



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslami Bilimleri Bölümü

Tasavvuf Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**YÂRESÂNÎLİK (EHL-İ HAK) VE YÂRESÂNÎLİKTE
TASAVVUFÎ UNSURLAR**

Abdullah İDARE

19949050

Danışman

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2022

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslami Bilimleri Bölümü

Tasavvuf Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**YÂRESÂNÎLİK (EHL-İ HAK) VE YÂRESÂNÎLİKTE
TASAVVUFÎ UNSURLAR**

Abdullah İDARE

19949050

Danışman

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Yâresânîlik (Ehl-i Hak) ve Yâresânîlikte Tasavvufî Unsurlar” adlı tezin/projenin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin/projemin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Abdullah İDARE

İmza

ÖN SÖZ

Yâresânîlik, başta Müslüman toplumları olmak üzere farklı inanç ve kültürlerin yaygın olduğu bir coğrafyada ortaya çıkan, Şîî/bâtinî ve tasavvufî yanı güçlü olan inançlardan biridir. Tarihi süreç içerisinde siyasi, dinî, sosyolojik bazı nedenlerden dolayı Yâresânîlerin iç içe kapalı bir toplum olmaya itmesi ve bunun doğal bir sonucu olarak takiyye/gizlilik anlayışını dinî bir prensip olarak kabul etmeleri onlar hakkında net bilgiler edinmemizi zorlaştırmıştır. Tez yazım süresi boyunca konu ile ilgili yazılmış bütün kaynaklara ulaşmaya çalışarak literatür taraması yaptık. Ancak bu inanç ile ilgili yapılan modern bilimsel çalışmaların bir bölümünün Rusça, Fransızca olması bizi daha çok tercüme edilen kaynaklara itmiştir. Bunun yanı sıra bu inancın mensuplarının konuştukları ve temel dini kaynaklarının yazıldığı Goranice ve Farsça ulaşabildiğimiz “Serancâm, Şâhnâme-i Hâkikat, Burhan-u'l Hak, Defter-i Rumûz-u Yarestân, Meşâhîr-i Ehl-i Hak, Manzume-i Ehl-i Hak Nâme, Tarih-i Felsefe-i Serencâm, Hârim-i Hak,” gibi Yâresânîlerin klasik temel eserlerinin orijinal dilinden yararlandık. Bazı konuların daha iyi anlaşılması için cemaat mensuplarıyla bir dizi görüşmeler gerçekleştirdik. Bu inanç üzerinde dini açıdan bazı modern çalışmalar yapılmış olsa da tasavvufî açıdan herhangi bir çalışma yapılmadığını gördük. Tasavvufî unsurların çok yoğun olduğu bu inancın, tasavvufî açıdan değerlendirmeden anlaşılamayacağını fark ettik. Biz de bu mülâhazalarla yaşadığımız coğrafyada ortaya çıkan ve binlerce mensubu olan bu inancı tanımak, diğer inançlarla bağlantısını kavramak ve özellikle tasavvufî boyutunu irdelemek gerektiğini düşünüyoruz.

Yâresânîlerin inançlarını daha çok sözlü kültürle aktardıklarını bilmek gerekir. Bu sözlü aktarım geleneği onları anlamak için bir tür arşiv mahiyetindedir. Yâresânîlik üzerinde bilimsel olarak az çalışma yapılması, bu inancın gizli yapısı, kültürel aktarıma dayalı bir inanç oluşu, bulunduğu jeopolitik konumu gibi farklı nedenlerden dolayı Yâresânîliğin kökenine dair farklı tezler ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Yâresânî inancının tarihî kökeni hakkında fikir birliği bulunmamaktadır. Araştırmalar Yâresânî fikirlerinin hicri VIII. yüzyılda sonlarında ve IX. yüzyılın başlarında şekillendiğini göstermektedir.

Behlül Mahî ile ortaya çıkan ve Şâh Hoşin ile kendini gösteren bu inanç Sultan Sâhak ile ise sistemli/kurumsal bir yapıya dönüşmüştür. Ancak Yâresânî inancını, İslam dininin öncesine dayandıran yaklaşımlar olduğu gibi, Şîîliğin bir kolu olarak görenler de vardır. Fakat bu iki temel yaklaşımın dışında bu inanç grubunun kökenine dair çok farklı tezler olmakla beraber dikkatlice bakıldığında tasavvuf ile ciddi bir etkileşiminin olduğu ve bu inançta tasavvufî öğelerin çok yoğunlukta olduğu görülecektir. Yaptığımız araştırmalar sonucu Yâresânî inancı bünyesinde pek çok tasavvufî unsur barındırdığını gösteriyor. Her ne kadar farklı inanç ve kültürlerin izlerini taşısa da bu inancın temelinde tasavvufî ilkeler yattığını ve dolayısıyla Yâresânîliğin, İslam tasavvufunun değişime uğramış bir devamı niteliğinde olması ihtimali yüksek olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu durum, bu inancın tamamıyla tasavvufî bir tarikat olduğu anlamına gelmez. Bu inanç birçok tasavvufî düşünce barındırsa da günümüzde kendilerine özgü özellikleri olan, tasavvufla bağdaşmayan inanç ve ibadetleri de bulunduğu ve farklı bir dinî yaklaşım olduğunu ifade etmek gerekir.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümünde Yâresânîliğin tarihsel arka planını, ikinci bölümünde Yâresânîliğin temel inançlarını, dini metinlerini ve ibadetlerini, Üçüncü bölümde ise Yâresânîlikte bulunan tasavvufî unsurları tespit ederek onun tasavvuf ile olan bağına irdelemeye çalıştık. Sonuç bölümünde ise elde ettiğimiz bulguları ve Yâresânîlikte bulunan tasavvufî malzemeyi özetle vermeye çalıştık.

Tez çalışması boyunca değerli vaktini ayırıp bana yardımcı olan, değerli fikirlerini esirgemeyen, konuya yönelmemi sağlayan, yol gösteren kıymetli danışmanım **Prof. Dr. Abdurrahim ALKİŞ** hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Abdullah İDARE

Diyarbakır 2022

ÖZET

Bu çalışmada, mensuplarının ekseriyeti İran ve Irak arasında bulunan bölgelerde yaşayan, Yâresân, Ehl-i Hak, Kakaî, Rê-ya Hak, Ali İlahî, Din-î Yâri, Tayife-i Sân gibi isimlerle anılan ve ezoterik yapısıyla dikkat çeken bir inanç ele alınmıştır. Yâresânîlik, Müslüman toplumların yoğun yaşadığı bir coğrafyada ortaya çıkan ve Şii/bâtinî/tasavvufî yanı ağır basan senkretik bir inançtır. Bu inancın günümüzde yaklaşık olarak bir buçuk milyon mensubu olduğu tahmin edilmektedir.

Diğer dinler ve inançlarda olduğu gibi Yâresânîlik de tarihi süreç içerisinde iç içe yaşadığı inanç ve kültürlerle etkileşimi olmuştur. Bu bakımdan diğer inançlardan birçok öge barındıran Yâresânîlik eklektik bir yapı arz etmektedir. Bu inancın bilhassa tasavvuf ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Yâresânîlik, yoğun tasavvufî öğeler, semboller, figürler barındırmakla beraber, günümüzde farklı yorumlanan dînadûn, tenâsüh, ikili evren düşüncesi, düalizm, bıyık uzatmak, müzik eşliğinde ibadetler yapmak gibi farklı inanç ve gelenekleri de barındırır.

Yâresânîlik inancının geliştiği bölge, tarihsel olarak siyasî, dinî, mezhebî, kültürel gibi birçok alanda değişime sahne olduğundan doğal olarak bu inanç tarihî süreç içerisinde bazı değişimler yaşamıştır. Bu bakımdan tarihsel bir olayı, akımı, inancı doğal tarihî seyri içerisinde geçirdiği değişimleri, tarihsel bağlamları göz önünde bulundurarak daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda özellikle Moğol istilası, bölgesel göçler, bâtinî hareketlerin gittikçe yayılması, bölgeyi Şiîleştirme girişimleri gibi nedenler bölgedeki birçok inancın şekillendirmesinde etkisi olduğu gerçeği, bu inancı anlamaya çalışırken göz önünde bulundurulması gerekir.

Anahtar Sözcükler: Yâresân, Ehl-i Hak, Kakaî, Sultan Sâhak, Serencâm, Dînadûn

ABSTRACT

In this study, a belief whose members live in the regions between Iran and Iraq that draws attention with its esoteric structure and which is known by names such as Yâresân, Ehl-i Hak, Kakaî, Rê-ya Hak, Ali İlahî, Din-î Yâri, Tayife-i Sân is discussed. Yaresanism is a syncretic belief with a predominant Shia/esoteric/Sufi side and has emerged in a geography where Muslim societies live intensely. Today, it is estimated that there are approximately one and a half million members of this belief.

As with other religions and beliefs, in historical process Yâresanism has also interacted with the beliefs and cultures that it has lived together. In this regard, Yaresanism, which contains many elements from other beliefs, has an eclectic structure. This belief has a close relationship with Sufism. In addition to having intense Sufistic elements, symbols and figures, Yarsanism also has different beliefs and traditions such as dînadûn, reincarnation, dual universe thought, dualism, growing a mustache, and praying accompanied by music, which are interpreted differently today.

Yaresanism has naturally experienced some changes in the historical process because the region where the Yâresanî belief developed has historically been the scene of changes in many areas such as political, religious, sectarian and cultural. For this reason, we think the changes that a historical event, movement or belief underwent in its historical process can be better understood by considering historical contexts. In this regard, when trying to understand this belief reasons which had an impact on the shaping of many beliefs in the region such as the Mongol invasion, regional migrations, the gradual spread of esoteric movements, attempts to make the region Shia needs to be taken into account.

Keywords: Yarsanism, Ahl-i Hak, Kakaî, Soltan Sâhak, Serencâm, Dînadûn

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
YÂRESÂNİLİĞİN TARİHÎ ARKA PLANI.....	3
1. 1.1. İSMİNİN KAYNAĞI VE KÖKENİ.....	3
2. 1.2. FIRKALARI.....	7
3. 1.3. TARİHÎ DÖNEMLERİ.....	11
1.3.1. Behlûl Devri.....	15
1.3.2. Şâh Fazl Devri.....	17
1.3.3. Baba Serheng Devri.....	17
1.3.4. Şâh Hoşin Devri.....	18
1.3.5. Baba Navûs Devri.....	19
1.3.6. Sultan Sâhak (San Sâhak) Devri.....	20
4. 1.4. DEĞİŞİM SÜRECİ.....	26
5. 1.5. SULTAN SÂHAK'TAN GÜNÜMÜZE YÂRESÂNÎLER.....	31
İKİNCİ BÖLÜM.....	35
DİNÎ METİNLERİ, ESASLARI, AYİN VE İBADETLERİ.....	35
6. 2.1. DİNÎ METİNLERİ.....	35
2.1.1. Serencâm.....	35
2.1.1.1. Barge Barge.....	37
2.1.1.2. Devre-yi Heftevan: Hevtevan.....	39
2.1.1.3. Gilem ve Kol.....	41
2.1.1.4. Devre-yi Çiltan.....	41
2.1.1.5. Devre-yi Abidin-î Câf.....	42

2.1.1.6. Küçük Serencâm	43
2.1.2. Defter-i Rumuz-i Yârestan	44
2.1.3. Şâhnâme-i Hâkikat.....	46
2.1.4. Burhan'ul-Hak	48
7. 2.2. İNANÇ ESASLARI	49
2.2.1. Dûnadûn ve İlahî Tecellî.....	49
2.2.2. Melek İnancı ve Reenkarnasyon	57
2.2.3. Düalizm	60
2.2.4. Ahiret İnancı ve Tenâsüh	62
2.2.5. Takiyye ve Sır.....	67
2.2.6. İmamet	70
8. 2.3. AYİN VE İBADETLERİ	73
2.3.1. Cem ve Cemhâne.....	73
2.3.2. Nezr (Adak) ve Kurban	75
2.3.3. Oruç ve Fitre	77
2.3.4. Abdest, Namaz, Vaftiz	80
2.3.5. Dua.....	82
2.3.6. Evlilik.....	83
2.3.7. Zekât ve Hac	84
2.3.8. Bıyık Bırakmak	86
2.3.9. Ser Sıporden ve Yâresân İnancına Girme Durumu	87
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	89
YÂRESÂNİLİK İNANCINDA TASAVVUFUN İZLERİ.....	89
9. 3.1. YÂRESÂNİLİĞİN OLUŞTUĞU DÖNEM VE COĞRAFYADA TASAVVUF.....	89
10. 3.2. YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN ÖENMLİ MUTASAVVIFLAR	94
3.2.1. Ca'fer es- Sâdık.....	94
3.2.2. Hallac-ı Mansur	95
3.2.3. Baba Tahir-i Uryan	97
3.2.4. Ebu'l-Vefâ	100
3.2.5. Hacı Bektaş-ı Vefî.....	105
11. 3.3. İSLAM TASAVVUFUNDA VE YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN BAZI OLAYLARIN BENZERLİKLERİ	107
3.3.1. İlk Yaratılış	107
3.3.2. Evren Algısı ve Mutlak Geçek Olarak 'Hak' Kavramı	112

12. 3.4. YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN BAZI TASAVVUFÎ	
KAVRAMLAR.....	115
3.4.1. Çarçıvan: Temizlik, Sıdk, Fenâ, Rızâ	115
3.4.1.1. Pakî: Temizlik	116
3.4.1.2. Rastî: Sıdk	118
3.4.1.3. Nistî: Tevâzu.....	118
3.4.1.4. Reda: Rızâ	120
3.4.2. Tevhid, Nübüvvet, Mebde ve Meâd	121
3.4.2.1. Tevhid	121
3.4.2.2. Nübüvvet	122
3.4.2.3. Mebde ve Meâd.....	123
3.4.3. Vahdet-i Vücûd	125
3.4.4. Dört Kapı: Şeriat, Tarikat, Mârifet, Hâkikat	129
3.4.5.1. Şeriat	130
3.4.5.2. Tarikat	130
3.4.5.3. Mârifet	131
3.4.5.4. Hâkikat.....	131
3.4.5. Handanha-yi Hâkikat: Manevi Rehberler	132
3.4.6. Padişâh: İnsan-ı Kâmil	134
3.4.7. Pir, Şeyh, Mürşid.....	135
3.4.8. Müzik ve Semâ	138
13. 3.5. BAZI TASAVVUFÎ KUŞ SEMBOLLERİ	142
3.5.1. Sîmurg.....	143
3.5.2. Şâhin ile Şehbâz.....	147
SONUÇ.....	149
KAYNAKÇA	152

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Bkz.	: Bakınız
Ed.	: Editör
H.z.	: Hazret
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
s.	: Sayfa
S.A.V.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca bir taraftan fiziği, diğer taraftan metafiziği anlamaya, anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanın fıtratında var olan bu anlam arayışı tarih boyunca farklı yaklaşımlarla varlığı tanımaya, anlamaya çalışmış bu anlama sonucunda farklı teoriler ortaya koymuş ve buna paralel olarak farklı bakış açıları gelişmiştir. Yâresânîlik te insanoğlunun bu anlam arayışının sonucunda ortaya çıkmış, tasavvufi boyutu baskın olan mistik/bâtınî ve kadim bir inançtır.

Ortadoğu sahip olduğu konum itibarıyla birçok dine ve kültüre ev sahipliği yaptığı kozmopolit bir yerdir. Yâresânîlik inancı bu kozmopolit bölgede neşvünema bulmuş kadim ve önemli inançlarından biridir. Burada içi içe yaşayan kültür ve dinler ister istemez birbirinden etkilenmişlerdir. Diğer dinler gibi Yâresânîlik te iç içe yaşadığı inanç ve kültürlerden etkilenmiştir. Yâresânîliğin sistematik bir yapı olmaması, daha çok bir halk inancı olarak varlığını sürdürmesi diğer inançların bu inanca nüfuz etme zeminini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Yâresânîlik içinde yeşerdiği inanç ve kültürlerle ortak/benzer öğelere sahiptir. Bu bağlamda Yâresânîliğin Zerdüştilik, Hristiyanlık, Hinduizm, Mistisizm, Gnostisizm, Şîîlik, Alevîlik gibi inanç ve kültürlerden etkilendiği ve bu inançlardan çeşitli unsurlar barındırdığı şeklinde tezler olmakla birlikte biz bahsedilen bu etki ve unsurların genellikle tasavvufi eksenli olduğunu ancak bu inancın tasavvufla bağı iyi çözülemediğinde araştırmacıların bu ve buna benzer farklı inançlara yordugunu düşünüyoruz. Bu konunun daha anlaşılması için zikredilen inançları da yer yer inceleyerek bu iddiaların temeline inmeye çalıştık. Zira Yâresânîliğin geliştiği coğrafyada etki gösteren bu ve diğer inançları bilinmesinde Yâresânîliği inancını anlamamızı ve bu inançlarla olan bağı çözmei kolaylaştıracaktır.

Diğer inanç, kültür ve değerlere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair Hz. Muhammed'in Medine'de bulunan diğer dini gruplarla yaptığı "Medine Vesikası" bizim için tarihî bir belge niteliğindedir. Bu tarihî belgeyi rehber edinerek coğrafyamızda var olan bu inancı tanımaya, anlamaya gayret ettik. Zira bizim insanlık ailesi olarak birbirimizi tanımak gibi bir sorumluluğumuz vardır. Tanımanın,

bilgi alışverişinin olduğu yerde merhamet, hoşgörü, sevgi gibi hasletler gelişirken, yabancılaşmanın, birbirine karşı duyarsızlığın olduğu yerde kin ve düşmanlık gibi hasletler gelişir. Birbirleriyle iletişimi kesen, birbirini dinlemeyi unutan toplumların, birbirlerinin acılarını, sevinçlerini anlama anlayışını da zamanla kaybettiklerini müşahade ediyoruz. Birbirine temas etmeyen toplumların, inançların, birbirine düşman kesilmesi ve birbirini dışlayıp ezmesi gibi durumların zamanla gün yüzüne çıkması tarihî ve sosyolojik bir gerçektir. Çünkü insan tanıdığı ve anladığına kolay kolay düşmanlık yapmaz. İnsanın ötekiler hakkında bilmediklerinden ileri gelen kaygıları, ötekine karşı olan korkularını besler. İnsan birbirini ne kadar tanırsa o ölçüde birbirinin niyetinden emin olur. Biz de bu mülâhazalarla coğrafyamızın kadim ve bir gerçeğı olan Yâresânîk inancını ve bu inancın barındırdığı tasavvufî öğeleri tanımaya, anlamaya, irdelemeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

YÂRESÂNİLİĞİN TARİHİ ARKA PLANI

1.1. İSMİNİN KAYNAĞI VE KÖKENİ

“Yâresân” kavramının kaynağı ile ilgili birçok farklı tanımlar yapılmıştır. “Yâresân” terimi, “yâr” ve “sân” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.¹ “Yâr” Kürdçe ve Farsça’da kullanılan bir kelime olup yoldaş, arkadaş, partner, taraftar, dost, yardımcı gibi anlamlara gelir.² Nitekim dost olmayan, düşman olana da “neyar” denmiştir. Bu inancın mensupları “Yâr” sözcüğünü, genellikle Allah’ın sevgilisi ve yardımcısı şeklinde göstermek için de kullanırlar. O halde onlara göre Allah’ın yoldaşları da “Yâr” namıyla anılır ve böylece bu inancın taraftarları bu isimle kendilerine “Allah’ın yoldaşları” olarak göstermek istemektedirler.

Yâresân inanişına göre “İlahi öz” diğer ifade ile “Hak” ilk olarak “Ya” şeklinde tecellî etmiştir.³ Bu “Yâr” ile aynı şeyi ifade eder. Ancak zamanla “r” harfini yitirdi ya da daha anlamlı olması için bu harf sonradan eklendiği rivayet edilir. Dini merasimlerinde, dualarında hemen hemen her zaman şu ifadeyi kullanırlar: “Evvel ve Ahir Yâr’dır”.⁴ Bu tabir aynı zamanda Kur’an’da da geçmektedir.⁵ Burada ifade edilen “yâr” kavramının büyük ihtimalle Hakk’ın ilk tecellîsi anlamında “Ya” olduğunu bazı düşünürler ifade etmişlerdir.⁶ Buna göre “Ya” Hakk’ın hiçbir şey yaratmadan önceki suretiydi.⁷ Dolayısıyla Yâresânlar, düşünce olarak ezelden beri var olduklarını bu şekilde dile getirmektedirler.

“Sân” kavramı için ise kaynaklara bakıldığında farklı anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Genel olarak “Sân” kelimesi “Yâresân” literatüründe Sultan ya da Padişah anlamında kullanılır.⁸ Bu kavram Hewraman gibi bazı

¹ Sıddık Sefizade, *Serencâmnâme* (Tahran: Hirmend, 1357), 22-23.

² Mehrdad R. Izady, *Kürtler: Bir El Kitabı*, çev. Cemal Atila, 2011, 266; M. Reza Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak): Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme* (İstanbul: Avesta, 2008), 72.

³ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 400.

⁴ Sefizade, *Serencâmnâme*, 550.

⁵ Hadîd 57/3.

⁶ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 72-73.

⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 252-53.

⁸ Shahab Vali, *Kurdên Yâresân: Dîrok û Mîtoloji* (İstanbul: Avesta, 2018), 17.

bölgelerde birebir ‘‘Sultan’’ kavramıyla eş anlamda kullanılır.⁹ Burada kullanılan ‘‘Sultan’’ kavramıyla bazen ‘‘Yaratıcı, Hak, Rab, İlah’’¹⁰ bazen de ‘‘Sultan Sâhak’’ (Yâresân inancının kurucusu ve Yâresân inanişında en büyük ilahi tecellîye mazhar olmuş kişi) kastedilir.¹¹ Dolayısıyla ‘‘Yâresân’’; Sultan Sâhak’a inanmış, bu inanca gönül bağlamış kişiler olarak tanımlanabilir.

Yâresânlar için en çok kullanılan isimlendirmelerin başında ‘‘Ehl-i hak’’ kavramı gelmektedir. Genel olarak Yâresân, ‘‘Ehl-i Hak’’ denilen inancın diğer bir adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Arapçada ‘‘ehl’’ ve ‘‘Hak’’ kelimelerinin terkiinden oluşan bu terim, tasavvuf kültüründe, bilgilenme sürecinin ilk aşamalarını geride bırakıp en yüksek dereceye (Hâkikat makamı) ulaşmış kişiler için kullanılır.¹² Dolayısıyla Yâresânlar kendilerini Hak ve Hâkikat yolcuları olarak ta tanımladıklarını görmekteyiz.¹³

Yâresânların metinlerine baktığımızda ilk dini önderlerine dayandırılan defterlerde özellikle ‘‘Yârsân’’ ve ‘‘Rê-ya Hak’’ kavramlarının geçtiğini görmekteyiz. Bu inancın ilk kurucularından biri olan Şâh Hoşin’e dayandırılan bir kelâmda bu iki kavram aynı dörtlükte geçmektedir:

‘‘...’’

Yârsân wera, Yârsân wera

Ray Hakk rasiyan bîrna wera

Pakî û rastî û nîkî û rîda

Qadem ve qadem ta ve menzilega...’’¹⁴

‘‘Yârsânlar gelin Yârsânlar gelin

⁹ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 73.

¹⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 96-97.

¹¹ Vali, *Kurdên Yâresân*, 16-17; Hamzeh’ee, *Yâresân Ehl-i Hak*, 73.

¹² Mehmet Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler: Belgelerle Kürdistan’da Gizli Dinler*, 1. basım, Özge yayınları 42 (Ankara: Özge, 2014), 391.

¹³ Muhammed Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme : (Tarihçe, Akaid, Fiqh)*, 1.baskı (Kum, t.y.), 52.

¹⁴ Nezîr Ocak, *Dîn û Mîtolojî*, 1.baskı (Ankara: Sîtav, 2021), 126.

Gelin! Hak yoluna girmemiz gerekir.

Temizlik, dürüstlük, iyilik, rıza ile

Adım adım ta menzilgâha kadar.”

Yaptığımız saha çalışmalarında da Yâresânların kendilerini ifade etmek için bu iki kelimeyi (Yâresân ve Rê-ya Hak) tercih ettiklerini çokça müşahade ettik. Ancak genel olarak kendi aralarında daha çok “Yârsân” kavramını, dışarıya karşı ise ‘Ehl-i Hak’ kavramını tercih ettikleri ifade ettiler.

Tarih boyunca “Yâresânîlik” ile ilgili yaşadıkları bölgelere nispetle çok farklı isimler de kullanılmıştır.¹⁵ Bazı araştırmacılar Yâresânîlik için yirmiyeye aşkın farklı isim kullanıldığını ifade etseler de¹⁶ günümüzde sadece birkaç isim ön plana çıkmaktadır. Mensuplarının etnik olarak çoğunlukla Kürd olan Yâresân dinsel grubunun müntesipleri ve dinî temsilcileri, genellikle İran ve Irak’ta yaşamışlar ve hala yoğun olarak bu bölgelerde yaşamaktadırlar. Bunlara İran’da genellikle “Yâresân” (yer yer Yârsân ya da Yârîstân şeklinde de karşımıza çıkar), “Dini Yârî” (dostluk, kardeşlik dini) ve “Ehl-i Hak” (kelime anlamı ile Hak ve gerçek taraftarı, hâkikat sahibi insanlar) denmektedir. Irak’ta ise bunlar Kakaî¹⁷ ismiyle

¹⁵ Philip G. Kreyenbroek ve Christine Allison, ed., *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 1. baskı, Avesta Kürt Araştırmaları, 237 6 (İstanbul: Avesta, 2008), 168; Vali, *Kurdên Yâresân*, 16; Khanna Omarkhali ve İbrahim Bingöl, ed., *Kürdistan’da Dini Azınlıklar: Ana-Akım Dışında Kalanlar*, Avesta Mezopotamya kültürü, 504 16 (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 21.

¹⁶ Yalçın Çakmak ile KIYMIK, *Prof. Dr. Kadri Yıldırım ile “Serencâm’dan 72 Şart’a Ehl-i Hak Aleviliği ve Baba Tâhir-i Uryân”*, 2020, 7-10, <https://www.youtube.com/watch?v=2swK5qjzWHI>.

¹⁷ Kakaî sözcüğü, Kürdçe’nin Soranice ve Goranice lehçelerinde kardeş anlamına gelen Kaka kelimesinde türetilmiştir. Kürtçe’de “kaka” sözcüğü ağabey ya da bey anlamlarına gelip bazen saygı ve sevgi ifadesi olarak ta kullanılır. Kardeşlerler abilerine seslenirken kullandıkları gibi, tanıdık olmayan birini çağırmak için “(Kaka! Ya da Keko! (Ey kardeş!))” şeklinde hitap edilir. Bkz Es-Senedi, Bedirhan, *Tabiatu’l Muctema el-Kurdi Min Edebihi*, Kerkük 1967, s. 5 Ayrıca bu inanç mensupları bu sözcüğün nereden geldiğine dair şöyle bir efsane anlatmaktadırlar: Rivayetlere göre Berzence köyünde bulan Şeyh İsa’nın küçük mâbedi tamir edilmekteydi. Fakat çatı için düşünülen yeri direk duvardan yükseltildiğinde duvarla çatı arasına yetişemeyecek kadar kısa olduğu görülmüştü. Babasının buna üzüldüğünü gören İsa’nın büyük ve gözde oğlu duvarlardan birinin üzerine tırmanıp direğin ucundan kavrar diğer ucunu da kardeşine verip ona: “Kardeş çek (Kake Bikêşe!)” diye bağırır. Bu şekilde direği mucizevi bir şekilde uzatırlar ve yerine yerleştirirler. Bkz. Mehmet Bayrak, *Êzidi, Kızılbaş, Yâresân Kürtler*. S. 398. Bu inanca bu ismin (Kakaî: Kardeşlik ve yardımlaşma dini) verilmesinin bu olaya dayandırılır. Bu inanç grubunun Yâresânîliğin bir kolu olup olmadığı noktasında bazı tartışmalar olsa da, dini metinlerinin ve kutsal kabul edilen dini rehberlerin ve ibadetlerinin çoğu benzer ve aynı olması onların Yâresânîlik inancının bir kolu olduğu yönündeki tezlerin daha doğru olma ihtimalini göstermektedir. Shahab Vali de, Kakaîliğin, Yâresânîliğin bir kolu olduğunu belirterek bunu destekleyen birkaç kelâm da zikretmektedir. Bkz.

bilinirler.¹⁸ İran'da Yâresânî inancının mensupları çoğu zaman kendilerine Tayîfe (aşiret, grup) de dediklerine denk gelmekteyiz. Bunlar çoğunlukla Irak'ta Germiyan, Goran, Behdinan bölgelerinde İran'da ise Hevremanda ve Kirmanşah kırsalında yaşarlar.

Tasavvuf literatüründede yaygın olarak kullanılan Ehl-i Hak terimi, Yâresânlar için ilk defa XIX yüzyılda Comte Gobineau tarafından kullanıldığı¹⁹ bilinmektedir. Bu terim daha çok Müslüman sûfiler tarafından kullanılmaktadır. Tasavvuf terminolojisinde Hak kavramı “adalet” gibi farklı farklı anlamları içermekle birlikte genel olarak “Gerçek hâkikat” ve “İlahi varlık” gibi anlamlarda kullanılır.²⁰ Yâresânlar mensupları Hz Ali’yi ön plana çıkarttıkları için genelde onlara “Ali-İlahi” de denmiştir. Bunun yanı sıra bu inancın temel öğretisinden dolayı bunlara Din-ê yârî (Yâr’ın dini, Allah’ın sevgili dostunun dini) de denmiştir.²¹ Bazı kaynaklarda bunlar için “Nemiriyye, Nusayriyye” gibi isimler de kullanmışlardır.²² Kimi kaynaklar ise Yâresânîği Alevîlik ile²³ ilişkilendirmişlerdir. Hatta Alevîlik ile Yâresânîğin aynı kaynaklara dayandığını ve bunu ortaya koymak için bilimsel makale yazan araştırmacılar da olmuştur.²⁴ Bazı kaynaklar ise Zerdüştilik gibi eski inançlarla ilişkilendirmektedirler.²⁵

Yaptığımız kaynak taramalarının ve saha çalışmalarının sonucunda Yâresânîliğin, belli bir grubu/fırkayı/inancı gösteren özel bir kavram iken “Ehl-i Hak” daha geniş bir anlamı ifade ettiğini gördük. Yâresânîlik aslında belli kural ve dini uygulamaları olan bir inanç topluluğunun adıdır. Belli ritüelleri yerine getiren belli bir grubu ifade etmek için bu isim kullanılır. “Ehl-i Hak” terimi ise bir cemaat

ShahabVali, *Kurdên Yâresân*, 17-18. Kakaîlik ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Abbas el Azzâv, *El Kakaîyye Fi’t Tarih*, C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs*

¹⁸ Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 44.

¹⁹ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 72.

²⁰ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 167.

²¹ Kreyenbroek ve Allison, 168.

²² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 20.

²³ Martin Van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, 11. baskı, İletişim yayınları Araştırma - inceleme dizisi, 629 99 (İstanbul: İletişim, 2015), 45-70.

²⁴ Muhammed Ali Soltanî ve Esra Doğan Turay, “*Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevîlerin Ortak İnançları*”, *Alevîlik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi*, sy. 16 (01 Aralık 2017): 245-95, <https://doi.org/10.24082/2017.abked.12>.

²⁵ Sıddık Sefizade, *Serencâmnâme ya da Hazine Kitabı*, çev. Muhammed Ronahi, 1.baskı (Ankara: Sîtav, 2021), 23.

ya da topluluktan ziyade bir yolu ifade eder. Ehl-i Hak kavramı onlar açısından hâkikat yolunu ifade ettiği için evrensel bir anlam içermektedir. Onlara göre yeryüzünün neresinde olursa olsun, hangi inanç ve dinde olduğu fark etmeksizin herkes bu yolun yolcusu olabilir. Bu inançta önemli bir yeri olan Elahi'nin: “*Hâkikat yolunda mezhepler/dinler arasında bir fark yoktur, milletlerin ve renklerin yeri yoktur*”²⁶ sözü onların bu konudaki yaklaşımlarını anlamak için önemlidir. Onlara göre peygamberler, veliler, Buda gibi kişiler hâkikat erişmiş kimselerdir. Dolayısıyla bunlar Yâresânî inancına mensup olmayabilirler; fakat bunlar Hak yolcularıydı ve bu kişiler onlara göre “Ehl-i Hak” içerisinde değerlendirilebilir.²⁷ Bu bağlamda incelendiğinde “Yâresânîlik” özel ve dar bir anlamı ifade ederken, “Ehl-i hak” daha geniş ve genel bir anlamı ifade eder. Burada bir din ile bu dinin içinde kendi has özellikleri olan bir tarikat benzetmesi yapılabilir.

1.2. FIRKALARI

Din mensupları arasında gruplaşma birçok inançta var olan doğal bir olgudur. Pek çok dinde olduğu gibi Yâresânîlik inancı da tarih boyunca birçok farklı gruba ayrılmıştır. Dolayısıyla Yâresânîlik inancının homojen bir yapı olduğunu söyleyemeyiz. Bu inanç, bünyesinde birçok farklı firkaları barındıran heterojen bir yapı arz etmektedir.

Yâresânî firkalarının arasındaki yaşam ve inanç farklılığını birçok yerde görmek mümkündür. Yâresânî firkalarının tamamı tarafından kutsal sayılan, üzerinde ittifak edilen ortak bir defter/kelâm/dinî metin bulunmadığı gibi dinî konularda herhangi bir şariat/kanun birliği de bulunduğunu ifade etmek güçtür. Yâresânîlik daha çok bir halk inancı olarak yayılmıştır. Bu inanç daha çok, birbirine sıkı bir şekilde bağlı çeşitli akımların, handanların ve handanlara bağlı ailelerden oluşan bir topluluk özelliği taşıdığı söylenebilir. Ayrıca bu inancın mensupları, aralarındaki dinî, sosyal gruplaşmalar nedeniyle merkezî ve sistemli bir yapı oluşturduklarını söyleyemez. Bunun doğal bir sonucu olarak birbiriyle uyumlu bir toplum da meydana getirememişlerdir. Birbirine yakın iki Yâresân köyünde bile dini inanç ve uygulamalarda açık bir şekilde farklılık gösterdiği bilinen bir durumdur. Dolayısıyla

²⁶ Nur Ali Elahî, *100 Gofar* (Robbert Laffont, 1995), 21.

²⁷ Reza Salihî, Kişisel Görüşme, 10 Mayıs 2020.

bu inanç sistemli bir yapıya dönüşmemiştir. Köylerde onları temsil eden “seyyid” ya da “pir” denilen dinî önderlerin ellerinde bulunan kelâmların/defterlerin önemli oranda farklılık gösterdiği de bilinen bir gerçektir.²⁸

Araştırmacılar Yâresânîlik inancını farklı şekillerde sınıflandırdıklarını görmekteyiz.²⁹ Yâresân toplumundan bazı eleştirilere neden olmakla birlikte³⁰ Şîî kaynaklarında genel olarak Yâresânî fırkalarını şu alt başlıklar altında sınıflandırdıklarını görüyoruz:

A. Şeytan-Perestan (Şeytana Tapanlar): Yaptığımız araştırmalar böyle bir fırkanın geçmişte var olduğunu ancak zamanla müntesipleri kalmadığını gösteriyor. Ancak bu grubun var olduğunu, şeytani kutsadıklarını, domuz etini kutsal saydıklarını ve bazı temizlik kurallarına karşı olduklarını ifade eden Şîî kaynaklara rastlanmaktadır.³¹

Yaptığımız saha çalışmalarında kendilerine böyle ifade eden bir kişiye ya da gruba denk gelmedik. Kanaatimizce bu adlandırma muhtemelen bu inancı benimsemeyenler, ona muhalif olanlar, onları düşman olarak belleyenler tarafından onları dışlamak için kullandıkları bir isimlendirmedir. Bu konuda önemli bazı tespitleri olan Martin Van Bruinessen da, kendisi Kırmanşah’ta görüştüğü onlarca Yâresânî mensuplarının bu isimlendirmeyi benimsemediklerini ifade etmektedir.³²Yaptığımız kişisel görüşmelerde de kendi aralarında böyle bir inancın olmadığını, Müslümanların, Yezidiler için kullandıkları bazı tabirleri kendileri için de kullandıklarını ifade ettiler. Bu konuda farklı çalışmaları olan İbrahim Karaca, bu bağlamda konuya bilimsel olarak yaklaşılması gerektiğini belirterek şöyle demektedir:

“Ehl-i Haklar günümüzde; Sünni-Şafî Müslümanların, On İki İmam Şîî Müslümanların, Hristiyanların, Zerdüştilerin ve hatta Yahudilerin yaşadıkları

²⁸ Hamid Algar, “Ehl-i Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedis*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/513-515.

²⁹ Izady, *Kürtler*, 265; Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 179-80; Vali, *Kurdên Yâresân*, 19.

³⁰ Vali, *Kurdên Yâresân*, 19-20.

³¹ Vali, 19.

³² Martin Van Bruinessen, “Veneration Of Satan Among The Ahl-e Haqq Of The Gûrân Region”, 2014, 9.

bölgelerde yaşamaktadırlar. Bu durum zaman zaman gerginliklere sebep olmuştur. Bu gerginliklerin sonuçları olarak onlara verilen isimlendirmeleri ve iftiraları göstermek bilimsel bir yaklaşım olarak gereklilik arz etmektedir. Ehl-i Haklara, Ehl-i Hak, Yârsân ve Taiife dışında verilen isimlerin tamamı kendilerinden farklı olan topluluklar tarafından yapılmıştır. Şîi ve Sünni Müslümanlar genelde Ali Allahî ve ya Ali İlahî adıyla bu topluluğu anmaktadırlar. Bu isimlendirmeler Ehl-i Haklar için ilk başlarda yani yapılan ilk çalışmalarda da görülmektedir. Yine Müslümanlar tarafından Şeytan perest yani şeytana tapanlar olarak tanıtılmaları da bu duruma örnek olarak gösterilebilir.³³

İbrahim Karaca'nın yaptığı bu tespitler doğru olmakla beraber, Yârsânlarla olan bu yaklaşımın özellikle siyasi boyutuna da değinmesi gerektiğini düşünüyoruz. Devletlerin, yöneticilerin tavır ve utumları toplumu bilinçli bir şekilde manipüle ederek yönlendirdikleri tarihsel bir olgudur. Bu bağlamda tarih boyunca siyasetin zaman zaman teolojileştirilmesi³⁴ gerçeğini görmek gerekir. Bu durumun Anadolu da Aleviler için söylenen ve temeli olmayan 'mum söndü' olayının zamanla toplumsal bir kabule dönüşmesi örnek verilebilir. Aynı durum Yârsânlar içinde geçerlidir.

B. Ali-İlahî (Ali'yi Kutsayanlar): Yâresânlar içerisinde de mensubu oldukça fazla bulunan bir gruptur. Bazı araştırmacılar, bu fırkanın dinlerini İslam'dan farklı ve bağımsız gördüklerini, dolayısıyla bunların Müslümanlık iddiası olmadığını belirtir. Bu isimlendirme yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dışarıdan yapılan bir adlandırmadır. İbrahim Karaca'nın da belirttiği gibi bunlar kendileri için daha çok "Din-î Yâri", "Tayife-i San", Yâresân" "Yarisan" gibi isimler kullanırlar. Bunlar ayrıca kendi içlerinde de "sırrı" çok önemsediklerinden bunlara "Ehl-i Sır" da denmiştir.³⁵

Bazı araştırmacılar da "Ali- İlahî" şeklindeki tanımlamayı onlar hakkında gerçekleri yansıtmadığını, mantıksal açıdan hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade ederler. Zira Yâresânî inancının merkezinde "Ali" değil "Sultan Sâhak" bulunur.³⁶

³³ İbrahim Karaca, "Ehl-i Haklar'da Toplumsal İlişkiler", *Asya Studies*, 19 Aralık 2020, 53, <https://doi.org/10.31455/asya.796895>.

³⁴ Simon Critchley, *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*, Çev. Erkal Unal, 2013, 34.

³⁵ Vali, *Kurdên Yâresân*, 16.

³⁶ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 391.

Soltanî, Yâresânlar üzerinde yaptığı önemli çalışmada, hiç bir Yâresân mensubunun rehberinin Hz. Ali'yi mutlak ilah olarak kabul etmediklerini ifade eder.³⁷ Ancak kırsal ve dağlık alanda yaşayan bazı Yâresân mensuplarının Hz. Ali'yi ilah kabul ettiğini belirten araştırmacılar da vardır.³⁸ Bunların Hz. Ali'ye yaklaşımları Nusayrîlerin ve Alevîlerin yaklaşımına oldukça benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Yâresânları ötekileştiren, düşman olarak belleyen çevredeki dinî/sosyal gruplar, Yâresânlar hakkında yaptıkları bu tarz yaklaşımlar günümüzde de devam ettiği bilinen bir durumdur. Bunun yanında Yâresânların bu topluluklara saygıyla yaklaştığı da bilinmektedir. İbrahim Karaca, Yâresânların Müslümanlara karşı olumlu tutumlarını iki sebebe dayandırmaktadır: Birincisi Müslümanların “Şeriat evresin”de bulunmaları, ikinci neden ise, Sultan Sâhak gibi ilk dönem Yâresânların büyüklerinin, Yâresân olmadan önce Müslüman olmaları.³⁹ Karaca, devamında Yâresânların bu olumlu tutumunun Sünnilere karşı olduğunu, Şîîlere ve Zerdüştilere karşı ise negatif bir tutum sergilediklerini ifade etmektedir. Ancak gerek yaptığımız araştırmalarda ve gerekse yaptığımız saha çalışmalarında böyle bir ayrıma denk gelmedik.

Bu fırka da kendi içerisinde Davudî, Tavusî, Nosarî diye üç gruba ayrılır.⁴⁰ Bunlar ibadetleri yerine getirmede, bazı temel esaslarda birbirinde farklı gözükseler de temelde birbirine çok yakındırlar ve aralarında ciddi bir ayrım yoktur.

C. Şîîliğin On iki İmam Ca'feri Koluna Bağlı Olan Yâresânlar: Bu grup, Hacı Nimetullah Ceyhunbadî ile birlikte ortaya çıkan bir fırka olduğu söylenir. İlk Hacı Nimettullah tarafından kurulan bu grup daha sonra oğlu Nur 'Ali tarafından geliştirilip sistemleştirilmiştir. Nur Ali'nin yazdığı “Burhan el-Hakk” ve Ma'rifetü'r-Rûh” kitaplarıyla düşüncelerini daha da yaymıştır.⁴¹

Yâresânlar arasında önemli bir yeri işgal eden Hacı Nimetullah'ın diğer Yâresânî pirlerinden farklı olarak eserlerini daha fazla insana ulaşması için Farsça kaleme almıştır. Zira Goranice sınırlı sayıda kişiler tarafından konuşulmaktaydı.

³⁷ Muhammed Ali Soltanî, *Herim-i Hakk* (Tahran: Pazine, 1336), 38.

³⁸ İriç Behramî, *Usture-i Ehl-i Hak* (Tahran: Ahmedî, 1958), 25-26.

³⁹ Karaca, “Ehl-i Haklar'da Toplumsal İlişkiler”, 19 Aralık 2020, 53.

⁴⁰ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 387.

⁴¹ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*, 68; Izady, *Kürtler*, 265.

Dolayısıyla Hacı Nimetullah, Yâresânî inancına evrensel bir boyut kattığını söyleyebiliriz. Zaten kendisi Yâresânî inancına getirdiği reformlarla bilinir.⁴² Bunun eserleri incelediğimizde her biri birer tasavvufî eser görünümünde olduğunu rahatlıkla söylenebilir. “Zebur-u Hâkîkat” bunun en bariz örneğidir. Zira bu kitap incelendiğinde baştan sona kadar tasavvufî bir görünüm arz ettiği görülmektedir.

Yaptığımız bireysel görüşmelerde bu fırkanın dışında kalan pek çok Yâresân mensubunun Hacı Nimetullah’ın Yâresân dinin tahrif etmekle suçladıklarına da denk geldik. Hatta onun, Yâresân dinini bozmak için görevlendirilmiş bir ajan olduğunu da ifade edenler oldu. Hacı Nimetullah’ın bu inanca yeni reformlar getirdiği bilinen bir durumdur. Ancak ona dönük bu suçlamaların duygusal ve gerçeği yansıtmadığını düşünüyoruz.

Burada şu noktaya değinmekten fayda vardır. Günümüzdeki Yâresân inancı (bazı gruplar hariç) İslam dininden farklı olan ve İslam ile bağdaşmayan birçok farklı düşünce barındırdığı bir gerçektir. Her ne kadar bazı araştırmacılar bu inancı Şiîliğin ya da Sünniliğin bir kolu olarak kabul etse de, günümüzde Yâresân mensupları bir kısmı bunu kabul ederken diğer önemli bir kısmının bunu kabul etmemektedirler. Bu inancın geçmişine bakıldığında tasavvufî bir görünüm arz ettiği inkâr edilemez. Gerek inanç esasları ve gerekse ibadetleri incelendiğinde bu durum net olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Yâresân inancında Şiî mezhebinin (özellikle İslam’ın tasavvufî boyutundan) ciddi öğeler barındırmakla birlikte Hinduizm, Zerdüştilik, Hristiyanlık vb. inançlarla bağdaşan bazı ortak noktaları da vardır. Bu bağlamda İsmail Numan Telci’in: “*Yârsan inancının takipçileri İslam’ın temel pratiklerini uygulamasalar da, Şiîliğin altındaki heteredoks bir mezhep olduğu*”⁴³ şeklindeki değerlendirmelerinin eksik olduğu, gerçeği tam olarak yansıtmadığını düşünüyoruz. Bu farklılıkları ilerdeki bölümlerde ele alacağız.

1.3. TARİHÎ DÖNEMLERİ

Yâresânların ismi kadar kökeni ile ilgili de farklı görüşlerin olduğu bir gerçektir. Bu inancın kökenine dair tarih kitaplarında, milel ve nihâl kaynaklarında

⁴² Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 23.

⁴³ İsmail Numan Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı: Tarihî, Esasları ve Bugünkü Durumu”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy 2 (30 Aralık 2017): 439-41, <https://doi.org/10.18403/emakalat.339754>.

net bir bilgi bulunmamaktadır. Yâresânîlik inancı ile ilgili araştırmalara bakıldığında, inancının kökeni ve eskilere uzanan erken dönem tarihî üzerine farklı görüşler mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu inancın gizli yapısı (takiyye inancı) araştırmacıların onlar hakkında net bilgiye ulaşmalarını zorlaştırmıştır. Bu inancın ezoterik yapısı göz önünde bulundurulduğunda aslında onlar hakkında son sözü söyleme olanağımız kalmamaktadır. Fakat genel olarak bu inancın İran ve Irak arasındaki bölgesinde yaygın olan tasavvufun bir türü olarak başladığı, göçebe kabile mensuplarına ve köylere çekici gelerek halk arasında zamanla yayıldığı iddia edilir.⁴⁴ Bu konuda çok farklı görüşler olsa da genel olarak araştırmacıların iki guruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Bir grup bu inancı, İslami bir geleneğin ve özellikle Şîî mezhebinin bir parçası olarak görmekte ve yükselişi ve yayılışını izlerini, aşırı ve uç noktalara varan Şîî hareketlerinin (Gulat-ı Şia) devamı olarak düşünmektedirler.⁴⁵ İkinci grup ise Yâresânîliği eski İran köklerine dönmek için bir kılıf olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam'ın gelişiyle birlikte yenilgiye uğrayan ve geleneklerini/kültürlerini kaybeden Pers toplumu, bu eski inançlara dönme özlemini yaşamıştır. Dolayısıyla bu araştırmacılara göre Yâresânîlik kökü Zerdüştlüğe dayanan ve bu inancı tekrar yaşatmak için ortaya çıkmıştır.⁴⁶ Bu yaklaşıma göre Yâresânîlik inancı eski İran inançlarına geri dönmek için bir özlemdir. Bu iki yaklaşımın yanı sıra Yâresânîlik inancını İslam öncesi Yezdanizm inancına dayandıran bazı araştırmacılar da vardır.⁴⁷ Mezhebin bazı mensupları da İslam'da uzak durarak Yâresânîliğin ayrı bir inanç olarak kabul ederken, diğerleri ise inançlarını tasavvufî yönüne önem vererek Şîî mezhebiyle ortak bir paydada buluşturmaya çalışmaktadır.⁴⁸ Ceyhumbadî ve Elahi ikinci yaklaşımı temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Yâresânîlik kökenine dair bu iki farklı yaklaşım birçok kaynakta da tartışma konusu olduğunu görüyoruz.⁴⁹ Görüldüğü gibi bu konu da farklı görüşler olmakla birlikte temel olarak iki görüşün ön plana çıktığını görmekteyiz. Kimileri bu inancın

⁴⁴ Keyamurs Âzîmî, *Tarih-i Teşeyyu' Der Kurdistan* (Kum: Pîjuheşgâh-ê Hewzê ve Danîşgâh, 1395), 72-73.

⁴⁵ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 171-74.

⁴⁶ Ocak, *Dîn û Mîtolojî*, 121.

⁴⁷ Izady, *Kürtler*, 253-56.

⁴⁸ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 171.

⁴⁹ Gulmurad Muradi, *Nigah-i Gozera Bî Tarih-i ve Felsefe-i Ehl-i Hakk* (Almanya Haidelberg, 1986), 43; Vali, *Kurdên Yâresân*, 24.

kökenini İslam'dan önceki döneme dayandırırken kimisi İslam'ın Şîî mezhebinin yorumu olarak görmektedir. Yaptığımız bireysel görüşmelerde de bu temel farklı yaklaşımlara denk geldik.

Yâresân mensuplarının arasında da temel olarak bu iki yaklaşım bulunmakla birlikte farklı görüşleri ön plana çıkartanlar da vardır. Bu konuda farklı hipotezleri geliştirdiklerini görüyoruz. Onların dinî metinlerinde de bu farklı yaklaşımları görebilmekteyiz. Serencâm'a göre Yâresânîlik ezelden başlar.⁵⁰ İnancının kökenini olabildiğince eskilere dayandırma eğilimi Yâresânlara oldukça benzerlik gösteren Alevîlikte de görmektediriz.⁵¹ Benzer bir yaklaşım Yezidilik inancında da görmek mümkündür.⁵² Burada kanaatimizce bilimsellikten uzak mitolojik bir yaklaşım sözkonusudur. Bu ve buna benzer birçok inançta olduğu gibi Yâresânîler de bu inancın kökenini olabildiğince eskilere dayandırmak istemektedirler. Elahi ise, Yâresânların kökenini Hz Ali'de var olan bir "sırr" a (bazı Şîî kaynakları buna imamet sırrı derler) dayandırır. Ona göre Hz. Ali'de olan bu "sırr" daha sonra Ca'fer es-Sâdık'a, ondan da ilk Yâresân azizi olduğu varsayılan Behlül Mahî'ye, ondan da Yâresânların gerçek yol erenlerine (hak yolunda olanlar) geçmiştir.⁵³ Dolayısıyla Elahi, Yâresân inancının kökenini Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Ancak yazılı kaynaklardan hareketle dikkatli bir şekilde bakıldığında Yâresânîlik inancı, düşünce olarak eskilere dayandırılrsa da ilk olarak miladi XIII. asrın sonlarında Barzan'da dünyaya gelen Sultan Sâhak tarafından sistemleştirildiği görülür. Bu dönem, tarihsel olarak düşünüldüğünde, Abbâsî Devleti'nde parçalanmanın, dağılmanın eşiğine geldiği, felsefî, mezhebi, siyasal ve genel olarak sosyal çekişmelerin zirveye ulaştığı, yöneticilerin devletin parçalanma sürecine karşı direnmekten zorlandıkları, toplumun giderek hizipleştiği bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde Şehrizor ve Kırmanşah bölgeleri Yâresânîliğin merkezi konumundaki yerler olarak bilinmektedir.⁵⁴

⁵⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 582-85.

⁵¹ Erdoğan Çınar, *Alevîliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*, 11. baskı, Kalkedon yayınları Adonis kitaplığı, 30 4 (İstanbul: Kalkedon yayınları, 2009), 27-38.

⁵² Esra Gülnihal, "Yezidiliğin Oluşum Sürecinde Tasavvufun Etkisi" (Dicle Üniversitesi, 2017), 9-12.

⁵³ Nur Ali Elahi, *Burhan-u'l el Hakk* (Tahran, 1967), 15-18.

⁵⁴ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 114-16.

XIII. yüzyıllar aynı zamanda bu bölgelerde tasavvufi tarikatların gittikçe yayılmaya başladığı, geliştiği bir dönemdir. Tasavvufun dönemleri göz önünde bulundurulduğunda tarihsel olarak ‘‘Tasavvuf Dönemine’’ denk gelir.⁵⁵ Ayrıca bu bölgelerde ve çevresinde bulunan Farslar, Lorlar ve Kürtler, Türkler gibi farklı kültürel ve etnik kökenli öğelerin arasında mezhebi ve etnik çatışmaların da yoğun olduğu bir dönemdir. Yâresânî inancı da böyle bir tarihsel bir dönem içerisinde neşvünema bulmuş ve Sultan Sâhak tarafından sistemleştirilerek yayılmıştır. Yâresânîlik inancında hâkikat dönemine tekabül eden Sultan Sâhak, fıkıh, felsefe ve ilahiyat gibi birçok ilim tahsil etmiştir. O dönemde yaşayan âlim olarak bilinen birçok önde gelen din adamlarını da etkisi altına almış, onların sempatisini kazanmış, onları etkileyerek dinin bu yorum ve anlayışına çekmeyi başarmış ve bu şekilde Yâresânî inancını daha hızlı yayılmasının zeminini oluşturmuştur.⁵⁶

Bütün bu yorumlara rağmen tarikatın kökenlerine dair kesin bir tarih halen bilinmemektedir. Birçok bilim adamı kuruluşunu, XV. yüzyılın öncesi döneme dayandırma eğilimi taşıyor⁵⁷ olsa da onların dini metinlerine bakıldığında net bir tarih ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

Yâresân inancının tarihsel gelişimini göz önünde bulundurursak tarihsel olarak beş farklı evrede şekillendiğini söyleyebiliriz. Bazı kaynaklar bu inancın tarihini farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Örneğin Gulmurad Muradi’ye göre, Yâresân tarihî Hz Ali ile başlar ve Seyyid Baraka ile son bulur.⁵⁸ Ancak böyle farklı tasnifler olsa da araştırmacılar genel olarak Yâresân inancının tarihini miladi VII. yüzyılda yaşadığı rivayet edilen Behlül Mahî ile zuhûr ettiği daha sonra Şâh Fezl ve Baba Serheng gibi Yâresânîler tarafından kutsal kabul edilen kişilerle devam ettiğini, Sultan Sâhak döneminde ise önemli oranda şekillendiğini söylenebilir. Yâresânî inancını ve tarihsel arka planını genel olarak şu dönemlere ayırabiliriz:

⁵⁵ Tasavvuf dönemleri için daha geniş bilgi için bkz; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20. basım, Temel kültür dizisi 9 (İstanbul: Ensar, 2015), 81.

⁵⁶ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 111-13.

⁵⁷ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 47; Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 90-91.

⁵⁸ Gulmurad Muradî, ‘‘Nigah-i Gozera Bı Tarih-i ve Felsefe-i Ehl-i Hakk’’, 1976, 47-330.

