman-e iran-shenasi, Tehran: Majles, 1335 h.
- Tarbiyat, Mohammad 'Ali, *Daneshmandan-e azarbaijan*, Tehran: Majles, 1314 h.
- Tarde, Gabriel, Foules et Sectes au Point de vue Criminel, *Revue des Deux Mondes*, 15 Kasım, 1893.
- Tavadia, J. C., A Rhymed Balad in Pahlavi, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1955, ss. 29-36.
- Tijdens, E. F., Der mythologisch-gnostische Hintergrund des Umm.al-Kitab, *Acta Iranica VII*, 1977, ss. 241-526.
- Tilly, Charles, Does modernization breed revolution?, *Comparative Politics*, No. 5, Nisan 1973, ss. 425-447.
- Tilly, Charles, Revolution and collective violence, E. I. Greenstein ve N. W. Polsby (Editörler), *Handbook of Political Science*, c. III: *Macropolitical Theory*, Reading/Mass.: Addison-Wesley, 1975, ss. 483-555.
- Tucker, William E., 'Abdallah ibn Mu'awiya and the Janahiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period, *Studia Islamica* 51, 1980, ss. 39-57.
- Turner, Bryan S., Capitalism and Feudalism in Iran (1502-1979), Georg Stauth (ed.), *Iran: Precapitalism, Capitalism and Revolution*, Saarbrücken/Fort Lauderdale: Verlag breitenback Publishers, 1980.
- Vaglieri, L. Veccia, Madde "Hasan b. 'Ali b. Abi Talib", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Vaglieri, L. Veccia, The Patriarchal and Umayyad Caliphate, *The Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Waldmann, Peter, Gewaltsamer Separatismus: Am Beispiel der Basken, Franco-Kanadier und Nordiren, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, c. 37, 1985, s. 203.
- Wallace, Anthony F. C. , Revitalization Movement, *American Anthropologist*, c. 58, No.2, Nisan 1956, ss. 264-281.
- Watt, Montgomery, Madde "Abu Bakr", *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition.

- Weber, Max, *Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen: Mohr, 1925.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Editör Talcott Parsons, New York: Oxford University Press, 1947 (Repr. 1966).
- Weil, Gustav, *Tausendundeine Nacht*, Herrsching: Manfred Pawlak, 1980.
- Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarbeiten, Sechstes Heft: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams-Verschiedenes*, Berlin: Georg Reiner, 1899 (Nachdruck: Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985).
- Wesinck, A. J., Madde "Ashura", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition.
- Werblowsky, R. J. Zwi, *A New Heaven and New Earth: Considering Primitive Messianism*, *History of Religions*, 5, 1965, ss. 164-172.
- Werner, Ernst, *Popular Ideologies in Late Medieval Europe: Taborite Chiliasm and Its Antecedents*, *Comparative Studies in Society and History*, II, 3, 1960, ss. 344-365.
- Wesendock, O. G. v., *Der Seelenwanderungsglaube*, *Der neue Orient* 6, 1922, ss. 223-230.
- West, E. W., *The Book of the Mainyo-i-Khard*, (The Pazand and Sanskrit texts, in Roman characters as arranged by Nériosengh Dhaval, in the fifteenth century), Stuttgart/London: Carl Grüninger/Trübner, 1871.
- West, E. W., (çev.), *Pahlavi Texts (Part I: The Bundahis, Bahman Yasht, and Shayast la-Shayast)*, *The Sacred Books of the East*, Yayınlayan F. Max Müller, c. V, Oxford: Clarendon, 1880.
- Wigram, W. A. ve Edgar T. A. Wigram, *The Cradle of Mankind, (Life in Eastern Kurdistan)*, London: Adam and Charles Black, 1914. (İnsanlığın Beşiği / Kürdistan'da Yaşam, İngilizceden Çeviren: İbrahim Bingöl, Avesta, İstanbul, 2004)
- Wilson, Bryan A., *Millennialism in comparative Perspective*, *Comparative Studies in Society and History*, c. VI, 1963-1964, ss. 93-114.
- Wilson, Charles W. ve Henry C. Rawlinson, Madde "Kurdistan", *Encyclopaedia Britannica*, On üçüncü Basım.
- Wilson, John, *Introduction to Social Movements*, New York: Basic Books, 1973.
- Wilson, Samuel Graham, *Persian Life and Customs*, New York: Fleming H. Revell, 1900 (Repr. New York: AMS, 1973).
- Windischmann, Fr., *Die persische Anahita oder Anaitis, (Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orient)*, *Abhandlungen der philosoph.-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*

- haften), 1856, ss. 85-128.
- Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism, Sociologus: Zeitschrift für empirische Soziologie, sozial-psychologische und ethnologische Forschung*, Neue Folge: No. 2, c. 3, 1953, ss. 96-108.
- Wittfogel, Karl, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957.
- Wolf, Eric, Types of Latin American Peasantry, *American Anthropologist*, 57, No. 3, 1955.
- Wolf, Fritz, *Avesta, (Die heiligen Bücher der Parsen)*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1910 (Nachdruck: Berlin: Walter de Gruyter, 1960).
- Xenophon, *The Persian Expedition*, Baltimore/Md.: Penguin, 1967.
- Yarshater, Ehsan, Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran, Peter J. Chelkowski (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York: New York University Press, 1979.
- Yasemi, Rashid, *Kord va payvastagi-ye nezhadi va tarikhi-ye u*, İkinci Basım, Tehran: Soqrat, trz.
- Yusa, Michiko, Madde "Henotheism", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, London: Macmillan, 1987.
- Zald, Mayer N. ve Roberta Ash, Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change, *Social Forces*, No. 44, Adar 1966, ss. 327-341.
- Zaydan, Jorji, *Tarikh-e tamadon-e eslam*, Farsçaya çev. 'Ali Javaher-kalam, Tehran: Amir Kabir, 1333 h.
- Ziya Bey, Bektasilik, *Yeni Gün*, No. 21, Şubat 15, 1931.

Yaresan ve "Ehl-i Heqq", Güney Kürdistan'da yoğunlaşmış önemli bir Kürt cemaatine verilen isimlerdir. Önemine rağmen, cemaat hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu nedenle, yetersiz ve eksik olsa da mevcut bilgiler, sosyologlar da dahil sosyal bilimciler tarafından geniş ölçüde kullanılmıştır. Yine de bu cemaat üzerine sosyolojik bir örnek olay araştırması yoktur. Bu yüzden, bu cemaat hakkında henüz cevaplanmamış birçok soru olacaktır.

Yaresan cemaati üzerine yapılmış ilk genel araştırma niteliğindeki bu çalışmada, cemaatin bütünlüklü bir resmini çizmek ve gelecekteki araştırmalara birtakım ana hatlar sunmak amaçlanmıştır.



www.avestakitap.com

ISBN 978-9944-382-58-8



9 789944 382588

avesta