



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

**İSLAM ÖNCESİ İRAN DİNLERİNDE DİN
ADAMI VE RUHBANLIK**

(DOKTORA TEZİ)

NEVFEL AKYAR

BURSA – 2022



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

**İSLAM ÖNCESİ İRAN DİNLERİNDE DİN
ADAMI VE RUHBANLIK**

(DOKTORA TEZİ)

NEVFEL AKYAR

Danışman:

DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜLEYMAN SAYAR

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda **711821002** numaralı **Nevfel AKYAR**'ın hazırladığı “**İslam Öncesi İnan Dinlerinde Din Adamı ve Ruhbanlık**” konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 05/10/2022 günü saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Mefail HIZLI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Muhammet TARAKCI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Zekiye SÖNMEZ
Afyon Kocatepe Üniversitesi

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 02/09/2022

Tez Başlığı: “İslam Öncesi İnan Dinlerinde İnan Adamı ve Ruhbanlık”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 289 sayfalık kısmına ilişkin, 29/08/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1’dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

02/09/2022

Adı Soyadı:	Nevfel AKYAR
Öğrenci No:	711821002
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Dinler Tarihi Doktora
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora

Danışman

02/09/2022

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Nevfel AKYAR
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Dinler Tarihi
Tezin Niteliği : Doktora
Sayfa Sayısı : XVIII+387
Mezuniyet Tarihi : / .../ 2022
Tez Danışman(lar)ı : **Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR**

İslam Öncesi İnan Dinlerinde Din Adamı ve Ruhbanlık

İnan gerek kendine has tarihi gerekse edebi yönü ile birçok araştırmacıyı cezbetmeyi başarmış oldukça farklı bir coğrafyadır. Çok kültürlü yapısı ve yakın coğrafyalarla iletişime ve ticarete açık olması çok farklı inanışların bu bölgede filizlenmesinde ve serpilmesinde önemli bir katkıya sahiptir. Zerdüştilik günümüze kadar ulaşabilen tek İnan menşeilî din olsa da Zurvân kültü, Anâhitâ kültü, Mithraizm, Maniheizm ve Mazdekiye İnan'da doğan, gelişen ve günümüze bilgileri ulaşan diğer önemli inanışlardır. Şüphesiz bu inanışların büyümesinde ve etrafını domine etmesinde ya da sönüp gitmesinde en önemli paye bu dinlerin ruhbanlarına aittir. Çalışmamız, İslam öncesi İnan merkezinde gelişen söz konusu dinler ile sınırlı olup amacımız bu dinleri din adamı kavramı ve ruhban sınıfları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ile ele almaktır. Bu sayede eski İnan'daki ruhbanlığın mahiyeti ve din adamlarının dinî, siyasî, ekonomik, toplumsal, kültürel, coğrafi vb. faaliyetleri ve etkileri araştırılmak ve elde edilen veriler ışığında karşılaştırmalı olarak aktarılmak istenmektedir.

Anahtar Kelimeler

İnan, Din Adamı, Ruhbanlık, Zerdüştilik, Maniheizm, Mithraizm, Mazdekiye, Zurvân Kültü, Anâhitâ Kültü

ABSTRACT

Name and Surname : Nevfel AKYAR
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : History of Religious
Degree Awarded : Phd
Page Number : XVIII+387
Degree Date : / / 2022
Supervisor (s) : **Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR**

Priest and Clergy in Pre-Islamic Iranian Religions

Iran is a very different geography that has managed to attract many researchers with its unique history and literary aspect. Its multi-cultural structure and its openness to communication and trade with nearby geographies have an important contribution to the sprouting and flourishing of very different beliefs in this region. Although Zoroastrianism is the only Iranian religion that has survived to the present day, the cult of Zurvân, the cult of Anâhitâ, Mithraism, Manichaeism and Mazdakism are other important beliefs that were born, developed and whose information has survived to the present day. Undoubtedly, the most important role in the growth, domination and extinction of these beliefs belongs to the priests. Our study is limited to the religions that developed in the center of Iran before Islam, and our aim is to deal with the similarities and differences between the concept of priest and the clergy of these religions. In this way, it is desired to investigate the nature of the priesthood in ancient Iran and the religious, political, economic, social, cultural, geographical and similar activities and effects of the clergy and to report them comparatively in the light of the obtained data.

Keywords

Iran, Priest, Clergy, Zoroastrianism, Manichaeism, Mithraism, Mazdakism, Zurvân Cult, Anâhitâ Cult

ÖNSÖZ

Birçok dinde resmi bir müessese olarak varlığını sürdüren ruhbanlık, görünüşe bakılırsa kadim dönemlerde Tanrı ve ilahi varlıklarla iletişim kurma, ölen ataların ruhlarıyla temasa geçme, şifa dağıtma, rüya yorumlama, kehanette bulunma ve kötü ruhları ve iblisleri kovma gibi bazı olağanüstü vazifeleri de içine almaktaydı. Tanrı'nın ve ilahi varlıkların bir nevi yeryüzündeki görevlileri olan din adamlarının bu tarz işleri yapabilmesi oldukça normal hadiselerdir. Aryanların üç sınıflı toplum düzeni (rahip, savaşı, çoban) en başından bu tarz görevleri olan bir ruhban sınıfının varlığını göstermektedir. İslam öncesi İran dinlerinde de toplumun söz konusu yapısı itibariyle bir din adamlığı müessesesi tanzim edilmiştir. Diğer taraftan bu din adamlarının zamanla bazı görevleri yapmayı bıraktığını, kendi içinde bu görevleri yapacak sınıflar oluşturduğunu ya da diğer gruplara devrettiğini görmekteyiz. Toplumun en elit katmanını oluşturan bu sınıf; devleti ve bürokrasiyi çoğu zaman yönetmiş veya yönetimin önemli öznesi olmuş, dünyevî ve uhrevî bilgiyi çoğu zaman kendi tekeline alarak başkalarının buna erişimini engellemiş ve genellikle geçimini dinî görevlerin icrası vasıtasıyla sağlamıştır.

Beş bölümden oluşan bu çalışmamızın ilk bölümünde İslam öncesi din adamlarının unvanlarına dair kavramların neliği, geçmişten günümüze değişimi ve görevleri gibi temel bilgiler aktarılmak istenmektedir. Kronolojik bir sıra takip etmek istediyseniz de bazı durumlarda unvanların en sık kullanıldığı devirleri baz almaya çalıştık. Bununla birlikte özellikle Zerdüştilik içinde zamanla unvanları taşıyan ruhbanın görev tanımının daralması veya genişlemesi bazı unvanların dönem dönem birbiriyle iç içe geçmesi ya da tamamen farklı statülere ayrışmasına neden olmaktadır. Özellikle bazı unvanların kendi içinde geçişken oluşu ve net bir ayırım ihtiva etmeyişi göz önüne alınmaktadır. Buna benzer bir durum Maniheizm'de de söz konusudur. Özellikle Uygur Maniheizm'i devlet dini olması hasebiyle Sâsânî Zerdüştiliğine benzer davranışlar sergilemektedir. Bu nedenle unvanların Maniheizm'in gizli gizli yayıldığı diğer coğrafyalardaki şekllinden farklı görevleri ifade ettiği gözlemlenmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde dinlerin ilk çıktığı döneme ve kurucularına odaklanmak istedik. İlginç bir şekilde gördük ki İran dinlerinin karizmatik kurucuları

aslında o dinden önceki inancı korumakla görevli olan, ancak maslahatçı bir tavır takınarak kendi dinî cemaatini oluşturan din adamlarından oluşmaktadır. Zira Zerdüş, Mani ve Mazdek'in (ya da Zerâdüşt'ün) daha önceki dinlerinin din adamı oluşları ve onları değiştirmek istemeleri diğer kadim İran inanışlarının da buna benzer bir süreci işletmiş olabileceklerini göstermektedir. Diğer taraftan peygamberlerin Tanrı'yla ve ilahi varlıklarla kurdukları bağların ne şekilde ve nasıl olduğunu, öğretilerini ve dinî üsluplarını, ilk inananlarını ve ilk ruhbanlarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele almaya çalıştık. Nihayet elimizdeki veriler ışığında ilk dönemden İslam'ın İran'a hâkim olduğu döneme kadar bir din adamının değişimini kronolojik olarak vermeyi denedik.

Üçüncü bölüm din adamlarının dinî görevlerine odaklanmaktadır. Bu noktada ömürlerinin önemli bir bölümünü geçirdikleri ve adeta kendilerini adadıkları kült ve tapınak önemli bir yer işgal etmektedir. Aynı zamanda dinin olmazsa olmazı olan ibadet ve ritüellerin icrası ve ifası din adamlarının başlıca görevleri arasındadır. Diğer taraftan din adamlarının önemli dinî vazifelerinden biri de dini ayakta tutacak ve diğer nesillere sağlıklı bir şekilde ulaşmasını sağlayacak önlemleri almaktır. Bunun için ibadet ve ritüellerin inananlara aktarılması ve takip edilmesinin yanı sıra dini diğer insanlara yayma faaliyetleri de çalışmamızın odaklandığı hususlar arasında yer almaktadır. Özellikle gnostik dinler arasında olmasına rağmen Maniheizm, misyonerlik faaliyetleri açısından dikkate değerdir.

Din adamlarının diğer faaliyetleri arasındaki kutsal metinlerin yazımı ve derlemesi, inananların eğitimi, ilmî çalışmaları, siyaset, hukuk ve diğer kamu görevleri çalışmamızın dördüncü bölümünde ele alınmaktadır. Kadim dönemlerden beri ilmî çalışmaların din adamlarının uhdesinde olması okuryazarlık, şifacılık, kehanet, tarih yazımı gibi faaliyetlerin de din adamlarının vazifeleri arasında yer almasına neden olmuştur. Bunların gelir ve şöhret getiren yönü, din adamlarının bu görevleri seküler kişilerle paylaşmaktan imtina etmesinde önemli bir paya sahiptir. Din adamlarının bazı dönemlerde devlet yönetiminde hükümdardan bile üstün konuma gelmiş olmaları onların siyasete olan düşkünlükleri hakkında ipucu vermektedir. Siyaset, dinin yayılmasında ve kendi dinî anlayışlarının empoze edilmesinde oldukça önemli bir faktör olmakla birlikte din adamlarının diğer toplum fertlerinin yanında üstün olmalarını da sağlamaktaydı.

Çalışmamızın son bölümü ise din adamlarının gündelik ve sosyal hayatlarına odaklanmaktadır. Din adamının sosyal fonksiyonu; toplumdaki lider konumu, dinin bağlılarına rehberlik etmesi ve diğerkâmlığı bu bölümdeki önemli meselelerdir. Erkek egemen bir toplumda din adamlarının yanında rahibelerin varlığı ve nitelikleri kadının, dinden başlayarak toplumun diğer dinamikleri içindeki yerini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bir birey olarak din adamının kazancı, zamanını ne şekilde geçirdiği, günlük geçimi, kılık kıyafeti ve yaşam tarzı çoğu zaman diğer inananlardan ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra din adamlarının medeni durumu, evlilikleri, eş ve çocukları veya bekar yaşamları da ele alınan konular arasındadır.