1.3.1. Behlûl Devri

Yâresânî temel metinlerine göre, cemaatin ilk önderi Behlûl adında bir bilge idi.⁵⁹ İsmi kaynaklarda daha çok Behlûl-ê Mahî⁶⁰ şeklinde geçmektedir. Kaynaklar, Hemedan'ın doğusunda bulunan "mah-î kûfe" kasabasına atfen bu lakapla anıldığını söylese de⁶¹ bu konuda net bir şey ifade etmek güçtür. Yâresân inancında İslam'dan sonra ilk sıradan adı geçen Behlûl'ün⁶² aynı zamanda ilahi tecellîye ilk mazhar olanlardan biri olduğuna⁶³ inanılmaktadır. Behlûl'ün, Loristan'da dünyaya geldiği, şiirlerini Goranî ve Lorî lehçesiyle yazdığı bazı kaynaklarda geçmektedir.⁶⁴ Selim Temo'nun araştırmaları da bu tezleri destekler mahiyettedir.⁶⁵

Yâresân metinlerine göre Behlûl, Abbasî halifesi Harun er- Reşid döneminde (Miladi 786'dan 888'e kadar) yaşamıştır. Yâresâniler üzerinde yapılan çalışmalarıyla tanınan Sıddık Safizade, "Yâresân Meşhurları" adlı eserinde Behlûl'ün ve diğer Yâresânî büyüklerine geniş yer vermektedir.⁶⁶ Bazı araştırmalara göre Behlûl, Yâresân inancının ilk asıl kurucusu ve teorisyenidir.⁶⁷ Onun Yâresân inancının ilk temsilcisi olduğunu destekleyen bazı cümleler Yâresân temel dini metinlerinde de geçmektedir:

...“

Behlûl Zatîwen Zatî yekdane

Amiyan maçan Behlûl dîwan e

Kî dî dîwane wîtewr dana bûwe

Merkew ne meydane gerdûn rana bûwe

⁵⁹ Sıddık Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak* (Tahran, 1361), 18.

⁶⁰ Feqî Huseyn Sağnîç, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Çapa 1, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê 29 (Beyoğlu, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2002), 52.

⁶¹ Muhammedi, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 42.

⁶² Sefizade, *Serencâmnâme*, 580-81.

⁶³ Vali, *Kurdên Yâresân*, 45.

⁶⁴ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 38.

⁶⁵ Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007), 1/1335-36.

⁶⁶ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 19-30.

⁶⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehli Hak)*, 91.

...”⁶⁸

“Behlûl zatın cevheridir, zatın ilk tecelîsidir

Bunu bilmeden onu divane olduğunu söylerler

Bu kadar bilge bir deli nerden görülmüş?

Zira kendi binek atını semalar meydanında gezdiriyor.”

Ama burada söz edilen Behlûl’ün gerçekten “Bilge Abdal” diye bilinen Behlûl mü yoksa isimleri birbiriyle karıştırılıyor mu konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak meşhur olan bilge Abdal Behlûl’ün kabrinin Bağdat’ta, Yâresânların dini bir rehber olarak gördükleri ve Behlûl’ü Mahî olarak bahsettikleri kişinin kabri Kırmanşah’ta bulunduğunu ve bundan dolayı farklı kişiler olabileceği ihtimali yüksek olduğunu söyleyenler vardır.⁶⁹

“Behlûl” ismine birçok Arapça ve Farsça kitapta rastlamak mümkündür. Şîî Müslümanlar onu mistik bir uyarıcı ve akıl hocası olarak tarif etmektedirler. Arapça bir peri masalında, halifenin sarayındaki bir abdal olarak ismi geçer.⁷⁰ Bazı kaynaklarda Behlûl’ün, Şîî’lerin yedinci imam olarak kabul ettikleri İmam Ca’fer’in döneminde yaşadığı ve onunla birkaç kez görüştüğü ifade edilmektedir.⁷¹ Hatta Sıddık Safızade bir kaynakta onun Ca’feri ed-Sâdık’a bağlandığını ve onun hizmetine girdiğini⁷² dile getirir.

Özetle, Behlûl Mahî’nin çok büyük bir âlim olduğu, dışarıdan deli gibi görünse de çok akıllı bir veli olduğu ve aynı zamanda bu bilgenin cemaate seslenip, ayinleri icra ettiği birçok kaynakta yer almaktadır.⁷³ Ayrıca onun bilgin, şâir, ârif biri olduğu birçok kaynakta geçmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla Behlûl Mahî, Yâresân

⁶⁸ Sevdâ Orak Reşitoğlu, “Helbestvanên Jin Di Edebîyata Yâresânan De” (Artuklu Üniversitesi, 2016), 11.

⁶⁹ Sefîzade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 20; Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 93.

⁷⁰ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 92.

⁷¹ Sefîzade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 19-22; Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 93-94.

⁷² Sıddık Sefîzade, *Nivîstehay-e Perakende-i Derbare-i Yâresân-e Ehli Hakk*, Muesese-i Matbuâtî-ye Âtâî (Tahran, 1371), 8-9.

⁷³ Vali, *Kurdên Yâresân*, 47.

⁷⁴ Ocak, *Dîn û Mîtolojî*, 121.

düşüncesinin ilk temsilcisi olarak görülebilir. Fakat bu kişinin hayatına dair herhangi tarihî bir kaydın bulunmadığını da bilmek gerekir.

1.3.2. Şâh Fazl Devri

Bazı kaynaklara göre Şâh Fazl Hicri III. yüzyılın sonlarında yaşamıştır.⁷⁵ Serencâm'a göre de bu zat hicri III. yüzyılın sonlarında yaşayan Hintli bir âlimdir.⁷⁶ Şâh Fazl-ı Veli olarak ta bilinen bu zatın Yârsan cemaatinin ikinci önderi olarak kabul etmek mümkündür. Onu Yâresân cemaatinin ilk önderi kabul eden bazı araştırmacılar da vardır. Bazı kaynaklarda İslamiyet sonrası ilk ilahi tecellîye mazhar olan kişi olarak adı geçer.⁷⁷ Ancak bu tecellînin gizli ve nakıs olduğunu da belirtirler.⁷⁸

Yâresânîlerin metinlerinde Şâh Fezl ile ilgili fazla bilgi yoktur. Onun hayatına dair sadece bazı menkıbeler vardır. Onun ne zaman dünyaya geldiğini ne zaman nerelerde yaşadığına dair Yâresân kaynaklarında net bir bilgiye ulaşamıyoruz. Fakat Nur Ali Elahi, onun hicri III. yüzyılda Hindistan'da yaşamış olma ihtimalinin yüksek olduğunu aktarır.⁷⁹

Yâresânîler ile ilgili mevcut araştırmalar, bu cemaatin gelişim süreç içerisinde üç farklı evrede geçtiğini gösteriyorlar: ilk evre İslam hâkimiyeti ile başlar ve Türk istilâsı kadar sürer. Diğer bir ifadeyle miladi VIII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar sürer. Yâresânî inancının ilk kurucuları sayılan Behlûl ve onun ardında gelen Şeyh Fezl'in bu döneme denk geldiğini söyleyebiliriz.⁸⁰

1.3.3. Baba Serheng Devri

Yâresân cemaatinin önemli azizlerinden biri de Baba Serheng'tir. Onun da cemaatin İslam hâkimiyeti döneminde yaşadığı varsayılabilir. Elahi, onun hicri IV. yüzyılda yaşadığını ifade etse de⁸¹ onun doğum ve ölüm tarihî hakkında kesin bilgi vermemektedir.

⁷⁵ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak* 26.

⁷⁶ Sefizade, *Serencâmnâme*, 137-38.

⁷⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 94.

⁷⁸ Vali, *Kurdên Yâresân*, 47.

⁷⁹ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 30-32.

⁸⁰ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 95.

⁸¹ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 30.

Yâresan metinlerde Baba Serheng hakkında az bilgi mevcuttur. Yâresânî kadim metinlerinde ismi sadece birkaç yerde geçer. Bazı kaynaklarda onun hicri III. yüzyılın başında Senendec civarında yaşadığı aktarılır.⁸² Burada ona ait olduğu birkaç şiir de dile getirilir.⁸³ Ayrıca bazı kaynaklarda onun oldukça dindar biri olduğunu ve hayatının sonunda kendisinin ilahi tecellîye mazhar olmuş kişi olarak ilan ettiğini belirtirler.⁸⁴ Yaptığımız bireysel görüşmelerde de bu kişi hakkında sadece bazı menkıbeler anlatılsa da hayatı hakkında kesin bir bilgiye denk gelmedik.

1.3.4. Şâh Hoşin Devri

Şâh Hoşin'in hayatı ve yaşadığı dönem tarihsel olarak belli değildir. Ancak onun hicri IV. yüzyılda dünyaya geldiğini söyleyen kaynaklar vardır.⁸⁵ Serencâm'da ismi "Mübârek Şâh" olarak ta geçer.⁸⁶ Yâresan kaynakları onu mitolojik bir varlık⁸⁷ şeklinde anlatır. Yâresânî efsanelerine göre Şâh Hoşin, Mamam Celale adında bakire bir kadından mucizevi bir şekilde dünyaya gelmiştir.⁸⁸ Otuz iki yaşındayken Hak kendisine tecellî etmiştir.⁸⁹ Bu bakımdan Yâresân inancında Şâh Hoşin'in çok önemli bir yeri vardır. Onun gelişi ve yaşadığı dönem Yâresân inancında "Mârifet" dönemi olarak adlandırılır.⁹⁰ Hz. Ali dönemi "Şeriat", Sultan Sâhak dönemi ise "Hâkikat" dönemi olarak kabul edilir. Bu üç kavram tasavvuf kültüründe oldukça yaygındır. Tezimizin son bölümünde bunu detaylı bir şekilde ele alacağız.

Şâh Hoşin, Hz. Ali'den sonra Yâresân inancının ilk teofanisi kabul edenler de vardır. Yâresânîlere göre o, aynı zamanda Ali'den sonra Şîliğin ilk imamıdır.⁹¹ Bu durum, onun döneminin, bu inancın gelişiminde belirleyici aşamalardan biri olduğu söylenebilir.

⁸² Sefîzade, *Meşâhîr-i Ehl-i Hak*, 37-39.

⁸³ Sefîzade, 38.

⁸⁴ Vali, *Kurdên Yâresân*, 47.

⁸⁵ Sıddık Sefîzade, *Pişguha-i Dervîş Ocak (Şâh Hoşin Loristanî)* (Tahran, 1371), 11.

⁸⁶ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 120.

⁸⁷ Ocak, *Dîn û Mîtolojî*, 122.

⁸⁸ Vali, *Kurdên Yâresân*, 48.

⁸⁹ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 572-73.

⁹⁰ Vali, *Kurdên Yâresân*, 48-49.

⁹¹ Vali, *Kurdên Yâresân*, 45.

Yâresân inancı üzerinde önemli çalışmaları olan Muradî, Şâh Hoşin döneminin Yâresânî tarihînin ikinci evresinin başlangıcı olarak kabul eder.⁹² Muradî söyleşinin devamında Şâh Hoşin'in daha hayatta iken, Baba Tahir-i Üryan'ın da içinde bulunduğu dokuz yüze aşkın müridi bulunduğunu, müritlerine dünyaya yeniden gelmeyi vadettiğini ve iki yüz yıl sonra bir derviş kılığında tekrar dünyaya geldiğini aktarır.

Şâh Hoşin aynı zamanda "tenbûr" dedikleri ve cem ayinleri sırasında çaldıkları enstrümanı eline ilk alan, bunun eğitimini veren ve kutsal gören kişidir. Yâresân kültüründe "Şâh Hoşin Sazı" diye meşhur olmuştur. Onunla beraber bu saz Yâresân kutsal metinlerinde yer almaya başlamıştır.⁹³

Birçok yönüyle dikkat çeken Şâh Hoşin, Yâresân kültüründe basiretiyle (didedâr) de bilinir. Tasavvuf literatüründe eşyanın iç yüzünü kavrama olarak ta tarif edilen basiret, çeşm-i bâtin-bîn, didedar, mârifet gözü ve kalp gözüne sahip olduğuna inanılır. Sıddık Safizade bu bağlamda, Şâh Hoşin'in tasavvufî yönünden dolayı basiretinin açıldığını ve onun basiretinden hareketle dile getirdiği şiirlerini bir kitapta toplamıştır.⁹⁴ Bu kitap Şâh Hoşin'in pek çok öngörüsünü içermektedir. Kendisinden yüzlerce yıl sonra gerçekleşen Çarlık Rusya'nın dağılması,⁹⁵ ABD'nin Irak'ı işgali, Hiroşima olayı⁹⁶ gibi birçok siyasi ve sosyal hadiseye sembolik/işarî bir yolla dile getirdiğine inanılır. Onun, Yâresânî inancındaki yerini kavramak için bu kitap incelemeye değerdir.

Sayısız müridi bulunduğu söylenen Şâh Hoşin, miladi 1074 yılına hayatını kaybettiği kaynaklarda⁹⁷ geçse de bu konu da net bir bilgi vermek güçtür.

1.3.5. Baba Navûs Devri

Bu Yâresân pirinin doğumu tarihî kesin olmamakla beraber 477/1084 yılında dünyaya geldiği rivayet edilir.⁹⁸ Babası büyük bir âlim olan İbrahim Câf'tır.

⁹² Gulmurad Muradî, "Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür: Ehl-i Hak", erişim 17 Kasım 2021, <https://silo.tips/download/yok-edilmek-istenen-inan-ve-kltr-ehl-i-hak>.

⁹³ Vali, *Kurdên Yâresân*, 49.

⁹⁴ Sefizade, *Pişguha-i Derviş Ocak (Şâh Hoşin Loristanî)*.

⁹⁵ Sefizade, 15.

⁹⁶ Sefizade, 39.

⁹⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 120.

⁹⁸ Sefizade, 583.

Rivayetlere göre Şâh Hoşin kaybolmadan önce müritlerine kendi sazının çalındığı bir yere denk geleceklerini söyler. Onun takipçileri onun vefatından sonra o yeri bulmak için arayışa çıkarlar. Günün birinde Hewreman'da bulunan "Serget" köyünde bir ağacın gölgesinde dinlenirken Şâh Hoşin'in sazının sesi gelir. O vakit Şâh Hoşin'in kendini göstermek istediğini düşünürler. Köyün içine girdiklerin Şâh Hoşin'in, Baba Nawus bedeninde zahir olduğunu görürler.⁹⁹ Bu menkıbenin farklı versiyonları da Yâresân metinlerinde geçmektedir.¹⁰⁰

Serencâm'a göre Baba Navûs birkaç dostuyla halk içinde deliler gibi yaşayan bir kalenderîydi. Onun ve yarenlerinin yaşadığı döneme dair "Baba Navûs Dönemi" adlı kelâmı yazdıkları rivayet edilir. Ona atfedilen ve onun adının da geçtiği bazı kelâmlar vardır.¹⁰¹ Serencâm'da onun döneminde yaşayan yarenlerin hepsinin adı zikredilemese de Qazî Nebi, Hemze, Salih, Ehmed, Nemet, Qumrî¹⁰² gibi bazı Yâresân pirlerinin ismi geçmektedir. Onun ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

1.3.6. Sultan Sâhak (San Sâhak) Devri

Bazı kaynaklar Şâh Hoşin'den Sultan Sâhak'a kadarki dönemde Pir Şehriyâr¹⁰³ ve Baba Navûs Câf¹⁰⁴ gibi birkaç Yâresân pirinin yaşadığını aktarmaktadır. Shahab Vali, Pir Şehriyâr'ın Babek-i Mecusî ve Ebû Müslim'in yolunda olan bir bilge olduğunu¹⁰⁵ aktarır. Bazı araştırmacılar da Pir Şehriyâr'ın, Zerdüşti bir din âlimi olduğunu ve Sultan Sâhak ile görüştüğünü¹⁰⁶ ve hatta ondan ders aldığını¹⁰⁷ iddia etseler de bu söylentiler kesin bir bilgi içermemektedir. Zira bunların hayatı hakkında Yâresân kaynaklarında ve Yârsânlar hakkında yapılan modern çalışmalarda fazla bilgi mevcut değildir.

⁹⁹ Orak Reşitoğlu, "Helbestvanên Jin Di Edebîyata Yâresânan De", 13.

¹⁰⁰ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak* 46.

¹⁰¹ Sefizade, 45-47.

¹⁰² Sefizade, *Serencâmnâme*, 583-84.

¹⁰³ Serencâm'a göre Pir Şehriyâr, VII. Yüzyılın sonunda Hewreman bölgesinde yaşamıştır. Daha çocuk iken edebiyat, hikmet, felsefe gibi birçok alanda tahsil görmüştür. Belli bir yaştan sonra Sultan Sâhak'ın müridi olur ve halka rehberlik yapmaya başlar. 768/1336 da vefat ettiği sanılmaktadır. Bkz: Safizade, *Serencâmnâme*, 165, Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 103.

¹⁰⁴ Vali, *Kurdên Yâresân*, 49.

¹⁰⁵ Vali, *Kurdên Yâresân*. 50

¹⁰⁶ Mehmet Sait Taşkıran, "İran: Gorani Kürtleri, Pirler'in Düğünü – Atlas", 2013, <http://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/pirlerin-dugunu.html>.

¹⁰⁷ Orak Reşitoğlu, "Helbestvanên Jin Di Edebîyata Yâresânan De", 19.

Yâresân inancının en önemli dini temsilcisinden biri olan Şâh Hoşin ile günümüzde bilinen son şeklini veren ve Yâresânîliğin kurucusu kabul edilen Sultan Sâhak'ın ortaya çıkışı arasında iki yüzyıla aşkın bir zaman olduğu¹⁰⁸ söylenir.

Sultan Sâhak'ın kesin doğum tarihî ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte¹⁰⁹ tarihî kaynaklarda genel olarak miladi 1270 tarihini ön plana çıkarmaktadır.¹¹⁰ Serencâm'a göre ise, 1270 ile 1400 yılların arasında yaşamıştır.¹¹¹ Bazı kaynaklarda onun miladi XIV. yüzyılın ikinci yarısında XV.yüzyılın ilk yarısına kadar yaşadığını söylese de¹¹² bu konuda net bilgi vermek imkânsızdır. Serencâm'a göre annesi, Şeyh İsa'nın eşi Remzbar (sır taşıyan) lakaplı Dayrek Xatun'dur. Bu kadın hakkında fazla bilgi bulunmakla birlikte onun tanbur çalmakta hünerli olduğu ve 745/1344 yılında Şêxan'da öldüğü rivayet edilmektedir.¹¹³ Elahi, Sâhak'ın Şehrîzor bölgesinde bulunan Berzencî köyünde doğduğunu aktarır.¹¹⁴ Burası, Süleymaniye eyaletine bağlı Halepçe kazası sınırında bulunan bir bölgedir.

Sultan Sâhak Serencâm'da ismi daha çok “San Sâhak” olarak geçmektedir. “San” kavramının Yâresân inancında neye tekabül ettiğini yukarıda belirtmiştik. Sultan Sâhak adının önündeki “sultanlık” sıfatına geldiğimizde ilk etapta dünyevi otorite gibi gözükse de bu anlamda bir sultanlık ifade etmez. Bu ruhani anlamındaki büyüklük anlamında kullanılan bir sıfattır. Bu manevi ve ruhani bir olgunluğu, derinliği ifade eden¹¹⁵ bir benzetmedir. Ayrıca bu minvalde kendisi için Sultan-ı Hâkîkat (hâkîkatin sultanı), Sahib-i Kerem (kerem sahibi)¹¹⁶ gibi sıfatlarla da anılmıştır.

Sultan Sâhak'ın etnik kökeniyle ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte Kürd bir aileden dünyaya geldiği birçok Yâresân metninde geçmektedir. Kendisine dayandırılan bir kelâm da bu düşüncüyü desteklemektedir;

¹⁰⁸ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 109.

¹⁰⁹ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak* 55-56.

¹¹⁰ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yâresân İnancı”, 437.

¹¹¹ Sefizade, *Serencâmname*, 17.

¹¹² Vali, *Kurdên Yâresân*, 50; Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 110-11.

¹¹³ Sefizade, *Serencâmname*, 247-48.

¹¹⁴ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 43.

¹¹⁵ Felakettin Kakai, “Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik”, 09 Mart 2013, <https://alevinet12.com/guncel-haberler/kardeslik-ve-yardimlasma-dini-kakailik/>.

¹¹⁶ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 54-56.

“... ”

Eslîmân Kurd, eslîmân Kurd

Ne jîrê gûl da, sazanem heft nerd

...’’¹¹⁷

“Aslîmîz Kûrt’tûr, aslîmîz Kûrt’tûr

Gûl’ûn altında,¹¹⁸ yedi güçle (heftewane) var edildim.”

Sultan Sâhak, Hz. Meryem örneğinde olduğu gibi tertemiz bir anlayışla bakire bir kadından doğduğu söylenilir. Rivayetlere göre annesi bir gün nar ağacının altında uyuduğu bir sırada bir kuş gelip meyveyi doğrudan onun üzerine çekmiş ve ağzına bir meyve çekirdeği düşmüştür. Böylece ilahi bir işaretle Sultan Sâhak’a hamile kalmış ve bu şekilde dünyaya gelmiştir.¹¹⁹ Bu mitolojik yaklaşım gerçeği yansıtmasa bile Yâresânların Sultan Sâhak hakkındaki düşüncelerini anlamak ve bu dini figürün Yâresân mensupların algısında neye tekabül ettiğine kavramak açısından önemlidir.

Sâhak, fakir köylü bir aileden dünyaya geldiği bazı rivayetlerde geçmektedir. Babası, hacca gidenlere eşlik eden bir köle olduğu söylenir. Aynı zamanda Sultan Sâhak’ın ailesinin belli bir eğitim geleneğine sahip olduğunu dair bazı çıkarsamalarda bulunabilir. Zira oldukça iyi eğitildiği birçok Yâresâni kutsal metinlerinde de geçmektedir. Sâhak, ilk önce felsefe, metafizik, edebiyat ardında da din ve din hukuku gibi bilimler öğrenmiş olduğu rivayet edilir. Serencâm’a göre Sâhak, tasavvuf ilmini görmüş ve tasavvufi bir çevrede büyümüştür.¹²⁰ Onun

¹¹⁷ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 57.

¹¹⁸ “Gûl” Loristan bölgesinde bulunan bir köydür. Loristan eyaleti eskilerden Kırmanşah, Şehrezur gibi Kürtlerin yaşadığı bölgeleri de kapsıyordu. Dolayısıyla o bölgede yaşayan Kürtler için de “Loristanî” ifadesi kullanılırdı. Muhammedî, Sâhak’ın annesinin, Loristanlı Huseyin Bîk Kurdistanî’in kızı olduğunu ve bu bilgilerin Firdevsî’nin Şâhnâme’sinde geçtiğini aktarmaktadır. Bkz. Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme* s.57-58

¹¹⁹ Muhammed Hadi Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 280, 288.

¹²⁰ Sadık Safîzade, *Serencâmnâme* (Tahran: Hirmend, 1357), 17-18.

yaşadığı dönemde sadece yaşadığı bölgede değil aynı zamanda diğer ülkelere kadar adının yayıldığı Yâresâni metinlerinde geçmektedir.¹²¹

Burada Sultan Sâhak ve Yâresânlar ile ilgili bazı yanlış anlaşılmalara değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Tarih boyunca bunların “Ali İlahi” oldukları ve bu nedenle sahte, yoldan çıkmış Müslümanlar olarak düşünenler olmuştur. Ancak gerçek şu ki Yâresânların kutsadıkları kişinin Hz. Ali’ den ziyade Sultan Sâhak olduğu gerçeğidir. Yâresâni metinleri göz önünde bulundurulduğunda ya da Yâresâni mensuplarıyla görüşüldüğünde bu gerçek daha iyi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Yâresâni inancının merkezinde bulunan kişi “Ali” değil “Sultan Sâhak”tır.

Sultan Sâhak ile ilgili bilinmesi gereken önemli şeylerden biri onun takiye anlayışına verdiği önemdir. O, kendi yolunda gelenlerden sahip oldukları inancı gizlemelerini, hiçbir şekilde hiç kimseye açıklamamaları gerektiğini onlara bildirmiştir. Çünkü o, insanların ilahi hâkikatleri bilmediklerinden dolayı, bu inancı müritlerin kalbinde bir sır olarak kalması gerektiğini savunuyordu.¹²² Sırda dair bu yaklaşım hala Yâresâni mensupları arasında görmek mümkündür. Bu durum Yâresâniler hakkında net bilgi alınmasına ve onların doğru anlamaya engel teşkil etmektedir. Zira olabildiğince dışarıya kapalıdırlar. Din ve itikat sırlarını asla söylemezler. Onlara göre bu sırlar sıradan olmayıp derin mevhumları içermektedir.

Sultan Sâhak kendi takipçileri ile birlikte doğduğu yer olan Berzence’den Havraman ve Şehrizer bölgesine hicret ettiği rivayet edilir. Bu hicretin nedeni kendi kardeşleri ile bir anlaşmazlıktan kaynaklanmış olduğu söylenir. Sultan Sâhak gittiği yerde yerliler tarafından hoş karşılanmamıştır. Buna rağmen yerleştiği köyde Yâresâni düşüncesini yavaş yavaş yaymaya çalışmıştır. Bölge insanları ise zamanla bu düşüncelere ilgi göstererek olumlu yanıtlar verdikleri söylenir. Bu şekilde zamanla Yâresânilik inancı yaygınlaşmaya, olgunlaşmaya başlamıştır. Bunun sonucunda Yâresânilik fikri Şehrizer ve Havraman bölgelerinde yayılarak buradan başka köylere ve şehirlere, özellikle Irak ve İran sınırlarında bulunan bölgelere yayılmıştır. Bölgedeki insanların geçimi hayvancılıkla sağlandığı ve göçebe yaşam tarzında yaşadıkları için bu inanç devamlı çevreye yayılarak daha da büyümüştür.

¹²¹ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 36.

¹²² Mohammed Mokri, *Raz Megu ve Seng-i Siyah* (Paris, 1968), 70-73.

Özellikle İran sınırında yaşayan aşiretler arasında yaygınlık kazanmıştı. Bu sürecin devamında Yâresânilik inancı o dönemde geniş sınırlara ulaşmış, Osmanlı devleti ve Orta Asya'daki çeşitli çevrelere ulaşarak bazı kesimler tarafından kabul görmüştür. Yâresânilik düşüncesinin bu şekilde bölgede hızla yayıldığı kaynaklarda geçmektedir.¹²³

Sıddık Sefizade'nin aktardığına göre Sâhak, düşüncesinin sistemleştirirken İslamiyet'in yanı sıra Zerdüştilik, Mazdekilik, Hristiyanlık gibi inançlardan da yararlanarak eklektik bir öğreti hazırlamıştır.¹²⁴ Sultan Sâhak daha sonra yaptığı çalışmalarla, İran ve Irak'ta gittikçe zayıflanan, gittikçe yok olmaya yüz tutan Yâresâni inancını tekrar canlandırmış ve onları bir araya getirip güçlü bir toplumsal yapı meydana getirmiştir.¹²⁵ Bu açıdan bakıldığında Sâhak, Yâresânilik açısından çok önemli tarihî bir figürdür. Zira bu inancın yok olmasının önüne geçmiş ve yeniden diriltmiştir.

Sultan Sâhak'ın önemi sadece üstlendiği bu tarihî misyonundan ileri gelmemektedir. O, diğer taraftan Yâresân mensuplarına göre hem Allah'ın tecellisi¹²⁶ hem de Hz. Ali'in soyundan gelmiştir. Dolayısıyla Yâresâni inancında Sultan Sâhak tabir yerindeyse iki kez kutsal kabul edilir. Çünkü onlara göre Sultan Sâhak aynı şekilde ruhsal olarak en yüksek otoriteyi temsil etmektedir.¹²⁷ Onun dönemi Yâresânilik tarihî açısından ‘‘ Kemâl Dönemi’’¹²⁸ olarak kabul edilir. Allah, ezel günü Yâresânlarla antlaşma yapmasına rağmen Sultan Sâhak, Yâresân ilkelerini kendi döneminde yeniden ikmal ve ihya etmiştir.¹²⁹ Sulatan Sâhak'ın Yâresâni inancındaki otoritesine dair Felakettîn Kakaî verdiği bir röportajda: ‘‘ *Sultan Sâhak şu andaki sistemi yaklaşık 700 sene önce oluşturdu ve biz onun oluşturduğu son sistem üzerinden hareket ederiz*’’¹³⁰ sözleri konunun anlaşılması açısından önemlidir.

¹²³ Ali Zeynel ve Hasan Onat, “*Kakaîyye Hareketi*” (Ankara Üniversitesi, 2004), 25-26.

¹²⁴ Sefizade, *Serencâmnâme*, 18-20.

¹²⁵ Abdulcebbar Kavak, “Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar”, 31, erişim 08 Aralık 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademiar/issue/30819/333385>.

¹²⁶ Sefizade, *Serencâmnâme ya da Hazine Kitabı*, 267.

¹²⁷ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 402.

¹²⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 554.

¹²⁹ Sefizade, 544-45.

¹³⁰ Kakaî, “Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik”.

Burada Sultan Sâhak ile ilgili bir başka önemli bir noktaya değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Sultan Sâhak isim benzerliğinden dolayı Anadolu’da yaşamış ‘‘Baba İshak’’¹³¹ile genellikle karıştırılmaktadır. Bu algıdan dolayı Yâresânîlik Babaîliğin bir devam olarak gören araştırmacılar olmuştur.¹³² Ancak Sâhak’ın yaşadığı tarih ve coğrafya göz önünde bulundurulduğunda bu iddiaların asılsız olduğu görülecektir. Yâresânî dini metinlerinde Sâhak, Bektaşî suretinde Anadolu’da zuhûr etmiştir. Dolayısıyla Sâhak’ın Anadoluyla olan ilişkisini Bektaşîlik üzerinde okunması gerekir. Hatta bazı kaynaklarda Hacı Bektaşî Velî’in Sultan Sâhak’ın öğrencisi olduğu rivayet edilir.¹³³ Ayrıca kaynaklar Baba İshak’ın 1240 yılında Anadolu’da gerçekleşen Malya Savaşı’nda öldüğü¹³⁴ aktarmaktadır. Sultan Sâhak ise 799/1396 tarihinde¹³⁵Hawraman bölgesinde öldüğü¹³⁶ rivayet edilir. Günümüzde de mezarı Hawraman’a yakın bir bölgede bulunmaktadır. Bu tarihsel veriler de bunların aynı kişi olma ihtimalini düşük olduğunu göstermektedir.

Sultan Sâhak dönemi, Abbasî Devleti’nde felsefî, dinî, siyasî ve genel sosyal çekimelerin duruğa ulaştığı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu dönemde Yâresânların merkezi konumundaki Şehrizor, Kırmanşah, Loristan bölgelerinde başta Bâtınîlik olmak üzere farklı dinî oluşumların ortaya çıkmaya başladığı ve yayıldığı¹³⁷ rivayet edilir. Tarihçiler bâtınîliğin bu dönemde ortaya çıktığını ve ve bu dönemde yayıldığını¹³⁸ söylemektedir. Sultan Sâhak’ın bu dönemin dini atmosferinden etkilendiğini, bu dönemde ivme kazanan bâtınî fırkaların Yâresânî inancını

¹³¹ Babaî isyanı sırasındaki mevkii ve yaptıkları dışında bu şahsiyetin hayatı hakkında hiçbir bilgi yoktur. Bu kişinin Babaî Ayaklanması’nın ikinci ve fiili başlatıcısı, idare edicisi olduğu dışında hakkında sadece bir kaynak günümüze ulaşmıştır. Bu kaynağa (Hüseyn Hüsameddin, ‘‘Amasya Tarihî’’) göre Baba İshak Trabzon doğumludur ve asıl adı Izak’dır. Aynı kaynakta Baba İshak’ın, Trabzon’da bir Rum imparatorluğu kurmak amacıyla Müslüman görünümü altında faaliyet gösterdiği ileri sürülmekte, fakat herhangi bir tarihî belge gösterilmemektedir. Bu yüzden bu kaynakta Baba İshak hakkındaki bilgilerin bir olasılık olarak görülmesi daha doğru olacağını düşünüyoruz.

¹³² Saffet Sarıkaya, ‘‘Güneydoğu Anadolu’da Görülen Gâli Fırkaların Bektaşîlikle İlişkisi’’, *Dini Araştırmalar* 12, sy 33 (2009): 248.

¹³³ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 52.

¹³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, ‘‘Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış’’, *Belleten* 64, sy 239 (Nisan 2000): 137.

¹³⁵ Feqi Huseyn Sağınç, *Diroka Wêjeya Kurdî*, Çapa 1, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê 29 (Beyoğlu, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2002), 146.

¹³⁶ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 55.

¹³⁷ Necdet Yaşar Bayatlı, ‘‘Irak’ta Kakaîlik ve Bir Kakaî Türkmen Şairi Hicrî Dede’’, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* / *The Journal of International Social Research* III, sy 12 (2010): 70.

¹³⁸ Abdulkahîr el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 10.baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 221.

şekillendirmesinde etkisi olduğunu düşünüyoruz. Zira her birey, inanç, düşünce kendi döneminin izlerini taşır. Dolayısıyla bu tarihî şahsiyet de döneminden bağımsız ele alınamaz. Bu siyasi atmosferde bu inanca bazı farklı düşüncelerin sirayet etmesi, bu inancın bu iklimde etkilenmesi muhtemeldir.

1.4. DEĞİŞİM SÜRECİ

Bir toplumsal olguyu, inancı geçirdiği değişimlerini, teşekkül sürecini net olarak analiz etmek oldukça zordur. Çünkü sosyal olaylar, oluşumlar, olgular hiçbir zaman tek bir sebeple açıklanamaz. Her olayda muhakkak birden çok etken/faktör yer alır. Dinler/inançlar/kültürler arasındaki geçişlerin ve değişimlerin psikolojik, tarihî, sosyolojik, coğrafik vb. birçok boyutu vardır. Yâresân inancını tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve teşekkül süreci ile ilgili bazı veriler sunsak ta bu konuda son sözü söyleme olanağımız yoktur. Çünkü Yâresânî inancının da farklılaşmasında birçok etken rol oynamıştır. Tarihsel süreç göz önüne alındığında Yâresânların yaşadıkları bölgelerde kültürler, dinler ve siyasi yapılar arasında hep geçiş noktası olmuştur. Her inanç ve kültürün oluşmasında doğal olarak bölgesel faktörlerin etkisi büyük olmuştur. Bu gibi tarihî süreçler her inancı anlamak için göz önünde bulundurulması gereken bir durumdur. Tarihsel, coğrafik ve kültürel durumların bu inanç ve topluluğun yaşayışı ve bu inancı üzerinde etkileri olduğu tarihî bir olgudur.

Bazı araştırmacılara göre, Yâresânilerin ilk kurucuları (Behlül Mahî, Baba Yedigâr, Sultan Sâhak vb.) tasavvufî yanı güçlü kişilerdi. Dahası bu inancın kurucusu sayılan Sultan Sâhak'ın babası Şeyh İsi (İsa) ve kardeşi Şeyh Musî'nin önemli sûfî şeyhlerinden olduğu aktarılır.¹³⁹ Ancak bu şahsiyetlerin hayatına dair kayıtlı belgeler olmadığında bu konuda net bir şey ifade etmek zordur. Dolayısıyla Yâresânların geçirdiği değişimi bazı tarihsel verilere dayanarak sadece bazı çıkarımlarda bulunabilir.

Yukarıda zikredilen durumlar açısından incelendiğinde Yâresânî inancı, tarihî süreç içerisinde bazı değişim yaşadığını söylemek mümkündür. Muhammed Muhammedî; bu bağlamda tarihsel olarak özellikle Abbâsî dönemine dikkat

¹³⁹ Ali Rıza Özdemir, "Alevilik ve Ehl-i Hak (Yâresân): Benzerlikler ve Farklılıklar", *Alevilik Araştırma Dergisi*, sy. 10 (2015): 260.

çekmektedir. Ona göre Sünnî olan bazı Abbâsî halifelerin zulmü, bölgede Şîî karakterli fırkaların (İsmailiye, İmamiyye vs.) yayılmasına ön ayak olmuştur.¹⁴⁰ Bu tarihî sürecin Yâresânlara da etkisi olduğu muhakkaktır. Bu tarihler Yâresânîliğin yayıldığı bölgelerde başta Bâtınîlik olmak üzere farklı dini akımların boy gösterdiği bir dönemdir. Abbâsî Devleti'in zulmünün arttığı, sosyal, felsefî, dinî çekişmelerin yoğun olduğu, tasavvufî ekollerin geliştiği bu dönemin etkisiyle "tenâsüh, düalizm, takiyye, imamet vb. farklı inanç ve düşüncelerin Yâresânî inancına da sirayet etmiş ve zamanla kendini hissettirmiş olma ihtimali bulunur. Dolayısıyla bu dönem Yâresânî inancı için değişim ve dönüşümün, kopmaların olduğu bir zaman dilimi olarak görülebilir.

Bu bölgede yaşayan inançları şekillendiren en önemli etmenlerden biri de uzun süre bu bölgede hüküm süren "Muşa'saiyye" devletidir. Muhammed İbn Falah (v.1461) tarafından kurulan bu devlet miladi XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar hüküm sürmüştür. Bu devlet Hz. Ali'yi kutsama ve Mehdi inancını merkeze alan aşırı Şîî fikirlerini (Gulat-ı Şia) savunan siyasi bir yapıydı. Esra Doğan Turay, bu bağlamda şunları aktarmaktadır: *Muşa'sa'iler İran'da Huveyze şehri etrafında yaşayan Lor Arap ve az sayıda da Kürd Alevilerdir. Zamanla Şiileşmiş olan bu Aleviler, hicri sekizinci ve dokuzuncu asırlarda yaşayan Seyyid Muhammed bin Fellağ'ın önderliğinde var olmuşlardır. Bu sebeple Muşa'sa'i diye anılırlar. Ali'nin uluhiyyeti bu meşrebin bağlıları arasında esastır. Muhammed bin Fellağ uluhiyet ve mehdeviyyetin kendinde toplandığı zattır.*¹⁴¹ Dolayısıyla bu devletin benimsediği inançların bölgedeki inançlara yansımaları kaçınılmazdır.¹⁴²

Muhammed Muhammedî bu bağlamda "Babek Hurremî"¹⁴³ olayına da dikkat çeker. Ona göre Yâresânî inancında da var olan tenâsüh inancının bu bölgeye getiren ve yayan kişi Babek'tir. Aynı düşüncüyü başka araştırmalar da dile getirmektedirler.¹⁴⁴ Bu düşünürlere göre Bizans-Abbâsî savaşlarında Bizans'a kaçan Babek, tenâsüh düşüncesinden etkilenmiş ve bu düşüncüyü batı toplumundan alıp

¹⁴⁰ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 24.

¹⁴¹ Esra Doğan Turay, "İran Alevileri ve Ehl-i Haklar'da Kadın KirmanŞâh Baba Yedigâr'da Riyazette Bulunan Kadınlar", *Sbard*, sy 14 (2016): 156.

¹⁴² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 24.

¹⁴³ Muhammedî, 24.

¹⁴⁴ Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, 1. baskı, Araştırma-inceleme 20 (Ankara: İlâhiyât, 2004), 149.

doğuya yaymıştır.¹⁴⁵ Yâresânlarda var olan tenâsüh düşüncesinin köklerini buraya dayanması muhtemeldir. Aynı zamanda Yâresân mensuplarının namaz, oruç, hac, kadın erkeklerin içi içe ayin düzenlemeleri gibi temel ibadetlere yaklaşımı, Hurremilik düşüncesindeki namaz, oruç, hac gibi ibadetlere yaklaşımı¹⁴⁶ ile oldukça paralellik arz etmesi düşündürücüdür. Bu konuda çalışmaları olan Shahab Vali de bu bağlamda, Şâh Hoşin ile Hurremdîn arasında bir etkileşimin olduğunu ifade ederek, Yâresânilikte farklı yorumlara neden olan tenâsüh inancı ve ibadetlerin müzik şliğinde yapılması gibi uygulamaların bu dönemde ortaya çıktığı ve Yâresânîliğin Hurrumîliğin bir devamı olma ihtimali üzerinde durur.¹⁴⁷ Bu konuda önemli çalışmaları olan Mehmet Bayrak da, Yâresânilerin dini törenlerinde erkek ve kadınların beraber katılmasında, Hurremilik düşüncesinin etkisinin olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸ IX yüzyılın ilk yarısında Azerbeycan ve Kuzey-Batı İran bölgesinde ortaya çıkan Hurremîliğin¹⁴⁹ bölge inançları üzerindeki tahmin edilmeyecek ölçüde kalıcı etkileri olmuştur. Dolayısıyla bu bölgede birçok inanç gibi Yâresâni inancının da bu durumdan etkilenmesi muhtemeldir. Ayrıca Mazdekizm ve Hristiyanlığın karışımı olarak bilinen Maniheizmin¹⁵⁰ bölgede halk arasında uzun süre kaldığı ve buradaki inançlar üzerinde ciddi etkilerinin olduğu da bilinmektedir. Yâresâni inancında var olan farklı inanç ve kültürlerin, tarihî olarak buraya dayanma ihtimali vardır.

Yâresâni inancını anlamaya çalışılırken kendi döneminde izlediği politikalarla birçok inancın şekillenmesi neden olmuş Safevî Hanedanlığının hüküm sürdüğü dönemi de göz önünde bulundurmak gerekir. Farklı dönemlerde (özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllar) Safevi Hanedanlığı ve Osmanlı arasında gerçekleşen siyasi çekişmeler ve savaşlar da¹⁵¹ bölgede bulunun diğer dinî inançların üzerinde etkileri olmuş ve bu inançları şekillendirmiştir.¹⁵² Bu dönemde Osmanlı-Safevî arasında oluşan çekişmelerin Yâresâni inancını şekillendirmesinde etkisinin olduğu

¹⁴⁵ Azimli, 149.

¹⁴⁶ Azimli, 57.

¹⁴⁷ Shahab Vali, *Kurdên Yâresân*, 22-25.

¹⁴⁸ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 41.

¹⁴⁹ Azimli, *Abbâsiler Dönemi Babek İsyanı*, 11.

¹⁵⁰ Azimli, 19.

¹⁵¹ Sharaf Khan Bidlisi, *Şerefnâme*, çev. Osman Aslanoğlu, 2011, 204-42.

¹⁵² Mehmet Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sy 82 (09 Haziran 2017): 2, <https://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/2047>.

muhtemeldir. Konu ile ilgili çalışmaları olan İbrahim Karaca da, bu döneme dikkat çekerek günümüzdeki Yâresânîğin o dönemde şekillendiğini belirtir.¹⁵³ Bu inancın yayılış süreci tarihsel olarak aynı zamanda Safevi Hanedanlığının kurulduğu ve etkisinin yayıldığı bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde farklı nedenlerden dolayı Yâresân mensuplarının çoğunun Safevi devletinin yanında yer alması, bu tarikatın içine zamanla Şîî unsurların girmesine ve Şîîleşmesine zemin hazırlamıştır.¹⁵⁴ Şâh İsmail'in bölgeyi Şîîleştirme politikası,¹⁵⁵ Şîî-İmamiyye mezhebini Safevlerin resmi mezhebi olarak ilan etmesi¹⁵⁶ Şîîliği bir ideolojik olarak benimsediğini ve yaymaya çalıştığını da gösterir.¹⁵⁷ Bu durum Yâresânların iradelerinin dışında bazı şeyleri istemeseler bile kabul etmelerine sebep olmuş olabilir. Bu dönemde Yâresânların yaşadığı coğrafyanın bir tampon bölge olması, siyasi çekişmelerden dolayı sürekli saf değiştirme¹⁵⁸ durumunda kalmışlardır. Muradî, bu baskılara dikkat çekerek bazı Yâresân mensuplarının bundan dolayı inançlarını değiştirmek zorunda kaldıklarını belirtir.¹⁵⁹ Diğer tarafta Moğol istilas, bölgesel göçler bu bölgenin üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Yâresânîlik inancı ve tarihî böyle bir coğrafyada teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Yâresânîliğin teşekkül sürecini anlamaya çalışılırken bu tarihsel koşullar göz önünde bulundurulmalıdır.

Yâresân inancının teşekkül sürecinde günümüze kadar etraftaki inançların onlara dair söylemleri de bu inancın şekillenmesinden etkili olan psikolojik bir yanı olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda da geçtiği üzere etraftaki toplulukların onları “pis” “sapkın”, “Ali’ye tapanalar” ve “şeytana tapanlar” olarak tanımlamaları, yer yer onlarla çatışmaları, zorla Müslüman yapma girişimleri, bu inancı içe kapanık bir topluma dönüştürmüştür.

¹⁵³ İbrahim Karaca, “İran Ehl-i Hakları Örneğinde; İnanç Merkezli Toplulukların Sosyal Yapıları Oluşumunda Dini İnanışların Etkisi”, *ZfWT*, sy III. (2019): 281.

¹⁵⁴ Karaca, “Ehl-i Haklar’da Toplumsal İlişkiler”, 19 Aralık 2020, 55.

¹⁵⁵ Yavuz Ekinci, *Anadolu Alaviliği’nin Tarihsel Arka Planı*, 2.baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 151.

¹⁵⁶ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 564.

¹⁵⁷ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 171.

¹⁵⁸ Ehmed Xanî, *Mem û Zîn*, Çev. Kadri Yıldırım, 1. baskı, Avesta 340 (Beyoğlu, İstanbul: Avesta, 2010), 120.

¹⁵⁹ Muradî, “Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür”.

Son zamanlarda bu inanç üzerinde yapılan bilimsel çalışmaların da Yâresân mensuplarının algısının değişimine neden olduğunu düşündüğümüz etmenlerden bir diğeridir. Avrupa merkezli bu çalışmaların orta doğudaki tarikatları, inançları farklı din olarak ön plana çıkartma eğilimi olduğunu görüyoruz. Bu çalışmaların etkisinden kalan Yâresân mensuplarının gittikçe toplumdan uzaklaşmalarına, kendilerini bağımsız görme gibi eğilimlerin oluşturduğunu düşünüyoruz. Benzer bir durumu Yezidiler için de söylenir.¹⁶⁰

Bu değişimlere neden olan etmenlerden bir diğeri ise, ilk zamanlarda daha çok kırsal yerlerde yaşayan kapalı bir topluluk iken daha sonraları inanca farklı din ve kültürlerden olan kişilerin katılması bu inancın açık bir yapıya dönüşmesidir. Özellikle şehirlere göç etmeleri ve şehirlerde temasta bulundukları insanlardan etkilenmeleri, toplumsal sosyalizasyona maruz kalmaları tabii bir durumdur. Zira bir kent dindarlığın algısı ile kırsal yerlerde yaşayanların algısının birbirinden farklı olduğu bilinen bir gerçektir.

İnsanın inanç dünyasını ve algısını şekillendiren bir etmen de coğrafya olgusudur. “Coğrafya kaderdir” tezi yüzde yüz olmasa da önemli oranda bir gerçeği yansıtmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında coğrafi olarak Yâresânların yaşadıkları bölge tarih boyunca farklı kültür ve insanların uğrak yeri olmuştur. Bu durum, burada yaşayan inançlar arasında doğal bir etkileşime zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Yâresânlığın bir halk inancı olma özelliği taşıması ve sistematik bir inanç aşamasına geçememesi de onları dışarıya karşı daha korunaksız ve dışardan gelen fikirlerin bu inanca daha kolay dâhil olmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin bazı araştırmacılar Kırmanşah’ın Kerbela’ya giden/gelen yolcuların güzergâhında bulunması, Yâresânlarda bu yolculardan etkilenip zamanla onlarda “ehl-i beyt ve imamet” anlayışı geliştiği ifade etmektedirler.¹⁶¹

İnsanların inanç dünyasını şekillendiren önemli faktörlerden biri de şüphesiz ki yönetim-idare şeklidir. Bu bakımdan İran İslam Cumhuriyeti’nin bazı politikaları da Yâresân iancının üzerinde etkileri olduğu bilinmektedir. Son dönemlere gelindiğinde (özellikle son 30 yılda) bütün çocuklara ve gençlere İslam

¹⁶⁰ Gülnihal, “Yezidiliğin Oluşum Sürecinde Tasavvufun Etkisi”, 10-14.

¹⁶¹ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 24.

Cumhuriyeti'nin değerlerinin öğretildiği ve genelleyici bir eğitim sisteminden geçtiğini bilmekte fayda var. İran medyası, resmi devlet değerlerini resmi dil olan Farsça ile en ücra köylere kadar ulaştırdığını da bilinen bir durumdur. Son zamanlarda uydudan yayın yapan televizyon kanalları, Yâresân Cemaatinin dünyaya ilişkin görüşlerini değiştirmeye sebep olduğu bu konuda araştırma yapan bazı kişiler de ifade etmektedirler.¹⁶²

Yukarıda anlatılan bütün bu tarihî değişimlere rağmen Yâresân inancının belli bir dine indirgemek ya da birisiyle aynileştirmek bizi Yâresâniliğin yazılı ve sözlü kaynaklarındaki tarihsel gerçekliğini inkâr etmeye, hayali bir inanç kurmaya götüreceğinden konunun daha objektif ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Zira onca araştırmalara rağmen Yâresânilik ya da Ehl-i Hak denilen inancın ne zaman, nerede ve nasıl başladığı hala net olarak bilinmemektedir. Bütün inançlar ortaya çıktıktan sonra zamanla farklılaşmışlardır. İnanç esasları değişirse de hiçbir inanç başladığı gibi kalmamıştır. Her şeyden önce değişimin bu doğal seyrini unutmamak gerekir.

1.5. SULTAN SÂHAK'TAN GÜNÜMÜZE YÂRESÂNÎLER

Sultan Sâhak'ın vefatından sonra onun yolunu takip eden birçok Yâresân piri olmuştur. Ancak ondan sonra birçok pirin ismi geçmesine rağmen günümüzde Baba Yadiğâr'ın isminin daha ön plana çıktığını görmekteyiz. Yaptığımız saha çalışmalarında en çok denk geldiğimiz isimlerin başında Baba Yadiğâr gelmektedir. Onun hayatı hakkında fazla bilgi bulunmasa da Yâresan mensuplarının arasında Sultan Sâhak'ın halefi¹⁶³ olarak görülür. Serencâm'a göre Baba Yadiğâr 761/1360 Şêxan köyünde dünyaya gelmiştir. İyi bir eğitim aldıktan sonra Sâhak'ın emriyle Hindistan ve Pakistan'a gitmiştir. Uzun bir süre burada kaldıktan sonra köyüne geri dönmüş bu burada öldürülmüştür¹⁶⁴

Yâresân inancının en büyük önderlerinden biri de Sultan Sâhak'ın vefatından sonra yaşayan günümüzde de çokça anılan Seyyid Goran'dır. Seyyid Goran'ın öğretilerinin günümüzde de hala bu inanç mensuplarının üzerinde ciddi etkisi

¹⁶² Muradî, “Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür”.

¹⁶³ Muradî, “Nıgah Guzera Bı Tarixe ve Felsefe-i Ehli Hakk”, 138-39.

¹⁶⁴ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 114.

bulunduğu bir gerçektir. Hatta onun ilahi tecellîye mazhar olan son Yâresân pîrlerinden biri olduğu, kendisinin ilahî sırlarla donatıldığı rivayet edilmektedir.¹⁶⁵ Onun hakkında net bilgiler olmamakla birlikte bazı kaynaklarda onun hicri 1223 te Goran'da doğduğunu, burada insanlar arasında etkisinin giderek arttığı, o dönemin yöneticileri tarafından uzun süre zindanda tutulduğu aktarılmaktadır.¹⁶⁶

Yâresânlar, dini önderlerinin vefatından sonra onlar için bir takım türbeler yapmışlardır. Bu bağlamda günümüzde Yâresânlar için çok önemli iki türbe/ziyaretgâh olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri Perdiver'da bulunan Sultan Sâhak türbesidir. Diğeri ise Dohab şehrinde bulunan Baba Yedigâr'ın türbesidir.¹⁶⁷ Günümüzde de Yâresânlar açısından çok önemli olan bu yerler Kirmanşah ve Loristan bölgelerinin içerisinde bulunmaktadır. Bu iki türbe hâlâ Yâresânlar tarafından ziyaret edilen önemli dinî mekânlardır.

Yâresân inancının günümüzde de özellikle Kürd etnik kökenine mensup kişiler tarafından kabul edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda yukarıda Yâresân metinlerinde bazı pasajlar da verdik. İbrahim Karacan'ın bu bağlamda Yâresânların çoğunun Türk olduğu,¹⁶⁸ başka bir yerde ise Yâresânları kendilerini herhangi bir millet ile ifade etmedikleri,¹⁶⁹ yönündeki çelişkili açıklamaları gerçeği yansıtmamaktadır. Ancak az sayıda da olsa Yâresânî inancına mensup Türkmen, Fars ve Arap gibi diğer farklı etnik grupların da olduğu bir gerçektir. Yâresânîler günümüzde yaygın olarak İran'nın özellikle Kirmanşah, Senendec, Hemedan ve İlam şehirleri ile Loristan olarak isimlendirilen bölgede, Irak'ta ise Duhok, Musul, Süleymaniye, Hanikîn, Kerkük ve Diyala gibi bölgelerde yaşamaktadırlar. Bu bölgeler daha çok Goran denilen ve ekseriyeti Goranice konuşan topluluklarının yoğun olarak yaşadığı bölgeler olarak bilinir. Bu toplumun büyük çoğunluğu hala Yâresân inancını taşıdığı da bilinmektedir. Bunun yanı sıra İran'ın Tahran, Tebriz, Kazvin ve Şiraz gibi illerinde de az miktarlarda da olsa Yâresân inancının benimseyenlerin yaşadığı bilinmektedir. Azerbaycan ile Ermenistan sınır

¹⁶⁵ Muhammed Ali Soltanî, *Tarih-i Handanhay-i Hakikat ve Meşahir-i Muteahîrî Ehl-i Hakk Der KirmanŞâh* (Tahran: Seha, 1374), 212.

¹⁶⁶ Soltanî, 212-13.

¹⁶⁷ Telci, "Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yâresân İnancı", 30 Aralık 2017, 439.

¹⁶⁸ İbrahim Karaca, "IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu", sy 1 (2018): 864.

¹⁶⁹ Karaca, "İran Ehl-i Hakları Örneğinde; İnanç Merkezli Toplulukların Sosyal Yapıları Oluşumunda Dini İnanışların Etkisi", 287.

bölgelerinde de az sayıda Yâresân inancına sahip kişilerin olduğu bilinen bir durumdur.¹⁷⁰

Günümüzde dünyanın farklı yerlerine dağılan Yâresânların sayısı bilinmediği gibi, İran yönetiminin politikalarından dolayı Yâresân inancı mensuplarının sayısına dair kesin bir veri aktarmak mümkün değildir. Bazı kaynaklar tahmini olarak günümüzde İran'da yaşayan Yâresân inancına mensup kişilerin sayısının 1 ile 3 milyon arasında olduğu iddia ederken, bazı kaynaklarda ise günümüzde Yâresân inancına mensup nüfusun toplamının 1 ile 1.3 milyon arasında olduğu ifade etmektedirler.¹⁷¹

Günümüzdeki Yâresânilerin yaşadığı coğrafik dağılımı hakkında net bilgiler vermek olanaksızdır. Yâresân inancının mensuplarının önemli bir oranının kırsal kesimlerde yaşadığı bilinmektedir. Bu nedenle ekonomik açıdan ekseriyeti dar gelirli sınıf kategorisinde olduğu yorumu yapılmaktadır. Onların kırsal kesimlerde ve dağınık yaşamaları, altında bulundukları ülke yönetimlerinin tutumu, yine onların dışa kapalı yapıları onların sayısını belirsizleştirmekte ve onlar hakkında sağlıklı bir istatistik tutulmamaktadır. Bu kapalı toplum olma özelliği, aynı zamanda bu inancın ilkeleri ve dini uygulamaları açısından da büyük önem taşıdığını da belirtmek gerekir. Yâresân mensuplarının, bu inancın öğretileri ve uygulamaları başka insanlarla paylaşılmasına özen gösterildiğini daha önce ifade etmiştik. Bundan birçok faktör olmakla birlikte bilhassa İran İslam Cumhuriyetinin Yâresân inancını resmi olarak kabul etmemesi, bu inanç mensuplarına yönelik baskıcı politikalar izlemeleri de etkili olan bir başka etmendir.¹⁷² İran yönetiminin bu sert politikalarından ötürü, Yâresân mensuplarının ayrıca yurtdışına göç etmesine de neden olduğu söylenmektedir. Özellikle son yıllarda bu durumda ciddi bir artış gözlemlendiği, binlerce Yâresân inananının Batı ülkelerine giderek burada mülteci statüsüne başvurdukları ve mülteci konumuna düştükleri bilinen bir olgudur.¹⁷³ Bu politikalar karşısında Yâresân mensupları bir taraftan kendilerini gizleme ihtiyacı hissederken diğer taraftan zamanla dış dünyadan izole etme çabası içerisinde

¹⁷⁰ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı”, 443.

¹⁷¹ Telci, 443-44.

¹⁷² Telci, 443-46.

¹⁷³ Telci, 449-50.

olmuşlardır. Yâresânîğin bu gizli ve dışa kapalı yapısı, içerisinde yaşadıkları ülke yönetimleri tarafından kendilerine yönelik ayrımcı bir politika gütmeleri gibi durumlar bu inanç mensuplarında “takiyye” pratiğini daha da pekiştirmiştir. Bu nedenle Yâresân mensupları uzun yıllar kendilerini İran’da Şîî, Irak’ta ve diğer Sünni ülkelerinde ise kendilerini Sünni olarak göstermek durumunda kalmışlardır.¹⁷⁴ Bu şekilde gerçek inançlarını saklayarak içerisinde bulundukları toplumdan dışlanma tehlikesinden kurtulmayı ve hayatta kalmayı ummuşlardır. Bu durum onların sayısını hakkında net bir bilgiye ulaşılmasını engellemektedir.

Yâresân inancı mensuplarının günümüzde farklı kollara ayrıldığı gerçeğini de bilmek gerekir. Daha geleneksel olan, Goran ve Kirmanşah gibi bölgelerde yaşayan Yâresânlar inancının Şîîliğin bir kolu olduğu tezlerini reddetme eğilimini göstermektedirler. Birçok inançta olduğu gibi kırsal kesimlerde yaşayan, geleneksel yaklaşan Yâresân mensupları genellikle daha tutucu ve dışa daha kapalı olmaları tabii bir durumdur. Dini ibadetlerini gizli yapmaya özen gösteren bu gruplar açısından, Yâresân inancına dair bilgilerin ve sırların diğer inanış mensupları ile paylaşılması dinen kabul edilecek bir durum değildir. Bununla birlikte Yâresân inancı mensuplarının arasında nispeten daha modern ve reformcu gruplar da vardır. Bunlar daha ziyade şehirlerde yaşamaktadırlar. Aynı zamanda daha eğitilidirler. Şehirlerde yaşayan ve daha eğitilmiş olan bu gruplar ise Yâresân inancının İslam’ın bir parçası olarak görme eğilimindedirler.¹⁷⁵ Bu ve buna benzer sosyo-politik nedenlerden dolayı Yâresânlar hakkında net istatistikler sunmak olanağı bulunmamaktadır.

¹⁷⁴ Muradî, “Yok Edilmek İstenen İnanç Ve Kültür”.

¹⁷⁵ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı”, 444.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ METİNLERİ, ESASLARI, AYİN VE İBADETLERİ

2.1. DİNÎ METİNLERİ

Yâresânîlikte tek bir kutsal metnin (kelâm) var olduğunu söyleyemeyiz. Bunun yerine Yâresan pirlarına dayandırılan birçok sözlü anlatı, hikâye, defter, kelâm bulunur ve bunlar genel olarak kutsal kabul edilir. Yâresân inancına mensup kişilerin çoğuna göre bu kelâmlar bir tür vahiydir ve Serencâm en kâmil dini kelâmlardan biri sayılır.¹⁷⁶ Bu kutsal metinler çeşitli zaman ve dillerde yazılmıştır. Onların bu kelâmları kutsamaları dört kutsal kitabı reddettikleri anlamına gelmez. Yâresânlar kutsal kitapları kabul etmekle birlikte, bu kitapları “Şeriat Dönem”inin ürünü olduğunu düşünürler. Onlara göre Hz. Peygamber’den sonra da vahiy farklı şekillerde gelmeye devam etmiştir. Dolayısıyla bu kutsal metinler (kelâmlar) vahyin farklı tezahürleridir. Bu durum bize tasavvufta “ ilham ve keşf” konusunu hatırlatmaktadır.

Yâresân büyüklerinin gerek inanç ve gerekse amelî konulardaki söz ve emirlerini içeren ve şiirsel bir dille yazılan defterler (dini metinler) XIX. yüzyıla kadar daha çok şifahî olarak aktarılmıştır. Dolayısıyla bu metinlerin çoğu ancak XIX. yüzyıldan sonra yazıya geçirilebilmiştir.¹⁷⁷ Bu konularda yetkili olan ve “kelâmhan” denilen kimseler de naklederken herhangi bir değişiklik yapmadan, olabildiğince metnin orijinalinde olduğu gibi ve yeni bir şey katmadan aktarmaya özen göstermişlerdir. Ancak daha sonra bu sözlü olarak aktarılan dini buyrukların yazılmasına karar verilmiş, son zamanlarda bunların basılması yoluna gidilmiştir. Elde bulunan en eski defter 250 yılından biraz önceki döneme aittir. Geri kalan diğer dinî metinler ise daha sonraki devirlerde kaleme alındığı söylenmektedir.¹⁷⁸

2.1.1. Serencâm

Bir dini anlamının en iyi yolu, o dindeki temel metinleri anlamaktan geçer. Yâresânîliğin gerçek inançlarını da kendi kitaplarında aramak gerekir. Yâresâniler

¹⁷⁶ Sefizade, *Serencâmnâme*, 191.

¹⁷⁷ İbrahim S. Işık, *A’dan Z’ye Kürtler: Kişiler - Kavramlar - Kurumlar*, Birinci baskı (Vezneciler, İstanbul: Nûbihar, 2013), 164.

¹⁷⁸ Algar, “Ehl-i Hak”, 10/514

dinî geleneği birçok inançta olduğu gibi kutsal metinlere (sözlü gelenek, kelâmlar) dayanır. Yâresânilerin inandıkları kutsal metinler her ne kadar vahye dayalı olmasa da teofani kabul ettikleri kişilerin aldığı ilhama dayandığı¹⁷⁹ söylenebilir. Dolayısıyla onların nazarında bu kutsal metinler vahye dayalı kitaplarla eşdeğerdir. Yâresânların dini metinlerin çoğu ya Kürdçe ya da Farsça yazılmıştır. Eski kaynaklar daha çok Goranice yazılmıştır ancak modern dini metinleri daha çok Farsça yazılmışlardır. Biz çalışmamız boyunca bütün bu temel metinlerin orijinallerinden yararlanmaya özen gösterdik.

Yâresânların birden çok kutsal metni olsa da bunların içerisinde en önemlisi şüphesiz ki Serencâm'dır. Bu kitap aynı şekilde Yâresânların en kadim kutsal metni kabul edilir ve Serencâm'ın gayb hazinelerinden geldiğine inanılır.

“ ...

Xazânay gaybhan yârân-î kocha

Gird âmâda bân pâre aw rocha

Manba'i fayzan kelâm yârî

Ne lây xâwandkâr âmâ wa diyârî.

...’’¹⁸⁰

“Bu kelâm gaybtan gelmiştir ey yaran!

Hepiniz vadedilmiş gün için hazırlıklı olun

Yârânların kelâmının menbaı feyzdir

Allah'tan gelmiş bir armağandır.’’

Yukarıdaki dizelere bakıldığında da aslında Yâresânların kelâmı (özellikle Serencâm kitabı) vahiy ile eşdeğer tutulduğu görülecektir. Kelime olarak “’sonuç’’ anlamına gelen Serencâm, Yâresân düşüncesinde yaratılış, madde, doğa, hayat,

¹⁷⁹ Vali, *Kurdên Yâresân*, 64.

¹⁸⁰ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 12.

yaşam ve inanışa ait kuralların ve dini vecizelerin içeren en temel dini metinleridir. Yâresânların en kadim kelâmı olan bu dini metinler bir nevi Yâresânilerin “kutsal kitabı” olarak kabul görülebilir. Yâresânların kendileri bu kitaba gayb âleminden geldiklerine inandıkları için “Kelâm” ya da “Kelâm-i Hazanâ” (hazine kitabı) diye adlandırmaktadırlar.¹⁸¹

Serencâm, Yâresân tarihînin ve pirlерinin bütün zuhûr dönemleri, inaç esasları, ahlak, ibadet ve duaları gibi pek çok konuyu ihtiva eden bir kitaptır. Kutsal kabul edilen şâhısların zuhûr dönemlerini kendi inanç esasları çerçevesinde açıklayan bu eser, oldukça kapsamlı ve zengin bir içeriğe sahiptir. Serencâm’daki kelâmlarda kalp temizliği, herkesin huzurlu olduğu, kimsenin zarar görmeyeceği, haksızlığın olmadığı, sofranın eşit olarak paylaşılması, adab-ı muaşeret, hem ahlaki ve hem de paylaşımcı ideal bir toplum öngören ve birçok insani ve etik değerleri savunan metinler bulunmaktadır. Bunun yanında birçok tarihî, mitolojik ve felsefi şâhıslar hayatına dair bilgiler de bulunmaktadır. Ayrıca önemli bir bölümü Yâresân handanlarının ve bazı peygamberlerin hayatı¹⁸² ile ilgilidir. Bu eserin önemli bir kısmı farklı zaman dilimlerinde Rusça ve İngilizce gibi farklı dillerde de basılmıştır.

Serencâm’da anlatılan konuların içeriğine bakıldığında birçok farklı dil ve kültürden izler taşıdığı görülmektedir. Özellikle, Zerdüşterin kutsal kitabı Avesta’da anlatılanlarla Serencâm’da anlatılanların birçok açıdan benzerlikler taşıdığını ifade eden bazı araştırmacılar vardır.¹⁸³

Serencâm kitabı altı bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler farklı zaman diliminde farklı Yâresân pirleri tarafından yazılmıştır. Bu bölümler kısacası şu şekildedir:

2.1.1.1. Barge Barge

“Barge” Goranice’de öz, temel, esas¹⁸⁴ gibi farklı anlamlara gelir. Fakat Tasavvuf erbabı bu kavramı daha çok Yüce Allah’ın zat ve cevherinin dünyada

¹⁸¹ Izady, *Kürtler*, 268.

¹⁸² Sefizade, *Serencâmnâme*, 50-80.

¹⁸³ Taşkiran, “İran: Gorani Kürtleri, Pirlер’in Düğünü – Atlas”.

¹⁸⁴ Sefizade, *Serencâmnâme*, 15.

tecellî etmesi, aydınlatması ve insanların ondan faydalanması¹⁸⁵ gibi anlamlarda kullanılır. Serencâm'a göre Hak, zât ve cevheri sınırsız denize tecellî ederken farklı dönemlerde, o denizde parlak ve aydınlık bir cevher ortaya çıkar ve müritler onun etrafından toplanarak ondan feyiz alıp nasiplenirler.

Farklı başlıklar altında bir bölüm halinde yazılan bu kısım, Serencâm kitabının ilk ve en önemli bölümüdür. Bu bölüm, Sultan Sâhak, Pir Bunyamin, Şeyh Mir Ahmed, Şeyh Mustafa, Şeyh Ebu'l Vefâ, Şeyh Habib Şâh, Hacı Bavesi ve miladi XII. ve XIII. yüzyılda yaşayan diğer bazı Yâresân din âlimleri ve pirleri tarafından yazıldığı söylenmektedir. Bu pirlerin birçoğu farklı coğrafyalardan gelen insanlardan oluşmaktadır. Farklı coğrafyalardan gelerek Yâresânları inancını dinini kabul etmiş, pir seviyesine ulaşmış kişilerle beraber "yetmiş iki" pir grubunu oluşturmuşlardır. Bazı araştırmacılar bu yetmiş iki sayısının tesadüfî olmadığını, bunun sembolik ve tarihî bir karşılığını olduğunu belirtirler. Zira Zerdüştiler ibadetlerinde okunan edebi ve dini metinler toplam yetmiş iki Yasnadan oluştuğu söylenir. Bunların her birini okuyan değişik din âlimleri vardı. Aynı şekilde Zerdüşti dini uygulamalarda takılan kutsal kemerin, yetmiş iki iplikten oluştuğu rivayet edilir.¹⁸⁶ Zira onlara göre Yâresânlar bu konuda Zerdüştilik inancında etkilenmiş olabilirler.

Bu bölümde toplamda yetmiş iki kelâm (defter) bulunur. Yâresâni teorisini ve kurucusu kabul edilen Sultan Sâhak tarafından yazılan Serencâm'ın en önemli bölümü olan bu kelâmların büyük bir kısmı, bu bölgelerden yaşayan başta Kürd pirler olmak üzere, Çin, Hindistan, Irak ve diğer memleketlerden yetmiş iki önemli şahsiyet tarafından ilahi ve şiirsel bir tarzda yazılmıştır. şiirsel bir biçimde yazılmış bu kelâmların her biri farklı anlamlar içermektedir. Bu bir tür birlik ve görev dağılımını ifade ettiği söylenebilir. Bunlar 66 altı pir, beş seyyid ve bir hac'dan oluşmaktadır. Serencâm kitabında bu kişilerin isimleri ve görevlere dair çok geniş bilgi yer almaktadır.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Sefizade, 16.

¹⁸⁶ Ali K. Yıldırım, "Ehl'i Hak Mirası Serencâm - Ali K. Yıldırım", Rûpela Nû, 07 Ekim 2021, <http://www.rupelanu.org/ehli-hak-mirasi-Serencâm-950yy.htm>.

¹⁸⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 15-185.

2.1.1.2. Devrey-i Heftevene: Heftewan

Bu defter, Serencâm'ın ikinci önemli bölümüdür. Serencâm'ın bu defteri ya da kitabı hicri VII. ve VIII. yüzyılda yaşamış Yâresân pirleri tarafından yazılmış on heceli deyişlerden oluşmaktadır. Dini metinlerinin bu şekilde yazmalarının farklı gereçeleri olabilir ama bu konuda çalışmaları olan Sıddık Sefizade, Yâresânî pirlерinin, dinde gizliliği (sırr) önemsedikleri için bu sırların dışarıya sızması için kitaplarını şiir ya da nesir şeklinde yazdıklarını¹⁸⁸ belirtmektedir.

Farsçada “yedi güç” anlamına gelen “Heftewan”, zuhûr eden Hak'ın yanında kutsal kabul edilen ve yedi melekten oluşan yardımcıları grubu diyebiliriz. Bu yedi güç (yedi melek) Allah'ın Hak olarak zuhûr ettikten sonra kendi cevherinden yarattığı ilk varlıklardır.¹⁸⁹ Bazı kaynaklar bu “yedi melek” inancının İslam'dan önceki eski İran inancına dayandığını iddia ederler.¹⁹⁰ Dolayısıyla “yedi melek” anlayışının Yâresân inancına daha sonra dâhil olma ihtimali vardır. Aslında Farsça “Heften” (yedi) olarak da bilinen bu topluluğun sayısı tam olarak belli değildir. Bazı tecellî dönemlerinde beş, bazısında dört ve bazısında ise yedi olarak karşımıza çıkar. Bu kişiler her zuhûr döneminde farklı bedenlerle (dûn) ile ortaya çıkarlar.¹⁹¹

Bu pirlерin kimlerden oluştuğuna dair kaynaklarda farklı isimler geçse de¹⁹² genel olarak “Pir Bünyamin, Pir Davud, Pir Musi, Mustafa, Remzbar, İbrahim Şâh, Yedigâr”¹⁹³ isimleri daha çok ön plana çıkmaktadır. Tecellî dönemlerine göre sayıları değişen bu kişilerin listesi kaynaklar şu şekilde vermektedir:

Havendegar Dönemi: Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail.

Ali Dönemi: Salman, Nusayr, Fatma, Muhammed, Hasan, Hüseyin.

¹⁸⁸ Sefizade, 189.

¹⁸⁹ Sıddık Sefizade, *Devre-yi Heftewane* (Tahran: Kitaphâne-i Tahurî, 1982), 18-19.,22-23.

¹⁹⁰ Sıddık Sefizade, *Nivîştehay-e Perakende-i Derbare-i Yâresân-e Ehl-i Hak*, 89.

¹⁹¹ İbrahim Karaca, “Ehl-i Haklar'da Yediler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (13 Aralık 2021): 148-49, <https://doi.org/10.34189/hbv.100.007>.

¹⁹² Karaca, 148-50.

¹⁹³ Hacı Ni'metullah Ceyhunbadî, *Hakku'l Hakâyık ya Şâhnâme-i Hakikât*, II. Baskı (Tahran, 1982), 357-65.

Şâh Hoşin Dönemi: Baba Bozorg, Kaka Reda (Rıza), Kara Fakih, Baba Tahir, Mama Celale.

Sultan Sâhak Dönemi: Pir Bünyamin, Davud, Pir Musa, Mustafa Davudan, Hatun Remzbar, Baba Yadigâr, Şâh İbrahim.

Kırmızı Dönemi: Pir Kanber, Kaka Arap, Kaka Rahman, Kaka Pire, Hatun Zarbanu.

Muhammed Bey Dönemi: Han Ateş, Han Abdal, Han Elmas, Han Cemşid, Perihan.

Ateş Bey Dönemi: Han Abdal, Han Cemşid, Han Elmas, Dusti Hanım¹⁹⁴

Bu isimler Yâresânların en yüce/pak melekleri¹⁹⁵ olarak ta bilinir. Bu melekler farklı dönemlerde temiz bedenlere tecellî ettikleri Yâresân metinlerinde geçmektedir.¹⁹⁶ Dolayısıyla bu yedi güç bazen melek bazen de insan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölüm ilahiyat açısından yorumlanabilecek çok farklı konular içermektedir. Yâresânların yaratılış düşüncesi, melek inancı, kurban ibadeti, dini ayinler, dûnadûn, simurg efsanesi, Hakk kavramı ve bazı Yâresân azizlerinin hayatı gibi farklı konular detaylı olarak bu bölümde ele almaktadır. Bu bölümü yazan pirler kısacası şunlardır: Sultan Sâhak, Pir Bünyamin, Halife Azizi Silemani, Halife Mehemed, Halife Şaşa, Halife Şâhabeddin, Halife Bapîr, Halife Emir, Halife Cebâr, Davidi Kosuvar, Pir Musa Defterdar, Xatun Remzbar, Şâh İbrahim, Melek Geyar, Yar Zerdebam, Baba Yadigâr, Şeyh Mir Ahmed, Şeyh Bawesi, Şeyh Hebib Şâh, Seyid Mustafa ve Şeyh Ebul vefâ'dır.¹⁹⁷

Bu bölümde özellikle Sultan Sâhak'ın buyruklarına geniş yer verilir. Sultan Sâhak'ın bu inançtaki yerini anlamak için bu bölümün üzerinde daha çok durulması gerekir.

¹⁹⁴ Karaca, "Ehl-i Haklar'da Yediler", 150.

¹⁹⁵ Sefîzade, *Nivîştehay-e Perakende-i Derbare-i Yâresân-e Ehl-i Hakk*, 91-92.

¹⁹⁶ Sefîzade, 97.

¹⁹⁷ Sefîzade, *Serencâmnâme ya da Hazine Kitabı*, 190.

2.1.1.3. Gilem ve Kol

Gilem ve kol, ‘‘omuzda heybe’’ anlamına gelir. Bu bölümde önemli irfanî metinler bulunur.¹⁹⁸ Ariflerin hasletleri, seyr-i süluk, ruhun incelikleri, riyazet gibi birçok tasavvufî konu detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Tasavvuf edebiyatı bilinmeden bu bölümün anlaşılma imkânı yoktur. Zira oldukça edebi/tasavvufi terimler geçmekte ve sembolik bir dil kullanılmaktadır. Örneğin ‘‘ *O kâfirlerin evinde putları kırdı/Mısır’da dostun yurduna girdi*’’¹⁹⁹ dizelerinin anlaşılabilmesi için ‘‘Put’’ kavramının tasavvufta neye tekabül ettiğini bilmek gerekir.

Bu bölümde özellikle Pir Bünyamin’in tasavvufî kişiliği üzerinde durulmaktadır. Kitapta anlatılanlara göre Pir Bünyamin sırtında kilimiyle (heybe) alır ve inzivaya çekilir.²⁰⁰ Tezimiz konusu açısından bu karakter oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü burada anlatın karakterin oldukça tasavvuf literatüründe kullanılan ‘‘derviş’’ kavramıyla örtüşmektedir. Ayrıca burada oldukça başka tasavvufî kavramlar ve izahlar bulunmaktadır.

Serencâm’ın bu bölümü ise hicri VIII. yüzyılda yazılmıştır. Bu bölümü ya da kitabı kaleme alan Yâresân rehberleri ise şunlardır: Sultan Sâhak, Pir Bünyamin, Davudi Kosivar, Şeyh Mir Ahmed, Şeyh Mustafa, Şeyh Muhammed Şarezorî, Şeyh Ebul’ Vefâ, Şeyh Hebib Şâh, Sey Şehabeddin ve Hacı Bawesî.²⁰¹

2.1.1.4. Devrey-i Çiltan

Serencâm’ın dördüncü bölümü olan ve ‘‘kırklar dönemi’’ diye bilinen bu bölümdeki kelâm/deFTERler hicri sekizinci yüzyılda yaşayan Yâresânların büyük din âlimleri tarafından yazılmıştır. Bu bölümde de birçok irfanî konu ve kavramlar dile getirilmektedir. Safizade’ye göre bu bölüm önemli oranda İslam tasavvufunun etkisiyle yazılmıştır.²⁰² Bu bölümü bakıldığında başta tasavvufun çok önemli bir kavramı olan vahdet-i vücûd, varlığın mertebeleri gibi konular ele almaktadır. Burada dikkatlice incelendiğinde bütün varlığın temelinde vahdet düşüncesi olduğu, hâkîkatin birliğe dayandığı düşüncesi görülür. Onlar gerçeğin bir ve tek olduğunu

¹⁹⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 311.

¹⁹⁹ Sefizade, 251.

²⁰⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 311-12.

²⁰¹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 314.

²⁰² Sefizade, 390.

aynı zaman bu birliğin varlığın bütün aşamalarının kaynağı olarak tanımlıyorlar. Aynı şekilde varlığı hakkın sadece bir yansıması olarak görürler. ‘‘Kırklar’’ı da Hakk’ın aydınlığının ışınları olarak düşünürler.²⁰³

Çilten, Allah’ın kendi nurundan yarattığı kırk melektir. Heftevanе’den sonra ve onlarla aynı cevherden yaratılan bu kişilerin Allah’a çok yakın olduğuna inanılır. Bu kişiler yeryüzünde huzur ve barışın elçileridirler. Allah’ın muhtaç kullarının yardımına koşarlar. Bunlar, Sultan Sâhak döneminde ona inananlara tecellî etmişlerdir.²⁰⁴

Burada şu noktaya değinmek gerekir. Çilten olarak bilinen bu kişilerin arsında Hasan Basrî, İbrahim Edhem, Abdurrahman Camî, Bayezid Bestâmî, Şeyh Cüneyd Bağdâdî, Şems Tebrîzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Şeyh Safiyeddîn Erdebîlî, Hacı Bektaşî Velî²⁰⁵ gibi tasavvuf alanında meşhur olmuş kişilerin ismi geçmektedir. Bu da bu inancın tasavvufla ne kadar hemhal olduğunu ve dolayısıyla tasavvuf ile olan yakınlığını gösteren başka bir kanıttır.

Bu kelâmları yazan Yâresân din âlimleri ise Sultan Sahak, Pir Bunyamin, Davud Kosivar, Pir Musa Defterdar, Remzbar, Mustafa Davdani, Baba Yadigar, Şâh İbrahim’den oluşmaktadır. Ayrıca Havraman halkından olan ve bu bölüme katkıda bulunan ekleme yapan başka âlimlerde vardır. Bunlar Kanun, Siyâd, Lamî, Pişeng, Avreng, Hezavî, Şimşal, Seykal, Ezazîl, İdrak, Hancı, Mestî, Kazî, Verdî, Nişan, Cerge, Seka, Biya, Merzî, Tevar, Saraf, Sirur, Zertâb, Kendil, Şemil, Tofîk ve Herir gibi kişilerden oluşmaktadır.²⁰⁶

2.1.1.5. Devrey-i Abidin-î Câf

Abidin-i Câf, Yâresânların en büyük dinî önderlerinden biri olup 720/1340 yılında Şehrizor’da dünyaya geldiği rivayet edilir.²⁰⁷ Yâresân metinlerine göre kendisi daha küçük yaşta ilim tahsil etmeye başlamış, felsefe, tasavvuf, bâtinî ilimler gibi birçok alanda eğitim almıştır. Abidin-i Câf, belli bir yaştan sonra Sultan

²⁰³ Sefîzade, 389.

²⁰⁴ Ocak, *Dîn ü Mîtoloji*, 133.

²⁰⁵ Karaca, ‘‘İran Ehl-i Hakları Örneğinde; İnanç Merkezli Toplulukların Sosyal Yapıları Oluşumunda Dini İnanışların Etkisi’’, 286.

²⁰⁶ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 491-542.

²⁰⁷ Sefîzade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*133.

Sâhak'la tanışır, onun hizmetine girer. En son Sultan Sâhak'tan irşâd hırkasını alır. İnsanları irşâd etmeye başlayan Câf, ömrünün sonuna kadar Şehrizor'da yaşadığı ve hicri VIII. asrın sonlarına doğru vefat ettiği varsayılır.²⁰⁸

Abdin-i Câf ile ilgili Serencâm'da yer alan bu bölüm otuz bir kelâmdan oluşmaktadır. Serencâm kitabının beşinci kısımda yer alan bent önemli bir bölümdür. Bu bölümde bazı temel dini konular ele alındıktan sonra o döneme ait tarım ve üretim biçimi ilgili bazı bilgiler de verilmektedir. Ayrıca o dönem toplumsal yapıyı oluşturan bazı aşiret ve kabilelerinin ismi de mevcuttur. Bu isimler "Abidin-i Câf Dönemi" adlı bölümde geniş yer kaplamaktadır. Kitabın bu bölümünde Hak; tek ve eşsiz, her şeyi yaratan yüce bir varlık olarak geçmektedir. Bu bölümde Sulatan Sâhak da Hak'ın mazharı ve ayinesi²⁰⁹ hem de Yâresânî inancının kurucusu ve düzenleyici olarak karşımıza çıkar. Bu bölümde de Sultan Sâhak'ın deyişlerine geniş yer verilmiştir.

Yâresâniliğin en temel ahlaki ilkeleri bu bölümde yer almaktadır. Rasti, paki, nisti, reda (Yâresânî inancının dört temel erkânı sayılır) bu bölümde geniş bir şekilde ele alınmaktadır.²¹⁰

Bu bölümde en çok vurgulanan ve ısrarla tavsiye edilen huy dürüstlüktür. Onlara göre ergenlik çağına erişen herkesin doğruluk ve dürüstlüğe yönelmesi gerekir. Her türlü yalanlardan ve yalancılardan uzaklaşılması gerekir. Çünkü yalanlar insanları belaya sürükler, doğrular ise insanı saflık ve güzelliğe erdirmiş onu kurtarır.²¹¹ Yâresânîlikteki bu inanç, tasavvufun en temel kavramlarından biri olan sıdk kavramıyla bir bağ kurulabilir. Tezimizin son bölümünde bunları detaylı bir şekilde ele alacağız.

2.1.1.6. Küçük Serencâm

Bu bölüm Serencâm'ın altıncı ve son bölümüdür. Bu bölüm özetle Yâresânîlerin şeriati anlatılır. Bu bölümde dine bağlılık, alçak gönüllülük, cem', cemhâne, kurban ayinleri, çocukların isimlendirilmesi, ölümlerin yıkanması, evlilik ve

²⁰⁸ Sefizade, 134-35.

²⁰⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 392.

²¹⁰ Sefizade, 391-400.

²¹¹ Sefizade, 491-512.

komşu ziyareti, temizlik gibi dini vecibeler üzerinde durulmaktadır.²¹² Bir bakıma bu bölüm Yâresânların ‘‘ukubat’’ bölümüdür. Ayrıca Yâresâniliğin dört esası olan ‘‘rasti, paki, nısti, reda’’ kavramları bu bölümde tekrar ele alınmaktadır.²¹³ Zira bu dört temel, Yâresâniler tarafından çok önemslenmektedir ve temel metinlerinden sıkça geçmektedir.

Bu bölüm ‘‘Evvel ve Ahir yardır’’ cümlesiyle başlar. Bu cümleyi Yâresânların günlük hayatlarında da sıkça denk gelmekteyiz. Bu bir anlamda her zaman Allah’ı hatırlama, ona dayanıp tevekkül etme, sürekli kendini onun huzurunda hissetme düşüncesine dayanır. Bu cümle tasavvufta çokça kullanılan, ‘‘Allah Evvel ve Ahir’dir’’ ayeti ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

2.1.2. Defter-i Rumuz-i Yârestan

Yâresânî inancını anlamak için başvurulması gereken en önemli kaynaklardan biri de Defter-i Rumuz-i Yârestan’dır. Rumuz işaret anlamına gelen Arapça bir kelime olup remzin çoğuludur.²¹⁴ Dolayısıyla bu kitap ‘‘Yâresânî inancının sırları’’ anlamına gelir. Bu kitap Yâresânların önemli pirlerinden biri olan Seyyid Şâh İbrahim’e ait metinler olmak üzere Yâresân metinlerinin çoğunun bir derlemesi şeklinde hazırlanmıştır. Bu kitap en erken dönemlerinde XIX. yüzyılda Yâresân pirlerinden olan Teymur dönemine kadar ki metinlerden oluşmaktadır. Kitaptaki müsveddelerin dört yüz yılı aşkın bir dönem önce yazıldığı söylenir.²¹⁵ Her biri bir devri kapsayan bu kitap, yedi ayrı ciltten oluşur. Tümü Goranice ve nazım biçiminde yazılmıştır. Bu kitap şu şekilde ciltler halinde sınıflandırılmıştır:

- A. Birinci cilt: Üç ‘‘Defter’’ den oluşur. (Defter; Yâresânî kültüründe kitapçık için kullanılan bir terimdir). Bu cilt Sultan Sâhak’ın ilk dönemine ait olduğu rivayet edilir.²¹⁶ Yâresânların çok önemsedikleri bir kitap olan ‘‘Defter-i Divan-i Gewre’’ kitabı bu üç kitapçıktan oluşan defterlerin içinde yer alır.

²¹² Vali, *Kurdên Yâresân*, 68-69.

²¹³ Sefizade, *Serencâmnâme*, 553-54.

²¹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 515.

²¹⁵ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 64.

²¹⁶ Hamzeh’ee, 64.

- B. İkinci cilt: Şâh Hoşin ve Perdivarî dönemine ait metinleri kapsamaktadır. Bu döneme ‘‘Devre-i Zolal Zolal’’ da denmektedir. Bu bölüm özellikle o dönemin iki ana meleği Baba Yadigâr ve Şâh İbrahim üzerinde durmaktadır.
- C. Üçüncü cilt, Sultan Sâhak döneminde yaşadığını rivayet edilen ve Yâresânların önemli bir dini lideri olarak kabul edilen Abidin-i Câf hakkındadır. Abidin-i Câf ile ilgili Serencâm kitabında da uzun bir bölüm mevcuttur. Serencâm kitabının beşinci kısımda Abidin-i Câf ile ilgili yer alan bu bölüm bazı temel dini konular ele alındıktan sonra o döneme ait tarım ve üretim biçimi ilgili çeşitli bilgiler verilmektedir. Ayrıca o dönem toplumsal yapıyı oluşturan bazı aşiret ve kabilelerinin ismi hakkında geniş bilgiler bulunur.
- D. Dördüncü ve beşinci ciltler: Bu bölüm Nevroz adında bir Yâresân pirinin tarafından şiirsel bir tarzda yazıldığı söylenmektedir. Bu kişinin Hicri 1260’lı yıllarda yaşadığı söylene de²¹⁷ onun doğum ve ölüm tarihine dair net bir bilgi yoktur.
- E. Altıncı cilt: Bu cilt, Banyararî’li Teymur tarafından şiirsel bir tarzda yazılmıştır. Kendisi’nin Seyyid Baraka’nın döneminde yaşadığı tahmin edilmektedir. Fakat onun hayatı ile ilgili Yâresân metinlerinde pek bilgi bulunmamaktadır.
- F. Yedinci cilt: Bu cilt, ilk Yâresân dini metinlerinden biri kabul edilir. Kimin tarafından yazıldığı tam olarak bilinmeyen bu bölüm ‘‘Devre-ê Damyarî’’ adıyla meşhur olmuştur. Bazı araştırmacılara göre bu defter Yâresânlar’ın en önemli dini ve tarihsel belgelerden biridir.²¹⁸

Yukarıda saydıklarımıza ek olarak sonraki dönemlerde yazılan ‘‘Defter-i Perdiverî’’²¹⁹ Yâresânların bir diğer önemli dini metnidir. Bu kitap ‘‘Devrey-i Pîr Alî, Devrey-i Damyar, Devrey-i Şâh Veys Kulî, Defter-i Sava, Defter-i Zolal, Defter-i Baba Yadigar ve Şâh İbrahim’’²²⁰ gibi defterlerden oluşur. Bunların yanında farklı zamanlarda yazılan Defter-i Seyîd Hamûş (1440), Defter-i İl Beg-î Câf (1492-1553),

²¹⁷ Hamzeh’ee, 64.

²¹⁸ Hamzeh’ee, 64-65.

²¹⁹ Cansu Kılıçarslan, ‘‘Kürt Tarihî Dergisi’’, *İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları*, sy 11 (16 Aralık 2020): 33.

²²⁰ Shahab Valî, ‘‘Nasandina Giştî ya Edebîyata Dînî ya Kurdên Yâresânî’’, *Nûbihar Akademi*, 2016, 116.

Defter-i Han Elmas (1713), Defter-i Dervîş Zulfikâr (1835-1915), Defter-i Dervîş Kolî²²¹ gibi defterlerde bulunur. Bunlara ilaveten farklı defterler isimleri de Serencâm'da geçmektedir.²²² Ancak bütün bu defterleri yazmak, açıklamak maksadımızın dışına çıkacağından en önemli olanları açıklamakla yetiniyoruz.

2.1.3. Şâhnâme-i Hâkikat

‘‘Şâhnâme-i Hâkikat’’ ya da ‘‘Hakk’ul Hakayık’’ Yâresân dinî önderlerinden olan Hacı Nimetullah Ceyhunbadî tarafından kaleme alınmış önemli bir Yâresân metnidir. Bu kitap yaklaşık olarak sekiz yüz sayfadan oluşmaktadır. Hacı Ni’metullah (1288/1871) yılında Kırmanşah yakınındaki Ceyhunabad köyünde doğdu ve (1338/1920)’de vefat etti. 1909’da tamamladığı kitabında dininin hem yazılı he de sözlü geleneğini şiirsel bir dil ile ifade etmeye çalıştı.²²³

Ceyhunbadî, pek çok açıdan Yâresân inancı üzerine damgasını vurmuş bir kişiliktir. Bütün Yâresânileri bir çatı altında toplama ve bu inancı eski orijinal haline döndürmek gibi bir projesi olduğu söylenir.²²⁴ O da Sultan Sâhak gibi Yâresân inancını yeniden ihyâ etmeye çalıştı. Bunu yapmak için Yâresânî inancında önemli bir yer tutan ‘‘Sahib-i Zaman’’ (Zamanın Sahibi)²²⁵ düşüncesini devreye sokmuştur. Zira bu şekilde söylediklerinin bağlayıcılığının daha fazla olacağını düşünmüş ve bu manevi makamdan yararlanmaya çalışmıştır. Bunun için Ceyhunbadî bir aydınlanma yaşadığının rivayet edilmektedir.²²⁶ Ancak onun bu çalışması bazı Yâresân mensupları tarafından benimsenirken, geri kalan önemli bir grubun eleştirilerine ve hatta ajanlıkla suçlamalarına neden olmuştur. Yâresânların önemli bir alt kolu olarak kabul edilen²²⁷ ve daha çok Irak bölgesinde yaygın olan Kakaîlerin, Ceyhunbadî’nin bu söylediklerine inandıklarını ve onun yolunda olduklarını bazı kaynaklar

²²¹ Vali, 116.

²²² Sefizade, *Serencâmnâme*, 20.

²²³ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 65.

²²⁴ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 83.

²²⁵ Yâresânî inancında ‘‘sahib-i zaman’’ kavramı, Pir Bünyamin’in metafizik otoritesini ifade eden bir kavramdır. Bkz. Khanna Omarkhali ve İbrahim Bingöl, ed., *Kürdistan’da Dini Azınlıklar: Ana-Akam Dışında Kalanlar*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 78-79. Tasavvuf literatürüne göre Sâhib-i zaman; zamanın etkisinden kurtulmuş, geçmiş ve gelecek düşüncesinden sıyrılmış olan zamanın kutbudur. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 536. Dolayısıyla bu kişi zamanın hükmünden çıkmıştır. Böyle bir kimse birliğin hallerini tam idrak etmiştir. Dolayısıyla böyle bir kişi zaman ve mekânla mukayed olmaz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: iz Yayıncılık, 2004), 323.

²²⁶ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 46-78.

²²⁷ C.J. Edmonds, *Kürtler, Türkler ve Araplar*, 1.baskı (İstanbul: Avesta, 2003), 245-48.

söylemektedir.²²⁸ Ancak ciddi eleştirilere maruz kaldığını yaptığımız saha çalışmalarında da denk geldik.

“Şâhnâme-i Hâkîkat” kitabını sadece Hacı Ni’metullah’ın en önemli eseri olarak görmek eksik olur. Bu kitap aynı zamanda bu inancın bir üyesi tarafından bu inanç hakkında yazılmış en temel eserlerden biridir. Dünyanın yaratılışından XIX. yüzyılın sonuna kadar, tarihsel bir bakış açısıyla kronolojik olarak ele alan ve bir araya getiren oldukça kapsamlı bir kitaptır. Dolayısıyla bu eser, Yâresân inancının tarihîni, teşekkül sürecini, meramını anlamak için önemli bir kaynaktır.

Bu kitabın içeriği bakıldığında tezimizin konusunun anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Hz Âdem’in yaratılışı²²⁹ ile başlayan bu eser Yâresânların en önemli şiarı olan “Evvel ve Ahir yardır”²³⁰ cümlesiyle biter. Ceyhunbadî burada yaratılış düşüncesini tasavvufî bir bakış açısıyla ele aldığını görmekteyiz. Gerek kitabın konuların dizilişine ve gerekse kitabın içerine bakıldığında tam tasavvufî bir kitabı andırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ceyhunbadî bu kitapta, Suriye Alevîleri’nin (Nusayriler) Ehl-i Hak yolunda ve Şîî bir inanç olduğunu, dolayısıyla Müslüman olduklarını ispatlamaya çalıştığını da görmekteyiz²³¹ Nusayriler’i, Yâresânlar ile ilişkilendiren başka araştırmacıların olduğunu²³² belirtmek gerekir. Ancak yaptığımız çalışmalara göre bu iki inancın ortak öğeleri olmakla beraber aynı inanç olduğu şeklindeki yaklaşımlar gerçeği yansıtmamaktadır.

Ceyhunbadî, Şâhnâme-i Hâkîkat kitabını yazmakla kalmamış, kendi yolunda gelenler için Furkan el-Ekber, Asar el-Hak gibi farklı eserler de yazmıştır. Bu kitaplarda kendi yolunda olanları dervişler, müritler ve tövbekârlar diye üç gruba ayırmaktadır.²³³ Bu kavramlar tasavvuf kültüründe sıkça kullanılmaktadır. Bu kavramları üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alacağız.

²²⁸ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 89.

²²⁹ Ceyhunbadî, *Hakku’l Hakâyık ya Şâhnâme-i Hakîkât*, 7.

²³⁰ Ceyhunbadî, 571.

²³¹ Algar, “Ehl-i Hak”, 10/514

²³² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 30.

²³³ Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 91.

2.1.4. Burhan'ul-Hak

Bu kitap, Hacı Ni'metullah Ceyhunabadî'nin oğlu olan Nur Ali Elahi tarafından yazılmış önemli bir Yâresân dinî metnidir. Nur Ali Elahi, Hazreti Elahi, Ustad Elahi gibi lakaplarla meşhur olmuştur. Felsefe, müzik, din vb. birçok alanda uzman olduğu söylenir.²³⁴ Elahi hem bir reformcu hem de bir konformist olarak düşünülebileceği gibi tasavvufa da oldukça ilgisi olan ve tasavvufta derinleşen biri olduğu söylenmektedir. Onun Burhan'ul-Hakk kitabı, şüphesizki Yâresânilerin dinî inanç ve ritüelleri ile ilgili en önemli belgelerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu kitap Yâresânilerin ne ve kim olduklarını, temel düşüncelerinin ve amaçlarının ne olduğunu sade bir dille anlatır. Burada ayrıca Yâresâni inanç ve ibadetlerine geniş yer verir. Kitap “ Ehl-i hak nedir?”²³⁵ sorusu ile başlar ve “ Zât-ı mihman”²³⁶ yani “ilahi tecellî” konusuyla biter. Dolayısıyla kitap oldukça tasavvufî bir eser görünümü vermektedir.

Burada şu noktaya değinmekten fayda görüyoruz. Söz konusu olan bu inancın ismi eski dinî metinlerin (Serencâm) daha çok “Yâresân” olarak geçerken Ceyhunbadî ve Elahi'in kitaplarında “Ehl-i Hak” kavramı daha sık geçmektedir. Bu onların tasavvufî kişiliklerinden ve tasavvufî bakışlarından kaynaklandığını düşünüyoruz. Zira bu kavram daha çok tasavvuf kültüründe kullanılmakta olup eski Yâresân kelâmlarında denk gelmemekteyiz.

Nur Ali Elahi'in nasihatlerinden oluşan “Sed Goftar”(Yüz Nasihat) kitabı da onun tasavvufî yönünü anlamak açısından önemli bir kaynaktır. Zira bu kitap dikkatlice incelediğimizde neredeyse her cümlesinin tasavvufî unsurlar içerdiğini göreceğiz. Hemen ilk sayfalarında “ *İrfan; şeriatın neticesi, felsefe ve hikmetin gayesidir*”²³⁷ cümlesi ile başlar, “*iman eden, inandıklarıyla amel eden herkes hâkîkate erer*”²³⁸ cümlesiyle son bulur. Özetle kitap baştan sona tasavvufî unsurlarla dolu olduğunu söylersek abartmış olmayız.

²³⁴ Soltanî, *Tarih-i Handanhay-i Hakikat ve Meşahir-i Muteahîrî Ehl-i Hakk Der Kırmanşah*, 194.

²³⁵ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 5.

²³⁶ Elahi, 633.

²³⁷ Elahi, *100 Goftar*, 5.

²³⁸ Elahi, 150.

2.2. İNANÇ ESASLARI

Yâresânilerin, başta İslam olmak üzere diğer dinlerle ciddi bir etkileşimi olmuş ve dolayısıyla diğer inançlarla ortak inançları vardır. Bu açıdan bakıldığında bazı araştırmacılar kabul etmese de²³⁹ günümüzde eklektik bir yapıya sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Sözlü kültür ile aktarılan ve sistematik bir yapıya dönüşmeyen bir inancın, birçok inanıştan etkilenmesi, motifler taşıması doğal bir durumdur. Bunun yanında Yâresânilerin kendilerine has bazı inançları ve gelenekleri de olduğunu daha önce ifade etmiştik. Her ne kadar farklı inançların/düşüncelerin izlerini taşısa da Yâresâniliğin tek tanrılı bir din kabul etmek mümkündür. Bu konuda önemli çalışmaları olan Hamzah'' ee şöyle demektedir:

''Yâresânilik tek-Tanrılı bir din kabul edilmelidir. Fakat onun tek-Tanrılık yapısı başlıca üç tek-tanrılı dinlerinkinden farklıdır. Yâresân'a göre yalnız bir Tanrı vardır lakin O insan biçiminde zuhûr eder. Şu ana kadar Tanrı'nın o türden yedi büyük ve çok sayıda küçük tecellîsi gerçekleşmiştir. Her teofaniye farklı bir grup melek eşlik etmiştir''.²⁴⁰

Hamzeh'ee burada Yâresânîlikte var olan dînadûn düşüncesinde hareketle bu inancı diğer semavi dinlerden farklı olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak ilk görünüşte İslam'dan farklıymış gibi görünen bu yaklaşım aslında tasavvuf terminolojisinde kullanılan tecellî düşüncesiyle paralellik arz ettiğini söylenebilir. Bunu dînadûn başlığının altında detaylandıracağız. Ancak burada şu noktaya da değinmek gerekir. Yâresânîlik düşüncesi ilk etapta tasavvufî bir hareket olarak ortaya çıkmış olma ihtimali yüksek olsa da günümüzdeki haliyle birçok farklı inançla ortak yanı bulunan ve diğer inançlardan öğeler barındıran bir inanç manzumesi görünümü vermektedir. Yâresânilerin inançları genel olarak şu şekilde ele alınabilir.

2.2.1. Dînadûn ve İlahî Tecellî

Dînadûn kavramı Yâresânî düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Dûn, Goranice de elbise, cam, libas²⁴¹ gibi anlamlara gelir. Burada kast edilen şey Allah'ın sembolik bir şekilde kıyafet değiştirerek insanda tecellî etmesidir. Onlara göre her

²³⁹ Vali, *Kurdên Yâresân*, 24.

²⁴⁰ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 178.

²⁴¹ Hamzeh'ee, 151.

insanda Allah'ın bir parçası bulunur. Bu parça (zerre) sürekli pak tenlerde gezinmektedir.²⁴² Bazı araştırmacılar Yâresânilerde var olan bu inancı (dûnadûn) hulul ya da tenâsûh diye adlandırsalar da, bu kavram Yâresâni metinlerinde farklı anlam ve içeriği sahiptir. Bu kavram oldukça İslam tasavvufunda yaygın olan tecellî kavramını çağrıştırmakta ve çoğu yerde aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelime olarak zuhûr anlamına gelen tecellî, tasavvuf terminolojisine göre, mutlak olarak bilinmez olan Hakk'ın (gayb), kendini gitgide daha somut suretlerde izhâr etmesi sürecidir.²⁴³ Başka bir ifade ile Allah'ın ariflerin gönlünde zâhir olmasıdır. Tasavvuf düşüncesine göre insanlar hicaplara bürünmüştür. Dolayısıyla Allah ile kulları arasında yetmiş bin hicâb vardır. Bazı tarikatlarda bu hicaplar yedi nefse denk gelmektedir.²⁴⁴ Allah, farklı şekillerde tecellî ederek (tecellî-i zât, tecellî-i sıfat)²⁴⁵ bu hicapları kaldırır. Bu bağlamda Yâresâni kelâmlarında geçen dûnadûn kavramının oldukça tecellî kavramına yakın ve hatta yer yer aynı anlamda geçtiğini belirtmek gerekir. Şâh Hoşin'e dayandırılan bir kelâmda şöyle geçmektedir:

...“

Mamam celalê kakam rengîne

Don we don amam çine we çine

Ha êsta yorit û namim Xoşîne

Her kes bişnasom pakiş mew kîne

...”²⁴⁶

“Annemin adı ‘celal’, abimin adı ‘rengin’dir

²⁴² Seyyid Haşim Ağacirî ve Hadi Ustuwêrî, “Nigâh-i Nû Bı Ayin-i Ehl-i Hak Ba Tekiye Ber Kıtâb-i Serencâm”, *Hewarzehî*, sy 3 (1392): 13.

²⁴³ Toshihiko Izutsu *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, 1. basım, Kaknûs Yayınları Araştırma İnceleme serisi, 10 2 (İstanbul: Kaknûs Yayınları, 1998), 207.

²⁴⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 11. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, nu: 82 (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 197.

²⁴⁵ Eraydın, 198-99.

²⁴⁶ Shatav Naderi Moghadam, “Şı`rên Şairên Yâresân û Hızrê Yari”, 2016, 38, <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/706733>.

Ruhum birkaç defa d n değiştirmiştir.

şimdi de bu bedendeyim, adım ş h Hoşin'dir

Beni tanıyanın gönlünde kin ve nefret kalmaz.''

Yukarıda da geçtiği gibi Yâresân kelâmlarında d nad n kavramı geçmekte ve bu kavram tecellîye kavramına yakın bir anlamda kullanılmaktadır. Yâresân inancının temelinde Allah'ın art arda gerçekleşen bu tecellilere olan inanç yattığını söyleyebiliriz. Özellikle eski Yâresân metinlerinde ten s h ve hulul kavramlarına denk gelmemekteyiz. Onların inancına göre Allah, ezelde, denizin dibinde, bir incinin içerisinde bulunuyordu. Ardında ''Havenkar'' (Yaratıcı bir g ) biçiminde zuhûr etti ve kendi özünü sergileyebileceği diğer bir ifadeyle tecellî edebileceği bir varlık (ruh) yarattı. Bu ilahi  z (Hak) Yâresâni kültüründe ''Z t'' diye ifade edilir.²⁴⁷

''Z t'', Yâresânilik literatüründe çok önemli bir yer tutar. Bütün Yâresâni dini metinlerde bu kavram geçmektedir. Dolayısıyla ''Z t'' kavramı Yâresâni doktrininde merkezi bir yere sahiptir.²⁴⁸ Bu inanca göre Allah, tarih n farklı dönemlerinde bazı kişilere tecellî etmiştir.²⁴⁹ Yâresân inancında buna Allah'ın giysi (cam, cameh, lebas, d n) değiştirmesi (d nad n) olarak ifade edilir. Yâresân dini metinlerinde bu kavramın ''ferr, kiras'' şeklinde de geçtiğini görmekteyiz.²⁵⁰ Yâresân inancında ''ilahi tecellî'' dediğimiz bu durum farklı biçimlerde ve farklı yollarla gerçekleşir. Burada iki önemli noktaya değinmek gerekir:

1. Yâresâni kültüründe '' lahi tecellî'' Hristiyanlıkta Hz İsa'nın dünyaya gelişi gibi ''bakirelik'' düşüncesiyle ilişkilendirilir. Onlara göre ikinci teofani kabul edilen Hz Ali, Hakk'ın tecell sine mazhar olmuştur. Burada Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den hamile kaldığı gibi, Hz. Ali de, annesinden ''Hâkîkat''te hamile kaldığı belirtilir. Benzer bir durum da ş h Hoşin hakkında rivayet edilir. Yâresân dini

²⁴⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 151-52.

²⁴⁸ Vali, *Kurd n Yâresân*, 33.

²⁴⁹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 151.

²⁵⁰ Vali, *Kurd n Yâresân*, 33.

metinlerinde aktarılan rivayetlere göre Şâh Hoşin'in annesi ağzına girilen bir nurdan hamile kalmıştır.²⁵¹

Kanaatimizce şifahi kültür ile aktarılan ve insanlar tarafından çok anlaşılmayan ‘‘İlahi tecellî’’ ya da ‘‘Vahdet-i vücûd’’ gibi sembolik anlamlar ifade eden anlayışlar zamanla sadece zahiri ile anlaşıp Hz. Ali’yi aşırı yücelten, onu Allah ile özdeşleştiren, Allah’ın yerine koyan ve Allah gibi gören algılara dönüşmüştür. Bu konunun *‘‘Mecaz, ilmin elinden cehlin eline düşse, hâkîkate inkılâp eder, hurâfâta kapı açar’’*²⁵² düsturu açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu gerçeğin farkında olmayan bazı araştırmacılar bu düşünceyi hulul ya da reenkarnasyonla karıştırmışlardır. Aynı durumun tarih süreç içerisinde Yâresâniliğe birçok açıdan benzerlik gösteren Alevîler için de gerçekleştiğini ifade eden bazı araştırmacılar vardır.²⁵³

2. Yâresâniler ‘‘İlahi tecellî’’ denilen bu durumu ifade etmek için bir takım farklı kavramlar kullanırlar. Bu konunun anlaşılması için bu kavramları irdelemek gerekir. Bu kavramlardan biri ‘‘Zat-ı Mihman’’dır. Bu kavram, ‘‘Hak’ın kendisinde misafir olduğu kişi’’ anlamına gelir. Onların inancına göre Allah’ın kullarıyla farklı iletişim yolları vardır. Bazen farklı şekillerde tecellî ederek kulun kendisinin farkına varmasını, kendini hatırlamasını sağlar. Bu kavramın dışında bazı farklı terimlerin de kullandığına denk geliyoruz. ‘‘Padişah tarafından ziyaret edilen kişi’’ anlamına gelen ‘‘Şâh-ı Mihman’’ ve ‘‘Allah tarafından ziyaret edilen kişi’’ anlamına gelen ‘‘Hûda Mihman,’’²⁵⁴ Allah’ın nuru anlamına gelen ‘‘Fer-i İzadi, Fer-i Yazdan’’²⁵⁵ bunlardan bir kaçıdır. Bu kavramlar farklı gibi gözükse de temelde aynı düşünceyi ifade ederler. Buna benzer yaklaşımlar tasavvuf edebiyatında da denk gelmekteyiz. Yâresânilerdeki bu anlatı ve ‘‘Şâh-ı Mihman, Zât-ı mihman, Far-e Yazdan, Dûnadûn’’ olarak kavramsallaştırdıkları bu durum aslında tasavvuf literatüründe çokça kullanılan ‘‘Nur-i Muhammediye’’, ‘‘Hâkîkatı Muhammediye’’ düşüncesinin bir yansıması olarak gözükmektedir. Tasavvuf edebiyatında Hakikat-ı Muhammedî ya da Nûr-i Muhammediye olarak bahsedilen bu durum, Allah’ın ilk defa ve ilk

²⁵¹ Vali, 48.

²⁵² Said Nursî Bediüzzaman, *Mektubat* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006), 537.

²⁵³ Sarıkaya, ‘‘Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine’’, 14-15.

²⁵⁴ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 151-53.

²⁵⁵ Hamzeh’ee, 154-55.

varlık olarak Hz. Muhammed'i kendi nurundan yaratması anlamında kullanılmaktadır. Bu tasavvufi düşünceye göre ilk yaratılan varlık Âdem değil, Hz. Peygamberin nurudur. Diğer bir ifade ile o, ilk taayyün ve tecellîdir.²⁵⁶ Bundan dolayı Hz. Muhammed'e "Ebu'l-ervâh" (ruhların babası) denmiştir.²⁵⁷ Hatta "levlake" gibi bazı hadisler de kaynak gösterilerek dünyanın bile O'nun yüzü suyu hürmetine yaratıldığı düşünülmektedir. Buna göre, ilk önce Hakikat-ı Muhammedî var olmuş diğer bütün yaratıklar ise bu hâkîkatin nurundan ve onun için yaratılmıştır.²⁵⁸ İbn Arabî de "Vücûd-ı mutlak"ın taayyün ettiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel), "Hakikat-i Muhammediyye" olarak isimlendirmektedir. En büyük ruh ta denilen bu makam bütün tecellîlerin birleştiği nurdur.²⁵⁹ Bu nurun kişiden kişiye ve en son Hz. Abdullah'a kadar nasıl geçtiğini mevlitler edebi bir tarzda anlatmaktadır. Ayrıca kendisi bir Yâresân mensubu olan ve Yâresânlar üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınan Hamzeh'ee de, Yâresânilikte var olan "Nûr-i Yezdan" (Allah'ın nuru) düşüncesinin temelinde "Nur-i Muhammediye" olduğunu belirtmektedir.²⁶⁰ Serencâm'da da bu durumu dile getiren kelâmlar vardır.²⁶¹ Bu durumu (dûnadûn) farklı kavramlarla dile getiren başka tasavvufi eserler de vardır. Ahmedê Xanî'nin (ö. 1119/1707) önemli bir eseri olan Mem û Zîn'deki şu dizeler bu bağlamda zikredilmeye değerdir:

“... ”

Nînin te tecazzu' û temekkun

Emma tu di wan dikî tewettun

... ”²⁶²

“Ne parçalanın, ne de belli bir yer kaplayansın

Ama tüm varlıkları kendine vatan edinensin.”