Bu çalışmada bana rehberlik eden saygıdeğer hocam ve danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Süleyman SAYAR'a, kaynaklar ve atıf konusunda hiçbir isteğimi geri çevirmeyip her zaman yardımına koşan hocam Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI'ya, çalışmanın bir nevi fikir babası olan, tezin tashihinde ve diğer aşamalarında değerli katkıları bulunan arkadaşım Araştırma Görevlisi Talha FORTACI'ya, teknik açıdan zor duruma düştüğümde hızır gibi yetişen öğretmen arkadaşım Nazmi TUNCER'e, kıymetli vakitlerini çalışmanın tashihi için sarf eden öğretmen arkadaşım Gürkan DEMİRCİ'ye ve son olarak bu dört yıllık süreçte gece-gündüz maddî-manevî desteğini her zaman yanımda hissettiğim eşim Havva Nur AKYAR'a ve sevgili çocuklarıma teşekkür ederim.

Nevfel AKYAR

Bursa 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	x
EKLER LİSTESİ	xvii
KISALTMALAR	xviii
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ.....	1
B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAPSAMI, SINIRLILIKLARI VE ÇERÇEVESİ	4
C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	5
1. <i>Kanonik Nitelikteki Kutsal Metinler</i>	5
2. <i>Müslüman Müelliflerin Eserleri</i>	7
3. <i>Klasik Dönem Metinleri</i>	7
4. <i>Modern Dönem Bilimsel Bulgulara Dayalı Kaynaklar</i>	8
BİRİNCİ BÖLÜM:	11
ESKİ İRAN'DA DİN VE DİN ADAMI KİMLİĞİ	11
A. İSLAM ÖNCESİ İRAN'DA DİN VE DİN ADAMI.....	12
1. <i>İran'da Dinin Gelişimi</i>	12
2. <i>Ruhban Sınıfı</i>	16
a. <i>Zerdüşt Öncesi ve Sonrası</i>	16
b. <i>Sâsânî Dönemi</i>	19
B. RUHBAN SINIFLARINA DAİR KAVRAMLAR.....	24
1. <i>Gatalar'da Ruhbanlar</i>	26

a.	Karapan	26
b.	Kavi	27
c.	Zaotar	29
d.	Matran	31
e.	Âtravan	31
2.	<i>Avesta'da Ruhbanlar</i>	33
a.	Muğ	33
b.	Magusaeen	45
c.	Hîrbed	47
d.	Dâdvar	49
e.	Zarduştrôtom	50
f.	Ratu	52
3.	<i>Sâsânî Dönemi Zerdüşti Ruhbanları</i>	52
a.	Mobed	52
b.	Dastûr	54
c.	Hâvanân	55
d.	Faraberetâr	55
e.	Âbratâr	55
f.	Âsnatâr	55
g.	Raspi	56
h.	Âtravahiş	56
i.	Sraoşa-Vareza	56
j.	Dervîş	57
4.	<i>Mani Cemaati</i>	58
a.	12 Havari (Feristegân)	59
b.	72 Diyakoz (İspesegân)	60
c.	360 Yönetici (Mahiştegân)	60
d.	Seçkinler (Ardâvân)	61
(1)	Ayin şefi (Afrinsar)	63
(2)	Vaiz (Xrohswan)	63
(3)	Kâtip (Dibir)	63
(4)	Kantor (Mahrsray)	64

e. Dinleyiciler (Niyosegân).....	64
5. <i>Mithra Kardeşliği</i>	65
a. Kuzgun	67
b. Okült (Gizil)/Damat	68
c. Asker	68
d. Aslan	69
e. Pers.....	69
f. Güneşin Habercisi	70
g. Baba.....	70
6. <i>Mazdek Hareketi</i>	71
İKİNCİ BÖLÜM:	73
DİN ADAMI, PEYGAMBER VE TANRI İLİŞKİSİ	73
A. PEYGAMBER VE DİN ADAMI	74
1. <i>Tanrı 'yla İletişim/Vahiy</i>	76
2. <i>Dinî Öğreti</i>	79
3. <i>Peygamberler ve İlk Ruhban Sınıfı</i>	87
B. DİN ADAMLARININ İLAHÎ TEMASLARI	91
1. <i>Uhrevî Yolculuklar</i>	91
2. <i>Madde Kullanımı</i>	94
3. <i>İlahi Vizyonlar</i>	99
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	102
DİN ADAMLARININ ASLÎ GÖREVLERİ	102
A. DİN ADAMI, TAPINAK VE KÜLT	103
1. <i>Ateş Kültü</i>	103
2. <i>Anâhitâ Kültü</i>	107
3. <i>Zurvan Kültü</i>	109
4. <i>Güneş Kültü</i>	111
5. <i>Tapınak ve Din Adamı</i>	113
B. İBADET VE RİTÜELLER	121
1. <i>Arınma</i>	121
a. <i>Maddî ve Manevî Temizlenme</i>	121

(1) İbadet Öncesi Temizlik	122
(2) Habis Kirlerden Arınma	123
b. Günahlardan Arınma ve Tövbe	124
2. <i>İbadet</i>	126
a. Günlük İbadet ve Dualar	128
(1) Yesna Ayini.....	131
(2) Dua	133
(3) Yemek Ritüeli	134
(4) Sadaka	136
b. Sunu ve Kurban.....	137
(1) Libasyon.....	137
(2) Haoma Sunusu	140
(3) Kurban.....	143
(4) Khrafstar Öldürme	150
c. Liturji	153
d. Oruç ve Perhiz.....	155
3. <i>Önemli Günler</i>	157
a. Bayramlar ve Festivaller	157
(1) Magufonya	159
(2) Gâhânbâr	160
(3) Bema Bayramı.....	160
(4) Mihrigân (Mithrakana).....	162
b. Doğum ve Evlilik	162
c. Cenaze ve Anmalar	163
d. Dine Giriş ve Erginlenme.....	167
C. MİSYONERLİK FAALİYETLERİ	169
1. <i>Misyonerlik</i>	169
a. Proselitizm	169
b. Misyon Enstrümanları	179
(1) Sanat.....	179
(2) Yazı	180
(3) Vaaz ve Hitabet	182

(4) Ticaret	183
2. <i>Reddiye ve Polemik</i>	184
3. <i>Dini Yayımda Karşılaşılan Zorluklar</i>	193
a. Baskı ve Zulümler	193
b. Dinî ve Etik Problemler	195
c. Kültürel ve Dilsel Farklılıklar	196
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:	198
DİN ADAMLARININ DİĞER FAALİYETLERİ	198
A. KUTSAL METİN YAZIMI VE DERLENMESİ.....	199
1. <i>Sözlü Gelenek</i>	199
a. Şifahi Aktarım.....	200
b. Din Adamının Sözlü Geleneğe Etkisi	202
2. <i>Kutsal Metinlerin Tedvini</i>	204
a. Kutsal Alfabe	204
(1) Dil.....	204
(2) Yazı	207
b. Kutsal Metinler ve Oluşturulma Süreçleri	210
(1) Avesta.....	210
(2) Kanonizasyon.....	214
3. <i>Kutsal Metinlerin Yorumlanması</i>	217
a. Yorum Geleneği	217
b. Metinlerin Yorumu.....	219
4. <i>Tarih Yazımı</i>	223
a. Takvim Yazımı.....	223
b. Tarihe Karşı Mitoloji.....	224
c. Manipülasyon.....	227
(1) Tarihi Manipülasyon	227
(2) Dinî Manipülasyon.....	231
B. EĞİTİM VE BİLİM.....	236
1. <i>Dinî Eğitim</i>	236
a. Öğretmen ve Din Adamı	236

b.	Ruhban Okulları ve Din Adamlarının Yetiştirilmesi	237
c.	Din Adamı Olmayanların Dinî Eğitimi	242
2.	<i>Seküler Eğitim</i>	247
3.	<i>İlim ve Ulema</i>	249
a.	Felsefe	250
b.	Astronomi ve Astroloji	251
c.	Tabiplik ve Şifacılık	256
d.	Mistik İlimler	261
(1)	Büyücülük	261
(2)	Kahinlik ve Rüya Yorumculuğu	266
C.	KAMU GÖREVLERİ VE SİYASETE ETKİLERİ	269
1.	<i>Hukukî Görevleri</i>	269
a.	Yargıçlık	269
b.	Kanun Yazımı ve Tanzimi	273
2.	<i>Yönetim Kademesiyle İlişkiler</i>	276
a.	Din Adamı ve İktidar	276
b.	İdari Görevleri	289
c.	Diğer Kamu Görevleri	292
	BEŞİNCİ BÖLÜM:.....	295
	DİN ADAMI VE SOSYAL HAYAT	295
A.	TOPLUMDA DİN ADAMI	296
1.	<i>Sosyal Roller</i>	296
a.	Önderlik ve İtaat	296
b.	İnananlar ile İlişkiler ve Rehberlik	299
c.	Sosyal Dayanışma	302
2.	<i>Cinsiyetin Rolü ve Kadının Konumu</i>	306
d.	Din Adamı ve Kadınlar	306
a.	Rahibelik	309
B.	BİR BİREY OLARAK DİN ADAMI	311
1.	<i>Gündelik Hayat</i>	311
a.	Kazanç-Geçim	311

b. Zaman Tanzimi	317
c. Beslenme Düzenleri	320
(1) Sofra Kuralları.....	320
(2) İzin Verilen ve Yasaklanan Yiyecekler.....	321
d. Çilecilik.....	325
e. Kılık-Kıyafet	329
2. <i>Aile ilişkileri</i>	335
a. Evlilik.....	336
b. Eş ve Çocuklar	345
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	347
KAYNAKÇA	354
EKLER.....	374
ÖZGEÇMİŞ.....	386

EKLER LİSTESİ

- Ek 1: İran Kronolojisi* _____ 374
- Ek 2: Daskyleion Antik Kenti 'inde bulunmuş ve günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesinde sergilenen "sol ellerinde baresma tutarak bir kurban merasimi düzenleyen muğları tasvir eden" bir mezar steli.* _____ 376
- Ek 3: Daskyleion antik kentinde bir yapı önünde ibadet eden din adamı veya bir askeri betimleyen kabartma.* _____ 377
- Ek 4: Turfan 'daki beyaz kıyafetli Maniheist rahibeleri betimleyen bir resim.* _____ 378
- Ek 5: Turfan 'daki beyaz kıyafetli Maniheist rahipleri gösteren bir resim.* _____ 379
- Ek 6: Dâryûş 'un Behistun 'daki kayalara oyulmuş yazıtları.* _____ 380
- Ek 7: Kerdîr 'in Nakş-ı Receb 'teki kitabesi ve bir tasviri.* _____ 381
- Ek 8: Üzerinde Maniheist ve Zerdüşti öğelerin harmanlandığı tasvirleriyle Wirkak adında bir Maniheist 'e ait mezar.* _____ 382
- Ek 9: Dura-Europos 'taki Mithraeum duvarlarında bulunan iki adet Mithraist din adamı tasviri.* _____ 382
- Ek 10: Soğdya 'da cenaze sonrası ritüel gerçekleştiren bir Zerdüşti din adamı.* _____ 383
- Ek 11: Mithra 'nın boğayı kurban ettiğini tasvir eden meşhur Tauroktoni.* _____ 384
- Ek 12: Bebek İsa 'yı ziyaret eden Frigya başlıklı iki muğu betimleyen bir kabartma.* 385