²⁵⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 563-64.

²⁵⁷ Kâşânî, 30.

²⁵⁸ Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammediyye" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/179-180

²⁵⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 185.

²⁶⁰ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 154-56.

²⁶¹ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 136.

²⁶² Xanî, *Mem û Zîn*, 78.

Tasavvufî yönü güçlü olan Xanî'in burada özellikle vatan edinme (tewettun) kavramı konumuz açısında üzerinde durulmaya değerdir. Zira Xanî burada, Yâresânların kullanmış oldukları “Dûnadûn, Şâh-ı Mihman, Hûda Mihman” gibi kavramları kullanmamış olsa bile Hak için kullandığı vatan edinme (tewettun) kavramına aynı anlamı yüklediğini söyleyebiliriz.

Burada önemli bir noktaya daha değinmek gerekir. Yâresânilik ile ilgili yapılan çalışmalarda yukarıda da geçtiği gibi “tecellî” ya da “dûnadûn” kavramı yanlış anlaşılmış ve yanlış aktarılmaktadır. Konu üzerinde yapılan çalışmalar tecellîyi, hulul ve reenkarnasyon gibi inançlarla oldukça karıştırıldığına tanık oluyoruz. Öncelikle şuna değinmek gerekir: “Hulul” ya da reenkarnasyon” kavramları Yâresân kaynaklarından nadiren rastlanır. Hulul ve reenkarnasyon daha çok modern zamanlarda Yâresânilik ile ilgili yapılan çalışmalarda denk gelmekteyiz.²⁶³ Bunu ya yanlış analama ya da bilinçli bir sapma olduğunu düşünüyoruz. Zira Yâresân dinî metinlerinde bu iki kavramın yerine genellikle “ilahi tecellî” ya da “dûnadûn” kavramı geçtiğini görüyoruz. Yâresân pirleriyle yaptığımız kişisel görüşmede, Allah'ın tecellî etmesinin “Zâtî” olmadığını ifade ettiler. Zira Allah zatıyla değil, esma ve sıfatlarıyla tecellî eder. Allah'ın bin bir isim ile teceli etmesi²⁶⁴ olarak ta ifade edilen bu durum irfan edebiyatında çokça kullanılmaktadır.²⁶⁵ Shahab Vali de bu düşüncüyü destekleyecek bazı çıkarımlarda bulunmaktadır.²⁶⁶ Dolayısıyla yukarda da geçtiği gibi burada kullanılan “Zât-ı Mihman” kavramına yüklenen anlam dikkat etmek gerekir. Onların en eski metinlerinde geçen “Ben Ali'yi Allah olarak görmüyorum ve ondan ayrı da görmüyorum”²⁶⁷ cümlesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Elahî'in bu konuya getirdiği açıklamalar da bu konunun anlaşılması için oldukça önemlidir. Elahî, dûnadûn düşüncesini bir ilahi lütuf olarak görür ve “Zât-ı Mihman ve Zat-ı Beşer”²⁶⁸ diye bir ayırım yapar. Ona göre bu konu Yâresân

²⁶³ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 199.

²⁶⁴ Abdurrahim Alkış, “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy 31 (01 Mayıs 2010): 235-37.

²⁶⁵ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 207-10.

²⁶⁶ Vali, *Kurdên Yâresân*, 37.

²⁶⁷ Behrami, *Osture-i Ehl-i Hak*, 33.

²⁶⁸ Elahî, *Burhan-u'l el Hakk*, 177-78.

mensupları tarafından doğru anlaşılmadığı için tenâsûh ve hulul ile karıştırılmıştır. Ona göre ‘‘Zat-ı Mihman’’ tenâsûh değil ‘‘tecellî’’dir ve ‘‘Zât-ı Beşer’’ ise hulul değil ‘‘Dûn/cam’’dır.²⁶⁹ Elahi’nin tecellî dair bu sınıflandırmasına benzer bir sınıflandırma da İbn Arabî’de görmekteyiz. Ona göre de tecellînin ‘‘feyz-i akdes ve feyzi mukaddes’’ diye iki ayrı veçhesi bulunur.²⁷⁰

Yâresân inancına göre Hakk’ın farklı biçimlerde tekrar tekrar zuhûr etmesi (dûnadûn) insan ruhu için geçerli bir durumdur. Değişim sadece insan bedeni için söz konusudur. Dolayısıyla ruh farklı kalıplara girmez ve değişmez.²⁷¹ Bu bakımdan ölüm denilen şey, onlar için bâtın dünyasına yapılan bir yolculuktur. Dûnadûn denilen şeyin amacı ruhun kusursuzluğa diğer bir ifadeyle kemâle erişmesi ve içinde doğduğu ilahi kaynakla birleşmesidir. Elahi buna ‘‘Seyr-i tekâmül’’ demektedir.²⁷² Burada da tasavvuf kültüründe çokça kullanılan ‘‘Biz Allah’ın kullarıyız ve biz O’na döneceğiz’’²⁷³ ayetinin anlama biçimiyle Yâresânların yaklaşımı oldukça örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Yâresân inancına göre, tüm insanlık başlangıçtan günümüze kadar ve gelecekte bu manevi gerçeğe (dûnadûn) bir şekilde yöneldi, yöneliyor, yönelmeye devam edecektir. Dûnadûn’un amacı ise, insan ruhunu bir yaşamdan ötekine geçerken arınmasıdır. Her yaşamda kötülükten kaçınarak, iyilik yaparak bir sonraki yaşama ulaşmaktır. Daha fazla iyilik yaparak, doğru yolda yürüyerek sonuca ulaşmak, aslına dönmektir ki bu da Allah’ın ruhudur.²⁷⁴ Bu ruh bütün evreni kuşatmıştır. İnsanın en son aşaması zikredilen bu ruhla bütünleşmektir. Bu bir bakıma insanın aslına rücu’ etmesidir. Bu nedenle Yâresâniler, ‘‘Hiç kimseyi kötüleme, çünkü biz sadece insanın dışa yansıyan tarafını görebiliriz. Ama ruhunun pak olup olmadığını, ruhunun hangi temizlik evresinde bulunduğunu bilemeyiz’’ derler.

Burada Yâresânların kötülük problemine değinmekte fayda görüyoruz. Yukarıda değinilen kötülük problemi ile tasavvufta kötülük probleminin de ele alınış

²⁶⁹ Elahi, 177-78.

²⁷⁰ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 210-11.

²⁷¹ Telci, ‘‘Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı’’, 440-41.

²⁷² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 101.

²⁷³ Bakara 2/56

²⁷⁴ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 200.

biçimi oldukça örtüşmektedir. Kötülük problemi başta Gazalî'nin İhyâ eseri olmak üzere birçok tasavvuf klasiklerinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Arabî de, “doğal kötülük” ve “ahlâkî kötülük” şeklinde kötülüğü ikiye ayırarak bu konuyu etraflıca izah etmektedir. Ona göre bu mükemmel evren Allah'ın tenezülgâhıdır. Burada çirkin olarak görülen şeyler de gerekli olup bu düzenin bir parçasıdır.²⁷⁵ Dolayısıyla tasavvuf kültürüne göre her şeyin görünen yüzü ve görünmeyen yüzü vardır. Bu açıdan bakıldığında Yâresân inancında da herhangi bir dine mensup olabilir. Çünkü tüm dinler aynı hâkîkati farklı şekillerde ifade edip bir tek hâkîkate doğru giderler. Hiç bir inanç, din, kültür, dil ve ırk kötülenmemeli, ya da hakaret edilmemelidir. Zira hâkîkatin kimde olduğunu bilemeyiz. Yâresân felsefesi ve ahlâkının esası da bu düşünceye dayanır. Bundan dolayı davranışlarda af edici, geniş kalpli olunması gerektiği düşünülür. Arınma (paki), alçakgönüllülük (nisti), dürüstlük (rasti), fedakârlık ve cömertlik (reda), Yâresânî inancının temel şartlarından olup bu minvalde değerlendirilebilir.

Bir Yâresân piri olana Kakaî bu konu ile ilgili “*Var olan her şey Tanrı'nın tecellisidir. Tanrı insan olamadığı gibi, insan da tanrı olmaz! Ama onun zatının gücünü yani enerjisinin tecellilerini yeryüzünde görmek mümkündür*”²⁷⁶ şeklindeki sözleri konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Yâresânlara göre Hakk'ın zuhûr ve tecellî etmesindeki gaye, ruhun tasfiyesidir. Yâresânlar literatüründe buna “Seyr-i tekâmül” denir. Seyr-i tekâmülün olabilmesi için en az “bin bir dîn değiştirmek” aşamalarında geçmesi gerekir. Burada anlatılanlar ile tenâsûhten çok farklı olduğu muhakkaktır. Yâresânilikte öncelikle tenâsûhteki gibi insan ruhu her varlığın kalıbına girmez. Değişim sadece insan bedeni ile sınırlıdır. Tenâsûh inancında Yâresânilikteki inancın aksine seyr işlemi durmaksızın devam eder. Ayrıca geriye dönüş, mutlak bir zorunluluk değil, Hâvendigâr'a yaklaşma mesabesindedir.²⁷⁷

²⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 2.bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), c. VIII.338-345.

²⁷⁶ Kakai, “Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakaîlik”.

²⁷⁷ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yâresân İnancı”, 441.

2.2.2. Melek İnancı ve Reenkarnasyon

Reenkarnasyon, Fransızca bir kavram olup yeniden beden tazelemek anlamına gelen (reincarnation) kökünden gelmektedir.²⁷⁸ Hint kültüründe bu kavram, bedenden ayrılan ruhun bir başka bedene tekâmül etmek üzere girmesi²⁷⁹ anlamında kullanılır. İncarnation kavramı batıda daha çok Hz. İsa için kullanılmıştır.²⁸⁰ Bu sözcüğün Arapça'da karşılığı ise “tenâsüh” olarak ifade edilir. Yer yer farklı anlamlara gelebilen bu kavram, Arapça'da biri diğerini takip edip yok etmek anlamında da kullanılır.²⁸¹ Kaynaklar nskh (ruhun başka bir insana göç etmesi), meskh (ruhun bir hayvan bedenine göç etmesi), reskh (ruhun bir bitkiye göç etmesi) ve feskh (ruhun bir sürüngen, böcek gibi hayvanlara göç etmesi) diye dört tür tanâsühten bahsetmektedirler.²⁸²

Reenkarnasyon, karma gibi inançlar genellikle Hint dinlerine dayandırılır. Hindular evrenin düzenli bir şekilde iş gördüğüne ve bu evreni yöneten bazı yasaların bulunduğu inanırlar. Evren düzeyinde iş gören yasalar evrenin daha küçük parçalarına da bir şekilde yansıdığını düşünürler. Bu nedenle Hindular tıpkı evren gibi insanoğlunun ve diğer tüm canlı varlıkların da doğum, ölüm, yeniden doğum şeklinde bir döngünün olduğuna inanmaktadırlar. İşte yaygın olarak reenkarnasyon olarak söylenen bu tekrar tekrar dünyaya gelme olayı, Hindular tarafında samsara ya da karma inancı olarak ta tarif edilir.²⁸³ Yâresânî inancında oldukça tartışmalı bir yer alan bu düşüncenin (tenâsüh, reenkarnasyon) Yâresânî inancına ne zaman ve nasıl girdiği konusunda net bilgi bulunmamakla beraber bazı araştırmalara Yâresânîlerin yaşadığı bölgelerde bu inancın Babek Hurremî üzerinden yayıldığını²⁸⁴ ifade etmektedirler.

Genel olarak Yâresânî inancının merkezinde Allah düşüncesi bulunur. Ondan sonra ise dört melek ve yedi pir (heftan) düşüncesi ön plana çıkar. Allah'ın tecellîsi

²⁷⁸ Fikret Karaman, “Tenâsuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 9.

²⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 650.

²⁸⁰ Karaman, “Tenâsuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, 10.

²⁸¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 650.

²⁸² Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*.

²⁸³ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet* (Samsun: Ensar Neşriyat, 2011), 75-76.

²⁸⁴ Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, 149.

olarak inanılan yedi pir'e, "Yârân-i çâr melek" denilen bu dört kutsal melek te eşlik etmiştir. Bu meleklerden her biri yeni zuhûr ile beraber isim değiştirmiş olsalar da her zaman aynı kalmış ve Allah gibi yedi farklı elbise/dûn giymişlerdir.²⁸⁵ Tarihte yaşamış birçok şahsiyeti melek olarak nitelendiren Yâresânîlere göre melekler Allah'ın insan biçimine girişini dört ya da beş kez olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre İlâh önce bir cevher içindeydi. Sonra ilk kez olarak dört meleklerle birlikte yaratıcı yani "Havendkar", olarak zuhûr etti. Daha sonra Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail adındaki bu melekleri yarattı. Bu dört melek ismi birçok Yâresân metninde sıkça geçmektedir. Burada zikredilen dört meleğin isimleri İslam'daki dört melek ismi ile aynıdır. Bu meleklerin isimleri İslami gelenekten aldıkları apaçıktır. Havendkar, bu dört meleğin ardında Yâresânlarda kutsal kabul edilen Bünyamin, Davud, Musa ve Mustafa adındaki pirleri yarattı. Yâresânlar Cebrail'in Bünyamin'de, Mikail'in Davud'da, İsrail'in Musa'da ve Azrail'in de Mustafa'da zuhûr ettiğine inanırlar.²⁸⁶ İkinci kez olarak da Allah'ın nuru Ali bin Ebi Talibe, Cebrail'in ruhu Selmani Farsi'ye, Mikail'in ruhu Hz. Ali'nin atının hizmetçisi Kamber'e, İsrail ruhu Hz. Muhammed'e ve Azrail'in nuru ise Nuseyr'e geçtiğine inanırlar. Bu tecellî daha sonraki dönemlerde farklı kişilerde devam etmiştir.²⁸⁷ Ayrıca dört meleğin yanında her tecellîye eşlik eden bir de kadın melek olduğu Yâresân metinlerinde ifade edilmektedir.²⁸⁸

Yukarıda bahsedilen yedi "pir" Yâresânî inancının yedi esası gibi görülmektedir. Bir evi ayakta tutan sütunlar neyse Yâresânlar açısından da bu yedi pir aynı anlamı ifade ederler. Yâresânlar Allah'ın nurunun yedi farklı biçimde insanlarda tezahür ettiğini (tecellî) inanmaktadırlar. Yâresânların neredeyse bütün fırkalarının aynı paydada bulunduğu en önemli inanç, Allah'ın yedi defa tecellî ettiğine dair bu inançtır. Allah zuhûr etmeden önce ezel âleminde kâinat denizinin dibindeki bir incinin içinde bulunuyordu. Daha sonra "Hâvendigâr" şeklinde tezahür etmiştir. İkinci zuhûru ise Hz. Ali olmuş ve ardında Şâh Hoşîn takip etmiştir. Allah'ın dördüncü defa zuhûru da Yâresânîliğin kurucusu kabul edilen Sultan Sâhak şeklinde olmuştur. Allah'ın bu dört zuhûr dönemi konusunda ittifak olsa da Sultan

²⁸⁵ Karaca, "Ehl-i Haklar'da Yediler", 148-49.

²⁸⁶ Tezokur, "Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer", 298-99.

²⁸⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 163.

²⁸⁸ Hamzeh'ee, 163.

Sâhak'tan sonra Allah'ın kimlerde zuhûr ettiği hususunda Yâresân fırkaları arasında görüş birliği olduğu söylenemez.²⁸⁹

Yukarıda da geçtiği gibi Allah ilk önce ‘‘Hâvendigâr’’ olarak zuhûr etti ve daha sonra ‘‘Heften’’i (yedi yüce kişi, yedi kutsal melek) yarattı. Daha sonra ise ‘‘Heftavaneh’’ (Yedi güçler: Bunlar ikinci derecede önemli olan Yâresân melekleridir.) yarattı²⁹⁰. Bu iki yedili Yâresânlar için kutsal kabul edilir. Yâresân metinlerine göre Allah bu yedi meleği kendi öz cevherinden yaratmış ve evrenin idaresi bunlar yapmaktadır.²⁹¹ Bu yedi pir bazen melek bazen de Yâresân büyükleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bunlardan sonra ise ‘‘çiltan’’ dedikleri kırklar yaratılmıştır. Kırklar da onlar için esas olup Allah'ın zâtının birer tecellisi olarak var olduklarına²⁹² inanırlar.

İrfan edebiyatında da sıkça geçen bu rakamlar (dört, yedi, kırk vb.) farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin birçok deyimde geçen ve birçok farklı anlamda kullanılan ‘‘kırk’’ rakamı tasavvuf geleneğinde genel olarak Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda Allah ile olan kırk gün münâcattını sembolize eder.²⁹³ Yedi rakamı ise Zerdüşîlerin yedi baş meleği, Süleyman tapınağına çıkan yedi basamak, Yahudiler tarafından kullanılan yedi kollu şamdan gibi farklı inanç ve kültürlerde farklı sembolik değerleri vardır. Bu rakam aynı şekilde Kur'ân'ın birçok ayetinde ve farklı anlamda geçmektedir : ‘‘Yedi semâ’’ (Bakara/29), ‘‘yedi deniz’’(Lokman/27), ‘‘yedi kapı’’ (Hicr/44), ‘‘yedi gün’’(Bakara/196), yedi gece (Hakka/7), yedi başak (Yusuf/46) vs. Yedi rakamı aynı şekilde tasavvuf edebiyatında da çokça geçmektedir. İsimlerin anası (ümmehat-ı esma)²⁹⁴ yedi büyük veli (yediler)²⁹⁵ bunlardan bir kaçıdır. Yâresânilerin bu rakamlara yükledikleri anlamların tasavvuf ile olan etkileşimlerinin sonucu gibi gözükmetedir.

²⁸⁹ Algar, ‘‘Ehl-i Hak’’, 10/514

²⁹⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 580-81.

²⁹¹ Sefizade, *Nivîştehay-e Perakende-i Derbare-i Yâresân-e Ehl-i Hak*, 89-90.

²⁹² Kakai, ‘‘Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik’’.

²⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 372.

²⁹⁴ Alkış, ‘‘Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri’’, 237-38.

²⁹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 712.

Burada özellikle Pir Bünyamin'nin Yâresânî inancındaki yerine de değinmek gerekir. Bu melek özellikle yüceltilir. Onların inancında bu melek Ezidîlikteki Melek-i Tavus'a, Hristiyanlardaki İsa Mesih'e, Zerdüştilikteki Zerdest'e, denk geldiğini²⁹⁶ ifade edilmektedir. Bu bağlamda bakıldığında ona yüklenen anlam ile İslam inancında Cebrail'e yüklenen anlam ile de benzerlik göstermektedir.

2.2.3. Düalizm

Türkçeye ikicilik, katlamak, bükme olarak tercüme edilen bu kavram, Latince "iki" anlamına gelen "duo" sözcüğünden türetilmiştir. İslam kaynaklarına Seneviyye²⁹⁷ olarak tercüme edilen düalizm, birbirine indirgemeyen iki farklı tözün/cevherin olduğunu savunan felsefi/dinî bir yaklaşımdır. Bu iki cevher genel anlamda dişi-erkek, iyi-kötü, ruh-beden ya da aydınlık-karanlık gibi çiftler kastedilir.²⁹⁸

Düalizmin birçok farkı boyutu vardır. Biz burada daha çok dini açıdan ele alacağız. Dinler açısından bakıldığında düalizm, kâinatı yaratıp idare eden karanlık-aydınlık veya iyilik-kötülük gibi temel prensiplere dayanana düşünce sistemi kastedilir. Bu düşünce birçok inanç ve kültürde olmakla birlikte genel olarak bu düşüncenin temelleri Zerdüştilik inancına dayandırılır. Bunu Avesta'nın "Gatalar" bölümünde görmek mümkündür. "*Evet bunlar iki temel güçtürler (ruhturlar), ki bunlar kendilerini ikiz (zıt ikizler imişler gibi) açığa çıkarlar: Düşüncede, sözde ve eylemde; iyi ve kötü. Akıllı ve bilge kimse bu ikisinden doğruyu seçer, şaşkın ve cahil kimse ise böyle yapmaz ve yoldan çıkar.*"²⁹⁹ Bu ve buna benzer birçok pasaj Zerdüşti metinlerinde görmek mümkündür. Ayrıca gnostik inançların çoğunda düalist düşünceler görülmektedir.³⁰⁰

Zerdüştilikteki "düalizm" düşüncesi zamanla diğer inançlara da yansıdığı ifade edilmektedir.³⁰¹ Benzer bir yaklaşım işrak felsefesinde de görmektediriz.

²⁹⁶ Kakai, "Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik".

²⁹⁷ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009) 36/521-22.

²⁹⁸ Sinanoğlu, "Seneviyye", 36/521-522.

²⁹⁹ Sirac Bilgin, *Zarathuștra Gathalar*, (Ankara: Doz, 1996), 45-49.

³⁰⁰ Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/444-447.

³⁰¹ Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ile İşrak Hikmeti Arasında Düalizm Üzerinden Bir Mukayese", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy 2 (2018): 117.

Sühreverdi, nur ve karanlığı iki gerekli unsur olarak ele almaktadır. Ona göre bu iki unsur birbirini gerektirir. Varlık denilen şey bu ikisinden çıkar.³⁰² Bunun izdüşümünü Yâresânî inancında da görmek mümkündür. Yâresânî inancında da her varlık özünde ya iyi ya da kötülük barındırır.³⁰³ Yâresânîler de asıl cevheri itibariyle insanoğlunun özünde iyi ve kötü olanlar diye iki gruba ayrıldığına inanırlar. Yani iyi ruhu ve kötü ruh vardır. Onlara göre her varlık özünde iyilik ya da kötülük barındırır. Yâresânîlere göre Şeytan sadece tabiatları kötü olanlar için bir şer kaynağıdır. Dolayısıyla şeytan denilen yönlendirici güç insanın içinde olup insanı dışarda yönlendiren bir güç değildir.³⁰⁴

Serencâm'da "çılten" bölümünde bu konu detaylıca anlatılmaktadır. Özellikle karanlık ve aydınlık kavramaları Yâresânların temel kutsal metinlerinde sıkça geçmektedir.³⁰⁵ Karanlıktan maksat dünya yaratılmadan önceki dönemdir ki o dönemde sadece insanın ruhu vardır.³⁰⁶ İslam kültüründe de buna "ervah âlemi" diye isimlendirilir.

Düalizm fikri, İslam'a zıt gibi gözükse de tasavvuf düşüncesi ile paralel bir boyutu vardır. Tasavvuf edebiyatına göre de Allah zıtların birleşiminden oluşmaktadır. Hakk'ın bâtinî ve zahirî olmak üzere iki yönü vardır.³⁰⁷ Kâşânîye göre Hakk'ın önemli bir özelliği zıtlıkları (cem' beyne'z-zıddeyn) içermesidir.³⁰⁸ Bu açıdan bakıldığında Hakk, hem Zahir hem Bâtın hem Evvel hem Ahir, (Hadîd 57/29), hem kahrî (Zümer 39/4) hem de affedicidir. (Zümer 39/53).

Düalizm düşüncesi aynı şekilde Yâresânların evrene bakış açılarını da şekillendirmiştir. Evren yaratılmadan önce karanlık ve aydınlık vardı.³⁰⁹ Yâresânîler daha sonra dünyanın iki aşamada yaratıldığına inanırlar. Onlara göre "Hakk" önce manevi dünya yarattı ve daha sonra maddî dünyayı yaratmıştır. Birebir düalizm olarak ifade edilmese de buna paralel bir yaklaşımda ilk filozoflardan biri olan

³⁰² Sefizade, *Serencâmnâme*, 449.

³⁰³ Vali, *Kurdên Yâresân*, 37.

³⁰⁴ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 188.

³⁰⁵ Sefizade, *Serencâmnâme*, 390.

³⁰⁶ Sefizade, 434-35.

³⁰⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 75.

³⁰⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 155.

³⁰⁹ Ocak, *Dîn ü Mîtolojî*, 132.

Platon'da da görmekteyiz. Platon'un mağara alegorisinde kullandığı "idealar dünyası" ile "görüngüler dünyası" aynı hâkîkatin farklı bir tarzda dile getirilmesidir. Platon'un düşüncesinde de görüldüğü gibi evrenin iki farklı katmanı bulunmakta ve ona göre asıl olan algılarımızın dışında kalan ve görünmeyen evrendir. Serencâm'a baktığımızda ise kavramların tasavvufî bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin bir kelâmda nur ve aydınlık, ariflerin gönlündeki tevhid ışığının yansıması olarak bahsedilir.³¹⁰ Yâresânlar'ın "zahir evren" ve "bâtın evren" diye kavramsallaştırdıkları bu düşüncenin tasavvufî bir boyutu olduğundan son bölümde daha detaylı ele alacağız.

2.2.4. Ahiret İnancı ve Tenâsüh

Yâresânî kelâmlarında yaşadığımız dünyaya daru'l-hurhur (kibir üreten dünya), ölümden sonraki hayata (ahiret) ise daru'l-surûr (mutluluk, huzur yurdu) denmektedir.³¹¹ Yâresânlardaki Ahiret inancı tanâsüh öğretisiyle bağlantılıdır. Tenâsüh ya da reenkarnasyon Yâresân dini metinlerine farklı anlamlarda (tecellî, mazhariyet, zuhûr) geçse de Yâresân inancının en önemli bir dini ilkesidir. Bu bu ilke genel olarak Yâresân metinlerinde geçmektedir.³¹² Yâresânîlerde dûnadûn kavramının genel olarak "tecellî" kavramıyla yakın bir anlamda kullanıldığını ifade edildi. Ancak bu kavramın Yâresân kelâmlarında yer yer tanâsüh öğretisiyle aynı anlamda da kullanıldığını³¹³ belirtmek gerekir.

Genel olarak tenâsüh, ruhun bir bedenden başka bir bedene tekâmül etmek üzere intikal etmesi³¹⁴ şeklinde yorumlanır. Ancak bazı araştırmacılara göre Yâresân tenâsüh öğretisi, sınırlı sayıda yeniden doğmayı içeren döngüsel bir yol olduğunu, bu bağlamdan klasik tenâsüh öğretisiyle bazı farkı anlamlar da içerdiğini görmekteyiz. Onlara göre tenâsüh süreci boyunca her bir kişinin "bin bir" defa reenkarnasyondan geçmektedir. Ancak bu durum zahid bir ruh için asgari bir sayıyı ifade eder. Dolayısıyla normal bir insan ruhu daha çok reenkarnasyonu uğrar.³¹⁵ Onlara göre son tecellî ise kıyamet gününde gerçekleşir. Bu dindar insanların ruhlarının günahlardan

³¹⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 124.

³¹¹ Sefizade, 474.

³¹² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 101.

³¹³ Muhammedî, 99-115.

³¹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 650.

³¹⁵ Hamzeh'ce, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 199-200.

arındığı gündür. Bu gün dürüst ruhlar Allah'ın katına yükselerek ödüllendirilecektir. Onlar için bu süreç son bulur. Bu bağlamdan Hint tenâsühünden farklı olup bu sürecin bir nihayeti vardır.³¹⁶ Günahkârlar ise tekrardan yeryüzüne gönderileceklerdir. Zira bu dünya cehennemdir ve cehennem ateşi de insanın kalbinde bulunur. Ruh tabiatı ve büyüklüğüne bağlı olarak başka bir varlıkta tecessüm eder. Yukarıda da geçtiği gibi onlara göre insanın ölümü bir ördeğin dalışı gibidir. Ruhun ne tür bir varlıkta tecessüm edeceği ise, günahın tabiatı ve büyüklüğüne bağlı olan bir durumdur. Bir insan, bedeninde fazladan tecessümlerle de cezalandırılabilir.³¹⁷ Bu tarz tenâsüh inancı Nusayrîlerde de görmekteyiz.³¹⁸ Yâresânlara göre her bir günah fazladan bir tecessüm demektir. Çünkü kişi bu dünyada ne ektiye onun karşılığını görecektir. Bu düşüncüyü Yâresânîliği tasavvufi bir ekol olarak göstermek isteyen ve bu alanda kitaplar yazan Ceyhunbadî'nin eserlerinde bile görülmektedir. O, dînadûn düşüncesine Allah'ın adaletinin bir sonucu olarak görmekte ve ona dayandırılan bir kelâmda şöyle demektedir: “Gerçekten eğer dînadûn olmasa, Allah'a ve adaletinden nasıl söz edilebilirdi?”³¹⁹ Serencâm'da da benzer kelâmlar vardır.³²⁰ Muhammed Muhammedî de bu bağlamda birçok Yâresân kelâmı nakletmektedir.³²¹ Dolayısıyla onlara göre dînadûn ilahi adlin bir gerekliliğidir. Dini özümsemiş ruhlar için bin birinci giysi, kişinin ebediyete kavuşmasıdır. Kulların yaptıklarına karşın buna verilecek ödül ise, Allah huzurunda ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Bu bağlamda bakıldığında Yâresânlar inancında iki tür cennet algısı olduğu da görülür: Dünyevi zevklerle karakterize edilmiş fani cennet ve tasavvufî zevkle karakterize edilmiş ebedi cennet.³²² Benzer bir yaklaşım tasavvufta da bulunur. Tasavvuf edebiyatında da fiiller cenneti (cennetü'l-ef'âl), verâset cenneti (cennetü'l-verâse), sıfatlar cenneti (cennetü's-sıfât), zât cenneti(cennetü'z -zât)³²³ gibi farklı cennetler söz konusudur. Kâşânî de buna benzer cennet çeşitlerinden bahsetmektedir.³²⁴ Ruh cenneti de denilen zât cenneti, tasavvuf edebiyatına göre

³¹⁶ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 95.

³¹⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 199-200.

³¹⁸ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 318-22.

³¹⁹ Ağacı ve Ustueri, “Nigâh-i Nû Bı Ayin-i Ehl-i Hak Ba Tekiye Ber Kitab-i Serencâm”, 16-17.

³²⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 190.

³²¹ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 52-95.

³²² Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 200.

³²³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 125-26.

³²⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 191-92.

ehadiyet cemalinin müşâhedesinden ibaret olan en yüce yerdir. Yunus Emre'nin bilinen ‘‘Cennet Cennet dedikleri, bir kaç ev ile birkaç huri...’’ şiirinde de dile getirdiği cennet te burasıdır.³²⁵ Dolayısıyla tasavvufa göre asıl amaç zât cennetine ermektir. Yâresânlara göre de fani cennet peşinde koşanlar, dindar da olsalar yok olacaklardır. Ebedi cennet ise, Allah katında olup ebedi huzurdur.³²⁶ Başka bir deyişle; ruh ya mutlu, huzurlu bir bedene geçer, sonsuza kadar huzura kavuşur ya da sıkıntılar içinde işkence çeker.

Yukarıda da geçtiği gibi Yâresânlar ruhun intikali/devri bin bir kerede gerçekleştiğine inanırlar. Seyri tekâmül denilen bu döngünün son devresini bitiren bir kişinin ilahlık mertebesine yükseldiğine yani Allah’la bütünleştiğine inanırlar. Buna göre insanlar ölümden korkmamalıdır. Zira ölüm ördeğin suya dalması ve sonra tekrar çıkması gibidir.³²⁷ Bu bakımdan onlara göre Hz. Ali, ‘‘birliğe’’ ulaşmıştır. Ondandır gelen Sultan Sâhak ta Allah’ın tecellisine mazhar olmuş ve o da birliğe erişmiştir.³²⁸

Yâresânilik homojen bir yapı olmadığı ve birçok kolu olduğu yukarıda belirtildi. Doğal olarak her konuda aynı düşünmemektedirler. Yâresânilikte genel olarak Ahiret inancı olmakla birlikte bazı kelâmlarda ve bazı Yâresâni gruplarında tenâsüh inancı olduğundan, ruhların pek çok defa dünyaya geri geldiği inancı görülmektedir.³²⁹ Bunlara göre ruh insanın işlediği amellere bağlı olarak sürekli bir şekilde ya yükselir ya da daha alçak bir duruma düşer. Arınmış olan ruh, pek çok sefer dünya hayatında sınıandıktan sonra yüce bir nura dönüşeceğine inanılır. Aynı şekilde kötü bir ruh da nihayetinde karanlıklara düşecektir. Bu durumun cennet veya cehennem olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Bâtinî ve karmaşık bir ahiret inancına sahip olan Yâresâniler; ölüm sonra, ruhani ve parlak bir dünyaya gidileceğine inanırlar. Ölüm onlara göre insanlığa dair özelliklerin ortadan kalkması ve ahiret kapısının girişidir.³³⁰

³²⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 126.

³²⁶ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 199-209.

³²⁷ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 186-87.

³²⁸ Vali, *Kurdên Yâresân*, 26,51-52.

³²⁹ Shahab Vali, *Kurdên Yâresân: Dîrok û Mîtoloji*, (İstanbul: Avesta, 2018), 29-43.

³³⁰ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 355.

Bunlar ayrıca tenâsüh inancına İslam tarihinde bazı referanslarla desteklemektedirler. Onlara göre Cebrail'in sahabelerden Dıhyetu'l Kelbi suretinde tezahür ettiğine göre, ruhani varlıkların da bedenler içerisinde görünebileceğine işarettir. Dolayısıyla onların bir kısmına göre Allah'ın bir bedende tezahür etmesi gayet tabî bir durumdur.³³¹

Yâresânilere göre, insanlar ruhun dünyevi evrimci seyahatinin son ürünüdürler. Ruh cansız nesnelere girerek seyahatine başlar. Bu deneyim tamamlandıktan sonra, ruh önce bitki sonra da hayvanlarda yaşar. En sonunda ise ruh insan bedenine girer. Bu nedenle de insanoğlu dört yapıya sahiptir: Nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar.³³² Benzer bir durum Ezidîlik inancında da görmek mümkündür.³³³ Ancak burada anlatılanlar tenâsühten ziyade nefsin farklı boyutları gibi gözükmektedir. Zira Yâresânların bu yaklaşımına paralel bazı pasajlar tasavvufta da görmek mümkündür. Örneğin Mevlânâ'nın mesnevîsinde bu durum şöyle geçmektedir:

“... ”

از جمادی مردم و نامی شدم

وز نما مردم به حیوان برزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آرم از ملایک پر و سر

... ”³³⁴

Cemâdlıktan öldüm, nebat oldum

³³¹ Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihî: Tarihîn Eski Devirlerinden Günümüze* (İstanbul: Nubihar, 2011), 271-73.

³³² Izady, *Kürtler*, 267.

³³³ Zehra Işık ve Şinasi Gündüz, “Yezidilik Teolojisi” (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2008), 54.

³³⁴ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, II. Baskı (Tahran: Çapê Telayî, 1398), III/178.

Nebatlıktan öldüm, hayvan suretinde zâhir oldum

Hayvanlıktan öldüm, âdem oldum

O halde neden korkayım, ne vakit ölmekten noksan oldum?

Bir daha ki sefer beşer olarak ölürüm

Ta ki melekler arasında baş ve kanat kaldırayım.

Mevlanâ'nın bu dizlerinde ilk etapta, insan cansız bir beden olarak hayata başlar ve diğer aşamaları geçtikten sonra meleklerin arasına girebilecek bir yüceliğe erişir şeklinde gözükmektedir. Ancak burada anlatılmak istenen gerek islam felsefesinde ve gerekse İslam tasavvufunda dile getirilen ruhun (nefs) farklı boyutlarıdır. İslam tasavvufuna göre ruhun yedi yön ya da boyutu bulunur. Bu konuda farklı tasnifler olmakla beraber genel olarak ‘‘ madenî, nebatî, hayvanî, insanî, ruhî, sırî ve sırların sırrı’’ şeklinde sınıflandırılır. Bunların her biri farklı bilinç düzeylerine sahiptir.³³⁵ Ahmed Avni Konuk ta, Kur'an'dan bazı ayetleri de delil göstererek hulul/tenâsüh//ittihad düşüncesini ret etmektedir.³³⁶ Dolayısıyla burada anlatılan şey hulul/tenâsüh//ittihad farklıdır. Burada anlatılan Yunus'un: ‘‘Ete kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm’’ şeklinde dile getirdiği düşünce gibi gözükmektedir. Bu düşüncenin temeli vahdet-i vücûd nazariyesidir. Zira hulul iki farklı varlığın varlığına (hulul eden ve hulul edilen) ihtiyaç duyar. Oysa vahdet-i vücûdda kişi Yunus'un dizelerinde de görüldüğü gibi vücûd-ı mevhumunda kaybolur.³³⁷

Bu bakımdan bazı Yâresânî teorisyenleri, inorganik, bitkisel, hayvani, insani ve semavi (melekûtî) şeklinde beş ayrı tür ruhtan bahsederler.³³⁸ Burada kullanılan tasnif yukarıda anlatılan İslam tasavvufundaki tasnif ile oldukça örtüşmektedir. Yâresân inancına göre bahsi geçen ilk dört ruh fani olup baki olan sadece beşinci ruhtur. Bu ruh, semavi olmayan ilk dördünün izlerini taşır. Onlara göre dînadûn ve

³³⁵ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh: Tekâmül, Denge ve Uyumun Sûfîce Psikolojisi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya Gelenek Yayıncılık Tasavvuf, 54 6 (İstanbul: Gelenek, 2008), 32-33.

³³⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, yayına haz. Ahmed Avni Konuk 7.baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), I/56-58.

³³⁷ Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I/57.

³³⁸ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 201.

muhakeme yalnızca semavi ruhla ilgilidir. Kıyamet gününde ilk üç ruh hazır bulunmayacaktır ve ancak insanî ruha eriştikten sonra muhakeme yapılacaktır.³³⁹ Tenâsüh ya da daha doğru bir ifadeyle seyri tekâmül denilen bu olay ölümden yedi gün sonra gerçekleştiğine inanılır. Yâresân inanışına göre bu ruh sadece insana değil, doğada bulunan her şeye geçebilir. Ruhanî devri yukarıda da geçtiği üzere bin bir kere de tamamlanır. Dûnadûn devresi biten bir kişinin Allah'ın nurunun içine dolduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla Yâresânîlik inancında ölüm diye bir şey yoktur aslında. İnsan ölmez. Beden gider ama ruh bakî kalır. Ruh her zaman dönüşüm içerisinde. Birçok insan ölüncü geri dönüşümün olmadığını düşünse de onlara göre bu bir yanılgıdır. Onlara göre de asıl hayat ölümden sonra başlayan hayattır. Bundan dolayı ölen kişinin arkasında yas tutulmaz, ölen kişi tambur eşliğinde uğurlanır. Onlar ölünün arkasında ağlamayı doğru görmezler. Ölü olan evde cem töreni düzenlenir. Mezarlıktan eve kadar tambur çalınır. Kakai: *Bazen elli kişilik gruplar halinde tambur çalıp stran(şarkı) söyleriz. Biz zaten dünyaya türlü acılar çekmeye geldiği için doğarken ağlamak zorunda kalan insana, onu bu eziyetlerden kurtulup hafiflediği bir günde uğurlarken böyle davranmamız gerektiğini düşünürüz. Annesinden bu zorluklarla dolu dünyaya gelene ağlamalı! Ölüm özgürlüktür! Böyle algıladığımız için bizde ölüme ağlamak yoktur*''³⁴⁰ şeklindeki sözleri konunun anlaşılması bağlamında önemlidir. Özetle Yâresânî inancında bu kavramlara (tenâsüh, tecellî) sadece bir anlam yüklediklerini ifade edemeyiz. Bunlar Yâresân dini metinlerinde oldukça farklı anlamlarda kullanılan müphem ve kompleks kavramlar olup kendileri de bu konuda net fikirler beyan etmemektedirler.

2.2.5. Takiyye ve Sır

Takiyye kavramı “sır tutma” veya “hâkîkati gizleme” “kendini koruma”, “sakınma”³⁴¹ gibi anlamlara gelir. İslam tarihinde ilk olarak Haricîler başlayan takiyye düşüncesi özellikle Şii'likte önemli bir yer tutmaktadır. Bazı Şii imamları yakiye düşüncesini vacip saymış ve onu terk etmek, namazı terk etmekle eşdeğer

³³⁹ Hamzeh'ee, 200-203.

³⁴⁰ Kakai, “Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik”.

³⁴¹ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 209.

tutmuştur.³⁴² Takiye düşüncesi daha sonra Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer es-Sâdık ile birlikte bir inanç haline getirip sistemleştirmişlerdir.³⁴³

Takiyye, İslam tarihi boyunca birçok toplumda ve mezhepte görülse de özellikle Şîî karakterli inançlarda görüldüğü kabul edilir. Yâresânî kültüründe de takiyye önemli bir yer tutmaktadır. Hatta Gulmurad Muradi, Yâresânîlik inancının temeli sır olduğunu³⁴⁴ belirtir. Bundan dolayı bu inanca ‘‘ehl-i sır’’³⁴⁵ yani ‘‘sır ehli’’ de denmiştir. Bu inanç gizlilik özelliği taşıyan dini hususlar üzerinde önemle durmaktadırlar. Elbette bunun tarihsel, sosyolojik, politik, dinî pek çok nedeni vardır. Yâresânîlik inancında sır tutma bir bakıma hayatta kalabilmenin şartı olarak görülmüştür. Bu sebeple onlar, inançlarını gizlemek için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Onlara göre gizlilik, bâtın ehlinin özelliğidir. Zira zahire göre hüküm verip davranmak, karanlık ehline has bir durumdur. Sırta sahip olmak çok önemli bir haslettir. Onlara göre sırta sahip olup ta bunu açığa vuranlar öldüklerinde toprak kabul etmeyecek ve farklı şekillerde cezalandırılacaklardır.³⁴⁶

Yârsanlarda akidelerinin gizli tutulması çok önemsenen bir husustur. Öyle ki bu gizlilik ahd ve misak anlamında olup başkasına açıklanamaz. ‘‘Ser veririz ama sır vermeyiz’’³⁴⁷ ‘‘Raz mego’’, Sırr Mego’’³⁴⁸ Yâresân dini metinlerinde çokça geçen cümlelerdir. Yine Serencâm’ın girişinde yer alan bir dizede:

“ ...

Râz nakarân fâsh, râz nakarân fâsh

Hânâ ay yârân râz nakarân fâsh

Ey wâcha wa ramz wâchin pare tâsh

Nâka sarancâm puxta bin na dâsh

³⁴² Onat ve Kutlu, 209.

³⁴³ Mustafa Öz, ‘‘Takiyye’’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/453-54.

³⁴⁴ Muradî, *Nigah-i Gozera*, 30.

³⁴⁵ Vali, *Kurdên Yâresân*, 16.

³⁴⁶ Mokri, *Raz Mego ve Seng-i Siyah*, 70-74.

³⁴⁷ Soltanî, *Herim-i Hakk*, 43.

³⁴⁸ Vali, *Kurdên Yâresân*, 18.

“Sırları söylemeyin, sırları ifaşa etmeyin

Ey yarenler (Yâresânlar), sırları açığa vurmayın

Hikmeti, dostlara remzlerle aktarın

Sonunda o (sır) sizin davranışlarınızla olgunlaşacaktır.”

Bu kelâm da geçen ‘raz’(sır) kavramı, konunun anlaşılması açısından önemlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ‘raz’ Yâresânîlik düşüncesinde o kadar önemli ki Elahi, üzerinde her ne kadar konuşulsa da, kitaplar yazılsa da Yâresân felsefesinin temelini burada (sır’da) aranması gerektiğini, dolayısıyla Yâresânîliğin bir sır olduğunu³⁵⁰ ifade etmektedir. Yâresânîliğin bu karakteristik özelliğinden dolayı onlar hakkında kesin yargılar söylemek olanaksızdır. Yâresânlarda hala ‘sır’ olan bu ‘sır’ ile ilgili kendileri arasında özel toplantılar yaparlar. Yerden yere bazı değişiklikler görülse de genellikle bu toplantıya grubun şeyhlerinden ve iki kefil ya da iki şâhit katılır.³⁵¹

Yâresânîlikte sır saklamanın tasavvufi/mistik bir boyutu da vardır. Onlara göre sır saklama, gönül sezgisiyle duyular ötesi bilgiye ulaşılır. Kişi tarikat bilgilerini özümseyerek hâkîkate erer. Nefsin arzu ve isteklerinden sıyrılarak derin düşüncelere dalar, bu şekilde Allah’ın tecellîgâhı olan kalbe, halkın bilmediği gaybi bilgiler gelir. Bu kişinin erdiği bir sırdır. Bu sır sadece ehli olan kişilere açıklanabilir. Kişi bu durumu eriştiğinde takıyye etmesi gerekir. İrfan edebiyatında da ‘sırlar perdesi’ sırlar dünyası anlamına gelir. Yani maddenin ve maddi varlıkların ardında olan her şey Hak ile insan arasına girebilir. Yâresân kültüründe sır, âşık ve maşuk arasında bir perde şeklinde de yorumlanır.³⁵² Tasavvuf düşüncesine göre sır, kalpte bulunan rabbânî bir latifedir. Ruh sevginin, kalp mârifetin, sır ise müşâhedenin mahallî³⁵³ olarak görülür. Yâresânlardaki bu sır düşüncesi bazı kaynaklar Hz Muhammed’e

³⁴⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 22.

³⁵⁰ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 15-18.

³⁵¹ Mokri, *Raz Megu ve Seng-i Siyah*, 36-40.

³⁵² Sefizade, *Serencâmnâme*, 364.

³⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 569.

dayandırılan: “*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım*” (Aclûnî, II, 132) hadisiyle ilişkilendirirler.³⁵⁴ Yâresânlarla göre göre bu “sırrı” sadece Hz Ali ve ondan sonra gelen başta Sultan Sâhak olmak üzere diğer Yâresân pirleri vakıf olmuştur.³⁵⁵

Sultan Sâhak’ın “Sır saklama” ile ilgili buyruklarına yukarıda değinmiştik. Bu buyruklardan hareketle Yâresâniler “sır” tutmayı kendi akidelerinin bir gereği sayarlar. Dolayısıyla “sır” Yâresânların dini akidelerinin en önemli unsurudur.³⁵⁶ Onlar halk arasında “sır” saklamakla tanınırlar ve hiçbir şekilde bilgilerini vermezler. Yâresânilerin âlimleri, dini önderleri bu konuyla ilgili zaman zaman çeşitli toplantılar düzenledikleri bilinmektedir. Bu toplantılarda mensuplarını hiçbir “sırrı” ifşa etmeme hususunda çeşitli öğütler verirler ve onlara Yâresânilığın inancının sırrını yabancılara anlattıkları takdirde, Yüce Allah tarafından cezalandırılacakları söyleyerek onları bu konuda yönlendirmeye çalışırlar. Hatta Yâresânların kutsal metinlerinin çoğunun şiir şeklinde yazılması Sıddık Sefîzâde “sır” ile ilişkilendirmektedir.³⁵⁷

2.2.6. İmamet

İmamet nazariyesi ağırlıklı olarak Şîî fırkalarında görülen bir düşüncedir. Şîî inancına göre Allah’ın lütfu, hikmeti ve şefkati sonsuzdur. Yüce Allah’ın bu sıfatlarının bir sonucu olarak son elçi Hz. Muhammed’den sonra da insanları başıboş bırakmayıp insanları yönlendirecek rehberler göndermiştir. Başka bir deyişle onların düşüncesine göre Hz. Peygamber’den sonra İslâm toplumunun ve bütün insanlığın hidayeti için onlara kılavuzluk edecek bir imamın varlığı gereklidir. Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte vahiy kesilmiştir, fakat insanların ilâhî kılavuza olan ihtiyacı devam etmiştir. Dolayısıyla Şîî fırkalarının ekseriyetine göre Hz. Peygamber’den sonra onun yerine geçerek, Müslümanların liderliğini üstlenecek kişinin (imam) mâsum olup nas ile tayin edilmiştir. Onlara göre İmam nâsla tayin

³⁵⁴ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 74.

³⁵⁵ Muhammedî, *Manzume-i Ehli Hak Nâme*, 75.

³⁵⁶ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 253-54.

³⁵⁷ Sefîzade, 189.

edildiğine göre ona itaat te farzdır.³⁵⁸ Ancak imam olacak kişinin ismet, ilim, şecaat gibi bir takım sıfatlara sahip olması gerekir.³⁵⁹

İmamet nazariyesinin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kesin bilgi olmamakla birlikte ilk olarak bu tabirin hicri II. asrın sonlarına doğru Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr için kullanıldığı ifade edilmektedir.³⁶⁰ Bu tabir daha sonraki dönemlerde Ali'nin soyunu ön plana çıkartan, Hz. Hüseyin'i imametle ilişkilendirilen ve altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es- Sadık (8148-765) ismi tarafından şekillendiği³⁶¹ söylenmektedir. Bu nazariye onun vefatından da sonra bir inanç esası devam etmiş ve birçok fırkanın merkezi düşüncesi haline gelmiştir. Şîi Büveyhoğulları döneminde ise (334/447) artık kurumsallaşmıştır.³⁶² Hamzeh'ee bu bağlamda bu düşüncenin yayılmasında Şuûbiyye Hareketi'nin etkisinden de bahseder.³⁶³ Bu inancı taşıyan tüm kesimler genel olarak Hz. Muhammed'den sonraki ilk "imam"'ın Hz. Ali olduğu yönünde bir kanıya sahip olmuşlardır.

İmamet nazariyesi ile ilgili bir diğer önemli husus bu nazariye ile ilişkilendirilen "gaybet" düşüncesidir. Şia düşüncesine göre 255/869 tarihinde doğduğu düşünülen ve 12. imam olan Muhammed Mehdi, 260/873 yıllarında öldürülme endişesinden dolayı "küçük gizlilik"(gaybet-i suğra) dönemine girmiştir. Bu durum 328/940 yılına kadar sürmüştür. Bu zaman diliminde imam ile onu takip edenler arasında çeşitli görüşmeler olmuştur. Bu tarihten sonra ise büyük gizlilik (gaybet-i kübra) dönemi başlamıştır. Dolayısıyla onlara göre 12. İmam hala sağ olup yeri ve zamanı geldiğinde taraftarlarına geri dönecek ve yeryüzünü adâletle dolduracaktır.³⁶⁴

Yâresân inancında Ali'nin önemine ve Şîi inancıyla olan etkileşimlerine yukarıda değinildi. Yâresânî inancını benimseyenler Hz Ali'yi ön plana çıkarttıkları için onlara "Ali-İlahi" dendiği de bilinen bir husustur. Ayrıca klasik Yâresân metinlerinde bu dinin ortaya çıkışı, Hz. Ali'ye dayanan bir "sırr" olduğunu ve bu

³⁵⁸ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihî El Kitabı*, 203-4.

³⁵⁹ Onat ve Kutlu, 205-6.

³⁶⁰ Metin Bozan, *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Ankara: 2009),46

³⁶¹ Onat ve Kutlu, 185-86.

³⁶² Onat ve Kutlu, 195-98.

³⁶³ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 222-23.

³⁶⁴ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihî El Kitabı*, 206-7.

sırrın daha sonra silsile yoluyla Yâresân pirlerine geçtiği belirtilmektedir.³⁶⁵ Fakat Yâresânlar metinleri dikkatlice incelediğinde Hz. Ali'in daha çok mazhariyet yönünün üzerinde durulduğu söylenebilir.³⁶⁶ Şîîlik'te imamet aynı anda hem fakih, siyasi önder ve manevi rehberdir. Ama tasavvufta imamet manevi rehber fonksiyonu üzerinde durulur.³⁶⁷ Dolayısıyla Yâresânîlikteki imamet anlayışı, Şîîlikteki imamet anlayışından ziyade tasavvuftaki imamet düşüncesine daha yakın bir bakış açısı mevcuttur. Bu açıda bakıldığında Elahi'ye göre Hz. Ali, Allah'ın isimlerine en çok mazhar olan, ona en çok benzeyen kişidir. Ona göre Yâresân inancı tevhit, adalet, nübüvvet, meâd ve imamet esaslarına dayanır.³⁶⁸

Yârsanlar, Şîîler gibi kıyametten önce “sâhibü’z-zamân” olarak bilinen Mehdi'nin tekrar zuhûr edeceğine de inanmaktadırlar.³⁶⁹ Bu konuda önemli çalışmaları olan Shahab Vali, bu bağlamda Yâresân dini metinlerinde mehdi ile ilgili pek çok kelâm toplamıştır.³⁷⁰ Hatta yukarıda da ifade edildiği gibi Ceyhunbadî düşüncesini benimsetmek, kabul ettirmek için “sahibü’z zamân” düşüncesinden yararlanmıştır. Dolayısıyla mehdilik Yâresân inanç sisteminin önemli bir parçasıdır.³⁷¹ Ancak onların mehdi olarak bahsettikleri kişinin ismi kaynaklarda farklı geçmekle birlikte daha çok Sultan Sâhak'ın ismi ön plana çıkmaktadır. Onlara göre Hak üç defa tecellî edecektir: ilkin ışıktan bir kıyafet içerisinde “ya” şeklinde zuhûr etmiştir; ikinci olarak insanlar arasında Sultan Sâhak şeklinde zuhûr etmiştir; üçüncüsü ise ahiret gününde önce evren 50.000 yıllık devrini tamamladıktan sonra gerçekleşecektir. Fakat burada kimin suretinde ve ne şekilde zuhûr edeceğine dair Yâresân metinlerinde belirtilmemiştir. Dolayısıyla son tecellî muammada kalmıştır.³⁷²

Birçok dinde ve inançta olan imamet ve mehdilik düşüncesinin hangi tarihte Yâresân inancına dâhil olduğu net olarak bilinmemektedir. Ancak kimi araştırmacılar bu anlayışın Seyyid Muhammed b. Felâh (ö. hicri 744) ile Yâresânî inancına

³⁶⁵ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 17-19.

³⁶⁶ Elahi, 178.

³⁶⁷ Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap İslam Aklinin Yapısı* (İstanbul: İlim Yurdu, 2020), 445.

³⁶⁸ Nur Ali Elahi, *Burhan el-Hakk* (Tahran: Tahori, 1354), 20.

³⁶⁹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 209-20.

³⁷⁰ Vali, *Kurdên Yâresân*, 220-24.

³⁷¹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 209.

³⁷² Hamzeh'ee, 209-219.

girdiğini³⁷³ söylerken kimisi ise bu düşüncenin Yâresânların yaşadığı coğrafyada Safevîler üzerinde geliştiğini ifade etmektedir.³⁷⁴ Hamzeh'ee ise bu düşüncenin temelini Zerdüştilikte var olan kurtarıcı (Tanrı'nın krallığı) düşüncesine dayandırmaktadır.³⁷⁵

2.3. AYÎN VE İBADETLERİ

İbadetler dinlerin bir parçasıdır. Her dinde olduğu gibi Yârasinik inancında da birçok dini ritüel vardır. Yâresânilikte bu dini ritüeller en az dini ilkeler kadar önemsemektedirler. Bu nedenle Yâresânilik düşüncesinin anlaşılması için ibadetleri de anlaşılması gerekir.

Yâresânlar ibadetlerde sembolik bir dil kullanarak yorumlamalarda bulunurlar ve ibadetlerine bâtinî anlamlar yüklerler. Dini önderlerinin (Sultan Sâhak, Şâh Hoşin vb.) dini yorumlama (içtihat) yetkisi olduğu içi namaz, zekât ve oruç gibi ibadetlerde bazı değişiklikler gerçekleştirmişlerdir.³⁷⁶ Ancak Yâresânilik inancı homojen bir yapı olmadığından bütün Yâresânların bu konuda da aynı düşündüğünü söyleyemeyiz. Burada Yâresânların temel ibadetlerine kısaca değinilecektir.