KISALTMALAR

Ar.	Arapça
Aram.	Aramice
Av.	Avestaca
b.	Baskı
Bab.	Babil dili
Bkz.	Bakınız
böl.	Bölüm
C.	Cilt
çev.	Çeviren
Çin.	Çince
d.	Doğumu
E.Far	Eski Farsça
ed.	Editör
El.	Elamca
Er.	Ermenice
Far.	Farsça
Fl.	Yaprak
h.	Hükümdarlığı
kit.	Kitap
KMK	Köln Mani Kodeksi
Lat.	Latince
Lid.	Lidya dili
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
ö.	Ölümü
Par.	Part/Arsakid Dili
Pâz.	Pâzend
Ph.	Pehlevice
PTB	Persepolis Tahkimat Belgeleri
s.	Sayfa
San.	Sanskritçe
Soğ.	Soğd dili
ss.	Sayfalar
Sür.	Süryânîce
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Uy.	Uygurca
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
Ved.	Vedalar
vs.	Vesaire
y.	Yaklaşık
Yun.	Yunanca

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

İran toprakları Asya ve Avrupa arasında geçit konumunda olduğundan tarihin en eski dönemlerinden beri birçok medeniyetin etkisinde kalmış ve yine birçoklarını etkileyen bir coğrafya olagelmıştır.¹ İran Platosu doğusunda Hindu Kuş Dağları ve Pamirler, batısında Elbruz ve Zağros dağları ile çevrelenmiş çöllerden ve yeşil alanlardan oluşan engebeli ve yüksek bir arazidir.² Tarihin en eski dönemlerinden beri İran kültürel olarak batısındaki Anadolu; kuzeyindeki Kafkasya ve Ermenistan; kuzeydoğusundaki Soğdya, Saka ve Baktriya; güneyindeki Hindistan; güneydoğusundaki Haurvaiti, güneybatı ve batısındaki Babil ve Asur uygarlıklarından ilham almıştır.³ Şüphesiz ki İran'ın bugünkü demografik yapısında ve kültüründe kadim dönemlerde bu bölgeyi istila eden Aryan⁴ kavimlerinin etkisi büyüktür. Ancak Elamlılar, Gutiler, Kaslar ve Hurrilerin bakiyesi olduğu düşünülen yerli kavimler de bölgenin onlardan önceki sakinleri olarak bu bölgede yaşamlarını sürdürmüşlerdir.⁵

Birçok uygarlığın iç içe geçtiği önemli bir kültürel havza olarak İran, birden çok dinin ve mezhebin doğduğu ve/veya gelişip serptildiği bir bölgedir. Bu bölgenin Aryan kökenlerinden gelen eski inanışlarını kendine has düalist kozmoloji ile bir araya getiren

¹ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 87.

² Bernard Hourcade, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 27/392-393; George G. Cameron, *History of Early Iran* (Chicago: The University of Chicago Press, 1936), 1-2.

³ A.T. Olmstead, *History of The Persian Empire* (London: The University of Chicago Press, 1948), XX.

⁴ "Aryan" adı (ā'rya, arya, ariya, Av. airiia) Aryan dillerini konuşan Eski İran, Hindistan ve bazı diğer antik halkların kendi kendini tanımlamasından oluşmaktadır. Dolayısıyla "Aryan" temelde dilsel bir kavram olup birlikte Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran veya Aryan dalını oluşturan, ayrı bir dilsel ve kültürel gelişimi paylaşan, yakından ilişkili Hint-Aryan ve İran dillerini ifade etmektedir. Aryanların ilk kez tarih sahnesine çıkışı, M.Ö. iki binlerin ortalarına rastlamaktadır. Aryanlar üzerinde yapılan filolojik, teolojik ve kültürel tahliller başlangıçta Hint ve İranlıların atalarının tek bir halk olması gerektiğini göstermektedir. Aryan veya Ari kavimler Avesta'da "Airyānem Vaejā", "İran-Vej" ya da "İranviç" olarak tabir edilen bir bölgeden, bir kolu Karadeniz üzerinden Avrupa'ya dağılmış, diğer bir kolu ise önce Soğdya olarak bilinen günümüzdeki Semerkant ve Buhara dolaylarına, daha sonra Belh ve Horosan'a yerleşmiş ve oradan İran'ın çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Bkz. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 83-88; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden: Brill, 1975), 14; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 1/240-241; Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, 1938), 8; Rudiger Schmitt, "Aryans", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011); Nimet Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", *Doğu Araştırmaları* 1/5 (2010), 6-7; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 416; James Hope Moulton, *Early Religious Poetry of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 6-7.

⁵ Bülent İplikçioglu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 1/85.

ve zamanla bölgenin yegâne hakimi olmuş Zerdüştilik, Babil’de Hıristiyan asketik bir dinî cemaatten kökenlenip başta Zerdüştilik, Hinduizm ve Budizm olmak üzere ulaştığı bölgelerin dinlerinin temel karakteristiğini kendinde toplamakta bir beis görmeyen Maniheizm; toplumsal bir reform hareketi olarak doğmuş ama asillerin ve Zerdüşti ruhban sınıfının hedefi olarak yer altına çekilmiş olan Mazdekiye ve İran topraklarında muhtemelen Zerdüştiliğin bir fraksiyonu iken bir din hüviyeti edindiği batıda tamamen farklı niteliklere bürünen Mithraizm; İran coğrafyasının mayasını taşıyan dinler olarak öne çıkmaktadır. Bunların yanı sıra Şamanizm, Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik İslam öncesi İran’da yer edinmişlerdir.

Bütün dinlerde olduğu gibi bu dinlerde de din adamı sınıfı önemli bir yer teşkil etmekteydi. Din adamları bazen halkla iç içe olup bazen şahın danışmanı olmakta bazen de şâhların dahi kullanamadığı yetkilerin icracıları olarak siyasete doğrudan etki etmekteydiler. İran ruhbanlığının en eski dönemlerden beri en belirgin özelliği soy bağıyla geçmesidir. Din adamları için Vedalar’da ve Gatalar’da geçen *âtravan* yerine eski Batı İran’dan yayılıp Sâsânî dönemi sonrasında da devam eden *muğ* kelimesi kullanılmaktaydı.⁶ Muğlar, Med ve Ahamenî dönemlerinde devletin resmi rahipleri konumuna yükseldiler. Ateş sunaklarına hizmet, libasyon ayinleri ve kurban törenleri, kutsal bir içecek olan haoma hazırlığı gibi birçok ritüel ve ayine öncülük ettiler. Döneme ait betimlemelerden bu ritüellerin İran coğrafyasının dışına çıktığı görülmektedir. Günümüzde Balıkesir ili Bandırma ilçesi sınırlarında kalan Daskyleion Antik Kenti’nde bulunan uzun elbise giyen ve ağzı bir bez ile örtülü iki rahibin ateş sunağı önündeki kurban seremonisini betimleyen rölyef bu duruma güzel bir örnektir.⁷ Persepolis’te bulunan kil tabletler de benzer din adamı tasvirleri ortaya koymaktadır. Ayrıca Selevki ve Arsakid dönemlerinden kalma bazı betimlemeler içeren rölyefler de günümüze ulaşmıştır.⁸

Bu çalışma; İslam öncesi İran’daki din adamlarının bilinen en eski dönemlerden itibaren inanışlarını, teolojiye etkilerini, ritüel ve ibadetlerin uygulaması ve gelişimindeki katkılarını, din alanı dışındaki faaliyetlerini ve sosyal yaşamlarını Zerdüştilik, Zurvânîlik,

⁶ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism II* (Leiden: Brill, 1982), 19.

⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 117-118; Muhammad A. Dandamayev, “Magi”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2000).

⁸ Mary Boyce, *Zoroastrians; Their Religious Beliefs and Practices* (London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), 85; Dandamayev, “Magi”.

Anâhitâ kültü, Mithraizm, Maniheizm ve Mazdekiye çerçevesinde karşılaştırmalı bir şekilde araştırmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan bu çalışmayla söz konusu İslam öncesi İran’da etkililiği bilinen dinleri, din adamı ve ruhbanlık açısından inceleyerek birbirleri arasında tespit edilen ilişki ve farklılıklardan sonuç çıkarmak istenmektedir. Bu benzerlik ve farklılıkların siyasî, ekonomik, kültürel, coğrafi vb. faktörlerden ne şekilde etkilendiği ve bunları ne şekilde etkilediğinin tespiti bir diğer amaçtır. Aynı zamanda İran Devleti’nin bir dönem Anadolu üzerinden Avrupa kapılarına dayandığı ve öte yandan Mısır’ı ele geçirdiği düşünüldüğünde söz konusu dinlerin ele geçirilen bölgelerin din adamı kavramı üzerinde ne şekilde etkili olabileceği veya tam tersi bu dinlerin din adamı algısının ele geçirilen bölgelerden ne mahiyette etkilenmiş olabileceği hakkında daha sonraki çalışmalara ışık tutabilir. Araştırmamızın “*Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam vb. dinlerin din adamı algılarının İran temeli var mıdır? Varsa ne mahiyettedir?*” sorularının cevaplarını doğrudan olamasa da dolaylı olarak vermesi beklenmektedir.

Çalışmamız, alanında bir ilk olup daha önce İslam öncesi İran dinlerini din adamı açısından ele alan bazı çalışmalar olsa da bu çalışmalar genellikle din adamının bir veya birkaç fonksiyonuna odaklanmıştır ve detaylı bir yaklaşım ortaya koymamışlardır. Bu bakımdan bizim yaptığımız bu çalışma da araştırma konumuzun önemini göstermektedir ve alanında ilk olma özelliği vardır. Bu konuda Mary Boyce’un, “*Zoroaster the Priest*”; Almut Hintze’in “*On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra*”; Stephanie W. Jamison’un, “*An Indo-Iranian Priestly Title Lurking in the Rig Veda? An Indic Equivalent to Avestan Karapan*”; Philip G. Kreyenbroek’in, “*Dādestān ī Dēnīg on Priests*” ve “*The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire*”; Bruno Overlaet’in, “*And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs*”; Kurt Rudolph’un, “*Zarathustra - Priester und Prophet: Neue Aspekte der Zarathustra- bzw. Gāthā-Forschung*”; Shaul Shaked’in, “*Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period*” adlı makaleleri ve Albert de Jong’un, “*Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*” adlı kitabı Zerdüşti din adamları üzerine yapılmış müstakil akademik çalışmalardan bazılarıdır. Bunların dışında “*The Encyclopædia Iranica*” ve “*Acta Iranica*” gibi ansiklopedilerin din adamı unvanlarına dair maddeleri de bu minvalde ele alınabilir. Ancak kaynaklarımız arasında da yerini alan bu çalışmalar tek bir dinin belli bir dönemi

üzerine odaklanmakta olup İran'daki ruhbanlık hakkında karşılaştırmalı bir yaklaşım içermemektedir.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAPSAMI, SINIRLILIKLARI VE ÇERÇEVESİ

İran, birçok dinin yanı sıra bilinen ve bilinmeyen nice inanışları bir potada eritmiş bir coğrafya ve kültür ihtiva etmektedir. Bu, Ahamenî ve Arsakid dönemlerinin nispeten dinî çoğulcu atmosferi baz alındığında oldukça tutarlı görünmektedir. Zira siyasetin din ile devletin en başından beri iç içe olduğu Sâsânî döneminde baş mobed Kerdir'in ve akabinde selefi din adamlarının daha önceki inanışların çoğunu heretik olarak gördüğü ve inananlarına karşı kötü muameleler uyguladıkları bilinmektedir.⁹ Nitekim bilim insanlarınca Mithraizm'in böyle bir huzursuz ortamdan kaçarak Anadolu'da ve Batı'da yeniden can bulduğu düşünülmektedir. Her ne kadar İran kökenli olduğuna dair delillere sahip olsak da¹⁰ bu dinin İran kökenli dinlere benzer yanları olduğu gibi onlardan ayrıldığı yönlerinin de oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz. Buna benzer hususları Maniheizm'de de görmek oldukça ilginçtir. Her ne kadar Maniheizm'i İran coğrafyasının dışında birçok takipçi edinmesi açısından Mithraizm'e benzetebilirsek de teolojileri ve pratikleri taban tabana zıt görünmektedir. Üstelik Maniheizm'i Zerdüştiliğe birçok yönden yaklaştırmak daha mümkün olsa bile söz konusu dinin Hıristiyan inancı ve Babil kozmolojisine dayanan kökeni, onu da farklı açılardan ele alabileceğimiz anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan manipülasyonlar ve tarihi kayıtların yok edilmesi gibi engellemeler nedeniyle hakkında neredeyse hiçbir sağlıklı bilgi bulunmayan Zurvânîlik, Anâhitâ kültü ve Mazdekiye'nin ise Mithraizm ve Maniheizm'e nazaran daha İranlı olduğu kanaatindeyiz. Çalışmamız yukarıda sayılan dinlerin birbirleriyle etkileşim ve gelişimini baz almamakla birlikte buna din adamlarının ve ruhban olarak addedilebilecek kişilerin etkisi ile dinin inanış ve pratiklerine katkısını konu edinmektedir. Bu hususların çoğu

⁹ Örneğin bkz. Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab", çev. Neil MacKenzie (Erişim 15 Kasım 2020); Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht", çev. Neil MacKenzie (Erişim 15 Kasım 2020).

¹⁰ Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, çev. Thomas J. McCormack (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1903), 164.

zaman kronolojik bir düzen içerisinde işlenmekten ziyade konu temelinde karşılaştırmalar yapılarak ele alınması düşünülmektedir.

Araştırmamızın kapsamı İslam öncesi İran tarihiyle sınırlıdır. Fakat İslam sonrasında onuncu yüzyıla kadar tarihlenen Pehlevî metinleri, Sâsânî dönemi ve öncesine dair hükümler içerdiği için kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Konumuz günümüzle bağlantılı olmadığı için çalışmamız daha çok literatür taraması, toplanan verilerin analiz edilmesi ve o günün koşullarını hesaba katarak yorumlanması şeklinde gerçekleşecektir. Yukarıda zikredilen birçok din ve inanış kendi çerçevesinden değerlendirilebileceği gibi asıl gayemiz karşılaştırmalı bir analiziyle bazı çıkarımlar yapabilmektir.

Çalışmamızın en önemli sınırlılığı, tarihi kaynakların egemen ruhbanlarca manipüle edilmiş ve/veya heretik görülenlerin yok edilmiş olmasıdır. Yukarıda mevzubahis dinlerin bazılarının kendi inananlarına ait kaynakların günümüze ulaşmamış olması daha sınırlı bir çerçeveye çizmemize neden olmaktadır. Öncelikle çalışmamızda İngilizce, Farsça ve Türkçe çalışmalar ele alınmış bunun yanında diğer dillerle ilgili çalışmalar ve varsa bu dillere yapılan çeviriler baz alınmış veya yardım alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Diğer dillerden elde edilen bazı kaynaklarda özellikle Türkçeye çevrilirken yapılan hataların birkaç dilde inceleme yaptığımız için genellikle göz ardı edilmemiş olsa da gözden kaçan bazı hususların olması muhtemeldir.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Konumuzla ilgili yazılı kaynakları başlıca dört ana grupta ele alabiliriz. Bunlar; Dinlerin kurucularının veya müntesiplerinin kaleme aldığı kanonik nitelikteki kutsal metinler, Müslüman müelliflerin metinleri (ki çoğu Sâsânî resmi görüşünü aynen yansıtmaktadır), klasik dönem yabancı yazarların metinlerinden oluşan kaynaklar ve modern dönem bilimsel bulgulara dayalı kaynaklardır.

1. Kanonik Nitelikteki Kutsal Metinler

Bu metinler dinlere göre değişiklik arz etmekte olup bunlardan Zerdüşti kaynaklar, Zerdüş'te dayandırılan Gatalar'ın da dahil olduğu Zerdüşti kutsal kitabı Avesta'nın yanı sıra onun yorumlarından oluşan Zendler¹¹ ve çoğu dokuzuncu yüzyıla

¹¹ Zerdüşti kutsal kitabı Avesta, farklı farklı zamanlara tarihlenen bölümlerden oluşan bir kitaptır. Sâsânî dönemine kadar şifahi olarak aktarılan bölümlerin yazıya geçirilmesinden ve hatta farklı zamanlarda

kadar kaleme alınmamış olan Pehlevî metinlerden oluşan *Dinkard*, *Bündahişn*¹², *Dâdistân-ı Dinî*, *Mâtikân-ı Hezâr Dâdistân*, *Ardâvirâfnâme*, *Minug-i Hîred*, *Nâme-hâ-yı Minûçihhr*, *Wizîdagîhâ-i Zâdspram*, *Pendnâme-i Azerbâd-ı Mârsipendân* ve *Şâyest nâ Şâyest* gibi dinî külliyattan oluşmaktadır. Ayrıca Baş Mobed Kerdir'in dört Kitabesi ve başta I. Dâryûş (h. MÖ 549-485) olmak üzere Ahamenî ve Sâsânî şahlarının yazıtları ile devlet vakayinameleri bu kategoriye dahil edilebilir. Bu metinler Zerdüşti ruhbanlığı açısından doyurucu bilgi ve değerlendirme sunsa da diğer İran dinleri hakkında neredeyse suskundur. Bu nedenle karşılaştırmaya mahal vermemektedir.

Mani dini kanonik metinleri, Maniheist din adamlarının misyoner faaliyetleri sonucunda dünyanın birçok bölgesinde yayılım göstermiştir. Bu nedenle Mani dinine ait kanonik metinlerin günümüze ulaşması mümkün olmuştur. Çalışmamızda kullandığımız kanonik materyalin başlıcaları *Köln Mani Kodeksi* (KMK) ve Kıpti dilinden çevrilen *Kefalya* kitabıdır. İlk kez Turfan kazılarında ele geçen Maniheist materyalin daha sonra Mısır'ın birçok bölgesinde ve bazı Asya ülkelerinde bulunan malzeme ile zenginleşmesi, kanonik metinleri Maniheizm'in en önemli kaynağı haline getirmiştir. Fragmanlar halindeki birçok Mani metninin derlendiği Iain Gardner ve Samuel N. C. Lieu'nun editörlüğünü yaptığı *The Manichaean Texts from Roman Empire* ve Mary Boyce'nin *A Reader in Manichaean Middle Persian And Parthian Texts with Notes* isimli çalışmaları burada önemli kaynaklardır. Bunların dışında Maniheist Uygurların tövbe duası olan Huastuanift de kaynaklarımız arasındadır. Ne yazık ki Mithraizm ve Mazdekiye'nin

birbirlerine eklenmesinden meydana geldiği dilbilimciler ve tarihçiler tarafından değerlendirilmektedir. Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology From The Earliest Times to the Present Day* (New York, 1914), 77-78, 119-120; Rivayetlere göre bugünkü Avesta metni, gerçek Avesta'nın çok az bir kısmı olup büyük kısmı kaybolmuştur. bkz. Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 176; Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 90; Avesta'yı kronojik ve etimolojik olarak kadim bölümleri içeren Gatalar ve ondan daha sonraya tarihlenen bölümleri ihtiva eden Genç Avesta olarak iki ana bölümde inceleyeceğiz. Benzer bir değerlendirme için bkz. Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 1; Avesta pasajları için yararlandığımız kaynaklar için bkz. "The Zend-Avesta Part I The Vendidad", çev. James Darmesteter, *The Sacred Books Of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 1-237; "The Zend-Avesta Part II", çev. James Darmesteter, *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1882), 1-381; "The Zend-Avesta Part III", çev. L. H. Mills, *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1887), 1-400; "Old Persian Texts", www.avesta.org (Erişim 19 Ağustos 2017); Prods Oktor Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007); Ali Nihad Tarlan, *Zerdüş'tün Gatalar'ı* (İstanbul: Suhulet Matbaası, 1935).

¹² Büyük (İran) Bûndahişn'i ve Hindistan Bûndahişn'i olmak üzere iki versiyondur. İkincisi ilk kitabın yozlaşmış özeti olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Neil MacKenzie, "Bundahishn", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1989); Behramgore Tehmuras Anklesaria (ed.), *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn Transliteration and Translation in English* (Bombay: Feeroze Madressa, 1956); "The Bundahishn", çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 1-152.

kurucularına veya müntesiplerine ait elimize ulaşan bir metin yoktur. Mazdekiye'ye ait metinlerin yok edilmiş olması muhtemeldir. Mithraizm ise bir metne sahip olmayıp sözlü gelenek üzerinden devam etmiş olabilir. Bununla birlikte Mithraizm'in tapınak bulguları bilginler tarafından titizlikle yorumlanmaya çalışılmaktadır.