2.3.1. Cem ve Cemhâne

Yâresânların günlük ibadetleri yoktur. Bunun yerine “Cem” diye adlandırdıkları ve onların toplumsal münasebetlerde düzenleyen çeşitli ayinler düzenlenir.³⁷⁷ Arapça bir kelime olup bir araya gelmek, toplanmak, biriktirmek anlamlarına gelen cem³⁷⁸ Yâresânî inancında önemli bir yere sahiptir. Cem töreni bir bakıma Yâresân ibadetinin temel taşıdır. Ceme katılmak günlük ibadetlerden çok daha önemli bir yer işgal eder. Onların cem için toplandıkları özel mekânlara “Cemhâne” (toplanma yeri, toplanma evi) denir. Bu özel durumların dışında da yılın belirli vakitlerinde de cem merasimi yapılır.³⁷⁹ Fakat cem için özel mekân şart değildir. Cem ayini fiziksel ve ruhani açıdan sağlıklı olduğu düşünülen herhangi bir

³⁷³ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 119-22.

³⁷⁴ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 565.

³⁷⁵ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 222-30.

³⁷⁶ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 299.

³⁷⁷ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 190-93.

³⁷⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 121.

³⁷⁹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 233.

yerde gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla Yâresânlar saf bir yürekle nerede toplanırlarsa onlara göre cemhâne orasıdır.³⁸⁰

Yâresânilikte ‘‘cam cemi’’ denilen tasavvufî bir kavram geçmektedir. Serencâm’a göre cam cemi, Hakk’ın kutsal tecellîsidir.³⁸¹ Tasavvuf literatüründe de farklı anlamlara gelen cem, Hak ile meşgul olmak, kulların mukaddes âleme yönelmesi ve onun sayesinde duyular aleminden yüz çevirmek gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Cem’ul cem’ ise Allah’ta bütünüyle silinmektir. Birliği çoklukta ve çokluğu birlikte görmektir.³⁸² Dolayısıyla bu da Yâresânilikte farklı gibi gözükken cem ve cemhânenin temelinde tasavvufî malzeme bulunduğunu göstermektedir.

Cem ayini, tanbur adı verilen müzik aleti ile kelâmhânlar tarafından okunan kelâmlar aracılığıyla yerine getirilmektedir. Bu ibadet esnasında Allah’ın adı anılarak (esmaullah) tevazu ve içtenlikle secdeye gidilir.³⁸³ Tasavvufta da önemli bir yer tutan bu kavram bir bakıma kadim (öncesiz) ile hâdis (sonradan olan) arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıdır. Zira cem halinde iken insanın basireti açılarak Allah’ın cemâline yöneldiklerine³⁸⁴ inanırlar. Cem törenin esnasında Yâresân inancında farklı manevi makamlara sahip Seyid, Halife, Naip, Hadem, Kelâmhan gibi görevliler hazır bulunur.³⁸⁵ Cem töreni sırasında genellikle ‘‘Nezr’’ adı verdikleri adaklar sunmaktadırlar. Cem ibadetinin her ne kadar İslam’daki pratiklerle uyuşmuyor gibi gözükse de gerek Allah’ın isimleriyle başlıyor olması ve gerekse ibadet esnasında yapılan diğer uygulamalar bu ibadetin İslam tasavvufundan bağımsız ele alınmayacağını göstermektedir. Zira oldukça tasavvufî motifler içermektedir.

Yâresânlarda buna benzer bir tören daha yapılır. Bu da dünya kardeşliği için yapılır. Cemhâne ‘‘cem’’ adını verilen bu dini törende, töreni yöneten kişi olan ‘‘Pir’’in karşısına oturulur, onun duası da alınarak kardeş olunur. Buna ‘‘Biray-ê Yâri’’ yani yardımlaşma kardeşliği derler. Bu dini merasimden sonra kız erkek fark edilmez kardeş olurlar. Pir, kardeş olacak kişilere bir mendil verir. Onlara iki tas su

³⁸⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 247.

³⁸¹ Sefizade, 265.

³⁸² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 188-89.

³⁸³ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 235.

³⁸⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 121-22.

³⁸⁵ İbrahim Karaca, ‘‘Ehl-i Haklar’da Toplumsal İlişkiler’’, *ASYA STUDIES*, 19 Aralık 2020, 52, <https://doi.org/10.31455/asya.796895>.

getirilir. Bu sular tek bir tasa konularak onlara içirilir. Bu şekilde kardeş olurlar. Bunlar kardeş olduktan sonra birbirlerine gözetip kollamaları gerekir.³⁸⁶ Çünkü onlara göre bu kardeşlik kan bağına dayalı kardeşlikten daha evladır.

Yâresân inancının mensupları genel olarak namaz ibadetini yerine getirmezler. Onlarda namaz yerine niyazda (adak ya da yardım) bulunmaktadır.³⁸⁷ Bundan dolayı Yâresân mensupları genel olarak camiye gitmezler. Dini metinlerinde cami/namaz ile ilgili pek olumsuz ifadeler olmamakla birlikte genellikle haftada bir gün cami yerine cem ibadeti için cemhâneye gitmeyi tercih ederler. Muhammed Muhammedî, bu bağlamda şunları aktarmaktadır: *Hiçbir Yâresân kelâmında namazın kılınmaması gerektiğine dair bir söylem yoktur. Namaz yorumlanma yoluna gidilse de, namaz yerine farklı ibadetler yapılırsa da namazın kılınmaması yönünde herhangi bir telkin bulunmamaktadır.*³⁸⁸ Cemhâne özellikle Goranice’de ilahiler ve şiirler okunur. Cuma akşamları genellikle cem ayini düzenlenir. Cem ayininde tambur, def ve kemençe gibi farklı müzik aletleri kullanılır. Yâresân inancının bu dini törenlerine benzer Türkiye Alevîler, Iark’ta ise Kakaîler gerçekleştirmektedirler.³⁸⁹

2.3.2. Nezr (Adak) ve Kurban

Türkçe’ye adak olarak tercüme edilen bu kavram (nezr) sözlükte, zorunlu olmadığı halde kişinin yerine getirmeyi kendisine vâcip kıldığı yani mecbur ettiği şey anlamına gelmektedir. Terim olarak Nezr, kişinin dinen mükellef olmadığı halde, kişinin farz veya vâcip türünden bir ibadeti yapacağına dair Allah’a söz vermesi şeklinde tanımlanmıştır.³⁹⁰ Fakat bazı tasavvufî ekollerde bu kavram tecellî anlamında kullanılmıştır.³⁹¹ Yâresân inancında ise bu terim, mensupları tarafından yapılan her türlü adak ve kurban anlamında kullanılır.³⁹² Nezr, Yâresân cemaatinin başlıca özelliklerinden biri olup adak ve kurban diye ikiye ayrılır. Adaklar da ‘‘Niyaz’’ ve ‘‘Şükran’’ diye ikiye ayrılır.

³⁸⁶ Kakai, ‘‘Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik’’.

³⁸⁷ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 190.

³⁸⁸ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 276-177.

³⁸⁹ Telci, ‘‘Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı’’, 441.

³⁹⁰ Ahmet Özel, ‘‘Adak’’ *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/337-340.

³⁹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 481.

³⁹² Hamzeh’ce, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 243.

Niyaz; Allah’a şükür mahiyetinde sunulan et ya da her türlü pişirilmiş yemeği kapsayan bir ibadettir. Serencâm’a göre niyaz, adak niyetiyle değerli bir şeyi sarf etmektir.³⁹³ Şükran ise; Allah’a şükür mahiyetinde sunulan ikramdır. Bu Allah’a bir minnet göstergesi olup daha çok kalp ve zihinle yapılır.³⁹⁴

Yâresânlarda günlük ibadetlerin yerine cemhâneye adak sunmayı (niyaz) daha makul görürler. Onlar için adaklar vermek ve bu şekilde cemhâneye katılmak günlük ibadetlerden daha önemlidir. ‘*Bir niyaz bin ibadet mesabesinde*’³⁹⁵ sözü, niyazın Yâresânlar için neyi ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Onlara göre bu ibadet Allah’a şükür mahiyetindedir. Burada verilen adaklar merasimden sonra zaman geçmeden tüketilmesi gerekir.

Şükran; Allah’a karşı bir minnet göstertergesi olan bir merasimdir. Niyaz için verilen yiyeceklerin aynısı burada da verilebilir. Fakat niyazdan farklı olarak burada verilen adaklar merasimden hemen sonra tüketme zorunluluğu yoktur. Kişi dilediği vakit bunu tüketebilir. Bu adaklar genellikle kişiyi mutlu eden bir olaydan sonra, ya da Allah’a ilgisini çeken herhangi bir durumda verilir.³⁹⁶

Kurban ibadeti de Yâresâniliğin önemli dinî ibadetlerinden biridir. Ancak Bütün Yâresânların kurban konusunda benzer düşündükleri söylenemez. Elahi, kurban ibadetinin vacip olduğunu ve hatta besmelesiz kesilmemesi gerektiğini³⁹⁷ ifade ederek İslam inancıyla örtüşen bir yaklaşım sergilemektedir. Ama aynı şeyin diğer Yâresân mensupları için söyleyemeyiz. Gerek dinin metinlerinde gerekse uygulamalarında farklı yaklaşımları olduğunu söyleyebiliriz.³⁹⁸

Yâresâniler’in temel dini kitabı olan Serencâm’a göre dört farklı kurban çeşidi vardır.³⁹⁹ Bu kurbanlar şunlardır:

Kan kurbanı: Deve, öküz, koyun gibi hayvanların kurban olarak kesilir. Burada Müslümanlardan farklı olarak horuz, ceylan, yaban koyunu gibi hayvanlar da

³⁹³ Sefizade, *Serencâmnâme*, 169.

³⁹⁴ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 243-45.

³⁹⁵ Hamzeh’ee, 244.

³⁹⁶ Elahi, *Burhan-u’l el Hakk*, 92-93.

³⁹⁷ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 196.

³⁹⁸ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 244.

³⁹⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 568.

kurban edilir. Müslümanlarda olduğu gibi bu kurbanların yaşlı, sakat, kör olmaması, sağlıklı olup zayıf olmaması, hadım edilmemiş olması gibi bazı şartları taşıması gerekir.⁴⁰⁰

Kansız kurban: Bu kurbanlar, kan kurbanı olmadığı halde aynı öneme sahip olan ve kurban niyetine yerine getirilen bir ibadettir. Burada ceviz, nar ve ekmek gibi bazı şeyler verilir.⁴⁰¹

Kurban olmadığı halde kurban ayininde verilen bazı yiyecekler: Yâresânların kurbanın yanında sundukları badem, şeker, kavun gibi bazı yiyeceklerdir. Bunlara ilaveten en az yedi maddenin karışımında oluşacak bazı aromalı şeyler de verilir. Bunlar kurban yerini tutmaz ama onlar açısından önemli bir dayanışma ibadetidir.⁴⁰²

Hadmet: Hizmet anlamına gelen bu kavram kurban grubunda yer alan dördüncü maddedir. Yaklaşık üç kilografa denk gelen pirinç ve kurban etinden oluşan bir yemektir. Ayrıca bunun yanına ekmek te ilave edilir.⁴⁰³

2.3.3. Oruç ve Fitre

Oruç birçok inançta var olan, önemsenen dini bir ibadettir. İslam'da farklı oruç türleri olmakla beraber Ramazan ayında otuz gün oruç tutmak farzdır. Bu konu ile ilgili hüküm ayetlerle sabittir.⁴⁰⁴ Yâresânîler bu konuda Müslümanlar gibi düşünmemektedirler. Onlar Müslümanlar gibi otuz gün oruç tutmazlar. Muhammedî, Müslüman fırkaların arasında sadece Ezidîler ve Yâresânların orucu terk ettiğini nakleder.⁴⁰⁵ Ramazan ayında oruç tutmayan Yâresânlar bunun yerine Aralık ayında üç gün oruç tutarlar.⁴⁰⁶

Yâresânîlerin oruca yüklediği anlam da oldukça farklıdır. Birçok konuda olduğu gibi burada da bâtinî yorumlar yapmayı tercih ederler. Kadın ve erkek her bir Yâresân cemaati mensubu yılda üç gün oruç tutarlar. Bu oruçları Sultan Sâhak ile

⁴⁰⁰ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 245.

⁴⁰¹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*.

⁴⁰² Hamzeh'ee.

⁴⁰³ Hamzeh'ee, 245-46.

⁴⁰⁴ Bakara, 183-187.

⁴⁰⁵ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 213.

⁴⁰⁶ Sefizade, *Serencâmnâme*, 386.

ilgili bazı rivayetlere dayanır.⁴⁰⁷ Yâresânlar Hz. Muhammed'in üç gün boyunca nur dağında oruç tuttuğunu, benzer bir durumun Sultan Sâhak'ın başında geçtiğini⁴⁰⁸ naklederler. Dolayısıyla onların tuttıkları bu üç günlük oruç bu yaşanan olaylara dayanır. Onlara göre dinî lider olarak kabul ettikleri Sultan Sâhak ve üç dervişin içinde kaldıkları Nur mağarasının, düşmanlar tarafından kuşatılmasının anısına bu oruçlar tutulur, Bu aynı zamanda tarihsel olarak Âdem'in cennetten çıkartıldığı, Yunus'un balık karnında düştüğü, Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği üç güne tekabül eder.⁴⁰⁹ Burada görüldüğü gibi Yâresânlar Müslümlar gibi oruç tutmasalar bile tuttıkları orucu İslamî referanslara dayandırmaktadırlar. Birçok dinî uygulamada olduğu gibi aslında onlarda tutulan üç günlük oruç ta İslamî bir iz taşımaktadır ve dolayısıyla onların oruç ibadetleri de İslam'dan bağımsız düşünmek zordur.

Yâresân mensuplarının tuttıkları üç günlük oruç Yâresânî inancında çok önemsenir. Konuyla ilgili Serencâm'da geçen bir pasaj burada zikretmeye değerdir:

“ ...

Kasê ka rochay pâdishâm kal karo

Ar rozhê sad jâr yânash nûr bâro

Pâdishâm ja taqsîr, gonash nawyaro

Har kas nagêro yarê roy yârân

Sar barzîsh wa pây dîwân nâwarân

Har kas nakaro da'wâtî shâhîy

Bashish nimâdan xarmân dûchyây

... ’’⁴¹⁰

“Şu üç günlük mağara orucunu tutmayıp onu çiğneyen kimse

⁴⁰⁷ Hamzeh'ee, 266-69.

⁴⁰⁸ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 215.

⁴⁰⁹ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 300.

⁴¹⁰ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 572.

Günde yüz kere evine nur yağsa bile

Padişahım, onun günahını bağışlamaz

Mağaranın üç günlük orucunu tutmayan kimse

Başı dik bir şekilde divâne gidemez

Padişahın davetine (üç günlük oruç) icabet etmeyen

Hak gününde hasılasız, Hakk'ın ikramından nasipsiz kalır.”

Yâresan inancının önemli bir temsilcisi olan Elahi, orucun farziyeti ile ilgili Kur'an'daki ayeti göstererek Hz. Âdem'den itibaren bütün inanç ve toplumlarda bir şekilde var olduğunu, dolayısıyla ramazan orucunu tutulması gerektiğini⁴¹¹ ifade ediyor. Ancak Elahi'nin bu düşüncesi bütün Yâresânlar için geçerli olduğu söylenemez. O ayrıca Yâresânlarda şeriat orucu ve hâkikat orucu diye iki çeşit özel oruç bulunduğunu ifade eder. Şeriat orucu kişinin kendisini aç bırakmasıdır. Hâkikat orucu ise başkasına iftira atmaktan, haksızlık yapmaktan ve her türlü incitici hal ve hareketten kendini uzak tutmaktır. Burada asıl olan hâkikat orucudur.⁴¹² Benzer bir sınıflandırma tasavvufta da görülmektedir. Kaşânî, avamın arucu, hâssanın orucu, hâssati'l hâssa orucu, şeriat orucu, tarikat orucu, hâkikat orucu gibi oruç türlerinden bahsederek, hâkikat orucunu, uzuvları günah işlemekten korumak, gönlü sadece Hak ile meşgul etmek⁴¹³ şeklinde açıklamaktadır.

Ramazan, ay yılına göre hesaplandığı bir ay olduğu için hep aynı döneme denk gelmez. Bu yüzden Yâresânlar, içtihad ile oruç zamanlarının güneş takvimine göre belirlemişlerdir. Oruç süresi de otuz gün değil üç gün olarak kabul edilmiştir.⁴¹⁴

Yâresânlar ayrıca yattıkları sırada oruca niyet ederler. Gecenin on ikisinden önce, Müslümanların yaptığı sahur gibi bir tarz yemek yerler. Ama Yâresânlar on ikiden sonra hiçbir şey yememeye özen gösterirler. Yani Müslümanlardan farklı olarak sabaha doğru sahura kalkmazlar. Oruçlu iken dikkat edilmesi gereken şeylere

⁴¹¹ Elahi, *Burhan el-Hakk*, 142.

⁴¹² Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 142-45.

⁴¹³ Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 336-37.

⁴¹⁴ Muhammedî, *Manzume-i Ehl Hak Nâme*, 213.

özenle dikkat ederler. Orucu bozan her türlü davranıştan kaçınırlar. Ancak Müslümanlardan farklı olarak bazı içecekleri içerler. Yine Müslümanlardan farklı olarak onların iftar için belirledikleri net bir vakit yoktur. Onlar her günün orucu gökte on beş yıldız görünceye dek bozulmaması gerektiğine inanırlar.⁴¹⁵

Yâresân mensupları oruç sırasında olabildiğince Allah’a zikri ile meşgul olmaya özen gösterirler. Oruçlu iken yüzünü yıkamak hatta harman yerine gitmek bile orucun faziletini düşürdüğü düşüncesiyle bundan sakınırlar. Üç gün süren oruç huşu içinde ve Allah’a zikrederek geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Gece boyunca kelâm denen dini ilahiler/şiirler okunur. Onlar oruçlu vakitlerde Hz. Ali, Sultan Sâhak, Şâh Hoşin, Baba Yedigâr gibi büyüklerini anarlar. Onlar, orucun üçüncü günden sonraki gün yani bayramın arifesi olan geceyi kutsal kabul ederler. Bu gece insanların yaptığı işlerin en ince noktasına kadar düşünüldüğü, kaderlerinin değiştiği, günahların affedildiği, bereketin yağdığı gecedir. Bu gece özellikle dualar yapılır, kurbanlar kesilir, yemek dağıtılır. Ertesi gün ise artık bayramdır. Bayram için çeşitli hazırlıklar yapılır. İnsanlar yıkanır, temiz kıyafetler giyer, çeşitli toplantılar yapılır, küslükler barıştırılır, kavgalar son bulur. Pir Musa (İslam inancındaki iyilik ve kötülükleri yazan yazıcı meleklerle eşdeğerdir) adına ayın sonunda yemek ziyafeti verilir. Ayrıca Yâresânlardan bazıları Muharrem Ayı’nın ilk on günü boyunca oruçlu geçirirler. Böylece Allah’a daha yaklaştığına inanırlar.⁴¹⁶

Fitre konusunda ise Müslümanlarla oldukça örtüşmektedirler. Fitre ile ilgili Nur Ali Elahi’ye sorulan bir soruya şöyle cevap verir: *‘Her Yâresân ferdinin hatta henüz emzirme dönemin olan çocukların fitresi verilmesi gerekir. Bunun yanında imkânı olan ‘serane’ (bir tür fitre) de vermesi gerekir’*.⁴¹⁷

2.3.4. Abdest, Namaz, Vaftiz

Namazın kılınışı biçimi ve kaç vakit olduğu ile ilgili İslam dünyasında tartışma konusu olmuşsa da onun farziyeti ayetlerle sabittir.⁴¹⁸ Yâresânilerde ise Müslümanların kıldığı şekilde bir namaz ibadetinden bahsedilmeyeceğini belirtmiştik. Yukarıda da ifade edildiği gibi onlar namazın farz oluşunu inkâr

⁴¹⁵ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 299-300.

⁴¹⁶ Tezokur, 300-301.

⁴¹⁷ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 221.

⁴¹⁸ Bakara, 2/43, 45, 110

etmemekle birlikte namazı yorumlamayı tercih ederler.⁴¹⁹ Dolayısıyla Yâresâniler namaz kılmak için camiye gitme yerine cem evine, namaz yerine daha çok adak ve yardımda bulunurlar. Zira Yâresânlara göre asıl olan cömertliktir. Onlara göre insanlara yardım etmek, faydalı ir birey olmak daha elzemdir.⁴²⁰ Han Ateş’e dayandırılan bir kelâmda: *’Peygamber bin rekât namaz yerine bir elma vermeyi (niyaz)tercih etti. Zira bir niyaz binlerce namazdır’*⁴²¹demektedir.

Ceyhunbadî ve Elahi ise namazı tasavvufî bağlamda ele alarak İslam düşüncesine yakın bir tutum sergilerler. Elahi’ye dayandırılan bir sözde *’Namazın en büyük faydası insanları kötülüklerden alıkoymasıdır’*⁴²²demektedir. Yine Yâresânların önemli bir piri olan Han Elmas bu bağlamda: *’Namaz olmadan hâkikat yolu(Yâresân yolu) kaybolur, beş vakit namaz ile ancak din kemâle erer.*⁴²³ Bu minvalde daha birçok kelâm olmakla birlikte bu yaklaşıma muhalif tutumlar da vardır. Han Elmas’ın biraderi Han Ateş ona itiraz ederek şunları ifade etmektedir: *Niyaz olmasa namazın hacet yoktur, o halde eğer niyazı verirsen namaz kılman beyhudedir.*⁴²⁴ Yâresânların genel yaklaşımı bu yöndedir. Onlar için Namaz Allah’a yürekten bağlılığın bir şiarıdır. Bundan dolayı namaz yerine insanlara yardım etmeyi, yemek dağıtmayı (niyaz) daha makbul görürler. Ayrıca şekil ve içerik olarak ta önemli farklılıklar olduğu söylenebilir. Onlar namaz ibadetinin öncesinde abdest almazlar. Onlar, namaz ibadetini sesli ya da sessiz yapılan dua şeklinde yerine getirirler. Namazın ferdî olarak gizli yapılan bir dua şeklinde kabul ettikleri için namaz kılınacak belli ve zorunlu bir mekân ihtiyaçları da kalmamıştır. Ayrıca Yâresânların kible şartı da yoktur. Bu nedenle kişi dua sırasında istediği yere dönebilir. Onlar bu durumu yürek kıblesi, akıl fikir kıblesi, anlayış ve iman kıblesi, can kıblesi şeklinde tevil ederek bunların daha önemli olduğuna inanmaktadırlar.⁴²⁵

Müslümanlarda olduğu gibi Yâresânilikte de abdest ibadeti vardır. Ancak onlar Müslümanlar gibi namazdan önce abdest almazlar. Abdest cinsel ilişkiden

⁴¹⁹ Muhammedî, 195.

⁴²⁰ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 243-46.

⁴²¹ Muhammedî, *Manzume-i Ehli Hak Nâme*, 188.

⁴²² Muhammedî, 177.

⁴²³ Muhammedî, 177.

⁴²⁴ Muhammedî, 177.

⁴²⁵ Soltanî, “Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevilerin Ortak İnançları”, 315.

sonra, ölü bir hayvana dokunma ve benzeri durumlarda alınır.⁴²⁶ Bazı durumlarda da boy abdesti alınır. Onlarda bir hayvanın kurban olarak kesilmesinden önce ve cinsel ilişkiden sonra boy abdesti alınması zorunludur.⁴²⁷

Yâresânlarda önemli törenlerinden biri de vaftiz törenidir. Vaftiz ibadeti daha çok Hristiyanlarda görülen dini bir uygulamadır. Bu dini uygulama birçok farklı inançtan unsurlar barındıran Yâresânların, Hristiyanlardan esinlenmeleri muhtemeldir. Rivayetlere göre Baba Yadiğâr, Sultan Sâhak tarafından vaftiz edilmiştir. Baba Yadiğâr’dan kalma ve onun anısına yerinene getirilen bu dini uygulama zamanla bir inanca dönüşmüştür. Sultan Sâhak tarafından vaftiz edilip hatıra anlamına gelen Yadiğâr ve ondan kalma bu gelenekte,⁴²⁸ dünyaya yeni gelen çocuk, doğumundan üç veya yedi gün sonra, evde veya cemhâned, seyit tarafından, törene katılan şahitler ve vaftiz babası (kirve) huzurunda vaftiz edilir ve ona isim takılır. Bu vaftiz etme ve çocuğa isim verme törenine çocuğun akraba ve komşuları da katılır.⁴²⁹ Tören sırasında töreni yöneten seyit, çocuğu kucağına alıp ismini kulağına seslendikten sonra, törene getirilen Hindistan cevizi parçalanır, herkese eşit şekilde verilir. Daha sonra kovadan alınan bir tas su çocuğun yüzüne ve başına serpilir ve böylece çocuk vaftiz edilmiş olur. Vaftiz işlemi bittikten sonra getirilen yemekler, tatlılar niyazlar dağıtılıp yenilir.⁴³⁰ Yâresânlarda görülen bu dini uygulamalar Müslümanlarınkinden bazı farklılıklar olduğu açıktır.

2.3.5. Dua

Sözlükte; çağırmak, seslenmek, istemek ve yardım talep etmek⁴³¹ gibi anlamlara gelen dua kavramı kul ile yaratıcısı arasında olan özel bir iletişim biçimidir. Kutsal kitaplar insanların düalist bir yapıya sahip olup, insanların maddi gereksinimleri olduğu gibi manevi gereksinimleri bulunduğunu belirtirler. İçinde yaşadığımız evrenin bir yaratıcısı olduğuna inanan ve kendi eksiklerinin farkında olan insanlar, aczini ona arz etme ve onunla konuşma ihtiyacı hissederler. Bu

⁴²⁶ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 271.

⁴²⁷ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 301.

⁴²⁸ Ali Kaya, *Ehl-i Haklar ve Dersim*, I. Baskı (İstanbul: Sonsuz Matbaa Kağıthanesi, 2014), 31.

⁴²⁹ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı”, 441.

⁴³⁰ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 299.

⁴³¹ Osman Cilacı, “Dua”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/529-530

bakımdan bakıldığında dua, inananlar için bir sığınak olarak görülmektedir.⁴³² Kul ile Rab arasında manevi bir bağ oluşturan, kendisinin evren ötesi bir varlığın parçası haline getirildiği inanılan dua, Kur’ân-ı Kerim’de çokça geçtiğini görmekteyiz. Gerek kıssalarda ve gerekse peygamberler ile salih kişilere atfedilen birçok dua ayeti Kur’an’da geçmektedir. “De ki: Eğer sizin duanız (davanız, takvanız) olmasaydı, Rabbim size ne diye değer versindi?”⁴³³ ayeti de İslam dininin duaya verdiği önemi göstermektedir.

Yâresan inancında da duanın önemli bir yeri vardır. Bu inançta beş tür duadan bahsedilebilir.⁴³⁴ Bunlar:

İbadet: Dini vecibelerin yerine getirilmesi için yapılan bir duadır. Bu duaların bir kısmı sesli bir kısmı sessiz yapılabilir.⁴³⁵

Hacet: Her işe başlamak için yapılması gereken bir duadır. Bu bir tür ihtiyaç duasıdır. Bu dua da sesli yapılabileceği gibi sessiz de yapılabilir.

Vaaz: Bu dualar ahlakı temizleme ve ruhu arındırma için yapılan dualardır. Tasavvufî terminoloji ile ifade edecek olursak bu “tezkiye-i nefis” için yapılan bir dua türüdür. Bu dualar sessiz yapılması tercih edilir.

Cezbiyat: Ceme katılan kişilerin cezbe ve vecde girdikleri durumda yapılan ezgilerdir. Bu bir aşkınlık halidir ve bu dualar sesli yapılır.

Teveccüh (Murakabet): Bu bir tür tefekkür dalma ve tasavvufî dansı ifade eder. Alçak gönüllülükle (tevazu’) niyetiyle yapılan bir dua olduğu için sessiz yapılması tercih edilir.⁴³⁶ Bu duada genellikle kelime-i tevhit söylenir.⁴³⁷

2.3.6. Evlilik

Yâresân inancına göre ergenlik çağına gelen her erkek ve kadın evlenmesi dini bir vacibe olarak görülür. Onlara göre bu evliliğin maksadı soyu sürdürmek ya

⁴³² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 173.

⁴³³ Furkan, 25/77.

⁴³⁴ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 77.

⁴³⁵ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 238.

⁴³⁶ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 77-78.

⁴³⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 239.

nefsi hevesleri dindirmek gibi basit gerekçelere dayanmamalıdır. Kadın ve erkek hâkikatı yaymak için bir araya gelmeli ve birbirine vefalı olmalıdırlar. Bunlar gelecek için salih amel işleyecek ve mayası temiz çocuklar yetiştirmesi gerekir. Asıl olan topluma faydalı bir birey yetiştirmek olduğundan bu çocuklar kötülüklerden uzak tutularak iyi yetiştirilmelidir.⁴³⁸

Evlenmeye karar veren çiftler akit için cemhâneye gitmek üzere bir gün belirlenir. Burada evlilik merasimi düzenlenir ve ardında Pir Musa'nın öğütlerinden bazı pasajlar okunur ve daha sonra bu pasajlar yorumlanır. Evlenecek çiftlere temiz kalpli olmayı, nefsi kötülüklerden arınmayı, yoldaşlık, Hakk'a ibadet, namusunu koruma gibi tembihlerde bulunulur.⁴³⁹

Yâresânî inancındaki bu konu ile ilgili uygulamalar İslam'dan bazı farklılıklar gösterir. Yâresân inancı mensupları farklı din ve mezheplerden kişilerle evlenmezler. Son zamanlarda bazı esneklikler yapılmakla beraber genellikle başka dinlerden Yâresân inancına geçiş de olmamaktadır.⁴⁴⁰ Ancak yaptığımız bireysel görüşmelerde bazı konularda olduğu gibi bu konularda da eskisi gibi katı olmadıklarını, bazı esnemelerin olduğunu ifade ettiler. Dolayısıyla günümüzde artık farklı inançlardaki insanlarla evlenmek bir problem olarak görülmemektedir. Bu problem daha çok kırsal kesimlerde olmaktadır.

Müslümanlara gelince, onların da Yâresânlarla evlenme ya da ya da kız verme konusunda farklı tutumlarının olduğu da bilinen bir durumdur. Kimisi “onlarla evlenilmez” diye katı bir tutum sergilerken kimisi daha esnek davranmaktadır.⁴⁴¹ Kimisi bu konuda tutumunu dini emirlere dayandırırken⁴⁴² kimisi kültürel yaklaşmaktadır.

2.3.7. Zekât ve Hac

Yâresânîlerde zekât ibadeti Müslümanlardaki gibi üzerinde fazla durulmaz. En çok kutsal kabul edilen kitapları Serencâm'da zekâta dair bir konu geçmemektedir. Ancak zekâta benzer bağış türünden paralar toplanır ve bu işlerde

⁴³⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 560.

⁴³⁹ Sefizade, 560-61.

⁴⁴⁰ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yâresân İnancı”, 442.

⁴⁴¹ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 200-201.

⁴⁴² Muhammedî, 202-5.

sorumlu olan handan seyyitlerine verilir.⁴⁴³ Toplanan bu paralar toplumun/bireylerin ihtiyacına göre dağıtır. Seyyitler yetki kendilerinde olduğu için dilediği gibi bu paraları kullanabilir. Bu bağışların miktarı belli olmayıp bu konuda net bir emir/kural yoktur. Ancak genelde onlar yoksul Yâresânilere yardım için toplanır ve tespit edilen yardıma muhtaç kişilere dağıtırlar.⁴⁴⁴

Yâresânlar zekât yerine genellikle ekonomik durumu müsait olan, gönüllü olarak yoksullara para ya da onlara istedikleri miktarda çeşitli hediyeler verirler. Seyyidler saygın, kutsal sorumlu olduklarında, müritler yapacak yardımları onlara verirler. Her ev halkına taze ya da kuru sebze-meyve tarzında bazı yardımlar yapılmaktadır. İmkânı daha iyi olan varsa bir öküz, koyun, kuzu, horoz veya tavuk gibi yardımlar yapabilir. Getirilen yardımlar dindaşların arasında eşit bir biçimde dağıtılmaktadır. Bu niyaz ortak ibadet için fırsattır. Niyaz töreni boyunca sessizlik kalınmaya dikkat edilmelidir.⁴⁴⁵

Yâresânları, Hac ibadetine de bâtınî yorumlar yüklemektedirler. Onlar Hac için de Mekke'ye değil, özellikle Sultan Sâhak'ın türbesini ziyaret ederler. Buraya giden onlara göre Hac'a gitmiş gibi olur.⁴⁴⁶ Dolayısıyla Yâresânların Hac yeri, Pîrdiwar'dır. Pirdiwar köprü anlamına gelen "Pir" ve duvar anlamına gelen dîwar kelimelerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu kavram Serencâm'da sık sık geçmektedir.⁴⁴⁷ Bahsedilen yerde Sirwan denilen bir nehir geçer. Rivayetlere göre Sultan Sâhak Sirwan denilen nehrin üzerindeki köprü'nün yakınlarında yaşamıştır. Onun orada manevi bir payitahtı/karargâhı olduğu rivayet edilir. Ayrıca orada vefat ettiği varsayılır. Onun orada yaklaşık 300 sene yaşadığı dair abartılı rivayet vardır. Pîrdiwar, Irak ve İran sınırının üzerinde, Hawreman'da Şêxan ismi verilen bir köye yakın bir yerde bulunur. Hawreman'ı ikiye ayırmış durumda bulunan bu sınırın iki tarafında da Yâresân mensuplarının yaşadığı aktarılmaktadırlar.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Yâresânlar Hac ibadeti için kendi pirlerinin türbelerini ziyaret ederler.⁴⁴⁹

⁴⁴³ Muhammedî, 217.

⁴⁴⁴ Tezokur, "Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer", 299-301.

⁴⁴⁵ Tezokur, 299.

⁴⁴⁶ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 190.

⁴⁴⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 249.

⁴⁴⁸ Kakai, "Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik".

⁴⁴⁹ Tezokur, "Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer", 300.

Bunun yanında diğer büyüklerinin de türbelerini ziyaret etmeyi dini bir vecibe olarak görürler. Onlara göre Hacı'nın sembolik anlamları olup iman edenlerin karışması, birbirlerini tanıması olarak ifade edilir. Serencâm'a göre Hacı, Hak yolunda yürümektir ki inançlı bir şekilde fiziki şehirden çıkıp beklenmedik adımlarla yokluk çöllerine adım atmaktır.⁴⁵⁰

2.3.8. Bıyık Bırakmak

Yâresân inancına sahip olanların diğer dini gruplardan ayıran en belirgin özelliklerden birisi bıyık uzatmak inancıdır. Yâresân mensupları arasında bıyık uzatmak oldukça önemlidir. Bıyıkları olmayanların ayin ve ibadetlere katılması Yâresânlar arasında uygun görülmeyen bir davranış olarak görülür. Dolayısıyla Yâresânların bıyıklarını uzatması kendi inançlarının bir gereği olup Yâresân mensuplarının bıyık kesmeleri dinen caiz görülmemektedir. Hatta onların bıyık kesmeleri durumunda bir takım cezalar verilir.⁴⁵¹

Yâresânlardaki bıyık bırakma anlayışı hem dini metinlerinde geçer hem de bazı efsanelere dayandırılır. Onların rivayetlerine göre Hz. Ali savaş zamanında düşmana korku vereceğini düşünerek bıyık bırakılmasını emretmiştir.⁴⁵² Rivayetlerin devamında Hz. Muhammed'in de gür bıyıkları olduğunu ve bunu teşvik ettiğini de aktarır.⁴⁵³ Ancak bu rivayetlerin sağlam bir senedi olmadığı aynı kaynakta zikredilmektedir. Bu konu ile ilgili farklı rivayetler de vardır. Onlara göre Sultan Sâhak mağarada iken "Bâtın âlemin"den üç derviş gelir ve onu korurlar. Onlara göre bu dervişlerin saç, sakalı ve bıyıkları uzundu.⁴⁵⁴ Bazıları ise bu geleneğin Şâh İsmail'den alındığını şeklinde farklı rivayetler de vardır.⁴⁵⁵

Bu konuda çalışmaları bulunan İbrahim Karaca, pek çok konuda olduğu gibi kentlerde yaşayan Yâresânlar ile kırsalda yaşayan Yâresânlar arasında birçok fark bulunduğunu aktarır. Farklı kültür ve inançlara daha fazla maruz kalan şehirdeki Yâresânlar değişime daha açık olduklarını ya da değişmek zorunda olduklarını ifade

⁴⁵⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 361.

⁴⁵¹ Telci, "Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yâresân İnancı", 442.

⁴⁵² Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 175.

⁴⁵³ Muhammedî, 175.

⁴⁵⁴ Moghadam, "Şî'rên Şâirên Yâresân û Hızrê Yârî", 41.

⁴⁵⁵ Moghadam, 42.

eder. Bunun bir sonucu olarak şehirde yaşayan Yâresânların bıyıklarını keserek takiyye yaptıklarını ifade etmektedir.⁴⁵⁶

2.3.9. Ser Sıporden ve Yâresan İnancına Girme Durumu

Farsçada, baş eğmek, kafa sunmak, adak⁴⁵⁷ gibi anlamlara gelen ser sıporden terimi, Yâresân inancında önemli bir dini ayındır. Serencâm'da 'cuz' olarak ta geçen bu kavram, başı teslim etmek anlamında olup Hakk'ın iradesi karşısında eğilerek saygı göstermek ve gurur gibi nefsanî hevesleri mağlup etmek gibi irfani anlamlar da içermektedir.⁴⁵⁸ Ser sıporden, Yâresânilikte dini bir şart olarak kabul edilir. Ser sporden, Yâresânî inancına girme merasimidir aslında. Yâresân dini metinlerine göre bütün Yâresânların bu dini vecibeyi yerine getirme zorunluluğu vardır.⁴⁵⁹ Bu dini vecibenin önemine dair bir Yâresân metninde:

“ ...

Gavê bê gavan bê gavê gavê

Ta ser nesparîn kerde ve lavê

Her serê ne lewh ew huzurî cem

Ne swcde ve desit xalîfe xadem

Bê şîk ew sere ve tomar niyen

Ne rojî hîsâb ve şomar niyen

Tomar pîr musa qelem baqîyen

... ’⁴⁶⁰

“Çobansız sürüler çobansız sürüler

Ser sporden yapmadan; huzura erişemez

⁴⁵⁶ Karaca, “Ehl-i Haklar'da Toplumsal İlişkiler”, 19 Aralık 2020, 54.

⁴⁵⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 286.

⁴⁵⁸ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 169.

⁴⁵⁹ Sefîzade, 197.

⁴⁶⁰ Moghadam, “Şî`rên Şairên Yâresân û Hızrê Yarı”, 42.

Her Yâresân ‘‘cem’’e katılamaz

Halife tarafından hadem seçilemez

Şüphesiz bu kimselerin ismi bile anılmaz.

Hesap günü Yâresânlar arasında gösterilmez

Adı her dem baki olan Pir Musanın defterinde yazılamaz.’’

Ser sıporden ayini, Yâresân inancına göre kurban kesildikten sonra yapılan dinî bir törendir. Kurban törenleri bittikten sonra ser sıporden töreni başlar. Bu tören Pir’in halefi diğer ifadeyle Yâresân handanlarından bir seyyit ve delil ailelerinden ve selefinden birinin de hazır bulunduğu bir ortamda gerçekleşir. Delil bulunmadığında, dinde yetki sahibi olan seyyid onun yerine birini seçer.⁴⁶¹

Yukarıda zikredilen dinî ayin Yâresân mensupları için (Yâresân bir anne ve babadan dünyaya gelenler) yapılır. Zira bir bireyin Yâresân kabul edilmesi için anne-babasının Yâresân olması yetmez. Yâresân mensuplarının içinde birinin Yâresân kabul edilebilmesi için ser sporden ayinine ek olarak, seyyid bir aileden olan bir pire, padişâha ya da delile bağlanması, bazı temel dini vecibeleri yerine getirmesi gibi birçok şart bulunur.⁴⁶² Dışardan bu inanca katılmak isteyen kişiler için ise farklı şartları yerine getirmesi gerekir. Cemaatin içinde doğmuş olanlara çekideh (düşürölmüş olanlar) dışarıdan olup sonradan girenlere ise çespideh (eklenmiş, yapışmış) denmektedir.⁴⁶³ Dışardan bu inanca katılacak kişi için; kişinin iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edecek yaş ve zihinsel kapasiteye sahip olması, temel İslami kuralları bilmesi (şeriat), tarikat ve mârifet denilen tasavvufî etüdün aşamalarını geçmesi gerekir. Bütün bunlara ilaveten kişi Hak’ı da idrak etmişse artık bu inancın bir üyesi olur.⁴⁶⁴ Bu bağlamda onlar peygamberleri, velileri, Buda gibi kişileri hâkîkat erişmiş kimseler olarak görmektedirler.

⁴⁶¹ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 286.

⁴⁶² Hamzeh’ee, 285.

⁴⁶³ Hamzeh’ee, 291-92.

⁴⁶⁴ Hamzeh’ee, 290-91.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÂRESÂNÎLİK İNANCINDA TASAVVUFUN İZLERİ

3.1. YÂRSÂNÎLİĞİN OLUŞTUĞU DÖNEM VE COĞRAFYADA TASAVVUF

Tasavvuf sözcüğünün kökeni hakkında pek çok farklı tanımlar yapılmıştır. Genel olarak bu kavramın sûfi kelimesinden türediği şeklinde bir kanı bulunur. Kimileri bu isimlendirmeyi onların kalbinin saflığına bağlarken kimileri ise üzerine giydikleri kıyafetlere bağlamaktadır. Etimolojik olarak suf -yün- kökünden geldiği söylenen bu kavramın, tasavvuf kaynaklarında çok farklı tanımların da yapıldığına denk gelmekteyiz.⁴⁶⁵ Dolayısıyla bu kavram oldukça zengin bir içeriğe sahiptir.

⁴⁶⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 36-44; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 28-53.

Bunun birçok nedeni olmakla beraber temel olarak tasavvufun kişinin derûnî hayatına dönük bir alan olmasıdır.

Bu noktada tasavvufun ne anlama geldiğine kısaca değinmekten fayda vardır. Tasavvufla ilgili birçok tanım olmakla birlikte genel olarak tasavvuf; İslam Peygamberinin şahsında temsil ettiği manevî otoriteyi, İslam'ın manevi hayatı düzenleyen esaslar bütünü olarak değerlendirilebilir. Manevi otoriteden kastedilen; Hz. Peygamber için kullanılan “en güzel model” şeklindeki örnek şahsiyetidir.⁴⁶⁶ Tasavvuf; İslâmî ilimlerin özü, temeli, zirve noktası olarak kabul edilmiştir. Tasavvufun bir tür “hal” ilmi olup insanın manevi yolculuklarla edindiği içsel tecrübelerdir. İnsanın ahlâkî olgunluğunu kendine amaç edinen, insanı kâmil olma yolunda yaşamayı prensip edinen İslâmî bir ilimdir.⁴⁶⁷ Tasavvufun gayesi ise, kişiyi bu ve buna benzer daha başka güzel huylar ile süsleyip insanı en mükemmel varlık haline getirmektir. Tasavvuf düşüncesi, Allah sevgisi (Muhabbetullah) ve Allah korkusu (Mehâfetullah) temeline dayanmaktadır. Bu korku aynı zamanda Allah'ı sevmekten kaynaklanan bir çekinmeyi ifade ettiği için bu iki kavram birbirini tamamlamaktadır. Dolayısıyla İslâm'a göre kullar ile Allah arasında karşılıklı sevgi olması gerekir. Bu bir bakıma Allah ile kul arasında ihsân olayının gerçekleşmesidir.⁴⁶⁸

Yâresân dini metin ve defterlerinin içeriği ve kullanılan dilin genel olarak tasavvufî bir dil ve üslup olması sebebiyle İslam düşünce tarihinde tasavvufun geçirdiği tarihî evreleri burada kısaca değinmekten faydalı olacağını düşünüyoruz. Tasavvuf düşüncesinin tarihî seyri farklı şekillerde sınıflandırılabilir da genel olarak üç aşamada ele alınır. Bu üç aşama sırasıyla:

1.Zühhd Dönemi: İlk sûfî eğilim ve kişiliklerin ortaya çıkışı (VII.-VIII.).

2.Tasavvuf Dönemi: Tasavvufun bir kurum haline gelmesi ve kavramsallaşmanın tamamlanması (IX-X. yüzyıllar).

⁴⁶⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 17.

⁴⁶⁷ Yılmaz, 17.

⁴⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 629-30.

3.Tarikatlar Dönemi: Tasavvufun sosyal hayatta varlığını belirginleştirmesi (XII. yüzyıldan günümüze kadar devam eden dönem).⁴⁶⁹

İslam dünyasında sûfi hareketleri ilkin “Zühd” hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde zahitler, farklı gerekçelerle toplumlarından uzaklaşıp dünyevi her şeyi bırakarak uzleti tercih etmişlerdir. Miladi VII. yüzyıl ile başlayan bu dönem, sahabe ve tabîiden büyük zâhidlerin bulunduğu ve VIII. yüzyıl sonlarına kadar zühdün genellikle ferdi olarak yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde ön plana çıkan tasavvuf erbabları ise Hasan Basri (ö.110/729), Ca’fer-i Sâdık (ö.148/766), İbrahim Edhem (ö.161/779) ve Râbiatu’l-Adeviyye (ö.185/802) gibi kişiliklerdir. Bu dönemde genellikle bireysel olarak zühdü yaşayan tasavvuf erbabı belli bir süre sonra çeşitli mekteplere dönüşmüştür.⁴⁷⁰

Tasavvufun ikinci dönemi olarak ifade edilen ve aynı zamanda bu ilme ismini veren “Tasavvuf dönemi” IX.- X. yüzyılları kapsamaktadır.⁴⁷¹ Bu dönem sûfilüğün kendine özgü terminolojisiyle bağımsız bir ilim dalı olarak şekillendiği ve bu alanda ilk ve temel eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde tasavvuf artık bir kurum haline gelmiştir. Bu yüzyıllar, İslâm dünyasında dinî, siyasî ve kültürel gibi birçok alanda hareketli geçen bir dönemdir. Bâtınî oluşumlar, amelî ve kelâm mezhepler, felsefi akımlar bu dönemde ardı sıra ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Mısır’da Fatimî’ler (909-1171), Horasan ve Irak’ta Büveyhîler (932-1062), Musul ve Suriye’nin bir kısmında Hamdânîler (905-1007) gibi Şîî karakterli rejimler oluşmuştur. Şîilik, bu rejimlerin yanında Karmatîler’in etkisiyle de hem dinî hem de siyasi olarak gelişti. Aynı zamanda bu dönemde Yâresânların yayıldığı bölgelerde Tahiriler (821-873), Saffariler (867-1003), Samaniler (875-1000), Ferigüniler (892-1010) ve Gazneliler (963-1186) gibi hanedanlıkların kurulduğunu görmekteyiz.⁴⁷² Yaşanan bu tarihî değişimler bölgedeki tasavvufî hayatta ve tasavvuf erbabının algısında da önemli değişimler meydana getirdi. Zühd döneminde hâkim olan anlayış; ibadetlerin manalarını anlamak, ibadete yoğunlaşmak iken, tasavvuf

⁴⁶⁹ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20. basım, Temel kültür dizisi 9 (İstanbul: Ensar, 2015), 81.

⁴⁷⁰ Yılmaz, 101-7.

⁴⁷¹ Yılmaz, 108-25.

⁴⁷² Ramazan Açıkgöz, “XI.-XIII. Yüzyıl Anadolu Tasavvuf Hayatının Teşekkülünde Horasan Tesiri” (Sakarya Üniversitesi, 2019), 17.

döneminde bunun yanı sıra belki ondan daha ağırlıklı olarak “mârifet, mârifetullah, ırfan” gibi ilimlerin ön plana çıktığını müşahade ediyoruz. İlham, keşf gibi kalbe doğan, mahiyeti ve kaynağı bilinmeyen bilginin de akılla elde edilen (kesbi) bilgi gibi değer gördüğü bir dönemdir. Aynı şekilde bu dönemde yol ve yönetime göre çeşitli tasavvuf ekollerinin ortaya çıktığını da görmekteyiz. Nişabur mektebi, Bağdat mektebi, Şam mektebi, Mısır mektebi gibi mektepler bu dönemde kurulmuştur.⁴⁷³ Bu dönemde aynı zamanda Cüneyd-i Bağdadi, Bâyezid-i Bistâmi, Hâllac, Ebbû Nasr es-Sarr’ac, Gazz’alî⁴⁷⁴ gibi tasavvuf dünyasını şekillendiren önemli tasavvuf erbabı da yetişmiştir.⁴⁷⁵ Bölgede gittikçe yayılan bu tasavvuf ekollerinin bölgede dini algının şekillendirmesinde ciddi etkileri bırakmıştır. Yâresânî inancının ilk kurucuları kabul edilen Behlül Mahî, Şeyh Fezl gibi birkaç Yâresân piri bu dönemde ortaya çıktığı varsayılır.

Tasavvufun üçüncü dönemi olan “tarikatlar dönemi” ise, XII yüzyıldan günümüze kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu dönem tasavvufun artık kurumsallaştığı ve bir tür eğitim kurumları demek olan tarikatların ortaya çıktığı, sosyal hayatın bir parçası haline geldiği bir dönemdir.⁴⁷⁶ Tasavvuf tarihine damga vuran Abdülkadir Geylânî, İbn Arabî, Bahâeddîn Nakşbend, Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi şahsiyetlerin de yaşadığı bir dönemdir. Günümüze kadar ulaşan Kâdirîlik, Yesevîlik, Rifâîlik, Kübrevîlik, Haydarîlik ve Sühreverdîlik gibi köklü tarikatların ortaya çıktığı zaman dilimi bu döneme dayandığı için tarikatlar dönemi tarihsel olarak bu yüzyılda başlatılır. Bu dönemde sufiler, tasavvufun Kur’an ve Sünnet’e dayalı temelleri pekiştirilmeye çalışmışlardır. İslam coğrafyasının sınırlarını aşan irşad faaliyetleri sufiler tarafından devam etmiştir. XII yüzyılda kurulmuş olan tarikatların çoğu sistemlerini sürekli yenileyerek ve yeni yeni kollara ayrılarak günümüze kadar gelebilmiştir.⁴⁷⁷

Gelişimi ve sistemleşmesi “tarikatlar dönemi”ne denk gelen Yâresânîlik inancı da bu atmosferden etkilenerek şekillendiğini söyleyebiliriz. Yâresânîliğin ortaya çıkıp geliştiği yer ve dönem, miladi XIII ve XIV. yüzyıllara denk gelmektedir.

⁴⁷³ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 108-19.

⁴⁷⁴ Yılmaz, 81.

⁴⁷⁵ Yılmaz, 120-21.

⁴⁷⁶ Yılmaz, 81.

⁴⁷⁷ Kaplan Doğan, “Buyruklara Göre Kızılbaşlık” (Selçuk Üniversitesi, 2008), 97-98.

Bu yüzyıllar Şîî-Bâtînî karakterli dini hareketlerin, tasavvuf ekollerin hızla yayıldığı ve insanlar arasında yaygınlık gösterdiği bir dönemdir. Bu dönem ayrıca, Şîî-İmamî ve İsmâîlîliğin oldukça güçlendiği, İslam coğrafyasının önemli bir kısmında hüküm sürdükleri bir dönemdir. Şîî yanı ağır basan Karmatiler, Büveyhiler, Fatimiler gibi devletler de bu yüzyıllarda etkili olmuştur.⁴⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında Yâresânî görüşlerin yaygınlaştığı bu dönemin, gûlat denilen aşırı Şîî inanışların taraftar bulup oldukça yayıldıkları bir zaman dilimine denk geldiği söylenebilir. Yâresânîlerin doğup geliştiği bu dönemin atmosferinden bağımsız ele alınamaz.

Sultan Sâhak'ın yaşadığı döneme bakıldığında ise Timur'un Yakın Doğu'yu hâkimiyetinin altına aldığı bir dönemdir. Moğollar bu dönemde, bölgeyi birçok açıdan baskı altında tutmuştur. Sayısız kent kasaba bu dönemde yıkılmıştır. Yâresânîlerin yaşadığı Kırmanşah bölgesi de bu yıkılan kentlerden biriydi. Bölgedeki birçok inançta olduğu gibi bu baskıların altında gelişen Yâresânîlikte de bâtinî yorumlar gelişmiştir.⁴⁷⁹

XVII. yüzyıla gelindiğinde ise Şîîliği bir ideoloji haline getiren Safevî Hanedanlığı bu bölgelerde etkin olmaya başlamıştır. Safevî Hanedanlığının zora dayalı ve yayılmacı özelliğinden dolayı bölgedeki birçok dini grup bundan nasibini almıştır.⁴⁸⁰ Bunun yanında Yâresân inancının gelişip yayıldığı bölgelere kronolojik olarak incelediğinde birbiriyle bağlantılı olduğu düşünülen Zurvanizm, Mitraizm, Zerdüştlük Mazdeizm, Maniheizm, Hürremilik ve Mazdekizm gibi din ve inançlar bu bölgede ortaya çıkıp yayıldığı tarihsel bir vakıadır. Yine, Hristiyanlık, Budizm ve Şamanizm, Yahudilik bu bölgelerde etkisini gösterdiği kaynaklarda geçmektedir.⁴⁸¹ Bu inançlar arasında ciddi bir dini ve kültürel etkileşim olduğundan oldukça iç içe geçmişlerdir. Bu din ve inanç sistemlerinin her birinin mistik boyutları olduğu gözönünde bulundurmak gerekir. Bütün bu tarihî veriler ışığında bakıldığında Yâresânîlik inancının bu dönemin atmosferinden izler taşıması kaçınılmazdır.

⁴⁷⁸ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihî El Kitabı*, 198.

⁴⁷⁹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 111-15.

⁴⁸⁰ Hamzeh'ee, 116.

⁴⁸¹ Açıkgöz, "XI.-XIII. Yüzyıl Anadolu Tasavvuf Hayatının Teşekkülünde Horasan Tesiri", 13.

3.2. YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN ÖENMLİ MUTASAVVIFLAR

Yâresânî inanç ve kültürlerine dair bilgiler, ilkin sözlü olarak aktarılmış ve daha sonra yazıya geçirilmiş temel dini defterlerinden elde edilebilmektedir. Yâresânların gerek dinî metinlerinde gerekse anlattıkları menkıbelerde birçok meşhur tasavvuf erbabına denk gelmekteyiz. Bu inanç mensuplarına bakıldığında tasavvuf tarihînin birçok önemli şahsiyetini benimseyerek içselleştirdiklerini ve hatta bununla yetinmeyip zaman zaman yeni şeyler katarak kendine ait kılmaya çalıştıkları görülecektir. Tasavvuf dünyasına mal olmuş bu kişilerin Yâresânlar inancında bu denli önemsenmesi, kutsal görülmesi, onların algısında neye tekabül ettiği ve neyi ifade ettiği, Yâresânilik ile tasavvuf arasında bağı kavramak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim aşağıda bahsedilecek olan Ca'fer es- Sadık, Hallâc-i Mansûr, Baba Tahir-i Uryan, Ebü'l-Vefâ', Hacı Bektaşî Velî gibi mutasavvıflar Yâresânî dini metinlerinde azımsanmayacak ölçüde yer almaktadır. Biz burada bölgenin dini düşüncesini şekillendiren bazı tasavvuf erbabının düşüncelerinin Yâresânilikteki yerini ve etkilerini irdelemeye çalışarak bu inancın tasavvufla olan bağını anlamaya çalışacağız.

3.2.1. Ca'fer es- Sâdık

Ca'fer es- Sâdık'ın doğum ve ölüm tarihî konusunda farklı görüşler olmakla beraber genel olarak (700/765) yıllarında Medine'de yaşadığı rivayet edilmektedir.⁴⁸² Hadis, tefsir, fıkıh, akaîd, cedel, lügat ve tarih gibi alanların yanı sıra tasavvuf ilmini de öğrenip ve bu alana vakıf olduğu söylenir.⁴⁸³

Ca'fer es- Sâdık'ın tasavvufi şahsiyetinden dolayı tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olduğu, birçok mutasavvıfın üzerinde etkisi bulunduğu bir gerçektir. Onun, önemli bir tasavvuf erbabı olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin müridi olduğu rivayet edilir. Bütün sûfiler onu evliyadan saydıklarını, ondan hürmetle bahsettiklerini görmektediriz. Bu tarihî şahsiyetin aynı zamanda başta Nakşibendiyye ve Bektaşîyye tarikatı olmak üzere pek çok tarikat silsilelerinde de önemli bir yeri olduğu bilinen bir durumdur. Örneğin Aşıkîyye mensupları, silsilelerini Ca'fer es-Sâdık'la

⁴⁸² Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihî El Kitabı*, 185.

⁴⁸³ Mustafa Necati Bursalı, *İstanbul ve Anadolu Evliyaları* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015), 525-27.

başlatırlar. O aynı zamanda başta ‘‘Tezkiretü’l-evliyâ’’ olmak üzere birçok klasik tasavvuf eserinde de konu olmuştur.⁴⁸⁴

İslam dünyasında önemli bir yer işgal eden Ca’fer es- Sâdık, Şîî kültüründe aynı zamanda altıncı imam olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra ‘‘kendisine itaat farz kılınan imam’’ ifadesi ilk onun için kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁸⁵

Ca’fer es- Sâdık bazı Yâresan metinlerinde ismi geçmektedir. Bir Yâresân piri olarak görülmesi bile çok önem verilen bir isimdir. Hatta Yâresân metinlerin Yâresân fikirlerini ilk ortaya atan Behlül Mahî’nin ondan eğitim aldığı⁴⁸⁶ rivayet edilmektedir.

Elahi, Yâresân inancının temelini Hz. Ali’ye dayanan bir ‘‘sırr’’a dayandığını ifade ederek bu sırrın, daha sonra silsile yoluyla Ca’fer es- Sâdık’a geçtiğini, ondan da Yâresânların kurucularından Behlül Mahî’ye geçtiğini aktarır.⁴⁸⁷ Bu açıdan da bakıldığında Ca’fer es- Sâdık, Yâresân mensuplarının arasında önemli bir manevi rütbeyi temsil eden ‘‘ehl-i sır’’lardan biridir. Hatta bu düşünceye katılmasak ta bazı araştırmacılar Ca’fer es- Sâdık’ın Yâresânî inancındaki konumundan dolayı bu inancın ‘Caferilik’ mezhebinin bir kolu olarak görmektedirler.⁴⁸⁸ Bütün bunlar onun Yâresânîlik inancındaki yerine dair bize bazı fikirler vermektedir.

3.2.2. Hallac-ı Mansur

Hallac-ı Mansur’un doğum tarihiyle ilgili farkı rivayetler olsa da, kaynaklar onun miladi 857 de İran’ın Beyzâ şehrinde⁴⁸⁹ Tur kasabasında doğduğunu⁴⁹⁰ aktarır. Ayrıca kendisinin tasavvuf alanında iyi eğitim gördüğü rivayet edilir.⁴⁹¹ Serancâm’a

⁴⁸⁴ Mustafa Öz, ‘‘Ca’fer es-Sâdık’’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/1-3.

⁴⁸⁵ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihî El Kitabı*, 185.

⁴⁸⁶ Sefizade, *Serencâmnâme*, 22-23.

⁴⁸⁷ Elahi, *Burhan-u’l el Hakk*, 17-19.

⁴⁸⁸ Telci, ‘‘Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı’’, 439-41.

⁴⁸⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 252.

⁴⁹⁰ Al-Husayn ibn Mansur Hallaj, *Tavasın: ‘‘Enel Hak: (Ben Tanrı’yım)’’*, çev. Yasar Günenç (İstanbul: Yaba Yayınları, 2004), 8.

⁴⁹¹ Hallaj, 8.

göre Hallac ile Nesimî aynı dönemde yaşamış ve bunlar Yâresânların önemli bir piri olan Şey Fezlî Velî'nin Yâranlarıdır.⁴⁹²

İslam tasavvuf tarihînin en meşhur ve etkisi en çok olan şahsiyetlerden biri de Hallac olduğu şüphesizdir. Tasavvufî düşüncesi uğrunda ölmeyi göze aldığı ve bunun sonucunda öldürüldüğü bilinen tarihî bir vakıadır. “Ene'l Hak” sözü ile meşhur olmuş bu sûfî, kendinden sonra gelen Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî, Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ahmed Yesevî, Muhyiddin İbn Arabî gibi tanınmış birçok tasavvuf ehlini etkisi altında bırakmıştır. Ondan derin bir şekilde etkilenen bu ünlü tasavvuf erbabı, Hallac'ın düşüncelerini başta İran olmak üzere İslam dünyasının en ücra yerlerine kadar yaymışlardır.⁴⁹³

Hallac'ın, kaynakların aktarıldığı kadarıyla trajik bir hayat yaşamıştır. Kendisi: *'Ey Müslümanlar, beni Allah'tan kurtarınız, Allah, benim kanımı size helâl etmiştir; beni öldürünüz'* diye çağrıda bulunmuştur. Zaten onun düşmanları da farklı gerekçelerle onun idamını talep ediyorlardı. Bu tarz sözleri kendisi müritleri ile birlikte tutuklanıp dokuz yıl boyunca hapsedilmesine neden olmuştur. «Ta Sin el-Azal» ve «Miraç» adlı yapıtlarını, bu tutukluluk yıllarında yazdığı varsayılır. Hallac, daha sonra ölüm cezasıyla yargılanmıştır. “Ene'l- Hak” sözü tabir yerindeyse onu ölüme sürüklemiştir. Ancak ölümü de hayatı gibi trajik olmuştur. Rivayetlere göre tüm organları kesilmiş, sonrasında yakılarak külleri Dicle nehrine atılmıştır. Bunun gerekçesi ise; Allah'ın gücünü ele geçirip kötü amaçla kullanmak, mucizeler göstermek, kendini Allah gibi görmek olmuştur.⁴⁹⁴

Böylesine olağanüstü bir hayat ve trajik bir ölüm, Hallac'ı efsanevi bir kişiliğe dönüştürmüştür. Bu durum etraftaki birçok topluluğu etkilediği gibi Yâresânları da etkilemiştir. Yâresân dini metinleri Hallac'a geniş bir yer verirler. Hatta bazı kaynaklarda Hallac-ı Mansur, Yâresânların en büyük dini önderlerden biri olarak kabul edilir.⁴⁹⁵

⁴⁹² Sefizade, *Serencâmnâme*, 152-53.

⁴⁹³ Süleyman Uludağ, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem yay, 2006), 377.

⁴⁹⁴ Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 23-26.

⁴⁹⁵ Sefizade, 25.

Yâresanî inancında kutsal bir konumda olan Hallac, Yâresânî kaynaklarında ona dair pek çok menkıbe anlatılmaktadır. Onların defterlerinde geçtiğine göre Hallac darağacına götürülürken yüzbinlerce kişiler etrafında toplanmış. Kendisi o sırada bile etraftaki kalabalığa bakıp onu ölüme sürükleyen “Ene’l hak” sözünü söylemeye devam etmiştir. İpi boynundan geçirmeden önce son haykırışı: “*Ölülerin miracı aşktır*” olmuştur.⁴⁹⁶ Yâresân kitaplarında Hallac’a dair bu ve buna benzer birçok menkıbe bulunmaktadır. Bütün bu anlatılar Yâresânlar açısından Hallac’ın ne kadar önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

3.2.3. Baba Tahir-i Uryan

Baba Tahir-i Hemedânî hicri V. yüzyılda yaşamış olan en büyük ariflerden biridir.⁴⁹⁷ Büyük bir şair, mutasavvıf olan Baba Tahir Hemedânî sıfatından da anlaşılacağı gibi İran’ın Hemedân şehrinde dünyaya gelmiştir. Hemedânî’nin yanı sıra Baba, Uryân, Lorî, Kürdî gibi lakaplarla anılmıştır.⁴⁹⁸ Ancak kendi şiirlerinde klasik dönemin pekçok şairi gibi o da kendi adını kullandığı mahlaslar kullanmıştır. Kendisi için kullanılan neredeyse bütün sıfatları, şiirlerinde de geçmektedir. Dubeyti tarzı yazının öncüsü kabul edilen Baba Tahir, birçok şiirinde özellikle “Uryan” ve “Tahir” mahlasını kullandığını görmekteyiz. Örneğin:

“ ...

Xwudawenda be firyadê dilum res

Kesê bêkes tûyî mû mande bêkes

Heme goyend Tâhir kesî nedâre

Xwuda yarê men e çi hacetî kes.

... ”⁴⁹⁹

“Kalbimin feryadını işit ey Rab!

⁴⁹⁶ Sefizade, 26-27.

⁴⁹⁷ Sefizade, 38.

⁴⁹⁸ Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 13-18.

⁴⁹⁹ Yıldırım, 141.

Sen kimsesizlerin kimsesisin, ben kimsesizim

Herkes “Tâhir’in kimsesi yoktur.” diyor

Dostum Allah’tır, başkasına ne hacet”

Yukarıdaki şiirde de görüldüğü gibi şair burada “Tâhir” ismini hem mahlas hem de ad olarak kullanmıştır. Onun hakkında kullanılan bütün bu sıfatların farklı nedenleri vardır.⁵⁰⁰ Bunları açıklamak konumuzun dışına çıkacağından sadece bu isimleri vermekle yetindik.

Baba Tahir, daha çok şiirlerden oluşan “divan” eseriyle bilinmektedir. Ancak onun tasavvufun temel konularını ele aldığı ve Arapça olarak yazdığı “el-Kelimâtü’l-Kısâr” eserini de zikretmek gerekir. Zira bu kitap onun tasavvufi kişiliği ve düşünceleri hakkında bize bir dizi bilgi vermektedir.

Baba Tahir’in doğum ve vefat tarihleri hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi olmamakla birlikte bazı kaynaklar onun Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (990-1063) yaşadığı dönemde yaşadığını ve onunla görüştüğünü nakleder.⁵⁰¹ Bazı kaynakların da onun İbn Sînâ (v.428/1037) ile çağdaş olduğu⁵⁰² yönündeki tespitler onun yaşadığı dönem hakkında bize fikir vermektedir. Serencâm kitabında da onun Yâresân pîrlerinden biri olan Şâh Hoşin (Hicri IV. yüzyılda yaşadığı varsayılır) döneminde yaşadığı, onunla görüştüğü, Şâh Hoşin’in en özel dostlarından ve “kelâm sahibi Yâren”lerden biri olduğu aktarılır.⁵⁰³ Konuyla ilgili geniş çalışmaları olan Kadri Yıldırım da, Pîr Qubadî Diwane’nin bir şiirine dayanarak onun, Şâh Hoşin’in evine gelip onunla görüştüğünü nakletmektedir.⁵⁰⁴ Hatta bazı araştırmacılar onun Şâh Hoşin’in yanında bulunan bir melek olduğunu aktarır.⁵⁰⁵ Gulmurad Muradi de onun

⁵⁰⁰ Sağınç, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, 2002, 70; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 14-18.

⁵⁰¹ Sefizade, *Meşâhîr-i Ehl-i Hak*, 38-39.

⁵⁰² Hacı Sağlık, “Kalenderî Bir Mutasavvîf Olarak Baba Tahirê Uryan”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 30 Mayıs 2018, 713, <https://doi.org/10.26791/sarkiat.368830>.

⁵⁰³ Sefizade, *Serencâmnâme*, 583.

⁵⁰⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 26-27.

⁵⁰⁵ Yıldırım, 26.

Şâh Hoşin'in bir müridi olduğunu⁵⁰⁶ ifade etmektedir. Bütün bunlar, onun Yâresân inancıyla bir bağı olduğunu göstermektedir.

Baba Tahir'in Yâresân öğretisinde ayrı bir rolü ve yeri olduğu bir gerçektir. Yâresânlar da bunun farkında olmalı ki neredeyse her yıl onun adına onun şiirlerinin okunduğu, bestelendiği çeşitli festivaller düzenlemektedirler. Serencâm'da da yer yer onun ismini geçtiğini görmekteyiz. Baba Tahir'in gerek yukarıda zikredilen şiirde ve gerek diğer şiirlerinde Allah için sıklıkla 'yâr' kelimesini kullanmasını da onun Yâresân öğretisiyle olan bir bağına işaret etme ihtimalinin olduğunu düşünüyoruz. Zira Yâresânlar kendilerini 'dini yarî' olarak tanımlamaktadır. Bazı araştırmacılar da onun Yâresân inancına mensup olduğunu direkt ifade etmektedirler.⁵⁰⁷ Ayrıca şiirleri dikkatlice incelendiğinde Hz. Ali ve on iki İmam'a vurguların yoğun olduğunu da görmekteyiz. Ancak bütün bu ihtimallere rağmen Baba Tahir'in şiirleri dikkatlice incelendiğinde, Yâresân öğretisinde önemli bir yeri olan başta tenâsüh olmak üzere diğer aşırı fikirlere denk gelmemekteyiz. Bu bağlamda onun İslam düşüncesinin yapısıyla çelişen pek bir yönü bulunmamaktadır. Bunlara rağmen onu net bir tarikatla/mezheple ifade etmek te zordur. Onun şiirlerinde kendisini daha çok 'rind, kalender ve "dervîş" olarak ifade ettiğini görmekteyiz. Bunu onun şiirlerinde de görmek mümkündür:

“... ”

Mû an rind um namim bî qelender.

Ne xan dîrum ne man dîrum ne lenger

...’’⁵⁰⁸

“Ben bir rindim ve kalenderim

Ne evim barkım var ne de bir lengerim.”

⁵⁰⁶ Muradî, “Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür”.

⁵⁰⁷ Sağnıç, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, 2002, 70.

⁵⁰⁸ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 136.

Şairin kendini tarif etmek için kullandığı kalender, rind ve derviş gibi kavramlar birbirine yakın anlamları vardır.⁵⁰⁹ Tasavvuf edebiyatında gerek dünyayı ve dünyaya ait olan değerleri aldırış etmeyen, içinde yaşadıkları toplumun inanç ve geleneklerine karşı çıkan, acıyı-tatlıyı, üzüntüyü-neşeyi aynı gören, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla yansıtan kişiler için kullanılır.⁵¹⁰ Bu bağlamda bakıldığında Baba Tahir'i bir yere konumlandırmak oldukça güçtür. Yâresânî öğretisine yakın olmakla birlikte onu Yâresân olarak tarif etmek zor olduğu gibi tasavvufî bir kişiliği olmakla beraber onu bir tarikat mensubu şeklinde de değerlendirmek zordur. Dolayısıyla onu herhangi bir kaba sığmayan, ruhunu kayıt altına almamış bir kişi olarak görmek daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Şâh Sincan'a atfedilen aşağıdaki şiirin Baba Tahir'i yerini tanımlamak için en uygun dizeler olduğunu düşünüyoruz.

“Kuru yere oturmuş bir rint gördüm

Ne küfür kaydındaydı, ne İslam

Ne dünya umurundaydı ne din

Ne Hakk'la mukayetti ne de hâkîkatle

Ne tarikata bağlıydı ne yakıyne!

İki âlemde de bu iş, kimin harcı?⁵¹¹”

Baba Tahir'in ölüm tarihi ile ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte onun 1055'te veya sonraki bir tarihte ölmüş olma ihtimali yüksektir.⁵¹²

3.2.4. Ebu'l-Vefâ'

Seyyid Ebu'l-Vefâ', Yâresânların büyüklerinde ve dönemin büyük alimlerinden biri olan Seyyid Ahmed Şehrezurî'nin oğludur.⁵¹³ Seyyid Ahmed

⁵⁰⁹ Yıldırım, 24-26.

⁵¹⁰ Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/253-256.

⁵¹¹ Hafız-ı Şirazî, *Hafız Dîvânı*, Hasan Ali Yücel klasikler dizisi (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2011).(Önsöz)

⁵¹² Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 21-22.

⁵¹³ Sefîzade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 74-75.

Şehrezurî ise Sultan Sâhak'ın biraderidir.⁵¹⁴ Ebu'l -Vefâ'nın gerçek adı Muhammed b. Muhammed Arîz'dir. Ebu'l Vefâ-i Kurdî, Sultan'ul Tâcû'l- Ârifin, Şeyhu'l Kutup, Kâkis, Kâkîs El-Kurdî, Bakis, Bağdâdî, Daylami⁵¹⁵ gibi birçok farklı isim ve sıfatla anılan bu tarihî şahsiyetin doğum tarihî net olarak bilinmemektedir. Bu konuda farklı rivayetler olmakla birlikte genel olarak (1026-1107) tarihler arasında yaşadığı varsayılır.⁵¹⁶ Onun etnik kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Babasının Arap/seyyid, annesinin ise Kürd olduğu şeklinde bazı rivayetler olmakla birlikte genel olarak Kürd bir aileden olduğu kabul edilir.⁵¹⁷

Ebu'l-Vefâ' ilk eğitimini babasının yanında almış daha sonra eğitimini dönemin önemli bir bilgini olan Şeyh Şenbeki'in yanında idame etmiştir.⁵¹⁸ Ebu'l Vefâ' dönemine göre iyi bir eğitim alarak tahsilinin önemli bir kısmını Bağdat'ta yapmıştır. Bağdat'tan da Buhara'ya giderek tasavvuf ilminin yanında farklı ilimler de öğrenmiştir. Rivayetlere göre babası belli bir yaştan sonra oğlu Ebu'l Vefâ'da gördüğü olağan üstü durumlarından dolayı gelir ve onun öğrencisi olur.⁵¹⁹

Kendini iyi yetiştiren ve tarikatını kuran Ebü'l Vefâ'nın zamanla ünü ve görüşleri de yayılmaya başladı. Bazı kaynaklar onun Kadir-Billah (991-1031) görüştüğü nakleder.⁵²⁰ Rivayetlere göre o dönemde Ebu'l Vefâ'nın şöhreti/etkisi o kadar yayılır ki bundan rahatsız olan Kadir-Billah ona çelitle tuzaklar kurmaya çalışmıştır.⁵²¹

Ebu'l Vefâ', belli bir müddet sonra Şehrizer'a gider. Daha sonra Sultan Sâhak'ın davetiyle Şeyhan Köyü'ne gelir ve onun müridi olur. Sâhak'ın isteği üzerine insanları irşâd etmek üzere Hemedan'a gider. Hemedan da irşat faaliyetine başlayan Ebu'l Vefâ' hayatının sonuna kadar burada kalır ve burada vefat eder. Yâresânlar üzerinde araştırmalarıyla bilinen Safîzade'ye göre onun mezarı Baba Tahir'in kabrinin hemen yanında bulunuyordu ve insanlar eskiden burayı ziyaret

⁵¹⁴ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 57.

⁵¹⁵ Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, ed., *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih, Kimlik, İnanç, Ritüel*, 1. baskı, İletişim yayınları 2224 (İstanbul: İletişim, 2015), 142-43.

⁵¹⁶ Çakmak ve Gürtaş, 147.

⁵¹⁷ Çakmak ve Gürtaş, 144.

⁵¹⁸ Çakmak ve Gürtaş, 146.

⁵¹⁹ Sefîzade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak* 74.

⁵²⁰ Çakmak ve Gürtaş, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*, 148.

⁵²¹ Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, 1.baskı (İstanbul: Öz-ge yayınları, 1997), 780.

ediyorlardı. Anacak yapılan restorasyon çalışmalarından sonra onun kabri yıkılmış ve kaybolmuştur.⁵²²

Kaynaklar, Ebu'l Vefâ'nın (kesin olmamakla birlikte) miladî 1105 yılında öldüğü aktarmaktadır.⁵²³ Hiç oğlu olmayan Ebu'l Vefâ'nın ölümünden sonra onun düşünceleri Baba İlyas üzerinden yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Geyikli Baba, Dede Garkın, Hacı Bektaş-ı Velî, Sarı Saltuk⁵²⁴ gibi yol erenleri üzerinden başta İran ve Anadolu olmak üzere birçok bölgeye yayılmış ve yaşatılmıştır. Kimi araştırmacılara göre Baba İlyas ve Baba İshak Vefâîye tarikatına mensuptular.⁵²⁵ Haşim Şahin de bu bağlamda bu şahsiyetin fikirlerinin Anadolu'nun özellikle kırsal kesimlerinde yayılmasında Dede Garkın'ın rolünün öneminden bahsetmektedir.⁵²⁶

Yâresân klasik dini defterlerinde Ebu'l Vefâ' ismi sıkça geçmektedir.⁵²⁷ Yâresân inancına göre Ebu'l Vefâ', yedi kurtarıcı (haftan-ı naciyan) olarak bilinen ve handan denilen dini sınıfın içinde yer alır.⁵²⁸ Ebu'l Vefâ', handanların/ocakların içinde, "Seyyid Abu'l Vefâ' Handanı" olarak anılır. Aynı şekilde Serencâm'da ona atfedilen kelâmlar vardır. Burada onun düşüncelerini Yâresân inancına olan yakınlığını anlayabilmek için Serencâm'da ona dayandırılan birkaç kelâmını zikretmekte fayda görüyoruz.

“ ...

Seyyîd Abulwafâ maramo:

Yûrtiman nârîn, Yûrtiman nârîn

Na yânay azal yûrtiman nârîn

Yûrtim Rizwanân hâmpây qullay chîn

⁵²² Sefizade, *Meşahîr-i Ehl-i Hak*, 73-74.

⁵²³ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim yayınları, 2010), 26.

⁵²⁴ Çakmak ve Gürtaş, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*, 161.

⁵²⁵ Ocak, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, 136.

⁵²⁶ Haşim Şahin, “Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâîye Tarikatı”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2014, 44.

⁵²⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 317.

⁵²⁸ Sefizade, 297; Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 57.

Qâpî bahashtî wa dast ez bîn

Hawâdâranân az na koy mâchîn

Mâmoy resûlîm Hamzanân yâmîn

Azanân suwâr ma'rakay madîn

Hâlâ nay parda wafâdârîm

...’’⁵²⁹

“ Ebu’l Vefâ’ şöyle buyurur:

Ben ateşin mazharıyım, ben ateşin mazharıyım⁵³⁰

Yaratılış zamanında da ben ateşin mazharıydım

Benim mazharım da Rıdvân idi, en üst tabakada mevkidaşım idi.

Cennetin kapıları benim elimdeydi

Ben Maçın dağının yardımcısıydım

Bir zaman Hakk’ın elçisinin amcası Hamzan’ın gövdesinde parladım

Medine savaşlarında süvari başı idim

Şimdi de zaman perdesinde adım Ebu’l Vefâ’dır.”

Tasavvufî öğelerin yoğun olduğu bu dizelerde aynı zamanda Yâresânların temel düşüncesi olan dûnadûn düşüncesini de görmekteyiz. Yine Ebu’l Vefâ’ya atfedilen bir kelâmıda:

“ ...

⁵²⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 297.

⁵³⁰ Ateş, tasavvuf edebiyatında Hakkın aşkı demektir. Yâresân metinlerinde oldukça tasavvuf edebiyatının söz sanatlarından yararlanmıştı. Dolayısıyla bu vb. dizeleri doğru anlaşılması için tasavvuf edebiyatının söz sanatlarını göz önünde bulundurulması gerekir. Bkz. Sefizade, *Serencâmnâme*, 298

Sarim dân wa âshq, sarim dân wa âshq

Na mâwây Hijaz sarim dân wa âshq

İbin zâhir bîm nâmim biyâ shark

Na âshqî Husayn na hûn biyâm ghark

Aw jawrimân gêlâ wa nûr nay rây haq

Parda wergêryâ shaw bîva shawaq

Âwmân ziyâwa na châh zanaq

...’’⁵³¹

Başımı aşk yolunda feda ettim, yitirdim başımı

Hicaz yolunda, aşk yolunda yitirdim başımı

Zahir’in oğlu idim, adım Şark idi

Gark oldum Hüseyin’in aşkından

Aydınlığa dönecek, Hak yolunda çektiğimiz acı ve ızdıraplar

Karanlıklar umuda dönecek, zaman perdesi kalkınca

Bizim yaşam suyumuz derin derin çukurdan çıktı...’’

Bu kelâmlarda da görüldüğü gibi Ebu’l Vefâ’ kelâm sahibi bir Yâresân piri olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun fikirleri günümüz Yâresâniği ile uyuşmayan yönleri olabilir. Ama bu tarihî şahsiyetin Yâresânilik düşüncesiyle yakın bir bağı olduğu ihtimali yüksektir. O sadece Yâresânlar üzerinde değil Anadolu’da gelişen pek çok tasavvufî akımı da etkilemiştir. Onun düşüncelerinin Anadolu’ya yayılmasına öncülük eden bazı şahsiyetler olmuştur. Anadolu Aleviğinin şekillenmesinde Ebu’l Vafâ’nın rolünün büyük olduğunu ve fikirlerinin Dede Garkın

⁵³¹ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 244-45.

üzerinde Anadolu'ya yayıldığını ifade eden bazı araştırmacılar vardır.⁵³² Bazı araştırmacılar onun fikirlerinin yayılmasında onun müntesibi olan Geyikli Baba ve Rum Abdalları'nın rolünü ekleyerek Âşıkpaşazâde'nin de Vefâî tarikatına mensup olduğunu belirtir.⁵³³ Köprülü, Anadolu'da tasavvufî akımların yayılmasında, Alavîliğin şekillenmesinde daha çok Ahmet Yesavî'nin faktöründen söz eder.⁵³⁴ Ancak Ahmet Yaşar Ocak, bu yazının devamında Anadolu'nun irfanının şekillenmesinde büyük rolü olan Vefâî'nin üzerinde yeterince araştırma yapılmadığında, Selçuklu ve Osmanlı üzerindeki rolünün farkına varılmadığı ve bu nedenlerden dolayı bilinmediğinden bu tarihî şahsiyetin ve onun kurduğu tarikatın göz ardı edildiğini dile getirmektedir.⁵³⁵ Bu bağlamda Vefâî'nin rolünün daha belirleyici ve sahici olduğunu düşünüyoruz.

3.2.5. Hacı Bektaş-ı Velî

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Hacı Bektaş Velî'nin 1210 Nişaburda dünyaya geldiği⁵³⁶ 1271 yılında ise vefat ettiği⁵³⁷ rivayet edilir. Serencâm da buna yakın bir tarih geçmektedir.⁵³⁸ Mevlânâ ile aynı dönemde yaşayan bu zatın⁵³⁹ bazı kaynaklara göre kendisi Horasan erenlerinden olup Babâî müntesibi ya da Yesevî dervişlerinden biridir.⁵⁴⁰

Hacı Bektaş-ı Velî henüz yaşarken onun ayin-erkânı ve sosyal örgütlemesi ile bir tarikat kurduğunu söylenemez, ancak daha hayatta iken etkili bir kanaat önderi

⁵³² Ali kemal Erdem, "Aleviliğin Şekillenmesinde Etkili Olan Ama Alevilerce Pek Az Bilinen Bir İsim: Ebü'l Vefa Kürdi", *İndependent Türkçe*, 12 Aralık 2021, <https://www.indyturk.com/node/446406/r%C3%B6portaj/alevili%C4%9Fin-%C5%9Fekillenmesinde-etkili-olan-ama-alevilerce-az-bilinen-bir-isim-eb%C3%BCI>.

⁵³³ Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye)" *LXX*, sy 257 (206M.S.): 120.

⁵³⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 3.baskı (Ankara: Türk Tarihî Kurumu Basın Evi, 1976), 44-60.

⁵³⁵ Ocak, "Türkiye Selçukluların Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye)", 120-21.

⁵³⁶ Bursalı, *İstanbul ve Anadolu Evliyalari*, 659.

⁵³⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 251.

⁵³⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 149.

⁵³⁹ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 56.

⁵⁴⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 251.

olduğu,⁵⁴¹ başta Arnavutluk ve Makedonya olmak üzere etkisinin Balkanlarda yayıldığı söylenmektedir.⁵⁴²

Hayatına dair az bilgi bulunan Hacı Bektaş Velî'nin bir derviş gibi yetiştigi, kesin olmamakla birlikte XIII. yüzyılın ilk yarısında, Baba İlyas'ın öldürüldüğü 1240 tarihinden önce, Moğolların istilasına zamanında Horasan'dan Anadolu'ya göç ettiği rivayet edilir.⁵⁴³

Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye gibi eserleri kaleme almış ve tasavvufî düşüncelerini bu eserlerinde izah etmiştir. XIII. yüzyılda yaşadığı düşünülen bu tarihî şahsiyet eserleri günümüze kadar gelmiş, öğretileriyle, hoşgörüsüyle, insanlığa verdiği değerle gönülleri fethetmiştir. Onun bu düşünceleri halk arasında “yetmiş iki millete bir gözle bakmak ve eşit hizmet etmek” cümlesiyle bilinmektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî Yâresân dini metinlerinde en çok ismi geçen mutasavvıflardan biridir. Bütün Yâresân dini önderleri Hacı Bektaş-ı Velî'nin bir Yâresân piri olduğu noktasında hemfikirler.⁵⁴⁴ Yâresân kelâmına göre o, hem Sultan Sâhak'ın halifesi hem de ona mazhar olmuş kişidir. Yâresân kelâmında ona dair birçok pasaj vardır. Örneğin bir Yâresân kelâmında ona dair şöyle bir pasaj yer almaktadır: < > زمانی که داود عوض کرد دون، بیگتاشی آمد دوباره برون> “Davut dîn/libas değiştirdiğinde, Bektaşî ikinci kez göründü”.⁵⁴⁵ Burada “Davud”tan kasıt Sultan Sâhak'tır. Ceyhunbadî'ye dayandırılan bu cümleye göre de Sultan Sâhak âlem-i gaybtan Hacı Bektaş-ı Velî suretinde zuhûr etmiştir.⁵⁴⁶ Hacı Bektaş-ı Velî'nin Yâresânilikte bu konumundan dolayı Yâresânilik'in Bektaşîlik'in etkisinde şekillenen bir inanç olarak göstermek isteyen bazı araştırmacılar olsa da⁵⁴⁷ bunun abartılı bir anlatı olduğunu düşünüyoruz. Bu iki inanç arasında benzerlik ve farklılıkların olduğu bir gerçektir. Ama birini diğerine indirgemek ya da eklemek bilimsel verilere ters

⁵⁴¹ Çakmak ve Gürtaş, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*, 75.

⁵⁴² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 251-52.

⁵⁴³ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 56.

⁵⁴⁴ Muhammedî, 56-59.

⁵⁴⁵ Muhammedî, 59.

⁵⁴⁶ Muhammedî, 56.

⁵⁴⁷ Özdemir, “Alevilik ve Ehl-i Hak (Yâresân): Benzerlikler ve Farklılıklar”, 274-76.

düşmektedir. Bektaş-ı Veli'yi de bu inançta var olan yüzlerce tasavvuf erbabında biri olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olur.

Yukarıda zikredilen isimlere ilaveten Yâresân metinlerinde Hasan Basri, İbrahim Ethem, Bayezid Bestami, Nesîmî, Ceyhunbadi, Nur Ali Elahi, Safiyüddin Erdebilî, Elmas Xanum, Liza Xanum, Ali Kalender, Baba Yedigâr gibi onlarca mutasavvıf ismi geçmektedir. Dolayısıyla Yâresânlar'ın literatürlerinde, menkıbelerinde, kelâmlarında, kültür dünyalarında meşhur birçok İslam mutasavvıfı ve onlarla ilgili pek çok anlatı yer almaktadır. Yâresânî literatüründe bunlara ilaveten başka tasavvuf ehli isimleri de geçmektedir. Hatta hayatları araştırıldığında neredeyse bütün Yâresân pirlерinin tasavvufî bir hayat yaşadıkları görülmektedir. Yâresânların dini önderlerinin çoğunun tasavvuf ehli olması Yâresân inancının tasavvufî boyutunu anlamak açısından mühim bir noktadır. Bu bağlamda yüzlerce kişinin ismi zikretmek mümkündür. Safîzade “Meşahir-i Ehl-i Hak” adlı eserinden yüze aşkın⁵⁴⁸ ismi ele almıştır. Fakat bunların hepsini hayatına değinmek konumuzu aşacağından biz burada tasavvuf alanında daha çok meşhur olmuş birkaç tasavvufçuyu ele almakla yetindik.

3.3. İSLAM TASAVVUFUNDA VE YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN BAZI OLAYLARIN BENZERLİKLERİ

Biz bu bölümde bir tür içerik analizi yaparak başta Serencâm kitabı olmak üzere Yâresânların temel dini metinlerinde geçen tasavvufî-ahlaki kavramları ve bu inancın tasavvufî boyutunu ele almaya çalışacağız.

3.3.1. İlk Yaratılış

Yaratılışın başlangıcı tarih boyunca birçok bilim dalında tartışıla gelmiştir. Kutsal kitaplardan felseye, mitolojiden bilime pek çok alanda bu tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Son yüzyılda ise özellikle bilimin odak noktası haline gelmiştir. George Garnow, Albert Einstein düşüncelerinden yola çıkıp genişlettiği “evrenin başlangıcı kuramına” göre evren, günümüzden 12 milyar yıl önce sıcaklığı ve yoğunluğu çok yüksek ışıltılı bir yapının aşırı yoğunlaşması sonucu patlaması ile

⁵⁴⁸ Sefîzade, *Meşahir-i Ehl-i Hak*, 18-170.

ortaya çıkmıştır (big bang). Bilim insanlarına göre günümüzden 12 milyar yıl önce gerçekleşen bu patlama sonucu evren doğmuştur.⁵⁴⁹

Hilkat (yaratılış düşüncesi) ya da mebde (Allah'ın mahlukâtı ilkin yarattığı süreç) aynı zamanda İslâm'ın dünya görüşünün de dayandığı temel kavramlardan biridir. Bu kavram İslâm'da dinî düşüncenin bütün alanlarında önemli bir rol oynamıştır⁵⁵⁰ Felsefenin ilk çağlarına kadar giden âlemin menşei araştırılması konusunun İslam felsefesinde, kelâmda ve tasavvuf gibi alanlarda da İslam tarihi boyunca tartışıla gelmiştir. Henüz teoride olan bu düşüncenin tasavvufta ciddi tartışma konusu olduğunu görmekteyiz Bu açıdan bakıldığında tasavvufta âlemin yaratılışı “İlk Akıl” düşüncesiyle ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Tasavvuf anlayışa göre Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Akıl bazı yerlerde ise beyaz inci (dürre-i beyza) olarak ifade edilmektedir.⁵⁵¹ İbn Arabî bu konudaki düşüncesini şöyle ifade eder: “*Hak Teâlâ bir büyük beyaz inci yarattı; celâl ve heybetiyle ona baktı. O inci hayâdan eridi. Onun yarısı su ve yarısı ateş oldu. Ve ondan bir duman meydana geldi. Gökyüzünü dumandan ve yeryüzünü onun köpüğünden yarattı. Onun arşı su üzerinde oldu. Büyük beyaz inci''den murâd ‘‘Hâkikat-ı İnsaniyye’’ mertebesi olan ‘‘Akl-ı evvel’’dir.*”⁵⁵² Burada da görüldüğü gibi İbn Arabî'in de düşüncesini dayandırdığı şey “dürre-i beyza” hadisidir.

Yâresân inancında da evrenin yaratılışı sırlarla dolu olup bu sırlar çeşitli sembollerle dile getirilir. Bu inanca göre yeryüzündeki yaratılmış her şeyin sembolik bir karşılığı vardır. Buna göre inek kutsal bir sembol olabileceği gibi ay da kutsal bir simge olabilir. Onlara göre inek ayı sembolize eder ve ay da Hz. Hasan'ı. Balık sırlarla dolu bir simge olup güneşi temsil eder ve güneş te dünyanın simgesi olup Hüseyin'i temsil eder.⁵⁵³ Kitabını önemli bir bölümünü evrenin ve insanın yaratılışına ayıran Ceyhunbadî'de de bu sembolleri fazlasıyla görmek mümkündür.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Stephen W Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 153-60.

⁵⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre 1. basım, Kaknüs Yayınları Araştırma İnceleme serisi, 10 2 (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 263.

⁵⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 175.

⁵⁵² İbn Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk ve Mustafa Tahralı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak Vakfı Yayınları 2002), I/46.

⁵⁵³ Soltanî, “Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk'ta Alevilerin Ortak İnançları”, 273-95.

⁵⁵⁴ Ceyhunbadî, *Hakku'l Hakâyık ya Şâhnâme-i Hakîkât*, 38-123.

Dolayısıyla Yâresânların yaratılış felsefesini birçok kaynakta görmek mümkündür. Biz konunun anlaşılması için sadece bir metni vermekle yetineceğiz

“... ”

Hefit duney beyan bowaçan pêtan

Tehqîq bizanan melum bo lêtan

Ewsa ne lew by, ne ariya by

Ne eriş by ne ferîş, cîhan derya by

Ve dor ber ama cîhan kerid mehya

Navê vêş niya ve xavenigar

Eriş û qoriş û ferîş, ewsa da qerar

Heftad hezar sal tak û tenya ferid

Ne ruy delyawe çogan bazy kerid

Ne xakî bîsat saza cîbraîl

Ta bî ve hemraz xaliqî celîl

Evel îcad kerid çwar melek her çwar

Asiman zemîn ewsa da qerar

... ”⁵⁵⁵

“Ey yedi dûn (heftewane) gelin taki size söylensin

Doğruluktan haberdar olun, sizin için apaçık olsun

Ne levh-i ahfûz vardı, ne ateş

⁵⁵⁵ Moghadam, “Şî`rên Şairên Yâresân û Hızrê Yarî”, 36-37.

Ne yer vardı ne gök, evren suyla kaplıydı

Mevla denizden çıktı

Mercan çıktı ve evreni var etti

Adını ‘‘ Xwendkar’’ koydu

Yeri, göğü ve eşyayı yaratı

Yetmiş bin yıl boyunca yalnız kaldı

Deniz üzerinde çomak oyunu oynuyordu

Cebrail’i topraktan⁵⁵⁶ yarattı.

Yalnız kalmasın diye

Ardından dört meleği yarattı

Daha sonra yer ve göğü döşedi’’

Şiirsel bir tarzda yazılmış bu metin Yâresânların yaratılış felsefesinin özetler mahiyettedir. Burada da görüldüğü gibi diğer kutsal metinlerde de geçtiği üzere Yâresân yaratılış hikâyesi ezelden (كُنْ فَيَكُونُ) başlamaktadır.⁵⁵⁷ Onların inanışına göre Ezelde hiçbir şey yoktu. Büyük bir kudret (Zat-ı Mutlak) vardı.⁵⁵⁸ Dünya sularla kaplıydı.⁵⁵⁹ Hak, ‘‘Ya’’ biçiminde ve bir beyaz incinin içerisinde bulunuyordu. Yukarıda İbn Arabî’nin ifade ettiği gibi ilk yaratılan şey olan beyaz inci bir deniz kabuğunun içinde bulunuyordu. Deniz kabuğu ise ezeli denizin derinliklerinde saklıydı.⁵⁶⁰ ‘‘Ya’’ ilkin ‘‘Manevi’’ ve daha sonra ‘‘Maddi’’ dünyayı yarattı. Ardında Cebrail’i yarattı. Cebrail’in talebi üzerine diğer melekler de yaratıldı. Bu şekilde ‘‘heften’’ denilen yedi beden ya da yedi melek yaratıldı. İşte o zaman ‘‘heften’’

⁵⁵⁶ Su, ateş, toprak ve hava Yâresân inancında kutsal olup mecâzi anlamlar içermektedir. Burada kastedilen maddeler dört meleğe mazhar olmak şeklinde yorumlanır. Aynı ifadeler Yâresânların birçok metninde görmek mümkündür. Bkz. Sefizade, *Serencâmnâme* s. 430.

⁵⁵⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 580.

⁵⁵⁸ Ağacirî ve Ustuerî, ‘‘Nigâh-i Nû Bı Ayin-i Ehl-i Hak Ba Tekiye Ber Kıtâb-i Serencâm’’, 11-12.

⁵⁵⁹ Tayyib Tahiri, *Tarih ve Felsefe-i Serencâm* (Erbil: Rojhilat, 2009), 137.

⁵⁶⁰ Hamzeh’ce, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 127; İzady ve Atila, *Kürtler*, 266.

Hakk'tan, incinin içinde meydana çıkmasını lisanı hal ile istedi. Bu talep kabul gördü ve Hakk, "Havenkar" şeklinde zuhûr etti.⁵⁶¹ Havenkar'dan sonra melekleri yarattı ve onların ismini yediler, kırklar, yedili, yedi halife koydu.⁵⁶² Dikkatlice bakıldığında Yâresânî inancında yaratılış düşüncesi ile tasavvuftaki yaratılış düşüncesiyle oldukça paralellik arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Ceyhunbadî'nin Şahnâme-i Hâkikat kitabı, tezimiz açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Zira bu kitap, yaratılış düşüncesini tasavvufî bir bakış açısıyla uzun uzun izah etmiştir. Yâresânîlerin bu biçim yaratılış inancının Yezidilik ve daha başka inançlarda da görmek mümkündür.⁵⁶³

Yaratılış düşüncesinin bir sonraki evresi ise insanın (Âdem) yaratılmasıdır. Vahye dayalı dinlere göre ilk insan ve ilk peygamber olan Hz.Âdem'in hangi maddeden yaratıldığı, İblis'in secde etmeme olayı, Âdem'in yasak ağaçtan yemesi ve cezalandırılması, onun yaratılmadan önce yeryüzünde insan veya insana benzer akıllı ve şuurlu bir varlık olup olması ile ilgili konularda çok farklı anlatımlar olduğu⁵⁶⁴ bilinen bir durumdur. Kuran'ın birçok ayetinde bu durum dile getirilmektedir.⁵⁶⁵ Tasavvuf kaynaklarında da bu ayetlere paralel bir şekilde âlemin meydana gelmesinden sonra ilk insanın nasıl yaratıldığı, meleklerin var edilmesi ve İblîs konusu anlatılmaktadır.⁵⁶⁶ Tasavvuf kaynaklarında anlatılanlara göre Allah, Âdem'i yaratmayı dilediğinde, yerin her tarafından ve her çeşit topraktan getirmesi üzere Azrail'i görevlendirir. Hz. Âdem için getirilen birçok renkteki toprak birbirini tutmaz. Daha sonra diğer meleklerde devreye girer. Diğer meleklerin getirdikleri ile toprak, belli bir kıvam alır ve Allah, Âdemi bu topraktan yaratır. Daha sonra bilindik Hz. Âdem'e secde etme olayı gerçekleşir.⁵⁶⁷

Tasavvufta olduğu gibi Yâresânîlere göre de âlemin yaratılışından sonra insanın yaratılışı, Allah'ın Âdem'e secde etmeyi dilemesi, İblîs'in secde etmemesi ve

⁵⁶¹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 128-29.

⁵⁶² Sefizade, *Serencâmnâme*, 579.

⁵⁶³ Onat ve Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 464466.

⁵⁶⁴ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/358-363.

⁵⁶⁵ A'râf 7/11; Hicr 15/29-31; İsrâ 17/61; Tâhâ 20/116; Sâd 38/72-74), Hicr 15/33; İsrâ 17/61.

⁵⁶⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk ve Mustafa Tahrâlı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), 27-33.

⁵⁶⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 229-31.

onları isyana teşvik etmeye çalışması gibi konular anlatılmaktadır.⁵⁶⁸ Bu bakımdan Yâresâni kelâmlarına bakıldığında görülmektedir ki, insanlığın ilk atası olan Âdem'in yaratılışında yeryüzünün dört bir yanından toprak getirilmesi hususu, İblîs secde etmeme olayı da tasavvufî metinlerle benzerlik arz ettiği görülecektir.⁵⁶⁹

3.3.2. Evren Algısı ve Mutlak Geçek Olarak 'Hak' Kavramı

Yâresâni kozmolojisinde, yukarıda geçtiği gibi dünya iki merhalede yaratıldı. İlk, manevi dünya var edildi daha sonra maddi dünya yaratıldı. Bu dünya algısı birbirinden farklı fakat yine de bağlantılı iki dünya bölünmesidir :''Dış (zahir) ve iç (bâtın)''.⁵⁷⁰ Bu ikili evren algısının Platon'nun da düşüncelerinin merkezinde yer aldığını ifade etmiştik. Buna göre her iki dünyanın da kendine özgü bir düzeni vardır ve yine kendine özgü kurallar tarafından yönetilmektedir. Sıradan insanlar olarak dış dünyanın düzeninden haberimiz vardır ama hayatlarımız nihai kaderimizin yarattığı iç dünyanın kuralları tarafından yönetilmektedir. Dış dünya (zahir) geçicidir. Gerçek olan bâtin dünyadır. Hakk'ın gerçek simgesi olan bu âlemde her şey fani dünyanın (geçici) aksine bakidir. Yâresânların kozmolojik düşüncelerine göre sonsuz dünyayı belirleyen ve yöneten sıfat (simgeler) değil zat (Hak) tır. Dolayısıyla Hak ve baki olan mecazi (aldatıcı) değil gerçektir. O dünyevi göçleri elinde bulunduranların aksine Hâkîkatin yegane sahibidir.⁵⁷¹

Bu gerçek ve gerçek olmayan dünya görüşünü Kur'an'ın birçok ayetinde görmek mümkündür.⁵⁷² Ayrıca tasavvufta çok önemli bir yeri olan İbn Arabî'de de bu düşünceyi sıkça görmek mümkündür. Ona göre bizi kuşatan bu alâm hissî bir âlemden ibarettir. Ona göre gerçek denen eşya aslında, hayâlden ibarettir. Bizler hislerimizin aracılığıyla çok sayıda nesneyi farkına varıp bunları birbirlerinden ayırt ediyoruz ve bunları aklımızla bir bilgiye dönüştürüyoruz. Bilgiye dönüştürdüğümüz bu nesnelere kuşku duymayacak kadar gerçek sanıyoruz.⁵⁷³

⁵⁶⁸ Ceyhunbadî, *Hakku'l Hakâyık ya Şâhnâme-i Hakîkât*, 6-8.

⁵⁶⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 300-302.

⁵⁷⁰ Ziba Mir-Hosseini, "The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan", *International Journal of Middle East Studies*, sy 26 (1994): 267.

⁵⁷¹ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 182-83.

⁵⁷² Âl-i İmrân 3/14, A'la 7/17.

⁵⁷³ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 21-23.

Yukarıda geçtiği gibi İbn Arabî, yaşadığımız dünyaya dair algımızı eleştirerek "gerçek" olarak algıladığımız şeylerin gerçek anlamda gerçek olamayacağını belirtir. Bu gerçek dediğimiz şeyin aslında bir gerçekliğinin bulunmadığını aksine bu yaklaşımın gerçeği görmemize bir perde oluşturduğunu belirtir. O, hissî âlemde gerçekleşen bu durumu uyumakta olup ta eşyayı rüyasında gören bir kimsenin rüyasında gördüğü eşyadan farksız olduğunu ifade eder. Ona göre "gerçek" denilen şey belli bir varlığı ifade etse de bunlara hakikî gerçek gözüyle bakmak doğru bir yaklaşım olmaz. Diğer bir ifadeyle "gerçek" denilen şey, hakikî gerçeğin bizzat kendisi olmamakla birlikte onun, müphem ve belirsiz bir yansımasıdır. Hissi âlemdeki bu gerçeklere sembolik bir gözle bakılmalıdır. Rüyalardaki görüntülerin ardındaki gerçeği anlamak için nasıl sembollerden faydalanıyorsak, gerçeğin hayâl düzeyindeki bir yansıması olan ve "gerçek" dediğimiz nesneyi de kavramak için benzer şekilde yorumlamamız gerekir.⁵⁷⁴

İbn Arabî gerçeği ifade etmek için ‘‘Hak’’ kavramından yararlanır. Yukarıda da geçtiği gibi ona göre "gerçek" denilen şey bir hayal/yansıma olmakla birlikte, bunu tamamıyla de kuruntu kabul etmek te doğru bir yaklaşım değildir. Ona göre evren mutlak gerçeğin (Hak) bir yansıması ve tecellîsidir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre gerçeğin sadece bir boyutundan bahsedilemez. Bunun birçok katmanı vardır. Ona göre bizin yaşadığımız evren gerçeklikle bağı en zayıf olan katmandır. Burada evrenin zahirine değil bâtınına bakmak gerekir. Zira asıl gerçek bâtın olandır.

İbn Arabî'nin bu düşüncesinin benzerini Yâresânilikte de görmek mümkündür. Yâresânilere göre bâtın dünyası zahiri dünya kadar ve hatta ondan daha gerçek ve somuttur. Olaylar daima iki yönlüdür. Öykünün parçalarının görünmez bir sahnede yani bâtın dünyasında birer birer gözler önüne serildiği bir dram gibidir ve bu parçalar sadece iç gözleri açılanların görebileceği şeylerdir. Bu kişilere ‘‘bâtın-dar’’ ya da ‘‘dide-dar’’ yani bâtın dünyasını algılama kabiliyetine sahip olanlar denilmektedir.⁵⁷⁵ Kelâm (Yâresânların kutsal metinleri), bâtînî dünyayı yaşamış olan bu insanların kelimeleridir, diğerleri tarafından anlaşılması çoğunlukla zordur.⁵⁷⁶ Aynı zamanda Yâresânilikte Hak kavramı, İbn Arabî'nin varlığın beş mertebesi

⁵⁷⁴ Izutsu, 21-42.

⁵⁷⁵ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 183.

⁵⁷⁶ Kreyenbroek ve Allison, 182-83.

(Hazerât-ı Hamse) olarak kavramsallaştırdığı evrerelerin ilkinde (zât mertebesi, gayb-ı mutlak) denk gelmektedir. Yâresânilikte yaratılış evrelerinde biri olan “Havenkar” da, İbn Arabî’nin varlığın beş mertebesinde biri olan “İkinci Hazret”(Allah olarak tecellî eden Hak) ile paralellik arz etmektedir. Zira daha önce bilinmezlerin en bilinmezi konumunda olan Hak, yaratıcı olan “Allah” sıfatıyla zuhûr etmiştir.⁵⁷⁷ Aynı düşünceyi Hallac-ı Mansur da görmek mümkündür.⁵⁷⁸ Burada da gördüğümüz gibi Hak, hem tasavvufta hem de Yâresânilik inancında Allah’a denk gelmez, onun bulunduğu makama denk düşmektedir.

Tasavvuf kültüründe bahsedilen “basîret” kavramı, yukarıda zikrettiğimiz “bâtın-dar” ve “dide-dar” kavramıyla neredeyse aynı anlamda kullanılır. “Görme, bir şeyin iç yüzünden haberdar olma, kavrama, sezme” gibi anlamlara gelen basîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak “hâkîkati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” anlamlarında kullanılmış ve bunu mânevî körlük veya dalâletin zıddı olarak tarif etmiştir. Hak bu aşamaya gelen kişiyi doğruya erdirmek, eşyanın hâkîkatini ve iç yüzünü göstermek perdeleri açar.⁵⁷⁹

Tasavvuf erbabı da, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğuna inanırlar. Tasavvuf literatüründe buna “aynû’l-kalb, dîde-i cân, çeşm-i bâtın-bîn” gibi kavramlarla ifade edilir.⁵⁸⁰ Onlara göre vücudumuzda bulunan göz müşahade âlemindeki mevcudatı, olguları, şekil ve renkleri görür. Ama “kalp gözü” denilen göz ise dış âlemdeki nesne ve olayların gerçek yüzünü ve mânevî âlemde buna denk düşen gerçekleri kavrar, görür. Vücudumuzda bulunan göz insanlarda da hayvanlar da bulunur. Fakat gönül gözü insanlara mahsus bir durumdur. Tasavvuf literatüründe basîret gözü olarak adlandırılan bu göz her insanda kuvve şeklinde bulunmaktadır. Kimi insanların gönül gözü çabuk açılırken, kimilerinin ise geç açılabilir. Basîreti gözü için metafiziği kavramanın, gerçekleri görmenin farklı dereceleri mevcuttur. Bedendeki gözde olduğu gibi kalp gözü için nakıs ve yanlış görme durumu olabilir. Gönül gözü saflık

⁵⁷⁷ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 21-23.

⁵⁷⁸ Hallaj ve Günenç, *Tavasın*, 53.

⁵⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 85.

⁵⁸⁰ Cebecioğlu, 71.

derecesine göre tam ya da eksik görme söz konusu olabilir⁵⁸¹ Tasavvufta var olan bu anlatının neredeyse aynısının Yâresân inancında da olması Yâresân inancının Tasavvufta olan münasebetine dair bize bazı ipuçları ele vermektedir.

Aynı zamanda Yâresânilikte kullanılan “zahir” ve “bâtın” kavramları da tasavvufta sıkça geçen ve Allah’ın iki ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zahir kelime olarak; bir şeyin dış tarafı, görünen yüzeyi ve duyu organları ile hissedilip bilinen kısmı gibi anlamlara gelir. Bâtın ise bir şeyin gizli, iç, derunî, sırlı tarafı, tefekkür ve ferasetle bilinen manevi ciheti demektir. Bu açıdan bakıldığında her zahirin bir bâtin boyutunu olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁸² Tasavvuf anlayışa göre dinin birçok açıdan iki yönü olduğunu söylemek mümkündür. Din bir tarafta insanın dış âlemine (zahir) hitap ederken diğer tarafta insanın iç âlemine (bâtın) hitap eder. “Şeriat” daha çok insanın zahirine hitap ederken “Mârifet” ve “Hâkikat” insanın bâtinine hitap eder. Oruç, Hac, abdest gibi ameli ibadetler daha çok insanın zahirine hitap eder. İhlas, tevekkül, zikir daha çok insanın bâtinî yönüne hitap eder. Dolayısıyla her ibadetin farklı boyutları mevcuttur.

3.4. YÂRESÂNÎ METİNLERİNDE GEÇEN BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Yâresânî dinî metinlerini incelediğimizce pek çok tasavvufî kavramla karşılaşırız. Tasavvufî kavramlar o kadar yoğun ki bazı araştırmacılar bundan hareketle Yâresânî tarikatını tamamıyla bir tasavvuf ekolü olduğu düşüncesine varmışlardır.⁵⁸³ Yâresânîlerin Serencâm, Şâhnâme-i Hâkikat, Burhan’ul Hak gibi eserleri incelendiğinde bu kavramlar kolayca fark edilir. Biz burada daha çok ön plana çıkan birkaç kavramı zikredip tasavvufta ilişkilendireceğiz.

3.4.1. Çarçivan: Temizlik, Sıdk, Fenâ, Rızâ

Yâresânî inancının dört temel ilke üzerinde inşa edildiği söylenebilir. Bunlar; “pakî”, “rastî”, “nistî” ve “reda”dır.⁵⁸⁴ Bu dört kavram (çarçivan: dört

⁵⁸¹ Süleyman Uludağ, “Basîret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/103

⁵⁸² Reza Areştéh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. İbrahim Demirkol (Ankara, 2000), 42-43.

⁵⁸³ Muhammedî, *Manzume-i Eh-i Hak Nâme*, 17.

⁵⁸⁴ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 169; Omarkhali ve Bingöl, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, 51; Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 277.

sütun) Yâresânların temel dini metinlerinde ‘‘Yâresânların dini rûkûnleri’’⁵⁸⁵ olarak ele alınır. Serencâm’ın ‘‘Pir Abidin’’ bölümünde bu dört kavram ile ilgili: ‘‘Yâresânilerde dört mukaddes düstur vardır. Bu dört düsturu yerine getirdiğiniz oranda Hak’a yaklaşırsınız ve uzaklaştığınız ölçüde de Hak’tan uzaklaşırsınız’’⁵⁸⁶ buyrulur. Yine Pir Bünyamin’in bu konuda söyledikleri zikretmeye değerdir:

“ ...

Yarî çihar çişt in baverî ve ca

Pakî û rastî nistî û reda

...’’⁵⁸⁷

‘‘Dört esastır Yarî inancının temeli,

Paklık, doğruluk, hiçlik (fenâ) ve rıza’’

Bu dizeler, bu dört temelin Yâresân inancındaki yerine ve önemini anlamak bakımında önemlidir. Yâresânların bu dört temelini daha iyi anlaşılması ve tasavvuf ile olan bağını kavramak için detaylı ele alacağız.