2. Müslüman Müelliflerin Eserleri

İslamî kaynakların genellikle birbirinin aynı söyleme sahip olduğunu ve Sâsânî resmî ideolojisini yansıtan eski Pehlevî metinlerin birer replikası gibi olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte farklılıkları ve bu iddiamızdan ayrışanları da göz ardı edemeyiz. İslamî kaynaklar arasında en önemlileri Ebû Hanîfe Ahmed Dîneverî'nin *el-Aḥbârü't-tıvâl*'i, İbn Vâzıh el-Ya'kûbî'nin *Târîh*'i, Taberî'nin *Târîh*'i ve Bel'amî'nin onun hakkında yaptığı tercümesi, Mutahhar bin Tâhir el-Makdîsî'nin *Bed' ve't-Târîh*'i, Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî'nin *Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ*'sı, İbn-i Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-Zeheb*'i, İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-Ümem*'i, Ebu Reyhân el-Bîrûnî'nin *el-Âşârü'l-Bâkıye*'si, Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'Ulûm*'u, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si, Hâce Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si, İbnü'l-Belhî'nin *Fârsnâme*'si, yazarı bilinmeyen *Mücmelu't-Tevarih ve'l-Kısas* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'inden meydana gelmektedir. Bu eserlerin Zerdüşti ruhbanlığının yanında her ne kadar genel olarak Sâsânî resmî ideolojisini yansıtsalar da Mani (216 - 276) ve Mazdek (y. 488-496, 498-531) hakkında faydalı bilgiler verdiği yadsınamaz. Ancak çoğunun temel referansı Şâhnâme'nin de kaynağı ve bir Sâsânî kroniği olan İbn-ül Mukaffâ'nın Arapçaya çevirdiği kayıp *Hudâyname*'dir.¹³ Diğer taraftan *el-Âşârü'l-Bâkıye*, *el-Fihrist* ve Şehristânî'nin kaleme aldığı *el-Milel ve'n-Nihâl*'in Maniheizm hakkında verdiği bilgiler Maniheist kanonik metinlere benzerliği bakımından diğer İslamî metinlerden farklılık göstermektedir.

3. Klasik Dönem Metinleri

Klasik kaynaklar ise olayları dışarıdan gözlemledikleri için farklı bir bakış açısına sahiptir. Bu onların ruhban sınıfının manipülasyonundan etkilenme olasılığını azaltmaktadır. Ancak başka bir kültüre kendi çerçevelerinden bakmalarına, anakronizme

¹³ Arthur Christensen, "Dû Tahrîr ez Sergüzeşt-i Mazdek", çev. Ahmed Tefazzoli, *Kitâb-ı Sahn* (Tahran: İlmî, 1364), 1/31; Allahyar Hala'tberi - Abbas Zarei Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", çev. Nevfel Akyar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 302.

düşmelerine ve olayları yanlış yorumlamalarına neden olmaktadır. Diğer taraftan birinin yaptığı hatalı bir aktarım diğer kültüre ait eksik bilgiler nedeniyle diğerlerinde tekrarlanmaktadır. Klasik kaynaklar içinde şüphesiz en önemlisi Herodot'un (MÖ 480-425) *Tarihler (Histories)*¹⁴ adlı eseridir.¹⁵ Herodot, Ahamenî Devleti'ndeki din adamları hakkında faydalı malumatlar vermektedir. Dördüncü yüzyılda yaşamış Bizanslı bir avukat ve yazar olan Agathias'ın *Tarihler'i (Histories)* ve Strabo'nun *Coğrafya'sı (The Geography)* da konumuz ile ilgili önemli kaynaklardır. Diğer önemli klasik kaynaklarımız arasında Büyük Kûruş'un (MÖ 600-530) kurgusal bir biyografisi olan Xenophon'un *Cyropaedia*, Prokopius'un *De Bello Persico*, Mazdekiye hakkında bilgiler ihtiva eden Malalas'ın (y. 491-578) *Raporlar (Chronicle)*, Bardesan'ın *The Book of the Laws of the Countries*, Basil'in *The Letters*, Diogenes Laertius'un *Lives of Eminent Philosophers*, Epifanios'un *De Fide*, Platon'a atfedilen *Alkibiades*, Porfirios'un *Abstinence from Animal Food* adlı eserleri önemli bir yer tutmaktadır. Augustin'in *Contra Faustum Manichaeum; İtiraflar (Confessiones)*, *De Moribus Manichaerorum* ve *De Haeresibus* adlı eserleri Maniheistlere yönelik reddiyeler içerirken bize de çalışmamızda önemli bilgiler sağlamaktadır.

4. Modern Dönem Bilimsel Bulgulara Dayalı Kaynaklar

Tez çalışmasının genelinde birçok çalışmasından yaralandıysak da Mary Boyce'nin *A History of Zoroastrianism* serisi ve *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices* en önemli kaynaklarımız arasındadır. Albert de Jong'un muğlar üzerine yaptığı detaylı çalışması *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* başta olmak üzere benzer çalışmaları da önemli kaynaklarımızdandır. Diğer taraftan Frantz Grenet'in arkeolojik bulgular üzerine çalışmaları, Hallock'un *Persepolis Tahkimat Belgeleri (PTB)* çevirisi ve E. W. West ile James Darmesteter'in *Zend Avesta* ve Pehlevî metin çevirileri bolca yararlandığımız akademik çalışmalardır. Tarihçi Percy Sykes'in *A*

¹⁴ Milattan önce 480-425 yıllarında yaşayan "Herodot'un Tarihleri"nin, Perslerle ilgili birçok bilgiyi barındıran en önemli klasik dönem kaynağı olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Pers kralı Büyük Kuruş ve Lidya kralı Kandaules dönemleriyle başlayan dokuz kitaplık serisinde tartışmalı birçok mesele olsa da kendinden sonra gelen yazarların ve dahi günümüz bilginlerinin en önemli kaynaklarından birisi konumundadır. Bkz. Albert De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, ed. R. Van Den Borek vd. (Leiden: Brill, 1997), 76-77; Martin Haugh, *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West (London: Trübner & Co., Ludgate Hill., 1878), 5.

¹⁵ Bkz. Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); ayrıca Rawlinson'un çevirisi için bkz. Herodotos, *The Histories*, çev. George Rawlinson (Idaho: Roman Roads Media, 2013).

History of Persia ve Nina Viktorovna Pigulevskaia'nın Kerîm Keşâverzi tarafından Farsçaya çevrilen *Târîh-i Îrân ez Devrân-ı Bâstân tâ Pâyân-ı Sed'e Hecdehem Milâdî* adlı çalışmaları önemli kaynaklardır.

Sâsânî tarihi üzerine Arthur Christensen'in, Gulâm Rızâ Reşîd Yâsemî tarafından Farsçaya *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân* olarak çevrilen eseri, Teodor Nöldeke'in Abbâs Zeryâb Huv'î tarafından Farsçaya çevrilen *Îrânîyân ve Arabhâ der Zamân-ı Sâsânîyân (Ta'lîgât-ı Nöldeke ber Bahş-ı Sâsânîyân-ı Târîh-i Taberî)*, Touraj Daryae'e'nin *Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire*, Philip G. Kreyenbroek'in *The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire*, Shaul Shaked'in *Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period* ve Saîd Nefîsî'nin *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî* adlı çalışmaları önemli kaynaklarımızdandır.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz Maniheizm üzerine önemli kaynaklar arasında Michel Tardieu'nun M. B. DeBevoise tarafından İngilizceye çevrilen *Manichaeism*, J. P. Asmussen'in *Manichaean Literature*, Jason Beduhn'un *A Regimen for Salvation: Medical Models in Manichaean Asceticism*, Mary Boyce'nin *A Reader in Manichaean Middle Persian And Parthian Texts with Notes*, Iris Colditz'in *Manichaean Time-Management Laymen Between Religious and Secular Duties*, Iain Gardner'ın "The Kephalaia of the Teacher", Iain Gardner ve Samuel N. C. Lieu'nun editasyonunu yaptığı *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Samuel N. C. Lieu'nun *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Geo Widengren'in *Mani and Manichaeism*, ve Prods Oktor Skjærvø'nun *An Introduction to Manicheism* eserleri dikkate değer kaynaklarımız arasındadır.

Mithra kültü üzerine Franz Cumont'un *The Mysteries of Mithra*, Roger Beck'in *Mithraism since Franz Cumont* ve *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun* ve Manfred Claus'un Richard Gordon tarafından İngilizceye çevrilen *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries* adlı çalışmaları kayda değerdir. Ayrıca Otakar Klima'nın Cihângîr Fikrî Erşâd tarafından Farsçaya çevrilen *Târîhçe-i Mekteb-i Mazdek* ve *Târîh-i Cünbüş-ü Mazdekîyân* adlı çalışmaları ile Hâyde Rebîi ve Humâyûn Fulâdpûr'un Negâhî Tâze be Dâstân-i Mazdek ve Kubâd ve Arthur Christensen'in Nasrallâh Falsafî tarafından Farsçaya çevrilen

Saltanat-ı Kubâd ve Zuhûr-u Mazdek adlı makaleleri Mazdekiye üzerine önemli kaynaklardır.

Yararlandığımız başlıca önemli Türkçe kaynaklar arasında Mehmet Alıcı'nın *Kadim İran'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı ve Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, Ahmet Altungök'ün Sâsânî tarihi üzerine çalışması *Eski İran'da Din ve Toplum (MS 226-652)*, Nimet Yıldırım'ın *İran Mitolojisi*, Tarihçi Josef Wiesehöfer'in Mehmet Ali İnci tarafından Türkçeye çevrilen *Antik Pers Tarihi* yer almaktadır. Ayrıca *Iranica*, *TDV*, *Acta Iranica* gibi ansiklopediler ve *avesta.org* sıkça kullandığımız diğer kaynaklardan bazılarıdır.

Bu kaynakların hemen hepsinin konuları tek bir dine göre işlediği görülmektedir. Bu da dinlerin birbirinden ne şekilde etkilenmiş olabileceğini göz ardı etmeye neden olmaktadır. Tezimizde bu husus dikkate alınmak istenmekte ve kaynaklarımızın elverdiği kadarıyla İran'da neşet etmiş bütün dinlerin ruhban sınıflarının birbirlerinden ne şekilde etkilendiği veya birbirleriyle ne gibi bir ilişki içerisinde olduğu irdelenmek istenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM:
ESKİ İRAN'DA DİN VE DİN ADAMI KİMLİĞİ

A. İSLAM ÖNCESİ İRAN'DA DİN VE DİN ADAMI

1. İran'da Dinin Gelişimi

Eski Aryan inanışlarına dair delillere, ilk olarak Gatalar¹ ve Vedalar'dan ulaşabilmek mümkündür.² Aryan inanışları arasında ateş, su, toprak ve ata ruhları üzerine kültlerin varlığı onların dinî anlayışlarının temelinde şamanik ritüeller ve totemcilik olduğunu göstermektedir.³ İran'ın kadim Tanrısı Ahura Mazda'nın Aryan kökenli Vedik Asurlar ile fonetik benzerliği kökenlerinin ortak olduğunu göstermektedir. Özellikle suların Tanrısı Varuna'nın zamanla İran'da önemli bir konuma geldiği ve Ahura Mazda'ya dönüştüğü tahmin edilmektedir.⁴ Diğer taraftan Varuna'nın adeta tamamlayıcı ikizi olan Mithra (Far. Mihr, Miura, Sn. Mitra) ise yargılayıcı tanrı olmasının yanında doğru sözlü olanların antlaşma ve güneş Tanrısıdır. Aryan kavimlerinin bunlar gibi Asurlar, Daevalar ve doğa Tanrıları olarak tasnif edilen Tanrılardan oluşan bir Tanrılar grubuna inandığı görülmektedir.⁵

Aryanların İran'da kurduğu bilinen en eski siyasî güç olan Med Devleti'nden (MÖ 700-550) elimize geçen herhangi bir yazılı kaynak bulunmamaktadır. Medlere dair bilgiler Asurlular gibi komşu devletlerin belgelerinden⁶ ve Batılı yazarların metinlerinden elde edilmektedir.⁷ Ancak bunlar Medlerin dinî inanışları hakkında net bilgiler ihtiva

¹ Dil bilimciler tarafından Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta'nın diğer metinlerinden ayrılan "Gata" (Gatha) ilahileri Hindu kutsal metinleri Vedalar'a fonetik olarak akraba bir lisanda yazılmıştır. Bu nedenle Zerdüş't veya onun yakın müritleri tarafından kaleme alınmış olabileceği değerlendirilmektedir. Avesta'da kendilerine has bir başlık altında toplanmamış olup Yesna bölümündeki 238 kıtalık 17 ilahiden (Yesna 27.13, 28-34, 43-51, 53) oluşmaktadırlar. Bkz. Haugh, *The Sacred Language*, 170-174; Moulton, *Early Religious Poetry of Persia*, 9; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 17-19; Haşim Rezi, *Zerdüş't Hayat Zaman Mekân*, çev. Erkan Çardakçı (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 15-16; Boyce, *Textual Sources*, 1; Almut Hintze, "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 32.