3.4.1.1. Pakî: Temizlik

Pakî, beden ve ruh saflığı, temizliği anlamına gelir. Temizlik Yâresân inancının temeli olarak görülür. Yâresânilik inancında ahlakın en önemli rûknüdür. Yâresân metinlerinde bâtinî ve zahirî temizlik⁵⁸⁸ diye ki tür temizlikten bahsedilir. Bâtinî temizlik iyi söz, iyi amel ve iyi fikirleri kapsar. Zahiri temizlik ise giysi, mekân, iş, içecek ve yiyecekleri kapsar.⁵⁸⁹

Tasavvuf literatüründe benzer bir yaklaşım ve bu anlama gelebilecek birçok kavram vardır. Tecrid, nefsi arındırma, tasfiye, tezkiye, tahâret, mücâhede bunlardan birkaç tanesidir. Bu kavramlar genel olarak tasavvuf literatüründe, kalbi her türlü

⁵⁸⁵ Sefizade, *Serencâmnâme*, 573.

⁵⁸⁶ Sefizade, 492-93.

⁵⁸⁷ Vali, *Kurdên Yâresân*, 17.

⁵⁸⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 574.

⁵⁸⁹ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 169; Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 277.

masivâdan arındırmak, Allah'tan başka şeylerden uzak tutmak⁵⁹⁰ anlamında kullanılır. Yine tasavvufta çokça kullanılan tasfiye, insanın iç temizlemesini, arınmasını ifade eder. Nefsin yedi mertebesinden biri olan, insanın tekâmül sürecinden geçmesi gereken “Nefs-i safiye” tasavvuf dilinde benliği aşmak, egoyu arındırma, “ben”i aşamayı ifade eder.⁵⁹¹ Tasavvufta oldukça önemli bir yer tutan ve “Atvâr-ı Seb’a” olarak kavramlaştırılan bu kavrama dair birçok eser yazılmıştır.⁵⁹² Bu kavram özetle kişinin nefsini, kötü huylardan arındırılıp ruhun ilâhî sıfatlarıyla bezenmesi için, yedi merhaleden geçmesini ifade eder. “Pakî” kavramını bu yedi mertebelerden biri olan “Nefs-i Safiye” mertebesiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Yine bu bağlamda kullanılan kavramlardan biri olan mücahededir. Mücahede, bir bakıma tasavvufî hayatın pratik/amelî/ahlakî yönüdür. Esas yapısı itibarıyla tasavvuf, Allah yolcusunun, nefsini tam bir açıklık, azim ve samimiyetle ele aldığı ve azim ve samimiyet sahiplerinden başkasının güç yetiremeyeceği dinî-ahlakî bir sistemdir. Buna göre azmi ve samimiyeti olmayanlar bu işi yapamazlar, çünkü tasavvuf, nefis ve nefsi arzularla, kâinat ve güzelliklerinin karşıtı bir yöneliştir. O, mihverinde kendini feda etmek olan bir sistemdir; Allah için olan her şeyi nefsi için olan şeylere tercih (isar) etmektir.⁵⁹³

Tasavvuf ehline göre insan, Allah'ın katında iken, tertemizdi. Allah katından dünyaya gelince nefis hırkasını giyer ve bu şekilde kirlenmeye başlar. İşte insanın bu dünyada, tekrar önceki temizliği kazanması, nefis kirinden temizlemekle mümkündür. Tasavvuf literatüründe bu temizliğe “tasfiye” denir. Yer yer bunun yerine “Tasfiye-i nefis” tâbiri de kullanılır. Bunlar aynı anlamı ifade eder. Bu kavram, kişinin, Kur’ân-’da gösterilen yaşam tarzına uygun bir şekilde hayat sürmek anlamında da kullanılmaktadır. Kişinin yaşamı boyunca davranışları, kafasından geçirdiği düşünceleri İslâm’a aykırı olmama durumunda kişi saflaşmış (tezkiye),

⁵⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 641.

⁵⁹¹ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh: Tekâmül, Denge ve Uyumun Sûfîce Psikolojisi*, Gelenek Yayıncılık Tasavvuf, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek, 2008), 98-99.

⁵⁹² Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de Atvâr-ı Seb’a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, 2007, <http://acikerisim.istanbul.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12627/486>; Leyla ALPTEKİ Sarioğlu, “Yedi Tavr Hakkında Yazılmış Bir Risale Tercümesi: Tercüme-i Risâle-i Etvâr-ı Seb’a”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (18 Ağustos 2017): 143-58.

⁵⁹³ Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülüm, (İstanbul: Risale, 1996), 161.

olgunlaşmıştır. Özetle pakî, nefsi yerilen ahlâktan, övülen ahlâka yükselmeyi ifade eder.⁵⁹⁴

3.4.1.2. Rastî: Sıdk

Yâresân lûteratürüne göre rastî, bir kişinin kendine ve başkasına karşı doğru ve dürüst olmasıdır. Kişin hayatında doğru bir yol izleyerek hata ve gûnahtan sakınmasıdır.⁵⁹⁵ Onlara göre belli bir yaşa gelen her kişi doğruluğa yönlendirilmelidir. Hak ne durumda olursa olsun doğruluktan taviz verenleri hoş karşılamaz.⁵⁹⁶

Tasavvufta oldukça önemli bir yeri olan ‘sıdk’, ‘rasti’ kavramıyla aynı anlamı ifade eder. Sözlüklerde sıdk “duruma uygun hüküm ifade eden söz, gerçeklik, kalp temizliği, söz, fiil ve davranışlardaki tutarlılık, iç ve dışın birbirine uygunluğu⁵⁹⁷ şeklinde tanımlanır. Âyet ve hadislerle ya da diğer İslâmî kaynaklarda geniş yer alan ‘Sıdk’ kavramı, genel olarak “hâkîkati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik, verdiği sözü yerine getirmek anlamında kullanılmıştır.⁵⁹⁸ Hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk en temel ahlâkî erdemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bazı âlimler sıdkı, bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, takvanın neticesi olarak görmüşlerdir. Diğer taraftan bir kişinin yalanı alışkanlık haline getirmesini onu insanlıktan çıkaracağını söylemişlerdir. Çünkü konuşma yeteneği insana verilmiş bir haslettir. Yalancı olarak tanınanın sözüne itibar edilmez. İtibar edilmeyenin konuşması fayda sağlamaz; sözü fayda vermeyenin ise hayvanlarla bir farkı kalmaz ve hatta böylesi hayvandan da aşağı bir duruma düşer; zira yalan söyleyerek ancak zarar verir.⁵⁹⁹

3.4.1.3. Nistî: Tevâzu

Yâresânlara göre nisti, aklın ve ruhun tevâzusudur. Nistî; kibir, gurur, egoizm, bencillik, arzu, şehvet, tutku ve tüm kötü vasıflardan arınmaktır. Ruhu bu

⁵⁹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 661.

⁵⁹⁵ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 169; Hamzeh’ee, *Yâresân (ehl-Ihak)*, 277.

⁵⁹⁶ Moghadam, “Şî`rên Şairên Yâresân û Hızrê Yarı”, 27.

⁵⁹⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 168.

⁵⁹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 566-67.

⁵⁹⁹ Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Sistem Matbaacılık, c. 1 (İstanbul, 2009), 189.

vasıflardan arındırıp onu yüceltmektir.⁶⁰⁰ Tasavvuf edebiyatına göre arifin temel görevi bu kötü hasletlerden sıyrılmaktır. Zira Nefisten meydana gelen arzulara uymak acizliktir.⁶⁰¹

Tasavvuf literatüründe çokça kullanılan ‘‘tevâzu’’ kavramı ‘‘nisti’’ ile aynı anlamı ifade eder. Tevâzu sözlükte ‘‘kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek’’ anlamına gelen ‘vaz’ kökünden türemiştir. Tevâzu kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini uzak tutması anlamına gelir. Türkçede alçak gönüllülük sözüyle aynı anlama gelmektedir.⁶⁰²

Yine buna paralel olarak tasavvufun temel taşı olan ‘‘hiçlik’’ kavramı bu kavramla ilintilidir. ‘‘Hiçlik’’ tasavvufta en yüksek makamdır. ‘‘İnsan-ı Kamil’’ derecesidir. Buna ‘‘Fenafillah’’ ta demek mümkündür. Yâresân, kültüründe bu anlama gelebilecek farklı semboller de vardır. Serencâm’da bazen adı geçen ‘‘geyik’’ sembolü ‘‘Fenafillah’’ ya da ‘‘İnsan-ı Kâmil’’ anlamında kullanılır.⁶⁰³

Tasavvuf her şeyden önce bir anlamda benlikten, hırslardan arınmayı ifade eder. Nefsini kontrol altına almadan, terbiye etmeden bunu hayata geçirmek mümkün olmamaktadır. Elahi’nin ‘‘*İnsan benliği/egosu olduğu müddetçe Allah’ı sevemez, kendini aradan çıkartmalısın ki Allah gelebilsin*’’⁶⁰⁴ sözü Yâresânilerin bu konudaki inançlarını özetler mahiyettedir. Elahi yine bunun devamında bu konu ile ilgili: ‘‘*Seyr-i suluk yolculuğunda kendini beğenme, hodbinlik, hodgamlık en kötü yoldur*’’ demektedir.

Fani olma (fena’) bazı eserlerde tasavvufta bir makam olarak zikredilir. Nefs-i emmâreyi fena potasında eritmek ve onun altında olan her şeyden fani olmak tasavvufun ön gördüğü merhalelerden biridir. Bu merhalede bulunan kişinin dili, bu dünyanın şeylerinden bahsetmez. Dilinde, Hak’ın adından başka bir şey yoktur.

⁶⁰⁰ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 277.

⁶⁰¹ Ebu Ali Sina, *İsaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 188-89.

⁶⁰² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 201.

⁶⁰³ Soltanî, ‘‘Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevilerin Ortak İnançları’’, 278-81.

⁶⁰⁴ Elahi, *100 Goftar*, 73.

Bedenleri, ancak O'na itaat etmek için hareket eder ve düşünceleri de, ancak O'nun için çalışır.⁶⁰⁵

3.4.1.4. Reda: Rızâ

Reda, başkalarına yardım etmek, kardeşlik, sadakat gibi anlamlara gelir. Yâresân literatürüne göre Allah'ın yarattıklarına karşı sorumlulukla yaklaşmak, onlara içten hizmet etmek anlamına gelir.⁶⁰⁶ Serencâm'a göre rızâ, tevekkül aşamasından sonra gelen bir aşama olup kaderin sıkıntılarına katlanmaktır.⁶⁰⁷

Tasavvuf kültüründe kullanılan "İsâr" ve "Rızâ" kavramı bu kavramla oldukça benzemektedir. İsâr sözlükte, bir nesneyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, yeğlemek anlamına gelir. Tasavvufî bir terim olarak isâr, bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu olanakları başkalarının ihtiyacını karşılamak için kullanması, başkasının yararı için çabada bulunması, aşırı şefkat ve merhamet eseri olarak fayda ve zararda başkasının kârını, iyiliğini kendi önünde tutmak gibi anlamlara gelir.⁶⁰⁸ Kişinin kendinden önce başkasının yarar ve çıkarını düşünmesi, başkasını kendine tercih etmesi, diğergam olmasını ifade eder.

Yâresâniler yardımlaşmaya oldukça önem vermektedirler. Onlardaki bu anlayış Alevilerdeki "musâhiplik" kültürüne oldukça benzerlik göstermektedir. Elahi'in bu konudaki "*Hâkikat yolcularının düşüncesini iki kelime özetler: Ebede yönelmek ve insanlara iyi davranmak*"⁶⁰⁹ sözü bu konun önemini vurgulamaktadır. Elahi yine bu konu ile ilgili şöyle demektedir: "*Dîyanetin aslı, Allah'a tapmanın ve insaniyetin ölçüsü, gücünün yettiği kadar toplama yardım etmektir.*"⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Husain Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İkinci baskı, İnsan Yayınları Nasr kitaplığı, 346 15 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 92.

⁶⁰⁶ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 277.

⁶⁰⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 358-59.

⁶⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 318.

⁶⁰⁹ Elahi, *100 Gofar*, 42.

⁶¹⁰ Elahi, 36.

3.4.2. Tevhid, Nübüvvet, Mebde ve Meâd

3.4.2.1. Tevhid

Tevhid, kelime olarak birleştirmek anlamına gelir.⁶¹¹ Tasavvuf kaynaklarında, Allah'ın kudretinin, başka hiçbir varlığın rolü olmadan bütün kâinatı kuşattığını; her şeyin sebebinin O'nun yaratması olduğunu fakat hiçbir şeyin O'nun yaratmasının illeti olmadığını; yer ve gökte bulunan her şeyde Allah'tan başka hiçbir planlayıcı bulunmadığını ve O'nun kendi vehminizde Allah olarak düşündüğünüz bütün şekillerden farklı olduğunu bilmek⁶¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Tasavvufun temeli bir bakıma tevhid inancına dayanır.⁶¹³

Yâresâni inancı her ne kadar farklı düşünceler barındırsa da tevhide dayalı bir inançtır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Yâresânlarda var olan tevhid inancı tek tanrılı bir inanç olup, yaratıcı ardı sıra bazı kişilere tecellî eder. Yâresânlar bu inanışa zuhûr da demektedirler.⁶¹⁴ Elahi de, Yâresân inancının temelini “Tevhid, adalet, nübüvvet, meâd ve imamet” üzerinde bina edildiğini ifade etmektedir.⁶¹⁵ Ancak bu düşüncenin bütün Yâresân mensuplarını kapsamadığını da belirtmek gerekir.

Yâresânların en önemli dini metni sayılan Serencâm'da “tevhid” düşüncesine çok geniş yer verir.⁶¹⁶ Burada Allah her şeyin yaratıcısı, bütün güzelliklerin kaynağı olarak ele almaktadır. Serencâm'a göre O, feleğin çarkını döndüren, güneşin, ayın ve yıldızların sahibi, suyu, ateşi, toprağı ve insanın yaratandır. Bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı O'dur. Canlı cansız bütün varlıklar onun emrindedir. O insanların doğru yola bulması için peygamberler gönderir.⁶¹⁷ Ayrıca “çilten” bölümü dikkatlice incelendiğinde bütün varlığın temelinde vahdet düşüncesi olduğu, her şeyin hâkîkatin birliğe dayandığı görülür.⁶¹⁸

⁶¹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 659.

⁶¹² Ebü'l Kâsım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Yeni Şafak, 2009), 325-28.

⁶¹³ Mevlüt Özler, “Tevhid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/18-20.

⁶¹⁴ Karaca, “Ehl-i Haklarda Toplumsal İlişkiler”, 19 Aralık 2020, 52.

⁶¹⁵ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 20.

⁶¹⁶ Sefizade, *Serencâmnâme*, 30-31.

⁶¹⁷ Sefizade, 30.

⁶¹⁸ Sefizade, 389.

Yâresânların önemli bir kesimine göre Hz. Ali, Allah'ın mucizesinin bir sembolü ve tecellîsidir. Diğer bir ifade ile eğer insan varlık âleminde Allah'ın görüntüsüne bürünecek olsaydı bu Hz. Ali'den başkası olamazdı. Bununla birlikte Yâresâniler ile ilgili Hz. Ali'yi ve Sultan Sâhak'ı Allah ile aynı görmek, onları Allah bilmek şeklinde bazı yakıştırmalar/suçlamalar yapılmışsa da Yâresânlar böyle bir düşünceyi kabul etmezler. Bu şekilde bir düşünce onlarda Allah'ın zatına yönelik fiziksel bir tecavüz ve aşırılık olarak görülür. Onların Hz Ali'yi ya da Sultan Sâhak'ı Allah'ın tecellîsi olarak görmesi onların Allah'ı inkâr etmek, ona ortak koşmak şeklinde bazı yorumların yapılmasına neden olmuştur. Ancak bu Ali'nin ulûhiyeti şeklinde bir fikir/inanç değildir. Yâresânlar mensupları başlangıçtan günümüze böyle bir inancı içinde olmadıklarını hem dini metinlerinde hem de halk arasında müşahade edilebilir. Onlar böyle bir inancı reddetmişlerdir. Ceyhunbadî'nin *'Ali, Allah değil ama Allah'tan gayri da değil. Biz Allah değiliz ama Allah ile beraberiz'*⁶¹⁹ şeklindeki izahları onunun anlaşılması açısından önemlidir. Dolayısıyla Allah, Yâresân düşüncesinde vacib'ul vücûd ve sonsuz olan bir varlıktır. Kusurlardan ve eksiklerden münezzehtir, iki cihanın Rabbi'dir.⁶²⁰ Elahi'nin *'Allah beşer aklının sınırların ötesinde olan şeydir'*⁶²¹ deyişi onların bu konuya yaklaşımı anlamak için önemlidir.

3.4.2.2. Nübüvvet

Yâresânlar hakkında iyi bilgiye sahip olmayan kişilerde, onların Hz. Muhammed'in ve diğer peygamberlerin nübuvetini görmezden gelme, buna karşın Ali'nin uluhiyetini kabul etme ve onu yüceltme gibi yanlış bir kanı vardır. Bu inanışın mensupları nübuvveti kabul etmemekle suçlanmışlar. Bu yersiz bir suçlamadır. Yâresânların yazılı kaynaklarında açıkça görüleceği üzere Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve onun bütün peygamberlerden üstün olduğunu Yâresân mensupları kabul ederler. Yâresân mensuplarının mukaddes defterleri ve kelâmlarına bakıldığında Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi, en gerçek ve en temel devrelerden biri olarak kabul edilir. Serencâm'da özellikle dört

⁶¹⁹ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 76-91.

⁶²⁰ Soltani ve Doğan Turay, "Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk'ta Alevilerin Ortak İnançları", 301-3.

⁶²¹ Elahi, *100 Gofar*, 71.

büyük peygamberin (ulu'l azm) hayatına detaylı ver verir.⁶²² Buradan anlatılan peygamberin hayatı ve peygamberlere yaklaşım İslam'daki peygamber algısıyla birebir örtüşüğünü söyleyebiliriz.

Onlar sadece İslam dinini ve Hz. Muhammed'i değil, Kuran'da yer alan önceki tüm peygamberleri de kabul ederler. Onlara göre bütün peygamberler "Riy-a Hakk'ın" yolcularıydılar. Elahi bu konuda şunları ifade etmektedir : "*Bütün peygamber ve evliyalari kabul ettiğin an irfana girmişsin demektir.*"⁶²³ Yâresânilerde tevhid gibi nübüvvet inancın bir temeli sayılmıştır.⁶²⁴ Ali Kaya bu bağlamda Yâresânların Hz. Peygamber'e ve onun soyunda gelenlere olan yaklaşımından dolayı bu inancın özünün İslam olduğu sonucuna varır.⁶²⁵ Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi onlar peygamberleri şariat döneminin rehberleri olarak görmektedirler. Sultan Sâhak devri onlar için daha belirleyicidir.

3.4.2.3. Mebde ve Meâd

Yukarıda Allah'ın varlığı yaratma sürecine (mebde) değinildi. Dünya hayatının son bulmasıyla sonsuz olan âhiret hayatını başlatacağı zamanı ifade eden meâd⁶²⁶ düşüncesine gelince, Yâresan inancında dūnadūn öğretisiyle bağlantılı olduğu görülür. Farklı şekillerde anlaşılabilir da dūnadūn, genel olarak Yâresân ileri gelenlerinin, âlimlerinin kabul ettiği bir düşüncedir. Dūndan dūna geçiş ile tenâsühün bir olduğu şeklindeki yaklaşımların eksikleri ve yanlışları yukarıda anlatıldı. Farklı gerekçelerden dolayı bu iki kavramın karıştırıldığı bir gerçektir. Konuya uzak olan bazı kişiler, karşı tarafın düşüncelerini reddetmek için dikkatsizce ya da bilerek saptırma yoluna gittikleri aşikârdır. Dūnadūn ile tenâsüh bazen aynı anlamda kullanılsa da temelde farklı şeyler olduğu yukarıda izah edildi. Bu bağlamda tenâsüh inancında, âlemin ezelî olduğunu ve bir Yaratıcısının bulunmadığını savunan bir tür dehrilik düşüncesi olduğu ifade edilebilir. Burada başlangıç ve bitiş söz konusu değildir. Yâresân inancı incelediğinde ise bu düşüncenin aksine insanın evveline ve

⁶²² Sefizade, *Serencâmnâme*, 41-47.

⁶²³ Elahi, *100 Gofar*, 30.

⁶²⁴ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 20.

⁶²⁵ Kaya, *Ehl-i Haklar ve Dersim*, 14.

⁶²⁶ M. Sait Özevarlı, "Mebde ve Meâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/211-212

ahirine yemin ederek söze başlanılır.⁶²⁷ Tenâsüh inancında yeniden diriliş ve hesap gününe inanma da söz konusu değildir. Bunun tam aksine Yâresân metinlerinde açıkça görüleceği üzere ruhun yükselişi, mutlak bir yüceliş seyri, yeniden dirilme ve hesap gününe kesin bir inanç bulunur. Yâresân inancında, ruhun yükseliş ve mertebe geçişlerinde her zaman bir başlangıç düşüncesi bulunur. Bu bir tür tekâmül süreci olarak düşünülebilir. Muhammed Sultani'ye göre Yâresânların sık sık dualarında kullandığı “*Evvel ve Ahir yardır*” duası bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira “‘Evvel ve Ahir yardır’” diyerek yapılan bu dua, tenâsüh inancına ters, onu ret eden bir anlamı içermektedir.⁶²⁸ ‘*Allah’tan geldik ve ona döneceğiz*’” ayeti bu dairesel hareket ve dünden duna geçişle aynı şeyi ifade eder. Bu bağlamda Soltanî, Yâresânların ahirete inandıklarına dair onların dini metinlerinde onlarca kelâm toplamıştır.⁶²⁹ Ancak yukarıda da geçtiği üzere dînadûn inancının bütün Yâresân metinlerinde aynı anlamda kullanıldığını söyleyemeyiz. Yer yer tenâsühe inancı ile aynı anlamda kullanıldığını da kelâmlarında görmek mümkündür.⁶³⁰

Yâresânların mensuplarının bedenden bedene olan ve defalarca seyr ve sulûk eden ruhların bin bir kere tekrar edeceğine inanırlar. Dolayısıyla onlara göre her ölüm başka bir doğum demektir.⁶³¹ Onlar bu düşüncelerini Allah’ın bin bir ismiyle bir bağlantısının olma ihtimali yukarıda değinildi. Onlar da tasavvufî anlayışta olduğu gibi insanların Allah’ın bütün isimlerini kendi üzerinde göstermesi gerektiğine inanırlar.⁶³² İnsan Allah’ın bütün esmasını kendi üzerinde tezahür etmeyene kadar (dînadûn süreci) Allah’a kavuşma, onla bütünleşme de gerçekleşmeyecektir. Bu geçişler insanlığın ikmalî için önemli fırsatlar sunar. Yaratılmışlar nihayetinde kendi asıllarına geri döneceklerdir. ‘*Allah’tan geldik ve yine ona döneceğiz*’” ayeti gereği kişinin kemâle erene kadar Hak’tan yine Hak’a yapılan bu yolculuğu durmadan devam edecektir. Hak’ın esma ve sıfatları bu şekilde

⁶²⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 521.

⁶²⁸ Soltanî ve Doğan Turay, “Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevilerin Ortak İnançları”, 307-8.

⁶²⁹ Soltanî, 305-10.

⁶³⁰ Muhammedî, *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme*, 93-105.

⁶³¹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 201-2.

⁶³² Soltanî, “Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevilerin Ortak İnançları”, 306.

tamamlanacak, insanlık ayrılıktan, başıboşluktan ve hicran ızdırabından kurtulacaktır.⁶³³

Yâresân mensuplarının çoğu aynı şekilde kıyamet gününe, yeniden dirilişe de iman ederler. Sâhak'ın günümüze kadar yazılmış metinlerde genel olarak bu yolun tevhit nübüvvet ve meâd üzerinde olduğu ifade edilir. Elahi de aynı şeyleri ifade etmektedir.⁶³⁴ Bu durum aynı şekilde İslami düşüncenin de temelidir. Bu usul ve kaideler sadece İslam'da değil bütün ilahi dinlerde ve tarihîn tüm dönemlerinde görmek mümkündür. Bu bağlamda Serencâm'da sırat köprüsü anlamına gelen "Pirdîwer" tabiri de geçtiğini görmekteyiz. Sâhak'a göre sadece iyi amel işleyenler bu zorlu köprüyü geçip cennete gideceklerdir. Kötü ruhlar ise bu köprüyü geçemeyip cehenneme gideceklerdir.⁶³⁵ Sâhak'ın cümlelerinde anlaşılabileceği üzere burada sırat, cennet ve cehennem kavramları geçmektedir. Bu da onlarda meâd düşüncesi olduğunu desteklemektedir. Ancak bu metni (Serencâm) farklı yorumlayan ve bu düşünceye katılmayan Yâresân mensupları da vardır.

3.4.3. Vahdet-i Vücûd

Her bilim dalı gibi tasavvufî düşüncenin de kendine has bazı problemleri ve konuları vardır. Tasavvufî düşüncenin en önemli konularında biri varlık düşüncesidir. "Varlığın Birliği" olarak tercüme edilen "vahdet-i vücûd" düşüncesi, değişik isimlerle dile getirilse de, tasavvuf edebiyatında en temel ilke⁶³⁶ olarak kabul edilir. İslam'ın tevhid anlayışı, bir bakıma tasavvufta da "tevhid ve birlik" anlayışına zemin hazırlamıştır. İbn Arabî'nin (ö.638/1240) eserlerinde ortaya koymuş olduğu vahdet-i vücûd doktrini de, varlığın birliğine dayanan bir düşünce sistemidir. Buna göre varlık ne kadar çok ve dağınık gözüke de bir olan Allah'ın eseridir. Dağınık ve farklı düşüncelerin "Bir"e giden yoldan insana engel olması, her şeyi "Bir"e dayandırma düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım farklı şekillerde karşımıza çıksa da genel olarak "vahdet-i Vücûd" adıyla meşhur olmuştur.⁶³⁷

⁶³³ Soltani ve Doğan Turay, 305-7.

⁶³⁴ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 8-21.

⁶³⁵ Sefizade, *Serencâmnâme*, 391-92.

⁶³⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 288.

⁶³⁷ Yılmaz, 292.

Bazı âlimlere göre vahdet-i vücûd düşüncesi tasavvufun mihveridir.⁶³⁸ Buna göre hâkikat, varlığın birliğindedir. Her şey Allah'ın birliğinden ibarettir. Allah'ın sınırsız ve sonsuz varlığı dışında hiçbir varlık gerçek değildir. Hakiki varlık yalnızca sonsuz olan Allah'ın varlığından ibarettir. Evren onun yansıması ve tecellîgâhıdır. Evren hakiki varlığın geçici bir gölgesidir⁶³⁹ Dolayısıyla vahdet-i vücûd, varlığı tamamen Allah'a has kılmak düşüncesine dayanan bir doktrindir. Bu bağlamda insan gerçek varlığı olmayan nesnelere ancak hak ettikleri kadar değer vermelidir. Kişi ancak bütün varlığıyla tek gerçek varlığa yönelerek, kâmil anlamda kulluğu yerine getirmiş olur.

Vahdet-i vücûd felsefesi geçmişte tartışıldığı gibi günümüz araştırmalarında tasavvufun en ilgi çeken konularından biri olmaya devam etmektedir. Vahdet-i vücûdla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında öncelikle bu terimin ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Araştırmacılar bu terimin İbn Arabî tarafından kullanılmamış olduğu konusunda hemfikirdirler. Onlara göre vahdet-i vücûd, İbn Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Bu faaliyetlerinde dolayı bunlara vahdet-i vücûd ehli, vücûdiyye gibi isimler kullanılmıştır.⁶⁴⁰

Vahdet-i vücûd, düşünce olarak eskilere dayansa da İbn Arabî ile birlikte anılmaya başlamıştır. Bu düşünce tarih boyunca sûfiler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Hatta bu düşüncenin İbn Arabî'den sonraki tasavvufun gidişatını büyük ölçüde belirlemiştir. Fakat oldukça yaygınlaşmasına rağmen, yine de onu tam olarak anlamak kolay değildir. Varlığın birliği anlamına gelen bu düşünce, “Allah, Mutlak Varlık'tır”, “Allah'tan başka varlık yoktur” gibi cümlelerle dile getirilmiştir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesi, Allah-âlem ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde Allah'tan başka gerçek varlık olmadığını kabul eden, âlemin varlığını Hak denilen mutlak varlığın çeşitli taayyün ve tecellîsi olup tek bir gerçekliği olan bir sistemdir.⁶⁴¹

⁶³⁸ Murtaza Mutahhari, *Hafız'da İrfan* (İstanbul: İnsan, 1997), 53.

⁶³⁹ Abdülkâki Turan, *Melâyê Cızîrî Divanı ve Şerhi*, Nubihar Yay. İstanbul 2012, s.669

⁶⁴⁰ İbn Arabî, *Fususul-Hikem Terccüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk 7.baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005). I/47.

⁶⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 683-84.

İbn Arabî'ye göre bir tek varlıktan söz edilebilir, o da Hak'ın varlığından başkası değildir. Onun bu düşüncesi vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını oluşturmaktadır. Vahdet-i vücûd üzerine yazılan bütün kitapların, vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin merkezinde bu düşünce yatmaktadır.⁶⁴²

Yâresân dinî metinlerinde de vahdet-i vücûd düşüncesi çok yaygındır. Özellikle Serencâm'ın son bölümleri bu düşünceye geniş yer verir. Yâresân inanışına göre gerçek varlık birdir. O da Hak'tır. Onun dışında kalanlar onun sadece bir yansımasından ibarettir.⁶⁴³ Varlık denilen şey sonsuzluğun parıltılarıdır.⁶⁴⁴ Pek çok Yâresân kelâmalarında gecen bu nazariye, konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek vermekle yetineceğiz:

“ ...

Morî xunkâr wâ la zârim

Âsmân yârim, zawi yârim

Yâra barz u nawî yârim

Bâda yârim' jad ham yârim

Chirâ yârim, sham har yârim

Dilbar yârim, yâwar yârim

Ahraw yârim, dawâr yârim

Haq haq yârim, dilbar yârim

Yâr ne yârân rêbar yârim

Hû hû yârim, saf saf yârim

'Abidîn bâda la kaf yârim

⁶⁴² Ekrem Demirli, ‘‘Vahdet-i Vücûd’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/432-435.

⁶⁴³ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 59.

⁶⁴⁴ Sefîzade, 31.

Hawal yâra, âxir yâra

Wa gisht chitê âgadâra

...’’⁶⁴⁵

‘‘Hakk’ın mührü dilimde

Gök yârimdir, yer yârimdir

Uçurumlar, koyaklar yârimdir

Mey yârimdir, cem yârimdir

Çıra yârimdir mum yârimdir

Dilber de yaver de yârimdir

Zahid yârimdir, Daver yârimdir

Hak Hak yârimdir, dilber yârimdir

Ey yarenler! Kılavuz yârimdir.

Hepsi saf saf dizilmiş hu hu yârimdir

Abidin mey almış eline yar için

Evvel yârdır, Ahir yâr

Her şeyden haberdar olan yârdır.

Burada sık sık tekrarlanan ‘yâr’’ kavramından kasıt olan Hak’tır. Bu dizelerde bariz bir şekilde vahdet-i vücûd düşüncesi görülmektedir. Zira yer ve gök, dilber, zahid, çıra, mum vs. hepsi bir tek şeydir ve o da Yâr (Hak)’dır.

⁶⁴⁵ Sefîzade, 517.

3.4.4. Dört Kapı: Şeriat, Tarikat, Mârifet, Hâkikat

Şeriat, tarikat, mârifet ve hâkikat tasavvuf literatüründe dört kapı olarak geçmektedir. İlk dönem tasavvuf kaynaklarına baktığımız zaman dört kapı anlayışıyla ilgili bir bilgiye rastlamamaktayız. Sufiliğin geçmesi gereken aşamaları olarak ifade edilen dört kapı-kırk makam anlayışı, ilk olarak Ahmed Yesevi'ye (ö.562/1167) dayandırılan Fakr-nâme adlı esere dayandırılmaktadır.⁶⁴⁶ Ancak daha sonraki dönemlerde bu kavramlar tasavvuf kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Bu kaynaklarda tasavvuf ehlinin Allah'a ulaşmak için dört merhaleden geçilmesi gerektiğini belirtilmektedir. Şeriat, tarikat, mârifet, hâkikat şeklinde isimlendirdikleri bu merhalelerin ilkinin avam, ikincisini havass, üçüncüsünün havassu'l-havâss ve dördüncüsünün de ehass-ı havassu'l-havass'a ait olduğunu belirtilmektedir.⁶⁴⁷ Bu dört kavram, Yâresânilere oldukça ortak inançları olan Alevî kaynaklarında dört kapı olarak önemli bir yer işgal etmektedir. Şeriat, tarikat, mârifet ve hâkikat olarak ifade edilen dört kapı, tasavvuf edebiyatındaki anlamıyla hamlıktan insan-ı kâmil olmaya kadar var olan süreçleri belirtir. Amaç üstün insan olmak, ahsen-i takvime ulaşmaktır. Alevilere göre de şeriatın ilk kapısı iman etmekle başlar ve hâkikatın son makamı olan Allah'a ulaşmakla biter. Bu makamlar özetle maneviyat yolcusunun anlam arayışlarıdır.⁶⁴⁸

Yâresânlar da bu dört kavram insanın gelişim sürecinde ele alınmaktadır. Onlar, dünyanın ve insanın gelişim süreci dört evrede ele alınmaktadır:

1. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadarki dinsel yasalara dayanan dönem: Şeriat Dönemi.
2. Hz. Ali'den Şâh Hoşin'e kadarki dönem (661 - 1029): Tarikat Dönemi.
3. Şâh Hoşin'den Sultan Sâhak'a kadar olan dönem (1270- 1400): Mârifet Dönemi.
4. Sultan Sâhak'tan günümüze kadar olan dönem: Hâkikat Dönemi.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXII, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977), s.66.

⁶⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 243.

⁶⁴⁸ Kadir Özköse, "Ahmed Yesevi'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2, sy 2 (20 Haziran 2017): 100.

⁶⁴⁹ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 6-8.

Yâresân öğretisinin en üst aşaması Sultan Sâhak'ın temsil ettiği Hâkikat makamıdır. Elahi, Yâresân inancının esas amacı olan Hâkikat'e ulaşmanın dört aşamadan (makam) geçilerek mümkün olacağı ifade eder. *"Her şeyin kemâle ulaşması için bazı merhaleleri kat etmesi gerekmektedir. Ehl-i Hak inancında da insanın kemale ve hâkikat makamına ulaşması için Şeriat, Tarikat, Mârifet ve Hâkikat mertebelerini sırasıyla kat etmesi gerekir"*.⁶⁵⁰ Yâresânilikte var olan ve tasavvuf düşüncesiyle oldukça örtüşen bu makamları (dört kapı) sırasıyla ele alalım:

3.4.5.1. Şeriat

Arapça bir kelime olan şeriat, yol, su kanalı, suyun çıktığı yer⁶⁵¹ gibi anlamlara gelir. Şeriat, dinin zahirî (dış şekil) yönüne ait kaideleri veya dinin hukuk kurallarını ihtiva eder. Yâresâni terminolojisine göre Hz. Muhammed'in kurduğu bütün dinî kural ve yasalara şeriat denir.⁶⁵² Tasavvufa da ise şeriat, daha çok bâtinî hukuku ifade eder.⁶⁵³ Elahi'ye göre bu evrede; Allah'ın seçkin kulu Hz. Âdem'in dinine inanmak, Hz. İbrahim Halilullah'ın yolunda ve Hz. Muhammed Resulullah'ın ümmetinden olmak ve On İki İmamlar'ın mezhebinden (Ca'feri mezhebi) olmak ve bu mezhebe göre amel etmek gerekir.⁶⁵⁴

3.4.5.2. Tarikat

Arapça, yol demektir. Bu kelime bir bakıma metot, usûl anlamına gelir.⁶⁵⁵ Şeyh denilen bir rehberin gözetiminde, müridin, Allah'a ulaşmak için takip ettiği metoda, tarikat adı verilir. Tarikat bir bakıma kişiyi Allah'a götüren bir yol olup⁶⁵⁶ dinde takva boyutuna ağırlık verenlerin yaşadığı ve bu kişilerin ulaştığı merhaleleri ifade eder.

İlk devirde tasavvuf ehli, kendilerinden daha tecrübeli/deneyimli durumda olanlardan faydalanmışlardır. Ancak bugün bildiğimiz şekliyle teknik anlamda tarikat kurmuş değillerdi. Yukarıda da geçtiği gibi tarikatlaşma hareketi, yaklaşık XII. yüzyıldan itibaren başlamıştır.

⁶⁵⁰ Elahi, 6-7.

⁶⁵¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004).

⁶⁵² Sefizade, *Serencâmnâme*, 296.

⁶⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 607-8.

⁶⁵⁴ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 6-8.

⁶⁵⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 627.

⁶⁵⁶ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 79.

Yâresânî inancında önemli bir yeri olan Elahi'ye göre bu makam, Allah'ın velisi olan Hz. Ali 'nin velayetine inanmak, nebevi şariat ile amel etmek, on iki imamların velayetini ve Ehl-i Hak yolunu benimseyerek onların yolunda gitmek demektir.⁶⁵⁷

3.4.5.3. Mârifet

Arapça'da bilgi anlamına gelen mârifet,⁶⁵⁸ Yâresân kelâmına göre şariatın istediklerini yerine getirip Hak'ın cevherini tanımaktır.⁶⁵⁹ Elahi bu bağlamda, Allah'ın elçisine itaat ederek mârifet makamını derk edilebileceğini ifade eder. Ona göre bu makama erişmenin yolu "Her kim nefsinı tanırsa rabbini tanır" hadisinin derinliğini kavramaktan ve pratize etmekten geçer.⁶⁶⁰

Mârifet tasavvufta da her şeyin başı kabul edilir. Şariat olmadan tarikat, hâkikat ve ma'rifetten bahsedilmez. Şariat herkesin gündelik hayatında kurallara uyarak yaşadığı islâm'ı ifade eder. Bazı tasavvuf ehli, şeriatı beden için, tarikatı kalp için, hâkikatın ruh için, mârifeti Hak için olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶¹ Dolayısıyla bu kavram hem tasavvuf edebiyatında hem de Yâresân inancında benzer anlamlara sahip olan önemli bir merhaleyi ifade eder.

3.4.5.4. Hâkikat

Hâkikat "gerçek" manasına gelen Arapça bir kelimedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sûfiler Allah'a ulaşmak için şariat, tarikat, mârifet ve hâkikat şeklinde dört mertebeden bahsederler. Bu mertebelerin sonuncusu hâkikat olup takva ve verayı titizlikle yerine getirilmekle ulaşılır. Bu evre, Hakk'ı görme, Tanrısal gücün içinde erime evresidir.⁶⁶²

Elahi göre bu makam, hâkikatı derk edip kemâle ulaşma makamıdır. Bu makam visal (Allah 'a kavuşma) ve bekayı fenafillahta görmek, bir zerre ve damla olan vücudunu sonsuz ilahi denize katmakla mümkündür. Ayrıca Elahi bu dört

⁶⁵⁷ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 6-8.

⁶⁵⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 412.

⁶⁵⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 137-38.

⁶⁶⁰ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 6-8.

⁶⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 243.

⁶⁶² Esat Korkmaz, "4 Kapı 40 Makam", 10 Ağustos 2021, 103, <https://www.kitapindi.com/genel/esat-korkmaz-4-kapi-40-makam/>.

tasavvufî kavramı ibadetler bağlamında da ele almaktadır. Örneğin orucun şeriat, tarikat, mârifet ve hâkikat boyutunun olduğunun dolayısıyla orucu tutan kişilerin bu merhalelerden geçtiğini ve bunun bilinciyle yapılması gerektiğini söylemektedir.⁶⁶³

Yâresân inancına göre bir bireyin Yâresân olabilmesi için bu manevi yolculuğun ilk üç merdiveninden (şeriat, tarikat, mârifet) geçmelidir. Kişi sonunda hâkikati idrak ettikten sonra artık bir Yâresân mensubu olarak görülebilir.⁶⁶⁴

Yâresânlara göre bu zorlu aşamaları geçen manevi gözleri açılır. Manevi göz dedikleri bu göz farklı inançlarda da görmek mümkündür. Örneğin Alevîler buna bâtinî göz derler. Budizm'e göre ise yaşamın çaklarında geçen üçüncü gözü açılır ve aydınlanır.⁶⁶⁵

Yâresânî inancında da asıl hedef hâkikate ermektir. Elahi bu bağlamda: *“Cennet bile tasavvur edilebilir ama kemâle/hâkikate erme, tasavvur edilmeyecek kadar yüce bir makamdır”*⁶⁶⁶ şeklindeki değerlendirmeleri Yâresânların bu konuya bakışını özetler mahiyettedir. Tasavvufta kültüründe de şeriat muma, tarikat fitile, mârifet yağa, hâkikat ise ışığa benzetilir.⁶⁶⁷ Tasavvufta da asıl olan ışığa (hâkikate) kavuşmaktır.

3.4.5. Handanhay-i Hâkikat: Manevi Rehberler

Farsça bir sözcük olan handan, eve ait, aile, hanedan gibi anlamlara gelir.⁶⁶⁸ Kimi araştırmacılara göre ise bu kelime “hanedan” kelimesinin değişime uğramış halidir.⁶⁶⁹ Yâresânî kültüründe handan, kalbi hâkikat ışıyla aydınlanmış kişi anlamına gelir. Kalbi hâkikat nuruyla aydınlanmış bu kişiler genellikle seyyid ailesinden olur. Handanlar Hak yolunda rehberlik yapacak yetkinlikte olup daha çok soya dayanır.⁶⁷⁰

⁶⁶³ Elahi, *Burhan-u'l el Hakk*, 143-44.

⁶⁶⁴ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 291-92.

⁶⁶⁵ Aydın, *Anahatlariyla Dinler Tarihi*, 120-23.

⁶⁶⁶ Elahi, *100 Gofar*, 141.

⁶⁶⁷ Ali Ağa Varlık, *Allah Hedef - Can Nokta: Alevi-Bektaşilerde Tasavvuf*, 3. basım, Can yayınları 41 (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 28.

⁶⁶⁸ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 284.

⁶⁶⁹ Özdemir, “Alevilik ve Ehl-i Hak (Yâresân): Benzerlikler ve Farklılıklar”, 276.

⁶⁷⁰ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 284.

Yâresânîlerde Handanlar on bir kutsal suya ayrılırlar. Bunlardan yedisi (Şâh İbrahim, Ali Kalenderî, Yadigarî, Xamuşî, Mirsurî, Mustafa'î, Hacı Babusî) Sultan Sâhak döneminde meydana gelmiştir.⁶⁷¹ Geri kalanlar ise (Zunurî, Ateşbegî, Şâh Hayasî, Baba Haydarî) daha sonra bunlara eklenmiştir.⁶⁷² Bu handanların her birinin kendine has bir yolu/yöntemi vardır.⁶⁷³ Serencâm'da geniş yer verilen bu handanların her birinin başında pir denilen belli bir seyyid ailesi vardır. Handanların pek çok işlevi vardır. Bunlardan en önemlisi kutsal seyyid soyları ile halk arasında kişisel bir bağ kurmaktır. Ziba Mir Huseini, handanların çoğunun arif ve seyyidlerden oluşması Yâresân inancının sufi kökenlerine bir işaret olarak görmektedir.⁶⁷⁴

Yâresân inancına mensup olan her fert, babasının bulunduğu handandan bir seyyidi, pir olarak tanımak zorundadır. Bağlılığa ilk adımı, baş koymak anlamına gelen "ser-sporden" olarak adlandırılan uygulamadır. Bu kişinin hayatını Hakk'a adama konusundaki istekliğini ifade eder.⁶⁷⁵

Tasavvufta irşad ehliyeti olan şeyhler de aynı görevi görürler. Tasavvuf erbabına göre Hak'tan gelen feyiz Hz. Muhammed vasıtasıyla velilere, onlardan da şeyhlere intikal eder. Dolayısıyla şeyhler bir bakıma bu feyzin kaynağıdır. Şeyhin doğrudan doğruya Hz. Peygamber vasıtasıyla Hak'tan aldığı feyze "feyz-i ilâhî", silsile vasıtasıyla aldığı feyze "feyz-i isnâdî" denir.⁶⁷⁶

Yâresânîler kültüründe Bünyamîn "pir", Davut ise "delil" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kutsal şahıslar hem evlenmemiş hem de yerlerine halef bırakmamışlardır. Durum böyle olunca Yâresân mensupları, her birinin başında bir pir bulunan yedi aileye ayrılmıştır. Bu ailelere "Hanedan-ı Heftegane" denir.⁶⁷⁷ Bu ailelerin başında bulunan "pir"e de "Sâdât-ı Hanedan-ı Hâkîkat"⁶⁷⁸ denir. Yâresân mensuplarının bu ailelerden herhangi birine bağlanması Yâresân inancının bir gereğidir.

⁶⁷¹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 50.

⁶⁷² Soltani, *Tarih-i Handanhay-i Hakikat ve Meşahir-i Muteahîrî Ehl-i Hakk Der Kırmanşah*, 17-18.

⁶⁷³ Sefizade, *Serencâmnâme*, 24-28.

⁶⁷⁴ Kreyenbroek ve Allison, *Kürt Kimliği ve Kültürü*, 187-88.

⁶⁷⁵ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 296-98.

⁶⁷⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 214-15.

⁶⁷⁷ Sarikaya, "Güneydoğu Anadolu'da Görülen Gâli Fırkaların Bektaşilikle İlişkisi", 236.

⁶⁷⁸ Sarikaya, 237.

3.4.6. Padişah: İnsan-ı Kâmil

Yâresani dini metinlerinde Şâh ya da padişah şeklinde geçen kavram, kelime olarak ‘kral, malik’ anlamına gelir⁶⁷⁹ Kâmil, Arapça’da olgun insan⁶⁸⁰ anlamına gelir. Yâresânî literatüründe Allah’ın bir ismi⁶⁸¹ olarak kullanılan bu kavram, Yâresân teorisyenlerine göre, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra nihayet mükemmellik şartını aşmış ve azizlik safhasına geçmiş, Allah’ın mazhariyet seviyesine ulaşmış kişidir. Böyle bir kişi artık tekâmül sürecinde paklanmış, Allah’ın sıfatlarına ve Allah’a ayna olmuş kişidir. Yâresânîler bunu, Hakk’ın zuhûr ettiği kişi olarak kabul ederler.⁶⁸²

Yâresân inancına göre kâmil; olgunlaşmak için gereken özelliklerin tümüdür. Onlara göre bu olgunluk maddi ve amel olgunluğu diye ikiye ayrılır. Maddi olgunluk haram ve helale riayet etmektir. Amel olgunluğu ise mutluluk, gönül hoşluğu ve cömertliktir.⁶⁸³ Padişah en yüksek manevi olgunluğu ifade eder.

Padişah kavramı, tasavvuf edebiyatında “İnsan-ı kâmil” olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsân-ı kâmil anlayışı, tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından biridir. Kur’an’da rastlanmayan bu kavram, İbn Arabî ile gelişen tasavvufî gelenekle tasavvuf literatürüne girmeye başlamıştır.⁶⁸⁴ Tasavvuf edebiyatında kâinat ağacının meyvesi olarak görülen İnsan-ı kâmil, güneş, bulut, sîmurg, bahr-ı muhîr⁶⁸⁵ gibi farklı isimlerle anılmıştır. İnsan-ı kâmil, Hak’ın aynası olup Allah’ın zât, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecellîgâhıdır. Tasavvuf edebiyatına göre kemâlin farklı dereceleri vardır. Allah’ın kemal sıfatlarını diğer varlıklara nazaran ancak insan-ı kâmil üzerinde tecellî edilebilir. Tasavvuf düşüncesine göre insanlar içerisinde de Hz. Muhammed ekmele olup (Hakikat-i Muhammediyye) bütün tecellîlerin zuhûr ettiği kişidir.⁶⁸⁶

⁶⁷⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 119.

⁶⁸⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 314.

⁶⁸¹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 586.

⁶⁸² Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 284.

⁶⁸³ Sefizade, *Serencâmnâme*, 122.

⁶⁸⁴ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/330-331.

⁶⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 315.

⁶⁸⁶ Abdülkerim Ceylî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülkadir Akçiçek , (İstanbul: Kurtuba, 1973), 602-3.

Yâresânilere göre insan, kemâl mertebelerini geçtikten sonra temizlenip Allah'ın nuruna erer.⁶⁸⁷ Onların İnsan-ı kâmile (padişah) yükledikleri anlam tasavvuf edebiyatındaki anlamla örtüşmekle beraber, onlar Hz, Ali, Sultan Sâhak gibi kişilerin de bu vasfa (tam mazhariyet) sahip olduklarını belirtirler. Sultan Sâhak, hakikat dönemine tekabül ettiği için en mükemmel insan olup Allah'ın nurunun tam anlamıyla tecellî ettiği diğer ifadeyle kemâle erdiği kişidir.⁶⁸⁸

3.4.7. Pir, Şeyh, Mürşid

Hemen hemen her tasavvufî oluşumda ya da tarikatta, bir yola (tarikata) girmiş olan kişinin yol içinde gelişim süreci (seyr-i süluk) boyunca kendisine kılavuzluk edecek, kendisini yetiştirecek rehber, mürşid, pir vb. hiyerarşik bir seçilmişler grubu bulunur. Yâresân kelâmlarında da şeyh, pir, mürşit, mürebbi ve rehberden oluşan çeşitli yol göstericileri bulunmaktadır. Yâresân inancında bir yola giren kişinin rehber ihtiyacı olduğu düşünülür. Bu dinî rehberler, tarikata girecek kişiye yol gösteren kişilerdir.⁶⁸⁹

Bu kavramları neredeyse bütün tasavvuf kaynaklarında görmek mümkündür.⁶⁹⁰ Farsça ve Kürdçe bir kelime olan pir; veli, şeyh, mürşid gibi anlamlara gelir. Padişahın izni ve yardımıyla yeni üyelere rehberlik eder ve onları Allah'a sevk eden kişidir pir.⁶⁹¹ Yâresânilerde pirlere seçilirken genellikle seyyid ailesinden olmasına dikkat edilir.⁶⁹²

Sözlükte “yaşlı kimse” anlamına gelen şeyh ise, tasavvufta velî, pir ve mürşid ile aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı zamanda Türkçe’de kullanılan er, eren ve ermiş kelimeleri de “şeyh” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹³ Her ne kadar farklı anlamlarda kullanılsa da tasavvufta genel olarak şeyh dendiğinde, sâliklere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimse kast edilir. Bir bakıma şeyh öğretmen

⁶⁸⁷ Sefizade, *Serencâmnâme*, 576.

⁶⁸⁸ Vali, *Kurdên Yâresân*, 34-35.

⁶⁸⁹ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 284.

⁶⁹⁰ Mutahhari, *Hafız'da İrfan*, 48.

⁶⁹¹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 119.

⁶⁹² Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 284.

⁶⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 609-10.

görevini görmektedir.⁶⁹⁴ Tasavvuf kültüründe önemli bir yer tutan şeyh, paslanan gönüllerin cılası olarak görülür.⁶⁹⁵

Mürşid ise Arapça bir kelime olup doğru yolu gösteren, uyaran, irşâd eden kimse⁶⁹⁶ anlamına gelir. Bütün tarikatlarda manevî terbiyede en önemli unsur mürşiddir. Mürşid, yukarıda bahsi geçen manevî merhalelerin geçmesinde sâlike öncülük eden kişidir. Mürşid ilahi sıfatlarla bezenmiş, kemâle ermiş kişidir. Bu bağlamda tasavvuf tarihi içerisinde bu görevi üstlenmiş çeşitli tarikatlara mensup sayısız mürşid-i kâmil bulunur. Onlar terbiyeleri altındaki sâliklere bizzat yaşayarak yol gösterip rehberlik ettikleri gibi, bazen mânevî terbiyelerine esas teşkil eden hususları yazılı olarak sonraki nesillere de bırakmışlardır.⁶⁹⁷

Yukarıda zikredilen kavramlar Yâresân dinî metinlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Yâresân inancına göre her Yâresân mensubunun bir pir/şeyh/mürşid ya da delile bağlanması gerekir.⁶⁹⁸ On iki handandan her biri bir pire bağlanmayı sağlar.⁶⁹⁹ Bunlar “Ser sıporden” diye adlandırdıkları bu dinî törenlerde beş meleği temsil eden şahıslardır. Bunlar tören esnasında yeni doğmuş çocuğun etrafında çember oluştururlar. Başı sembolize eden küçük bir Hindistan cevizi, töreni yöneten kişi tarafından parçalanır. Bu parçalardan biri, muska haline getirilir ve çocuğun boynuna asılır. Bu şekilde hânedanların asıl pir olan Benyâmîn ve Dâvûd’a biat etmiş olduklarına inanırlar.⁷⁰⁰

Yâresânlarda ayrıca kendi aralarında beş aileye bölünmüş olan şeyhler vardır. Her şeyh belli sayıda ailenin dini törenlerinden sorumludur. Şeyh ailelere cinsel eğitimi düzenleyen kuralları öğretmenin yanı sıra, onların sıhhati için çeşitli dualarda bulunur. Bu hizmetlerinin karşılığında ise zekât alırlar. Şeyhten sonra sırayı şeyhin vekili ve yardımcısı konumunda pir alır.⁷⁰¹

⁶⁹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 609-10.

⁶⁹⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 116-18.

⁶⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 455.

⁶⁹⁷ Muslu, “Halvetiyye’de Atvâr-ı Seb’a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, 44.

⁶⁹⁸ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 285.

⁶⁹⁹ Sefizade, *Serencâmnâme*, 24.

⁷⁰⁰ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 290-98.

⁷⁰¹ Tezokur, “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 301.

Yâresan inanışında zikirler ise genellikle dervişler tarafından saz eşliğinde yapılır. Genel olarak her dervişin bir piri ve mürşidi bulunur. Yâresânî inancına göre her dervişin bir mürşidi ya da şeyhi olmalıdır.⁷⁰² Benzer bir durum tasavvuf tarikatlarında da görülmektedir.

Bütün bu tasavvufî kavramların yanında Yâresân metinlerinde bu kavramlara yakın bir anlamı bulunan “baba” kavramına da çokça denk gelmekteyiz. Neredeyse bütün dini önderlerinin isminin başında “baba” gelir. (Baba İshak, Baba Serheng, Baba Navûs, Baba Yadîgâr, Baba Tahir vb.) Mehmet Bayraktar bu kavramı Alevî kültüründe yaygın olduğunu belirterek Arapçada kapı anlamına gelen “bab” ile ilişkilendirmektedir.⁷⁰³ Ancak Kadri Yıldırım’a göre saygı için kullanılan bu terim tasavvufî bir hüviyete sahip olup “pir, mürşid, şeyh” ile eş anlamdadır.⁷⁰⁴

Bu tasavvufî kavramlar göz önünde bulundurulduğunda Yâresân inancı mensupları ile tasavvuf kültürüyle oldukça benzerlik taşıdığı apaçıktır. Bu tasavvufî kavramların yanı sıra tasavvuf kültüründe olduğu gibi Yâresânîlerde de tarikat liderine güçlü bağlılık ta söz konusudur. Ayrıca kişinin inancındaki samimiyetine göre derece kazanması, diğer grup ve inanışlara karşı kapalı toplantılarında sesli ya da sessiz zikir gibi uygulamalar oldukça tasavvuftaki pratiklerle paralellik göstermektedir.⁷⁰⁵ Hakeza Yâresânîlik inancında tasavvufta olduğu gibi şeyhin bazı göstergeleri bulunur. Yâresânlar göre şeyh denilen kişinin hâinden haberdar olması, dünyada her ne varsa arayıp kendinde bulması ve ne sıkıntı varsa Hak’tan bilmesi, kimseyi azarlamaması, incinmemesi, ayrıca ağzından hoş olmayan sözlerin çıkmaması, kimsenin ayıbına bakmaması, kimsenin ayıbını yüzüne vurmaması gibi sıfatlara haiz olması gerekir. Ayrıca şeyh olan kişinin edep-erkânı bilmeli, yetmiş iki millete aynı gözle bakmalı, ârif olup silsilesi Hz. Ali’ye dayanmalı, şeriatı iyi bilmeli ve uygulamalıdır. Bu vasıflara sahip olmayanların şeyhlik makamında oturmaları uygun değildir. Dolayısıyla bu manevi rütbelere sahip olmak basit sıradan bir iş değildir. Herkes şeyh olamaz, şeyh olan; cömert, gönlü açık, cimri olmamalıdır. Allah’ın yaratıklarına karşı şefkatli olmalı, güzel ahlak sahibi, kendisi için ne isterse

⁷⁰² Muhammed Raûf Tevekkolî, *Tarih-i Tasavvûf Der Kurdistan* (Tahran, 1976), 17.