² Nimet Yıldırım, "Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar", *Doğu Esintileri* 12/2 (2014), 92.

³ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 93.

⁴ Boyce, *Zoroastrianism I*, 37-38.

⁵ Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkiku Mâ li'l-Hind*, ed. Ali İhsan Yitik, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 52; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 86-87.

⁶ Asur belgelerine göre; Med kavimlerinin ayaklanması üzerine MÖ dokuzuncu yüzyılda Asur Kralı III. Salmanasar (MÖ 859-824) Med bölgesine saldırmış, köy ve kasabaları yağmalamış ve asileri öldürmüştür. Detaylı bilgi için bkz.; George Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World* (New York: Jhon W. Lovell Company, 1959), 2/81-82.

⁷ Tahsin Yazıcı - Mürsel Öztürk, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/413.

etmemektedir. Ancak arkeolojik kazılarda dinî amaçla kullanılan âteşkede benzeri İran'ın en eski tapınaklarından biri keşfedilmiştir.⁸ Söz konusu bulgulardan hareketle Medlerin de tıpkı kendilerinden sonra İran, Orta Asya ve Anadolu'yu içine alan büyük bir coğrafyada hüküm sürecek olan Ahamenîler gibi, Mazdeist inançlara sahip olduğu düşünülmektedir.⁹ Bununla birlikte Batılı yazarlardan Herodot Medlerin dinî inanışları hakkında görece daha kapsamlı bilgiler vermektedir. Herodot'a göre Medlerin din adamları aynı zamanda bir boyun üyeleri olup zamanla bütün bir coğrafyada hükümlük sürecek olan muğlardı. Muğların dinî ritüelleri arasında Haoma sunusu, kurban, ateşe yapılan sunular, libasyon ayini vb. ibadetler yer almaktadır.¹⁰

Medlerin boyunduruğundan kurtularak egemenliğini ilan eden II. Kûruş ile tarih sahnesine çıkan Ahamenî Devleti'nin (MÖ 559-330) adının, II. Kûruş'un atalarından olan Akhamenes'ten¹¹ geldiği tahmin edilmektedir. Ahamenî Devleti de Medler ile benzer dinî inanışlara sahiptir. Behistun'daki (Bisotun, Bîsetûn, Bîstûn) I. Dâryûş (h. MÖ 610-570) Yazıtlarından her iki devletin de Ahura Mazda'yı panteonun en yüce Tanrısı olarak benimsediği anlaşılmaktadır.¹² Ancak yazıtlarda Mithra ibadeti Erdeşîr döneminde görülmektedir.¹³ İlginç bir husus olarak Ahamenî yazıtlarında Ahura Mazda'ya yalvarma yakarma ile ilgili birçok bölüm bulunsa da Zerdüş't'e dair hiçbir delil bulunmamaktadır.¹⁴ Bu Sâsânî öncesinde Zerdüş'tün bilinmediği anlamına gelebilir. Benzer şekilde Zerdüş'ti teolojinin karakteristik özelliği olan düalizme dair net verilerin olmaması da bu minvalde değerlendirilebilir.

Büyük Kûruş'un silindir yazmasındaki Marduk'a ve diğer Tanrılara yakarması¹⁵ ve I. Dâryûş'un Ahura Mazda'ya methiyeler dizerken aynı zamanda diğer Tanrılardan da

⁸ David Stronach, "Notes on Religion in Iran in The Seventh and Sixth Centuries B.C.", *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Acta Iranica 23 (Leiden: Brill, 1984), 9/479-480.

⁹ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420.

¹⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/107; Boyce, *Zoroastrianism II*, 19-20; Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/60-67.

¹¹ Muhtemelen Teispes'in selefi ve babasıdır.

¹² Bkz. Rudiger Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text* (London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1991).

¹³ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420.

¹⁴ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420-421.

¹⁵ Bkz. Antoine Simonin, "The Cyrus Cylinder", *Ancient History Encyclopedia* (Erişim 12 Aralık 2017).

bahsetmesi¹⁶ Pers döneminin düalist ya da tek Tanrılı olmayıp politeist bir karmaşık yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dönemin din adamlığının da ari bir ortodoks Zerdüştilik yerine bölgeden bölgeye değişiklik gösteren çok fazla inanç ve ritüellerin gölgesinde oluştuğu anlaşılabilir. İskender'in istilası sonrası Selevki ve Arsakid hanedanlığı çok Tanrılı dinî unsurları beslemiş ve bu dönemlerde Ahamenî hanedanında olduğu gibi Mithra ve Anâhitâ adına mabetler inşa edilmiştir.¹⁷ Diğer taraftan Ahamenî döneminde İran aristokrasisinin etkisiyle Küçük Asya'ya giren ve orada koloni benzeri birlikler oluşturarak yerleşen muğların varlığı bilinmekteydi. Bunlar Arsakid ve Selevki dönemlerine gelindiğinde orijinal kimliklerini kaybetmişlerdi. Ahamenî döneminde ateş kültü, içkiler, kanlı kurbanlar, cenaze törenleri ve diğer ayinlerini icra etmeye devam etmekteydiler. Ancak zamanla bütün bu ritüellere Asur, Keldânî, Ermeni, Kapadokya ve diğer kavimlerin dinî unsurlarının eklendiği söylenebilir. Sonuç olarak, bu bölgedeki Zerdüşti dininin karakteri değişmişti ve artık İran'da olana benzemiyordu.¹⁸ İskender'in istilasıyla birlikte İran'da ise Zerdüştiliğin bir fetret devrine girdiği ifade edilebilir. Arsakid döneminde Avesta'nın ilk kez metin haline getirilmesi çalışmaları öncesinde yeknesak bir Avesta olmaması inanç ve ritüellerin farklı olmasındaki önemli bir etkidir. Anâhitâ Tapınağı'nın koruyuculuğunu yapan bir aileden gelen Erdeşîr'in İran şehinşâhi olmasıyla birlikte eski Ahamenî Devleti'ni canlandırmak istemesi Zerdüştiliğin de bir anlamda söz konusu fetretten çıkmasını sağlayacaktı. Ancak uzun bir süredir dinî metinlerin tedvin edilmemiş olması bu toparlanmanın hemen olmasını önlemiş olmalıdır.

Büyük İskender'in İran'ı işgali sonrasında kurulan Selevki Devleti, Arsakidler¹⁹ (Part, Arsacid, Aşkânî) (MÖ 250 - MS 226) tarafından İran'dan çıkarılmış ve Selevkilerin zayıflamasıyla batıda sınırlarını geliştiren Arsakid Devleti yaklaşık 500 yıl İran'da hüküm sürmüştür.²⁰ Nitekim ataları Anâhitâ Tapınağı'nın ruhbanları olan Bâbek oğlu Erdeşîr'in

¹⁶ Dâryûş'un Behistun yazıtlarında ve diğer kitabelerinde geçen "diğer Tanrılar", "Tanrıların en büyüğü" ifadeleri onun çok Tanrılı bir inanişaya sahip olduğunu göstermektedir. Bkz. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 70.

¹⁷ Ahmet Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum (MS. 226-652)* (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 21-22.

¹⁸ Carsten Colpe, "Development of Religious Thought", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/827.

¹⁹ Nimet Yıldırım, Arsakidlerin Aryan kökenli olduğunu ve Sakalar ile sadece komşuluk ilişkileri olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 121.

²⁰ Bkz. İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*, 1/91-92; K. Schippmann, "Arsacids ii. The Arsacid Dynasty", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2016), 2/5/525-536; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 120.

isyarı sonucunda Arsakid Devleti yıkılmış ve yerine Sâsânî devleti kurulmuştur.²¹ Arsakidlerin dinî inanış ve ritüelleri hakkında net bir bilgi bulunmasa da politeist bir teolojiye sahip oldukları düşünülmektedir. Bununla birlikte egemenlikleri altındaki topraklarda ateş tapınakları resmi bina statüsünde işlev görmektedir. Charaklı İsidor'a göre Arsakidlerin ilk başkentleri olan Eşak'ta hiç sönmeyen bir ateş bulunmaktaydı.²² Kralların tahta çıkma ve taç giyme törenlerinde tapınak ateşi yakma geleneği, önceki dönemlerdeki din adamlarının dinî görevlerine benzer şekilde görevlendirilmiş ruhbanların varlığı ve yakın akraba evliliklerinin yapılagelmesi, Arsakid dönemindeki inanışlar ve dinî yaşamın diğer Pers devletlerinden çok farklı olmadığı hakkında bilgiler vermektedir.²³

İran'da İslam hakimiyeti öncesi kurulan son siyâsî güç olan Sâsânî Devleti (MS 226-642) adını devletin kurucusu Bâbek oğlu Erdeşîr'in (MS 226-241) atası Sâsân'dan almaktadır. Sâsânîler kendilerini Arsakidlerin değil de Ahamenîlerin devamı olarak görmektedirler. Ancak Sâsânî Devleti'ni diğer İran devletlerinden ayıran en önemli özellik onun en başında bir din devleti olarak kurulmuş olmasıdır. Devletin inancı temelde Zerdüştilik olsa da bu birçok nedenden dolayı farklı zamanlarda değişiklik arz etmiştir.²⁴ Örneğin Sâsânî Devleti'nin son zamanlarına doğru Zurvânî teolojiden arındırılmış bir Zerdüştilik göze çarpmaktadır. Oysa daha önceki ritüellerde Zurvân'a yapılan atıfların varlığı zaman içindeki Zerdüşti inancındaki teolojik değişimi göstermektedir.²⁵ Bunun dışında dönemselsel olarak Zerdüşti inanca açıkça aykırı olan Maniheizm ve Mazdekiye gibi dinlerin hükümdarlar tarafından benimsendiği ya da güçlenen Zerdüşti ruhbanlığına karşı denge unsuru olarak desteklendiği de vakidir.²⁶

²¹ Schippmann, "Arsacids ii. The Arsacid Dynasty", 2/5/525-536; İbn Cerir Taberî, *Târihu 't-Taberî: Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 2/41; Jacques Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/874.

²² Isidore of Charax, *Parthian Stations By Isidore of Charax: An Account of the Overland Trade Route Between the Levant and India in The First Century B.C.*, ed. Wilfred H. Schoff (Philadelphia: The Commercial Museum, 1914), 9 (böl. 11).

²³ Mary Boyce, "Arsacids iv. Arsacid Religion", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1986), 2/5/540-541.

²⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 125-126; İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*, 1/93; Arthur Christensen, "Sasanid Persia", *The Cambridge Ancient History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), 7/110-111.

²⁵ Christensen, "Sasanid Persia", 7/118.

²⁶ Esko Naskali, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/395; Christensen, "Sasanid Persia", 7/112-114; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 125-127.

2. Ruhban Sınıfı

a. Zerdüşt Öncesi ve Sonrası

Modern çalışmalar Zerdüşt'ün ortaya çıkışını MÖ 1000-1700'lü yıllara kadar götürmekteyse de Zerdüştiliğe dair unsurların daha eski tarihlere dayandığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte Avesta'nın Yesna bölümünde yer alan ve Zerdüşt'e veya yakın müritlerine ait olduğu düşünülen Gatalar'ın etimolojik tahlillerinden, İran'ın Bronz Çağı'na, hatta Taş Devri'ne uzanan kadim bir metin olduğu göz önüne alınırsa Zerdüştiliğin antik Aryanların ilk dinlerinden olabileceği fikri de abes kaçmayacaktır.²⁷

Gatalar'da sosyal sınıflara dair net çizgiler bulmak zordur ancak Genç Avesta'dan anlaşıldığı üzere ilk dönem göçebe toplumu; çobanlar/köylüler (vâstrya, fşuyant), savaşçılar (rataêştar) ve ruhbanlar (âtravan) olarak sınıfsal hareketin kısıtlı olduğu üçlü bir yapı arz etmekteydi.²⁸ Çobanlar aynı zamanda birer savaşçı olup bu ilk iki grup, din adamları sınıfından ayrılmaktaydılar. Din adamlarının başında başrahip bulunmaktaydı. Dinî vazifelerinin yanında sosyal normlara ve yönetime doğrudan ve dolaylı etki etmekteydiler. Zerdüşt'ün Aryanların yaklaşık MÖ 1200'lerde İran içlerine göçünden önce yaşadığı düşünüldüğünde ilk dönem sosyal yapısının Hint-Aryan karakterli olduğu ortaya çıkmaktadır. Boyce'a göre Kşathra Vairya, Spenta Armaiti ve Ahura Mazda'dan oluşan üçlü panteonda Kşathra Vairya erkeklerin ve Spenta Armaiti kadınların koruyucusuyken ruhban sınıfı Ahura Mazda ile ilişkilendirilmekteydi.²⁹ Zamanla Zerdüşfî din adamları inananlar üzerinde otorite kurmaya ve dini edindikleri mevkileri korumak için kullanmaya başladılar. Böylece ayin ve ritüellere bağlılığı öne çıkardılar. Zerdüşt'e uzandırdıkları soy kütükleriyle bir kast sınıfı oluşturarak kendilerine kurtuluş ve bağışlama yetkisi tanıdılar.³⁰

Kavi ve karapanlar, muhtemelen kendisi de bu sınıflardan birine mensup olan Zerdüşt'ün bulunduğu toplumun dinamik bir parçasını oluşturmaktaydılar. Net bir yorum

²⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 1.

²⁸ Arthur Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, çev. Gulâm Rızâ Reşîd Yâsemî (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1367), 149; Christensen, "Sasanid Persia", 7/114; Maganlal Amritlal Buch, *Zoroastrian Ethics* (Baroda: Mission Press, 1919), 37-38; Boyce, *Zoroastrians*, 2.

²⁹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 1-3.

³⁰ Haluk Hacaloğlu, *Zerdüşt Ahura Mazda* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995), 88; Fatih Topaloğlu, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora, 2010), 55.

mümkün olmasa da karapanların ritüel uzmanı olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Gatalar'ın onları karşısına alması, onların eskiden beri yapageldikleri ibadet ve ritüelleri nedeniyledir. Gatalar sığırın kurban edilmesine ve kötü muamele görmesine karşı çıkar. Bu onu farklı kılan özelliği olarak öne çıkmaktadır.³² Özellikle karapanların sığır kurbanını mübah sayan Zerdüşt öncesi inancın bu ritüeli yerine getiren din adamlarından olması muhtemeldir. Nitekim Gatalar kavi ve karapanları ölümü kendilerinden uzaklaştırmak için³³ -belki de şifa amacıyla- sığırı öldürüp sevinç çılgınlıkları atmamakla suçlamakta³⁴ ve bunun onların helakine neden olduğunu³⁵ ilan etmektedir. Diğer taraftan Gatalar halkı ve idarecileri yoldan çıkararak bu din adamlarının sarhoşluğuna atıfta bulunur.³⁶ Bu, muhtemelen söz konusu ritüelist din adamlarının ayinlerini, Haoma marifetiyle, sarhoş esrimeler yaparak icra ettiğini işaret etmektedir.

Tapınakların ortaya çıkışı, buraların dinî hayatın gelişimsel odağını oluşturmaya başlaması ve yeni bir ruhban sınıfının ortaya çıkması gibi iki önemli gelişmeye neden olmuştur. Ahamenî döneminin başlarında herhangi bir hiyerarşinin olup olmadığı bilinmemekle beraber tapınaklar rahiplerin belli ailelere hizmet edip geçimini onlardan aldığı ödemelerle sağladığı yerler olmuştur. Muhtemelen Ostan³⁷ gibi krallara hizmet eden din adamlarının sonraki kuşakları da onların seçkinliklerinden faydalanarak otorite elde etmişti. Bununla birlikte öğrencilerinden ve takipçilerinden aldıkları hediyeler ve sunularla nesilden nesile idare eden mütevazı din adamları ve bilginler de önemli bir kitleyi oluşturmaktaydı. Örneğin kuşaktan kuşağa Kûruş'un mezarında ikamet eden ve kralın ruhu için ayinler düzenleyen ve sunular takdim eden ruhbanlar bu bağışlarla yaşamlarını sürdürmekteydiler.³⁸

³¹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

³² Jussi Aro, "Zerdüşt Muamması", çev. Esko Naskali, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2014), 207.

³³ Yesna 32/14.

³⁴ Yesna 32/12.

³⁵ Yesna 32/15.

³⁶ Yesna 46/11, 48/10.

³⁷ Platon'un bir öğrencisi olan sözde-Hermodorus'un bahsinde Ostan ile birlikte Astrampsychos, Gobryas ve Pazatas adlı din adamlarının da adları geçmekle birlikte bunların Zerdüşt'ten İskender'e kadar uzanan önemli bir muğ sülalesinin üyeleri olduğu ifade edilir. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks (London: William Heinemann, 1925), 1/2; Ancak İran geleneğinde, buna benzer isme sahip bir din adamına dair kanıt henüz yoktur. Colpe, "Development of Religious Thought", 3/828.

³⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-229; Boyce, *Zoroastrians*, 66.

Mabetlerin, kutsal ateşlerin ve türbelerin koruyucularından oluşan bu yeni bir din adamı sınıfı İran’da kalıtsal yani babadan oğula geçen bir hiyerarşiye sahipti. Örneğin Augustus döneminde Sardis’teki³⁹ bir yazıt, kalıtım yoluyla geçen rahipliğe vurgu yapmaktadır. Bu tür din adamlığı eski Farsçada “kutsal mekânın efendisi” anlamına gelen ‘Baginapati’ kelimesi ile ifade edilmektedir.⁴⁰ Tapınak ibadetinin ortaya çıkışının aynı zamanda toplumda birtakım değişiklikleri dayattığı iddia edilebilir. Daha önceleri yüksek mekanlarda veya mevsimlik kutlamalarda binalara ve din adamlarına gereksinim duymayan aynı zamanda takipçilerinden maddî taleplerde bulunmayan Zerdüştilik, tapınakların ve onlara bağlı rahip sınıflarının ortaya çıkmasıyla refahın sürdürülebilir olması için kutsal ateşe sunularda bulunmayı dikte etmekteydi. Din adamları bireylerin ve toplumun mutluluğu için Pers toplumunun maddî zenginliklerini kendi uhdelerine aktardılar. Zamanla tapınakların başrahipleri köleleri ve mülkleri ile birlikte feodal ağalar haline gelerek hatırı sayılır bir gücün sahibi oldular.⁴¹

Din adamları ve peygamberler için kullanılan çeşitli kadim İran terimleri, pagan İran’da karmaşık bir dinî yaşam ve deneyim örüntüsü ortaya çıkarır. Bununla birlikte temel ritüelleri ve ibadetleri yerine getirme ihtiyacı, toplumun dinî yaşamı içerisinde bilge/kâhin ve ritüelist din adamını (zaotar) meydana getirmiş olmalıdır. Hint-İran geleneğinde her bir erkeğin resmi ritüeller de dahil dinî sorumlulukları olduğu açıkça görülür. Rahip olarak yetiştirilenlerin ise düzenli dinî yükümlülükleri yerine getirmesi gerekmektedir.⁴²

Mithraizm’in oluşumunda Persler kadar Roma kültürünün ve hatta diğer bazı yerel inanış ve uygulamaların etkisinin varlığı nettir. Cumont’a göre, Mithraizm’in kurucuları kesinlikle İran kökenliydi. Ancak bunun klasik muğlar veya Küçük Asya’da etkili olan maguseanlar olup olmadığı net değildir.⁴³ Bivar, Mithraizm’in Med kökenli bir din olabileceğine dair deliller öne sürmektedir.⁴⁴ Antik Romalı Mithraistler, kendi kültürlerinin, Mithra tarafından İran’da yaratılan dünyaya benzer bir mağarada kutsanan Zerdüş

³⁹ Günümüzdeki Manisa’nın Salihli ilçesine bağlı Sart Mahallesi yakınlarında kurulmuş antik Lidya kenti.

⁴⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

⁴¹ Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. Duane W. Roller (London: Cambridge University Press, 2014), 12/3.37; Boyce, *Zoroastrianism II*, 229-230.

⁴² Boyce, *Zoroastrianism I*, 13.

⁴³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 164.