⁷⁰³ Bayrak, *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler*, 39.

⁷⁰⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 14-15.

⁷⁰⁵ Telci, “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnancı”, 442.

başkaları için de onu istemeli, kibirden uzak durmalı, her türlü sıkıntıya göğüs germelidir. Bir kimse bu sıfatlara sahip olduğunda ona şeyhlik helal, evliya makamında oturmak uygun olur.⁷⁰⁶

3.4.8. Müzik ve Semâ

Sözlükte işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses,⁷⁰⁷ kulağa gelen sesleri algılamak⁷⁰⁸ gibi anlamlara gelen Semâ terimi genellikle “şarkı, nağme, mûsiki, raks” anlamında kullanılır. İlk tasavvuf eserlerinde semâ “tasavvuf erbabının kendisine gelen virdleri işitmesi ve işittiğini kalbe yansıtması” şeklinde kullanılmıştır.⁷⁰⁹

Semâ kelimesi tasavvufta musikî için kullanılmakla birlikte bundan daha genel bir anlamı içermektedir. Bundan dolayı sûfiler “gînâ”, “elhân” ve “musiki” yerine semâ kavramını kullanmışlardır. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte en önemlisi “işitmek” fiilinden türeyen semânın sadece oyun ve eğlence amaçlı keyif veren ve insanı nefsanî duygulara yönelten musikîden farklı olmasıdır.⁷¹⁰

İlk devir sûfilerinden başlamak üzere, meclislerinden Kur’an’dan sonra, güzel seslilerde Allah ve Hz. Muahammed’in sevgisini hatırlatan manzum ve ya mensur parçalar dinlenirdi. Ezgi ile okunan bu parçalar, mecliste bulunanlar üzerinde etkisi olmuş ve onlarda vecd halinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müslümanlar müziği sadece eğlendirici yönüyle değil, bunun yanı sıra tedavi edici yönünden yararlandıkları, dolayısıyla müziği tarihin farklı döneminde tıpta kullandıkları⁷¹¹ bilinen bir durumdur.

Bazı sûfiler ‘‘Semâ’’yı dini bir raks olarak görmüşlerdir.⁷¹² Onlara göre semâ hâkîkati işitme ve işittirme zikridir.⁷¹³ Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan Gazzâlî’nin de semâ üzerinde çokça durduğunu görmekteyiz. Ona göre her sanat dalı

⁷⁰⁶ Doğan, “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”, 121-24.

⁷⁰⁷ Ceylan Semih, “Semâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/455-457.

⁷⁰⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2015, 187.

⁷⁰⁹ Semih, “Semâ”, 36/455-457.

⁷¹⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 168.

⁷¹¹ Xanî, *Mem û Zîn*, 91.

⁷¹² Abdülkâki Turan ve Melayê Cizîrî, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, 1. baskı (Vezneciler, İstanbul: Nûbihar, 2010), 85.

⁷¹³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 127.

gibi semâ ya da müzik Hak'ın yarattıklarının örnek alınması ve onları yansıtılmasıdır.⁷¹⁴ O bazı ârızî durumların dışında semânın ‘‘nass ve kıyas’’a uygun olduğunu belirterek bu konu ile ilgili birçok ayet ve hadisi delil olarak göstermektedir.⁷¹⁵ Yine tasavvuf tarihinde önemli bir mutasavvıf olan Mevlânâ Celâleddîn-î Rûmî de sama üzerinde çokça durduğunu görmekteyiz. Onun döneminde belli bir düzene bağlı olmadan dinî ve tasavvufî bir coşkunculuk için icra edilen semâ zamanla Mevlevîlerde tertipli olarak icra edilen dinî bir ayine dönüşmüştür. Semâ ayini esnasında kullanılan motiflerin, yapılan her hareketin, her sözün tasavvufî bir karşılığı vardır. Bu bağlamda bakıldığında Mevlânâ'nın Farsça olarak yazdığı en önemli eseri Mesnevî de ‘‘ney’’ ile başlar ve bütün düşüncesine ney üzerinde temellendirir. Dolayısıyla semâ/müzik/ney gibi araçlar sûfî edebiyatında daha vecd ve istiğraka götüren şeyler olarak görüldüğü söylenebilir.

Yâresânî kültüründe müziğin hikâyesi ilk yaratılışa kadar gitmektedir. Yâresânî metinlerine göre göre yeryüzünde henüz insan yaratılmamış iken Allah, meleklerden insanı balçıktan oluşturmasını arzuladı. İnsan vücudu oluştuktan sonra Allah, ruhun bedenine içine girmesini istedi. Ancak ruh buna razı olmadı. Allah daha sonra Ruhun bedene kavuşması için Pir Dâvud'u (Melek Mikail) yanına çağırır, ondan tanbur çalmasını ister.⁷¹⁶ Melek Mikail de tanburu çalar ve insana ruhu bu şekilde ikna olup bedene akar.⁷¹⁷ Bu durum Serencâm'da şöyle ifade edilir:

‘‘ ...

Zuhûrî rûy xâk kard shîn nâ bashar

Az bîm naghma xwân pay qâllib bandar

...’’⁷¹⁸

‘‘ Toprak insan olmamak için feryat û figan etti

⁷¹⁴ İmam Gazali, *İhya' u Ulum' id-Din*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2008), II/619.

⁷¹⁵ Gazali, 635-39.

⁷¹⁶ Orak Reşitoğlu, ‘‘Helbestvanên Jin Di Edebîyata Yâresânan De’’, 25.

⁷¹⁷ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 300-301.

⁷¹⁸ Sefîzade, 241.

Onun cevherini kabul etsin diye insan gövdesine avazlar okudum.”

Serencâm’da da görüldüğü gibi Yâresân inancında müziğin hikâyesi insanın hikâyesi ile başlar. Bu dizelerde de görüldüğü gibi insan, tanburun sesiyle ruhuna kavuşmuştur. Ruh müzik sayesinde bedeni kabul etmiştir.

Semâ, Yâresânî inancında da önemli bir yer tutar. Onlar bir tür tasavvufî dans anlamına gelen ve tefekkürü simgeleyen “fakr û zikr”⁷¹⁹ kavramını kullanırlar. Bu aynı zamanda bir tür duadır. Bu dua esnasında genellikle kelime-i tevhid söylenir.⁷²⁰ Dolayısıyla Yâresânlar açısından sesler/müzikler bir bakıma yaratılışın farklı tecellîleri, Hakk’ın varlığının göstergesidirler.⁷²¹

Yâresânlarda müziğin toplumsal bir kabule denk gelmesi, bu inaçla temel ilişkisi XI. yüzyılda yaşayan dini önderlerinden biri olan Şâh Hoşin’e dayanır. Bu cemaatin mensuplarına göre Şâh Hoşin, tanburu cemlerde ilk kez çalan, ona kutsal bir anlam yükleyen kişidir. Ayrıca Şâh Hoşin’in dokuz yüz tane talebeden oluşan “nohsed nohsed” adında bir müzik grubunu oluşturduğu rivayet edilir. Aynı şekilde Sultan Sâhak’ın da kelâmhanlarla birlikte yedi saz çalan bir ekibin bulduğu, aktarılır.⁷²² Şâh Hoşin ile birlikte “tanbur” dini törenlerde, ibadetlerde kullanılan kutsal bir alete dönüştüğünü görmekteyiz. Son yüzyıla kadar sadece Yâresân mensuplarının arasında yaygın olan bu çalgı aleti, giderek daha fazla sayıda onların dışındaki topluluklar arasında da yayılmaya başlamıştır.⁷²³

Yâresânlar müzikle hâkîkatın sırrına erdiklerine inanırlar. Dolayısıyla onlarda müzikle manevi merhalelere bir sıçrama düşüncesi vardır.⁷²⁴ Benzer bir düşüncüyü birçok tasavvuf klasiğinde görmek mümkündür. Bu bağlamda ünlü bir tasavvuf erbabı olan Melayê Cizîrî’nin (1570-1640) şu beyti zikretmeye değerdir:

“ ...

⁷¹⁹ Hamzeh’ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 238.

⁷²⁰ Hamzeh’ee, 239.

⁷²¹ Orak Reşitoğlu, “Helbestvanên Jin Di Edebîyata Yâresânan De”, 25.

⁷²² Tahirî, *Tarih ve Felsefe-i Serencâm*, 213-17.

⁷²³ Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat ve Ayhan Yalçınkaya, ed. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri: Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*, 1. baskı (Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Ankara: Dipnot, 2010), 425-26.

⁷²⁴ Hamzeh’ee, *Yâresân (ehl-i hak)*, 239.

Suhbet bi sazan hate saz pê mewwicî deryayê raz

Da dil ji nû bayê mecaz wê keştiyê sukkan e reqs

...’’⁷²⁵

‘‘Raks musikî çalgılarla düzenlendi, sırlar denizi dalgalandı

Kalbe aşk esintisi vurdu, kalp gemisinin dümeni raksa durdu.’’

Bu dizelerde de görüldüğü gibi Cezirî müzikle beraber Hak âşıklarının gönüllerinde gizli olan sırların nasıl ortaya çıkıp dalgalandığını ve bu âşıkların nasıl müzikle sarhoş olup sırları dile getirmeye başladıklarını dile getirmektedir. Yâresânların müzik ve sır arasında kurdukları bağlantının aynısını burada da görmekteyiz.

Yâresânî kültüründe farklı çalgı aletleri olmakla beraber ‘‘tenbur’’ daha ön plana çıkmaktadır. Genel olarak Yâresânlerde üç tür müzikten söz edilebilir:

1. Cemhânedede icra edilen ve sembolik anlamlar içeren, yetmiş ikiden fazla farklı kelâmın okunduğu ve renklerin kullanıldığı, farklı makam ve zikirlerin bulunduğu müzik türü. Bu sadece cemhânedede icra edilir.
2. On dokuz farklı makamla Yâresân meclislerinde icra edilen bir müzik türüdür. Bu müzikler genellikle hamasî, tasavvufî ve sosyal konuları dile getirir. Tasavvufî simgelerin kullanıldığı bu müzik cemhânedede yapılabileceği gibi dışarda da icra edilebilir.
3. Tamamıyla tasavvufî öğelerden esinlenerek icra edildiği bir müzik türüdür.⁷²⁶

Yâresânî inancında önemli bir yeri olan Ceyhunabadî de müzik ve semâ üzerinde çok durur. Kitabının düzenleme şeklinde de bu kolay anlaşılmaktadır. Kitabının her bir bölümü ‘‘saki-nâme’’ ile başlar. Bu da onun düşüncelerini kavramak için bize bazı ipuçları vermektedir. Zira bilindiği gibi ‘‘saki’’ tasavvuf

⁷²⁵ Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, 88.

⁷²⁶ Moghadam, ‘‘Şî`rên Şairên Yâresân û Hızrê Yarî’’, 54.

edebiyat kültüründe çokça kullanılan bir kavram olup genelde, müzisyenler eşliğinde manevi şarabı sunan kişi anlamına gelir.⁷²⁷

Ustad Elahi'in de bu konudaki çalışmaları incelemeye değerdir. Elahi'nin tasavvuf musikisi üzerinde pek çok çalışması vardır. Müziğin öneminden bahsederken ‘‘ Müziğin sayısız faydaları vardır ama beşer bunu henüz kavrayabilmiş değildir ’’⁷²⁸ demektedir. O aynı şekilde müziğin ruhla, ruhun ise Allah ile bağlantılı olduğunu, insanın bunu kavrayamadıkları için müziği mecâzi aşk için kullandığını belirtir.⁷²⁹

3.5. BAZI TASAVVUFİ KUŞ SEMBOLLERİ

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bazı yeryüzü cisimleri tabiatüstü simgeleri ifade ederler. Yeryüzünde kutsal kişiler ve anlamlarla hisler âleminde cisimleşerek sembolik bir renge bürünürler. Tasavvuf edebiyatının en önemli özelliklerinden biri, sembolizme dayanmasıdır. Tasavvuf erbabı varlığa dayalı derin gerçekleri, yaratılıştaki soyut hâkikatleri, yanlış anlaşılmasın diye onu gizlemeye ya da farklı şekillerde (sembolizm) dile getirmişlerdir. İşte insanlar tarafından anlaşılması zor olan meseleleri şairler, ârifler sembolik bir dille ifade etmişlerdir. Bu bağlamda birçok hikâyeden geçen yılan, şeytan, simurg, şâhin, tavus kuşu gibi varlıklar tasavvuf literatüründe de sembolik anlamlarla karşımıza çıkmaktadır.

Başta Mevlânâ'nın ‘‘Mesnevî’’ eseri olmak üzere birçok tasavvufi eserde kuşlar ile ilgili sembolik anlatımlara denk gelmekteyiz. Mevlânâ, eserlerinde yoğun bir şekilde kuş sembollerinden faydalanmıştır. Bu kuşların her biri iyi ya da kötü vasıflara sahiptirler. Bunlar bir bakıma ruh ve maddeden oluşan insanların farklı yönlerini temsil etmektedirler. Bunların dışında irfan edebiyatında gerçek ve maddi varlığı olmayan diğer bir ifade ile lâ-mekân yani yuvasız olup yuvaya muhtaç olmayan⁷³⁰ ankâ, sîmurg, hümâ gibi mitolojik kuşlar da bulunur. Tasavvuf erbabı özellikle soyut olan metafizik âlemi daha iyi algılanması için bu tarz mitolojik sembollerden yararlanmışlardır.

⁷²⁷ Hamzeh'ee, *Yâresân (Ehl-i Hak)*, 240.

⁷²⁸ Elahi, *100 Gofar*, 145.

⁷²⁹ Elahi, 123.

⁷³⁰ Ali Yıldırım, ‘‘Mevlânâ'nın Eserlerinde Kuş Sembolizmi’’, *Arka Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, sy 6 (2013): 240.

Yâresân inancına bakıldığında evren sırlarla/sembollerle dolu olduğu görülür. Daha önce de geçtiği gibi “Sır” bir bakıma bu inancın temelini oluşturur. Haliyle her varlık sembolik anlamlar içerir. Zira insanın bu sınırlı madde boyutunu, sonlu ve sınırlı iradesi ile aşmasının en önemli tarafı sembolik anlatımlardır. Bu bağlamda bakıldığında bir yönüyle madde olan ve yere mahkûm varlıklar olan, diğer tarafıyla ise ötelere kanat açabilen kuşlar, insanı ifade etmek için en önemli semboller olarak karşımıza çıkmaktadır. Yâresâni inanç ve geleneklerinde yer edilen bütün bu sembollerini açıklamak maksadımızın aşacağından sadece iki örneği vermekle yetineceğiz.

3.5.1. Sîmurg

Simurg simgesel anlamı olan ve birçok inanç ve kültürde karşımıza çıkan efsanevi bir kuştur. “Otuz kuş” anlamına gelen Simurg için, ankâ, morğ-i morğan (Kuşların şâhı), morğ-i çâreger (çare bulan kuş), morğ-i dermanger (tedavi eden kuş) sîreng (otuz renk)⁷³¹ gibi pekçok farklı isim kullanılmıştır. Kökleri genellikle eski fars mitolojisine dayandırılan bu kuş ismi Avesta’da “saena”, Pehlevicede ise “sênmur”⁷³² olarak karşımıza çıkar. Şâhnâme’de de Simurg evsanesi farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Farslar’ın sîmurg, Arapların ise ankâ⁷³³ adını verdikleri bu kuş, halk dilinde ‘Zümrüd-ü anka’ olarak ta bilinir.

Fars mitolojisinde önemli bir yeri olan Sîmurg tasavvuf edebiyatında da çok önemli bir yer işgal etmektedir. Tasavvuf edebiyatında “veli, pir, insan-ı kamil, Cebrail,⁷³⁴ insanın ruh arkadaşı”⁷³⁵ gibi anlamlarda kullanılan bu kavram, özellikle Feridüddîn Attââr’ın yazdığı ve tasavvuf temel kaynaklarında sayılan “Mantiku’t-tayr” kitabıyla birlikte irfan edebiyatında daha da geniş yer almaya başlamıştır. Bu kitapla birlikte Simurg, görüntüsü olmayan ama Hakk’ı temsil eden metafizik bir varlık, vahdet-i vücût gibi anlamlarda da kullanılmaya başlanmıştır.⁷³⁶ Bu efsanevi

⁷³¹ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul, 2008), 623.

⁷³² Yıldırım, 632.

⁷³³ Yıldırım, 626.

⁷³⁴ Yıldırım, 628.

⁷³⁵ Vali, *Kurdên Yâresân*, 399-400.

⁷³⁶ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 628.

kuş Attâr'dan sonra birçok tasavvufî esere de konu olmaya başlamıştır. Sühreverdi'in “Akl-i Sorh” düşüncesinin bunu üzerinde anlattığı⁷³⁷ bilinen bir durumdur.

Burada konunun daha iyi anlaşılması için Mantuku't-tayr kitabının konusunu özetle anlatmak faydalı olacaktır. Kitap özetle şöyledir: Yerini yurdunu kaybeden, yolunu şaşıran kuşlar kendi aralarında toplanıp Hakk'ı aramaya karar verirler. Fabl tarzı yazılmış hikâyeye bu kuşların kendilerine bir rehber olan ihtiyacını dile getirmeleriyle başlamaktadır. Hüdhüd bu konuda onları yönlendirerek en uygun rehberin “Simurg” olduğunu onlara söyler. Fakat Simurg denilen kuş Kâf dağının arkasında yani ulaşılmaz bir yerde bulunur. Aralarında bulunan ve bir anlamda mürşidi temsil eden Hüdhüd, bu konuda onlara yol göstereceğini söyler. Kuşlar Hüdhüd'ün rehberliğinde toplanırlar. Hüdhüd, Simurg'a varmak için aşılması gereken zorlukları sıraladığında ise kuşlar yolculuğa çıkmamak için mazeret öne sürmeye başlarlar. Hüdhüd kuşu her birine hatasını, zaafını onlara bir şekilde gösterir ve onları ikna etmeye çalışır. Fakat çıkılan bu yolun hem uzak ve hem de zahmetli olduğunu anlaşılınca bazı kuşlar birer bahane ileri sürerek yolculuktan vazgeçmek istediklerini Hüdhüd'e bildirirler. Hüdhüd sonunda kuşların hepsine cevap vererek onları ikna etmeyi başarır. Bütün zorluklara rağmen Hüdhüd yolunu şaşırmış bu kuşlara rehberlik edebileceğini, onları Simurg'a ulaştıracağını söyler. Sonunda bütün kuşlar Hüdhüd'ün rehberliğinde yola çıkarlar. Sîmurg'un bilgeliğine inanan bütün bu kuşlar ona ulaşmak, ondan yardım istemek, onun bilgeliğinden faydalanmak için çıktıkları yolculukta yorularak dökülmeye başlarlar. Çeşitli şüpheler onlarda peyda olur. Kuşlar Hüdhüd'ün yanına gidip şüphelerinin gidermelerini ister. Hüdhüd her birinin soru ve itirazlarına çeşitli cevaplar verir ve onları ikna eder. Yolculuk boyunca önlerinde zorlukları ve mertebeleri ifade eden yedi vadinin bulunduğunu bunları geçince padişahları olan Sîmurg'a ulaşacaklarını anlatır. Bunun üzerine kuşlar tekrar yola koyulur. Ancak yola çıkan bu kuşlardan sadece otuz hasta ve bitap bir şekilde bu vadileri aşp yüce bir dergâha ulaşırlar. Kâf dağının ardına vardıklarında simurg'u beklemeye başlarlar. Bu sırada sîmurg da zuhûr eder. Fakat gördükleri sîmurg kendilerinin yansımasından başka bir şey değildir. Sîmurgda kendilerini, kendilerinde de sîmurg'u görürler. Hayretler içinde kalan bu kuşlar semada bir ses duyarlar: “Siz buraya otuz kuş geldiniz, otuz kuş göründünüz; farklı

⁷³⁷ Yıldırım, 628.

sayılarla da gelmiş olsaydınız yine o kadar görünürdünüz; burası sizin için bir aynadır.” Sonunda kuşların hepsi sîmurgda fâni olup hâkîkate ulaşırlar. Bu aşamada artık ne yol ne yolcu ne de kılavuz kalmıştır. Gölgenin güneşte kaybolduğu gibi hepsi kaybolur. Yedi vadiyi geçip ve asıl hedefe ulaşan otuz kuş aradıkları sîmurg’un kendileri olduğunu anlamış olurlar. Attar bu durumu şöyle anlatır:

“... ”

هست وادی طلب آغاز کار

وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار

پس سیم وادیست آن معرفت

پس چهارم وادی استغنی صفت

هست پنجم وادی توحید پاک

پس ششم وادی حیرت صعب ناک

هفتمین وادی فقرست و فنا

بعد ازین روی روش نبود ترا

İşin başlangıcında istek (arzu) vadisi bulunur

Sonraki aşama aşk vadisidir, sınırsız

Ardından mârifet vadisi gelir

Sonrasında dördüncü vadi gelir, sıfatlardan istiğna

Ardından beşinci vadi gelir, pak tavhid

Sonrasında altıncı zorlu vadi gelir.

Yedinci vadi ise fakr û fenadır.

Sonrasında ne yol kalır ne de rehber.

“Mantıku’t-tayr” kavramını Attâr ile beraber yaygınlık kazanmış olsa da ondan önce İbn Sînâ, Gazzâlî gibi âlimler bu sembolden yararlanmışlardır. İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesini temellendirirken bu sembolden yararlanmış ve ondan sonra gelen mutasavvıflar da muhtemelen ondan etkilenecek kendi eserlerinde kullanmışlardır. Örneğin Mevlânâ Celâleddin ankâyı yuvası Kâf dağı’nda olan çok değerli bir devlet kuşu olarak bahsetmektedir.⁷³⁸ Attâr, tasavvufî unsurlarla dolu olan bu sembolik anlatıyı, Hak yolcusunun (salik) çıktığı zorlu yolculukta karşılaşılabileceği sıkıntıları, tehlikeleri fabl tarzında izah etmiştir. Yolculuğun yedi aşaması tasavvuf edebiyatında “etvarı seba” yani insanın tekâmül sürecinde aşması gereken nefsin yedi mertebesini ifade ederler. Çünkü insan ruhu bu dünyada gurbette olup bedende esir olduğunu fark ettiğinde aslına geri dönme eğilimi gösterir. Aslına geri dönmek isterken birçok engel ile karşılaşır. Burada anlatılan kuşlar (sîmurg) bir bakıma kendinin farkına varan, aslına dönmek isteyen insanları sembolize eder.⁷³⁹

Eserde geçen bazı fabl kahramanları vardır. Bu kahramanlar üzerinde düşünüldüğünde bunlar anlamı bu geçici ve gerçek olmayan dünyanın geçiciliğinde aramışlardır. Her birisinin, dünyanın üzerinde bulunan farklı nesnelerin esiri oldukları fakat hiçbir zaman bu onların içinde bulunduğu boşluğu dolduramadıkları görüyoruz. Bu kuşlar bir anlamda dünyaya dalmış, gerçeklerden kopmuş insanları temsil ettiğini söyleyebiliriz

Simurg, Yâresân metinlerinde sıkça geçen ve sembolik anlamları olan bir kavramdır. Yâresân metinlerde Simurg, tasavvufî bağlamda ele alınan, remzlerle dolu⁷⁴⁰ bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir Yâresân piri olan Seyîd Muhamed Goresi kendisini Sîmurg’un mazharı/tecellisi gibi tanıtır.⁷⁴¹ Farklı bir metinde ise Sultan Sâhak’ın annesinin ruhuna eşlik eden bir kuş⁷⁴² olarak karşımıza çıkmaktadır. Yâresânlarda “Sîmurg’un tecellisi” mutlak aklı temsil eder.⁷⁴³ Onlara

⁷³⁸ Sargon Erdem, “Anka” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/198-200.

⁷³⁹ Ferbud Ferinaz ve Sehil Fehimeh, “Berresi Tatbiki Simurg Der Metn-i Edebî, Hamasî, İrfanî”, *Neşriy-i Huner*, 1372, 27.

⁷⁴⁰ Sefizade, *Serencâmnâme*, 72.

⁷⁴¹ Sefizade, 202-3.

⁷⁴² Vali, *Kurdên Yâresân*, 405-6.

⁷⁴³ Vali, 398.

göre simurg insanın en yüce halini (ârif-i kâmil) sembolize eder. İnsan-ı kâmilî Hakk’a en çok mazhar olan kişiler olup en yüksek manevi rütbeyi ifade eder. Yâresân metinlerine göre de Sîmurg’un (otuz kuş) görevleri bütün güçleriyle hakkı aramaktır. Onlar irfan yolculuğunda bütün tehlikeli vadileri aşıp sonunda bir damla suyun denizle bütünleşmesi gibi hakla bütünleşmişlerdir⁷⁴⁴

Yârsanların bu söylem ve yaklaşımları tasavvuf edebiyatındaki Simurg düşüncesiyle örtüşmektedir. Sîmurg, Yâresân inancında önemli bir yeri olan ‘‘heftewane’’(yedi güç)’nin rehberi/hocası olarak ta ele alır.⁷⁴⁵ Buradaki ‘‘yedi’’ gücün ‘Mantık-u tayr’de anlatılan yedi vadiyle bir bağlantısını olduğunu, bu sayının rast gele seçilmediğini düşünüyoruz.

3.5.2. Şâhin ile Şehbâz

Klasik tasavvuf edebiyatında ya da şiirlerde farklı anlamları temsil eden kuşlar; mitolojik kuşlar, avcı ve alıcı kuşlar, leşçi kuşlar şeklinde çeşitli kategorilere ayrılırlar. Bilindiği üzere şâhin, keskin gagası ve güçlü çenelere sahip olan, çok yükseklerde uçan avcı bir kuştur. Genellikle küçük hayvanlarla beslenerek hayatını idame eder. Bu kuşun insan yığınlarından uzakta yaşaması, temiz etlerle beslenmesi, sürekli bir çaba ve mücadelenin içinde olması gibi yönlerden dolayı, seçkin âşıkları temsil ettiğini ifade edenler olmuştur.⁷⁴⁶ Bunlar bir taraftan dünya ile cebelleşirken kalplerinde dünya sevgisini yok etmiş kâmil insanları temsil ettikleri⁷⁴⁷ söylenebilir.

Yâresânî literatüründe kutsal tasavvufî simgelerden biri de şâhindir. Yârsanların kutsal kelâmlarında anlatılan ‘‘Şâhin’’ tasavvuf edebiyatında kullanılan şâhin sembolü ile birebir örtüşmektedir. Şâhin ya da şehbâz simgesi Yâresânî inancında belirli bir seviyeye varmış, bazı manevi mertebelerden geçmiş kişiyi anlatır. Başka bir ifade ile şâhin, Yâresânî inancında ‘‘Ârif-i Kâmile’’ işaret eder.⁷⁴⁸ Zaten asıl gaye kişinin şâhinlerin şâhına varmaktır. Şâhinlerin şâhı ise Hak’tır. Şehbâz bir anlamda varlığın birliğini (vahdeti vücûd) temsil eder.⁷⁴⁹ Her tarafa uçan

⁷⁴⁴ Sefizade, *Serencâmnâme*, 202-3.

⁷⁴⁵ Vali, *Kurdên Yâresân*, 405.

⁷⁴⁶ Yıldırım, ‘‘Mevlânâ’nın Eserlerinde Kuş Sembolizmi’’, 243.

⁷⁴⁷ Fatma Sinecen, ‘‘Usûlî Divanında Kuşların Sembolik Değerleri’’, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3, sy 3 (29 Temmuz 2017): 120-22.

⁷⁴⁸ Sefizade, *Serencâmnâme*, 214.

⁷⁴⁹ Sefizade, 99.

şâhinler simurg hikâyesinde olduğu gibi “O”na vardıklarında şâhinlerin şâhinin tek varlık olduklarını anlarlar. Bu ulaştıkları kişinin de kendilerinden başkası olmadığını farkına varırlar. Bu bağlamda Mevlânâ’nın şu beyti zikretmeye değer:

“... ”

ای نسخه نامه الهی که توئی

وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست

در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

... ”⁷⁵⁰

Ey İlahi mektubun nüshası olan!

Ey Padişah’ın cemalinin ayinesi olan!

Âlemde var olan hiçbir şey senin dışında değil

Her ne talep ediyorsan kendinde ara.

Varlığın birliğine (vahdet-i vücûd) düşüncesini anlatan bu dizelerde de görüldüğü gibi insan ilahi tecellînin en kâmil mazharıdır (Şâhinlerin şâhi). Âlemdeki her varlıkta bir tecellî olmakla birlikte insan Hak’ın bütün isimleri kendi üzerinde gösterebilecek tek varlıktır. Yâresânlerin dini metinlerinde de insan şâhinlerin şâhi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵¹

Yukarıda geçen kavramlara ilaveten Yâresâni inancında zevk, şevk, aşk, tecrit, uzlet, mizan, miraç, seyr-i süluk, yakîn, sabır, fakr gibi irfan edebiyatında yaygın olan birçok kavram geçmektedir. Bütün bu kavramları açıklamak tezimizin kapsamını aştığında bunları açıklamakla yetindik. Yukarıda anlatılan tasavvufî kavram ve sembollerin bu inancın (Yâresâniliğin) tasavvufla olan etkileşimini anlamak için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

⁷⁵⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Rubaiyat-i Şems-i Tebrizî*, (Tahran: Çapê Telayî, 1397), 185.

⁷⁵¹ Sefîzade, *Serencâmnâme*, 214-15.

SONUÇ

Yâresânîlik eklektik ve gizli bir yapı olan, Şîî/bâtînî ve tasavvufî yanı ağır basan bir inançtır. Yâresânîlik üzerinde bilimsel olarak çalışmaların az olması, bu inancın gizli yapısı, kültürel aktarıma dayalı bir inanç oluşu, bulunduğu jeopolitik konumundan dolayı Yâresânîliğin kökenine dair farklı tezler ortaya atılmıştır.

Yâresânîlerin yaşadığı bölge tarihsel olarak siyasi, dini, mezhebi, kültürel gibi birçok alanda değişime uğramıştır. Özellikle Moğol istilas, bölgesel göçler, tasavvufî ve bâtinî ekollerin yaygınlık kazanması, bölgeyi Şîîleştirme girişimleri gibi tarihsel süreçler bölgedeki birçok algının/inancın şekillendirmesinde etkisi olmuştur. Bu bağlamda bir inancı, akımı, mezhebi tarihî seyri içerisinde geçirdiği değişimleri, tarihsel bağlamları göz önünde bulundurarak daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Yâresânî inancını anlamaya çalışırken bu tarihî gerçeklerin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu bakımdan tarihsel açıdan incelendiğinde Yâresânîliğin geliştiği coğrafyada Hinduizm, Hristiyanlık, Zerdüştilik, Hürremilik, Gnostisizm, Budizm, Şîîlik gibi birçok farklı inanç ve kültürün etkin olduğu bilinmektedir. Sistemli bir yapıya dönüşmeyen Yâresânî inancı ile bu inançlar arasında bir etkileşimin olması kaçınılmazdır. Birçok inanç gibi Yâresânîlik te bu tarihî süreç içerisinde doğal olarak bu farklı inanç ve kültürlerden etkilenecek bazı değişimler yaşamıştır. Bu nedenle Yâresânî inancı için sıkça kullanılan ‘‘eklektik bir inanış’’ olduğu değerlendirilmesi bir gerçeği yansıttığını söylenebilir. Bu bakımdan Yâresânîlik birçok farklı dinî inanışın, kültürün izlerini taşıdığı tarihsel bir olgudur.

Yaptığımız araştırmalar sonucu bu inanç ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte aşağıda sıralayacağımız nedenlerden dolayı bu inancın tasavvuf ile ciddi bir bağını olduğunu düşünüyoruz:

1. Yâresânîlerin ilk kurucularının (Behlül Mahî, Baba Yedigâr, Sultan Sâhak vb.) tasavvufî yanı güçlü kişiler olduğu aktarılmaktadır. Dahası bu inancın kurucusu sayılan Sultan Sâhak’ın babası Şeyh İsi (İsa) ve kardeşi Şeyh Musî’nin önemli sufi şeyhlerinden olduğu rivayet edilmektedir. Serencâm’a göre de bu inancın kurucusu sayılan Sultan Sâhak, tasavvuf ilmini görmüş ve tasavvufî bir çevrede büyümüştür.

Ancak bu şahsiyetlerin hayatına dair kayıtlı belgeler olmadığında bu konuda net bir şey ifade etmek zor olduğunu da belirtmek gerekir.

2. Yâresân dinî kelâm ve defterlerinin içeriği ve kullanılan dilin genel olarak tasavvufî bir dil ve üslup olduğunu müşahade etmekteyiz. Bu bağlamda Yâresân metinlerinde anlatılan Allah inancı, ilk yaratılış, evren algısı, dinî temel ilkelerin tasavvufî bir yaklaşımla ele alındığı söylenebilir. Diğer taraftan başta Serencâm'ın "gilem ve kol, çiltan" bölümleri olmak üzere Şâhnâme-i Hâkikat, Burhan'ul -Hak gibi birçok Yâresân kelâmı İslam tasavvufunun etkisiyle yazıldığı görülmektedir.

3. Yâresânlarda "çiltan" (kırklar) olarak bilinen kişilerin arsında Hasan Basrî, İbrahim Edhem, Abdurrahman Camî, Bayezid Bestâmî, Şeyh Cüneyd Bağdâdî, gibi ilk tasavvuf erbabının isimler geçmektedir. Bunun yanı sıra özellikle Ca'fer es- Sadık, Hallâc-ı Mansûr, Baba Tahir-i Uryan, Ebü'l-Vefâ', Hacı Bektaş-ı Velî gibi isimler de Yâresânî çoğu dinî metinlerinde azımsanmayacak ölçüde yer almaktadır. Bu inanç mensuplarına bakıldığında tasavvuf tarihinin birçok önemli şahsiyetini benimseyerek içselleştirdiklerini görmekteyiz. Tasavvuf dünyasına mal olmuş bu kişilerin Yâresân inancında bu denli önemsenmesi, kutsal görülmesi, onların algısında neye tekabül ettiğini ve Yâresânilik ile tasavvuf arasında bağı kavramak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan Handanların çoğunun da ârif ve seyyidlerden oluşması Yâresân inancının sufi kökenlerine dair başka bir işarettir.

4. Yâresânî kelâmlarında; insan-ı kâmil, vahdet-i vücûd, sıdk, fenâ, rızâ, tevazû, şariat, tarikat, mârifet, hâkikat, şeyh, mürşit, zevk, şevk, aşk, tecrit, uzlet, mizan, miraç, seyr-i süluk, yakîn, sabır, fakr gibi daha çok tasavvuf dünyasına mal olmuş pek çok kavram geçmektedir. Ayrıca bu kelâmlarda birçok tasavvufî sembol görülmektedir.

Yâresânilikteki Allah inancı, ilk yaratılış, evren algısı, dini temel ilkeleri, dini metinlerde görülen yoğun tasavvufî kavramlar ve bu inançta ön plana çıkan tasavvufî figürler ve semboller bize bu inancın tasavvuf ile ciddi bir bağı olduğunu izlenimi vermektedir. Ancak zikredilen bu durumlarda, bu inancın tamamıyla tasavvufî bir yapı olduğu şeklinde bir iddiamız yoktur. Bu inanç birçok tasavvufî düşünce

barındırsa da günümüzdeki haliyle kendilerine has özellikleri olan, tasavvufîla bağdaşmayan yanları olup birçok farklı kültür ve inançtan da izler taşımaktadır. Bu bize dinsel, kültürel etkileşimin doğal bir sonucu olarak gözükmektedir. Aslında Yâresânîlik inancı tasavvufî damarı çok güçlü olan ve bundan dolayı içinde yer aldığı genel çerçevenin İslam tasavvufu olduğu gözükmektedir. Böyle olmasına karşın günümüzde bu inanç, dini uygulamaları ve ayinleriyle, gelenek ve kültürleriyle oldukça farklı bir özgünlüğe sahip olduğunu da unutmamak gerekir.

Üzerinde konuştuğumuz inanç birçok farklı kolu olan heterojen bir yapıdır. Bunların önemli bir kısmı kendilerini bağımsız bir inanç olarak görme eğiliminde olduğunu da bilmek gerekir. Bu inanç ‘‘sırta’’ dayalı yapısını hala korumaktadırlar. Bu bakımdan onlar hakkında son sözü söyleme şansımız yoktur. Bu tezi hazırlarken de amacımız bu inancı belli bir yere konumlandırmak ve bu durumu kesin bir dille ispatlamak değil, güçlü ihtimaller üzerinden bazı sonuçlara varmaya çalışmaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Yâresânîlik düşüncesi ilk etapta tasavvufî bir hareket olarak ortaya çıkmış olma ihtimali yüksek olsa da, bünyesinde pek çok tasavvufî malzeme barındırsa da, günümüzdeki haliyle birçok farklı inançla ortak yanı bulunan ve diğer inançlardan öğeler barındıran bir inanç manzumesi görünümü vermektedir.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, Ramazan. “XI.-XIII. Yüzyıl Anadolu Tasavvuf Hayatının Teşekkülünde Horasan Tesiri”. Sakarya Üniversitesi, 2019.
- AFİFÎ, Ebu’l-Ala, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Devrim*. Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülüm İstanbul: 1996.
- AĞACİRÎ, Seyyid Haşim., “Nigâh-i Nû Bı Ayin-i Ehl-i Hak Ba Tekiye Ber Kıtáb-i Serencâm”, 1392
- ALGAR, Hamid. “Ehl-i Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/513-515, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- ALKIŞ, Abdurrahim. “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü’l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk’ın Sayısız İsimleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9, sy 31 (01 Mayıs 2010): 233-59.
- ALPER, Ömer Mahir. “İrfâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- ARABÎ, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. 2.bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Çev. Ahmed Avni Konuk, Mustafa Tahralı, ve Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.
- AREŞTEH, Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*. Çev. İbrahim Demirkol. Ankara, 2000.
- AYDIN, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihî: Tarih, İnanç ve İbadet*. Samsun: Ensar Neşriyat, 2011.
- AYDIN, Mehmet S.. “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22/330-331, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- AZAMAT, Nihat. “Kalenderiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24/253-256, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- ÂZİMÎ, Keyamurs. *Tarih-i Teşeyyu’ Der Kurdistan*. Kum: Pjuheşgâh-ê Hewzê ve Danışgâh, 1395.
- AZİMLİ, Mehmet. *Abbâsiler Dönemi Babek İsyanı*. 1. baskı. Araştırma-inceleme 20. Ankara: İlâhiyât, 2004.
- BAĞDADÎ, Abdulkahîr el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. 10.baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- BAYATLI, Necdet Yaşar. “İrak’ta Kakaîlik ve Bir Kakaî Türkmen Şairi Hicrî Dede”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* / *The Journal of International Social Research* III, sy 12 (2010): 69-80.
- BAYRAK, Mehmet. *Alevilik ve Kürtler*. 1.baskı. İstanbul: Öz-ge yayınları, 1997.
- , ed. *Êzidi - Kızılbaş - Yâresân Kürtler: Belgelerle Kürdistan’da Gizli Dinler*. 1. basım. Özge yayınları 42. Ankara: Özge, 2014.
- BEDİÜZZAMAN, Said Nursî. *Mektubat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006.
- BEHRAMÎ, İriç. *Usture-i Ehl-i Hak*. Tahran: Ahmedî, 1958.
- BİDLİSÎ, Sharaf Khan. *Şerefname*. Çev. Osman Aslanoglu, 2011.
- BİLGİN, Sirac. *Zarathustra Gathalar*. Ankara: Doz, 1996.
- BRUÏNESSEN, Martin Van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. Çev. Hakan Yurdakul. 11. baskı. İletişim yayınları Araştırma - inceleme dizisi, 629 99. İstanbul: 2015.
- . “Veneration of Satan Among the Ahl-e Haqq of the Gûrân Region”, 2014.
- . Ağa, Şeyh ve Devlet : Kürdistan’ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi: *Ağa, Şeyh ve Devlet*. İstanbul: İletişim yayınları, 2003.
- BOLAY, Suleyman Hayri. “Âdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/358-363, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- BOZAN, Metin. *İmamiyye Şiası’nın Oluşumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2009
- BURSALI, Mustafa Necati. *İstanbul ve Anadolu Evliyalrı*, İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.
- CABİRÎ, Muhammed Âbid el-. *Arap İslam Aklinin Yapısı*. İstanbul: İlim Yurdu, 2020.
- CEBECİOĞLU, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- CEYHUNBADÎ, Hacı Ni’metullah. *Hakku’l Hakâyık ya Şâhname-i Hakikât*. II. Baskı. Tahran, 1982.
- CİZİRÎ. *Melayê, Cizîrî Divanı ve Şerhi*. Çev. Abdulkadir Turan, 1. baskı. Vezneciler, İstanbul: Nûbihar, 2010.
- CEYLÎ, Abdulkadir. *İnsan-ı Kâmil*. Çeviren Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Kurtuba, 1973.

- CRITCHLEY, Simon, *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev. Erkal Unal. İstanbul: 2013.
- ÇAKMAK, Yalçın, ve İmran Gürtaş, ed. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih, Kimlik, İnanç, Ritüel*. 1. baskı. İletişim yayınları 2224. İstanbul: 2015.
- ÇINAR, Erdoğan. *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*. 11. baskı. Kalkedon yayınları Adonis kitaplığı, 30 4. İstanbul: 2009.
- DEMİRCİ, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15/179-180 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- DOĞAN, Kaplan. “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”. Selçuk Üniversitesi, 2008.
- ECEVİTOĞLU, Pınar, Ali Murat İrat ve Ayhan Yalçınkaya, ed. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri: Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*. 1. baskı. Ankara: Dipnot, 2010.
- EDMONDS, C.J. *Kürtler, Türkler ve Araplar*. 1.baskı. İstanbul: Avesta, 2003.
- EKİNCİ, Yavuz. *Anadolu Alaviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. 2.baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- ELAHİ, Nur Ali. *100 Goftar*. Robbert Laffont, 1995.
- . *Burhan-u'l el Hakk*. Tahran, 1967.
- EASLAN, Kemal, “Yesevî'nin Fakr-nâmesi” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXII, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977.
- ERAYDIN, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 11. baskı. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2014.
- ERDEM, Ali Kemal. “Aleviliğin Şekillenmesinde Etkili Olan Ama Alevilerce Pek Az Bilinen Bir İsim: Ebü'l Vefa Kürdi”. Independent Türkçe, 12 Aralık 2021. <https://www.indyturk.com/node/446406/r%C3%B6portaj/alevili%C4%9Fin-%C5%9Fekillenmesinde-etkili-olan-ama-alevilerce-az-bilinen-bir-isim-eb%C3%BCl>.
- ERDEM, Sargon. “Anka” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3/198-200, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- ES-SENEDÎ, Bedirhan, *Tabiatu'l Muctema el-Kurdi Min Edebih*, Kerkük: 1967.
- FERİNAZ, Ferbud, ve Sehil Fehimeh. “Berresi Tatbiki Simurg Der Metn-i Edebî, Hamasî, İrfanî”. *Neşriy-i Huner*, (1372).
- FRAGER, Robert,. *Kalp, Nefs ve Ruh: Tekâmül, Denge ve Uyumun Sûfîce Psikolojisi*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya Gelenek Yayıncılık. İstanbul: 2008.

- GÜLNİHAL, Esra. “Yezidiliğin Oluşum Sürecinde Tasavvufun Etkisi”. Dicle Üniversitesi, 2017.
- HALLAJ, al-Husayn ibn Mansur, *Tavasın: “Enel Hak:(Ben Tanrıyım)”*. Çev. Yasar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2004.
- HAMZEH’EE, M. Reza. *Yâresân (Ehl-i Hak): Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. İstanbul: Avesta, 2008.
- HAWKİNG, Stephen W. *Zamanın Kısa Tarihî*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- İmam Gazali, *İhya’u Ulum’id-Din*. Çev. Mehmed A.Müftüoğlu İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2008.
- İŞİK, İbrahim S. *A’dan Z’ye Kürtler: Kişiler - Kavramlar - Kurumlar*. Birinci baskı. Vezneciler, İstanbul: Nûbihar, 2013.
- İŞİK, Zehra ve Şinasi Gündüz. “Yezidilik Teolojisi”. İstanbul Üniversitesi, 2008.
- İZADY, Mehrdad R. *Kürtler: Bir El Kitabı*. Çev. Cemal Atila. İstanbul: 2011.
- İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. 1. basım. Kaknüs Yayınları Araştırma İnceleme serisi, 10 2. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- KAKAI, Felakettin. “Kardeşlik ve Yardımlaşma Dini; Kakailik”, 09 Mart 2013. <https://alevinet12.com/guncel-haberler/kardeslik-ve-yardimlasma-dini-kakailik/>.
- KARACA, İbrahim. “Ehl-İ Haklar’da Yediler”. *Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi* 100 (13 Aralık 2021): 147-58. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.007>.
- . “İran Ehl-i Hakları Örneğinde; İnanç Merkezli Toplulukların Sosyal Yapıları Oluşumunda Dini İnanışların Etkisi”. *ZfWT*, sy 3 (2019).
- . “IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu”. *Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi*, sy 1 (2018).
- KARAMAN, Fikret. “Tenâsuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: iz Yayıncılık, 2004.
- KAVAK, Abdulcebbar. “Kuzey Irak’ta Tasavvuf ve Tarikatlar”. Erişim 08 Aralık 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademiar/issue/30819/333385>.

- KAYA, Ali. *Ehl-i Haklar ve Dersim*. I. Baskı. İstanbul: Sonsuz Matbaa Kağıthanesi, 2014.
- KILIÇARSLAN, Cansu. “Kürt Tarihi Dergisi”. *İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları*, sy 11 (16 Aralık 2020).
- KORKMAZ, Esat. “Esat Korkmaz - 4 Kapı 40 Makam”, 10 Ağustos 2021. <https://www.kitapindi.com/genel/esat-korkmaz-4-kapi-40-makam/>.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. 3.baskı. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basın Evi, 1976.
- KREYENBROEK, Philip G., ve Christine Allison, ed. *Kürt Kimliği ve Kültürü*. 1. baskı. Avesta Kürt araştırmaları, 237 6. İstanbul: Avesta, 2008.
- KUŞEYRÎ, Ebü'l Kâsım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevâzin el-. *Kuşeyrî Risâlesi*. Çeviren Dilaver Selvi. İstanbul: Yeni Şafak, 2009.
- MEÇİN, Mehmet Mekin. “Zerdüştilik İle İşrak Hikmeti Arasında Düalizm Üzerinden Bir Mukayese”. *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy 2 (2018).
- MİR-HOSSEİNİ, Ziba. “The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan”. *International Journal of Middle East Studies*, sy 26 (1994).
- MOGHADAM, Shatav Naderi. “Şî'rên Şairên Yâresân û Hızrê Yari”, 2016. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/706733>.
- MOKRÎ, Mohammed. *Raz Megu We Seng-i Siyah*. Paris: Hırand Samuiliyan, 1968.
- MUHAMMEDÎ, Muhammed. *Manzume-i Ehl-i Hak Nâme : (Tarihçe, Akaid, Fıqh)*. 1.baskı. Kum, 1970.
- MURADÎ, Gulmurad. *Nigah-ı Gozera Bı Tarih-i ve Felsefe-i Ehl-i Hak*. Almanya Haidelberg, 1986.
- . “Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür: Ehl-I Hak”. Erişim 17 Kasım 2021. <https://silo.tips/download/yok-edilmek-istenen-inan-ve-kltr-ehl-i-hak>.
- MUSLU, Ramazan. “Halvetiyye’de Atvâr-ı Seb’a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”, 2007. <http://acikerisim.istanbul.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12627/486>.
- MUTAHHARÎ, Murtaza. *Hafız'da İrfan*. İstanbul: İnsan, 1997.
- NASR, Hüsain. *Tasavvufî Makaleler*. Çev. Sadık Kılıç. İkinci baskı. İnsan Yayınları İstanbul: 2007.
- OCAK, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim yayınları, 2010.

- . “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Belleten* 64, sy 239 (Nisan 2000).
- . “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikati (Vefâîyye)” LXX, sy 257 (206M.S.).
- OCAK, Nezâr. *Dîn û Mîtoloji*. 1.baskı. Ankara: Sîtav, 2021.
- OMARKHALÎ, Khanna, ve İbrahim Bingöl, ed. *Kürdistan’da Dini Azınlıklar: Ana-Akım Dışında Kalanlar*. Avesta Mezopotamya Kültürü, 504 16. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.
- ONAT, Hasan, Sönmez Kutlu. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- ÖZDEMİR, Ali Rıza. “Alevilik ve Ehl-i Hak (Yâresân): Benzerlikler ve Farklılıklar”. *Alevilik Araştırma Dergisi*, sy 10 (2015).
- ÖZKÖSE, Kadir. “Ahmed Yesevi’nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı”. *AKADEMİK Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2, sy 2 (20 Haziran 2017): 99-133.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “Mebde ve Meâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28/211-212, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- ÖZ, Mustafa. “Ca’fer es-Sâdık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7/1-3, İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- REŞİTOĞLU, Sevda Orak. “Helbestvanên Jin Di Edebiyata Yâresânan De”. Artuklu Üniversitesi, 2016.
- RÛMÎ, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Ma’nevî*. II. Baskı. C.IV Tahran: Çapê Telayî, 1398.
- . *Rubaiyat-i Şems-i Tebrizî*. 1.baskı. Tahran: Çapê Telayî, 1397.
- SAĞLIK, Hacı. “Kalenderî Bir Mutasavvif Olarak Baba Tahirê Uryan”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 30 Mayıs 2018. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.368830>.
- SAĞNIÇ, Feqi Huseyn. *Dîroka Wêjeya Kurdî*. Çapa 1. Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê 29. Beyoğlu, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2002.
- SARIKAYA, Mehmet Saffet. “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sy 82 (09 Haziran 2017). <https://hbyvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/2047>.

———. “Güneydoğu Anadolu’da Görülen Gâli Fırkaların Bektaşilikle İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 12, sy 33 (2009).

SARİOĞLU, Leyla Alptekin. “Yedi Tavır Hakkında Yazılmış Bir Risale Tercümesi: Tercüme-i Risâle-i Etvâr-ı Seb’a”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (18 Ağustos 2017): 143-58.

SEFÎZADE, Sıddık. *Devre-i Heftewane*. Tahran: Kitaphâne-i Tahurî, 1982.

———. *Meşahîr-i Ehl-i Hak*. Tahran, 1361.

———. *Niviştehay-e Perakende-i Derbare-i Yâresân-e Ehl-i Hak*. Muesese-i Matbuâtî-ye Âtai. Tahran, 1371.

———. *Pişguha-ye Derviş Ocak (Şâh Hoşin Loristanî)*. Tahran, 1371.

———. *Serencâmnâme*. Tahran: Hirmend, 1357.

———. *Serencâmnâme ya da Hazine Kitabı*. Çeviren Muhammed Ronahi. 1.baskı. Ankara: Sîtav, 2021.

SEMÎH, Ceylan. “Semâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/455-457, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

SÎNA, Ebu Ali. *İşaretler ve Tenbihler*. Çev. Muhittin Macit İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

SİNANOĞLU, Mustafa. “Seneviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/521-22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

SİNECEN, Fatma. “Usûlî Divanında Kuşların Sembolik Değerleri”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3, sy 3 (29 Temmuz 2017): 119-30.

SOLTANÎ, Muhammed Ali. *Herim-i Hakk*. Tahran: Pazine, 1336/1950

———. *Kıyam ve Nehdet-î âlevîyan-i Zagros*, Kırmanşah, 1376/1997

———. *Tarih-i Handanhay-i Hakikat ve Meşahir-i Muteahîrî Ehl-i Hak Der Kırmanşah*. Tahran: Seha, 1374.

———. “Serencâm, Velâyetnâme ve Buyruk’ta Alevilerin Ortak İnançları”. *ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ*, sy 16 (01 Aralık 2017): 247-324. <https://doi.org/10.24082/2017.abked.12>.

ŞÂHİN, Haşim. “Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2014.

ŞİRAZÎ, Hafız-ı. *Hafız Dîvânı*. Hasan Ali Yücel klasikler dizisi. İstanbul: Türkiye Bankası, 2011.

- TAHİRÎ, Tayyib. *Tarih ve Felsefe-i Serencâm*. Erbil: Rojhilat, 2009.
- TAŞKIRAN, Mehmet Sait. “İran: Gorani Kürtleri, Pirlar’ın Düğünü – Atlas”, 2013. <http://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/pirlarin-dugunu.html>.
- TELCİ, İsmail Numan. “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran’daki Yâresân İnanıcı: Tarihi, Esasları ve Bugünkü Durumu”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy 2 (30 Aralık 2017): 435-54. <https://doi.org/10.18403/emakalat.339754>.
- TEMO, Selim. *Kürt Şiiri Antolojisi*. C. 1.cilt. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.
- TEVEKKOLÎ, Muhammed Raûf. *Tarih-i Tasavvûf Der Kurdîstan*. Tahran, 1976.
- TEZOKUR, Muhammed Hadi. “Dini İnanç ve Ritüelleriyle Kakailer”, 2020.
- TURAY, Esra Doğan. “İran Alevileri ve Ehl-i Haklar’da Kadın Kirmanşah Baba Yadigar’da Riyazette Bulunan Kadınlar”. *Sbard*, sy 14 (2016).
- ULUDAĞ, Süleyman. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem yay, 2006.
- . *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- ÖZLER, Mevlüt “Tevhîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41/18-20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- VALÎ, Shahab. *Kurdên Yâresân: Dîrok û Mîtolojî*. İstanbul: Avesta, 2018.
- . “Nasandina Giştî ya Edebiyata Dînî ya Kurdên Yâresânî”. *Nûbihar Akademi*, 2016.
- VARLIK, Ali Ağa. *Allah Hedef - Can Nokta: Alevi-Bektaşilerde Tasavvuf*. 3. basım. Can yayınları 41. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- XANÎ, Ehmed. *Mem û Zîn*. 1. baskı. Avesta 340. Beyoğlu, İstanbul: Avesta, 2010.
- YILDIRIM, Ali. “Mevlânâ’nın Eserlerinde Kuş Sembolizmi”. *Arka Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, sy 6 (2013).
- YILDIRIM, Ali K. “Ehl’i Hak Mirası Serencâm - Ali K Yıldırım”. *Rûpela nû*, 07 Ekim 2021. <http://www.rupelanu.org/ehli-hak-mirasi-Serencâm-950yy.htm>.
- YILDIRIM, Kadri. *Baba Tahirê Uryan*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.
- YILMAZ, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. 20. basım. Temel kültür dizisi 9. İstanbul: Ensar, 2015.
- . “Tasavvuf ve Tevhîd”. Erişim 26 Aralık 2021. <https://hasankamiliilmaz.com/tasavvuf-ve-tevhid.html>.

YILDIRIM, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul, 2008.

ZEKİ-BEG, Muhammed Emin. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi: Tarihin Eski Devirlerinden Günümüze*. İstanbul: Nubihar, 2011.

ZEYNEL, Ali, “Kakaiyye Hareketi”. Ankara Üniversitesi, 2004.