⁴⁴ Bkz. A. D. H. Bivar, “Mithraism: A Religion of the Ancient Medes”, *Iranica Antiqua* 40 (2005), 346-348.

tarafından kurulduğuna inanmaktaydılar.⁴⁵ Dahası Mithraizm'in en dereceli rahiplerinin başına verilen mobedan-ı mobed benzeri Pater Patrum (babaların babası) unvanı⁴⁶ İran kökeninden kalmış gibi görünmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi belli birtakım hiyerarşik sınıflamalar olsa da din adamı sınıfının Zerdüşti ruhbanlığı gibi kalıtıma dayalı veya Maniheizm'de olduğu gibi üyelerin yaşantısına bağlı olarak oluşup oluşmadığı konusunda nerdeyse hiçbir bilgiye sahip değiliz. Dahası bu yapının bir din adamlığı tesis edip etmediğinin yanı sıra evrensel, normatif ya da belli sayıda inananla sınırlı olup olmadığını da bilmemekteyiz. Ancak örgütlenmelerinin bu ikisi kadar güçlü olması dikkate değer bir husustur.⁴⁷

b. Sâsânî Dönemi

Sâsânî dönemine gelindiğinde din adamları miladi üçüncü yüzyıldan itibaren toplumun diğer sınıflarıyla birlikte katı bir sınıflandırmaya tabi olmuşlardı. Toplumun diğer kesimlerine göre ruhbanlar rütbe ve işlev bakımından daha da bölünmüş bir sınıf oluşturuyordu: Başrahipler, ateş ayinlerine katılan rahipler, uzman ilahiyatçılar, hâkimler ve bilgin rahipler din adamları arasından seçilen ruhban sınıflarıydı. Hîrbedestân gibi metinlere bakıldığında, dinî faaliyetlerde önemini ve uzmanlığını kanıtlayan daha fazla ruhban unvanıyla karşılaşılır.⁴⁸ Bunlar devlet yönetimi ve saray içinde de çeşitli işlevlere sahiptiler. Hâkimler bu zümredendi çünkü imparatorluğun kanunlarını ve normlarını düzenleyen dinî meseleler hakkında bilgi sahibiydiler. Ayrıca meclis üyesi (enderzbed) olarak da görev yaptılar ve epigrafik kalıntılara dayanarak aynı zamanda önemli görevliler olan meclis üyesi rahiplerin (mogan-ı enderzbed) varlığını bilmekteyiz. Diğer önemli rahiplik makamları arasında Ohrmazd Rahibi (ohrmazd-ı mobed) vardı. Bu unvanlar bir anda ortaya çıkmamış olup Sâsânî hanedanının başından sonuna, idari makam olarak devletin büyümesine paralel olarak rütbe ve unvanlar gitgide artmıştır. Miladi beşinci yüzyıla gelindiğinde, her rahip sınıfının kendi şefi vardı ve kanıtlar

⁴⁵ Porphyry, *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books on Abstinence from Animal Food; His Treatise on the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, çev. Thomas Taylor (London: J. Moyes, 1823), 175.

⁴⁶ Manfred Claus, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, çev. Richard Gordon (New York: Routledge, 2001), 138.

⁴⁷ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 164-165; Roger Beck, "Mithraism", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2002).

⁴⁸ Bkz. Firoze M. Kotwal - Philip G. Kreyenbroek (ed.), *The Hērbedestân and Nērangestân* (Paris: L'association Pour L'avancement des Etudes Iraniennes, 1992), c. I, II.

bunlardan ikisinin mobedlerin şefi için mobedan-ı mobed ve âteşkede ayinleri düzenleyen öğretmen-rahipler için “hîrbedan-ı hîrbed” olduğunu gösterir.⁴⁹

Dinkard’dan ruhban bir aileden gelen Sâsânî Devleti’nin kurucusu Erdeşîr’in devletin resmi dini olarak belirlediği Mazdeist din için Hîrbedan-ı Hîrbed Tenser’den adil bir şekilde tüm öğretileri bir araya getirmesini istemektedir. Metne göre Tenser güvenilir olanları seçmiş ve diğer öğretileri kanonun dışında bırakmıştır.⁵⁰ Daryae, buradan Erdeşîr’in Zerdüştilik konusunda çok bilgili olmadığı, bu nedenle dinî otorite olarak Tenser adında bir din adamını seçtiği sonucunun çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Ayrıca Erdeşîr ve ailesinin Anâhitâ kültürüne aşina olduğu, ancak bir bütün olarak Mazdeist gelenek hakkında malumatı olmadığı sonucuna varılabilir. Dinkard’ın bu kısmı bize, Erdeşîr’in dinî görüşlerinin imparatorlukta tüm Zerdüştiler tarafından kabul edilmediğine dair başka kaynaklar tarafından da doğrulanan başka bir ipucu vermektedir. İlk olarak metin, Zerdüştiler hakkında dağınık bilgilerin ve farklı doktrinlere sahip fraksiyonların bulunduğunu bildirmektedir. Tenser ise görece “güvenilir” ruhbanlar tarafından aktarılan metinler, belgeler ve sözlü geleneğe dayanarak Zerdüştiliği sistematize etmeye çalışmıştır.⁵¹ Bu açıdan Sâsânî Zerdüştiliğini gerçek dinden bir sapma olarak ele almak da mümkündür. Zira Erdeşîr döneminde bu dinî kaideleri kabul etmeyen birçok ruhban bulunmaktaydı. Sâsânîlerin icat ettiği bu yeni gelenek, Sâsânî Devleti ve ruhbanları tarafından benimsenmiş ve Zerdüşti inananlar da buna uygun hale getirilmiştir. Daryae’ye göre başlangıçta ortodoks bir dinden ve ruhbanlıktan söz edilemez.⁵² Bu görüşe paralel olarak Tenser’in mektubunda Gilan ve Mâzenderân hükümdarı onu sapkınlıkla ve dine hurafeler sokmakla suçlamaktadır.⁵³ Gerçek Zerdüştilik veya ortodoksluğun ne olduğu sorunu ise din adamları arasında bir tartışma konusu olarak Sâsânî Devleti’nin son bulmasına kadar devam edecektir.⁵⁴

⁴⁹ Touraj Daryae, *Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire* (London: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2009), 43.

⁵⁰ Mansour Shaki, “The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures”, *Archiv Orientalni* 49 (1981), 115.

⁵¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 70.

⁵² Daryae, *Sasanian Persia*, 71.

⁵³ Mary Boyce, *The Letter of Tansar* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968).

⁵⁴ Daryae, *Sasanian Persia*, 71.

Vilayetlere gönderdiği mektubunda Hîrbedan-ı Hîrbed Tenser, devlet ve din otoritesini birleştirmek için çabaladığını ifade etmektedir.⁵⁵ Ancak İskender sonrası Selevki ve Arsakid dönemlerinin karmaşası içerisinde Mazda, Mithra ve Anâhitâ başta olmak üzere birçok kültün oluşturduğu heterodoks bir dinî yapı ile baş etmek zorundaydı. Hatta Sâsânî Şâhları II. Şâpûr ve III. Şâpûr'un yaptırdığı Kirmanşâh yakınlarında bulunan Tak-ı Bustan'daki duvar işlemleri Ahamenî dönemini Ahura Mazda, Anâhitâ ve Mithra gibi üç önemli Tanrısını tasvir etmektedir. Bu, eski Pers politeist inanç sisteminin o dönemde bile halen süregeldiğini gösteren önemli bir delildir.⁵⁶ Zerdüştiliğin bir ortodoks yol arama çabası sırasında I. Şâpûr döneminde Babil'de Mani'nin çıkması ve kendini Zerdüş'tün varisi ilan etmesi sonrasında sarayın, Hindistan'da Hinduizm ve Budizm'den etkilenerek evrensel bir dil kullanan Mani'nin gnostik inancını yaymasına salahiyet vermesi belki de bu çoğulcu yapıdan kaynaklanmaktaydı.⁵⁷ Çünkü o dönemde buna net bir şekilde karşı çıkacak bir ortodoks Zerdüş'tî ruhani kurumu bulunmamaktaydı.

Sâsânî Devleti, kurucusu Erdeşîr'den beri bir nevi din devletiydi. Din adamlarının yetkileri ve etkileri daha önceki Pers ve Med devletleriyle kıyaslanamayacak derecede büyüktü. Din adamları bu yetkilerini bazen şâhın değiştirilmesine kadar kullanabilmekteydi. Ancak devletin sonuna doğru din adamı sınıfında bozulmalar baş göstermeye başlamıştı. Ruhban sınıfındaki bozulma; muğ ve rahiplerin ahlakına, inancına ve ibadetlerine bile yayılmıştı. İrtidat, açgözlülük, ihmal, iş anlaşmaları, küçük ve beyhude meselelere çok fazla önem verme ve dinî meselelere olan inancın zayıflığı gibi hususlar yozlaşan din adamı sınıfının önemli problemleriydi. Diğer taraftan dinin ilkelerini güçlendirmek için çalışan din adamları da bulunmaktaydı. Haugh, Hüsrev Pervîz'in (h. 590-628) Avesta'nın yeniden yorumlanması amacıyla alanında en yetkin din adamlarını bir araya getirdiğini ifade etmektedir.⁵⁸

Zerdüş'tî din adamları ilk zamanlar tek bir sınıftan müteşekkilen daha sonra yargıçlar, din alimleri ve din uzmanı ilahiyatçılar ve bilgin/öğretmen-rahiplerin teşkil ettiği sınıflara ayrılmışlardı. Din adamları yönetim, hukuk, eğitim ve din işlerinin

⁵⁵ Boyce, *The Letter of Tansar*, 33-34.

⁵⁶ Daryaee, *Sasanian Persia*, 106.

⁵⁷ Daryaee, *Sasanian Persia*, 74.

⁵⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 638-639; Martin Haugh, *Essay on the Pahlavi Language* (Stuttgart: The K. Hofbuchdruckerei zu Guttenberg, 1870), 147.

idaresini kendi aralarında bölüşmüşlerdi. Bunların başında *mobedan-ı mobed* unvanlı ülkedeki tüm din adamlarının en kıdemlisi bulunmaktaydı. Daha sonra *hîrbedan-ı hîrbed* ve *dâdvarân-ı dâdvar* gelmekteydi.⁵⁹ Bütün bunlara ilaveten Firdevsî Şâhnâme'sinde İslam öncesi Aryan din adamları için 'mobedân' ya da 'dinî-âverân', akıllı kişiler anlamında 'behredân/bâhiredân' ve yıldızlar ile ilgilenmelerine atfen 'sitâreşinâsân' olarak alternatif bir isimlendirme sunmaktadır.⁶⁰

Sâsânî dönemi verilerinin sözlü gelenekten onuncu yüzyıla kadar metne dökülmemesi onların dönemin koşullarını yansıtmayı yansıtmadığı konusunda soru işareti oluşturur. Kullanılan terminolojinin Sâsânî dönemine ya da sonrası döneme ait olup olmadığını tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Örneğin *destûr*, *mobed* ve *hîrbedin* Sâsânî İran'ındaki anlamıyla onuncu yüzyıldaki anlamının kayda değer bir şekilde farklılaştığı anlaşılabilir.

Buradaki en dramatik değişimin *hîrbed* sınıfında olduğu görülmektedir. *Hîrbedin* Sâsânîlerin ilk dönemlerindeki öğretmen ve alim vasfı, onuncu yüzyılda kaleme alınan metinlerde kaybolmuş ve muğlar ile eşdeğer bir ritüel rahibi konumuna inmiştir.⁶¹ Erdeşîr döneminin ünlü din adamı Tenser, Zerdüştiliğin ikinci kurucusu sayılan Kerdir, Behram-ı Gur'un din adamı Zervandaz Sâsânî döneminin kayda değer din adamları ve *hîrbedleri*ydiler. Hem din adamı hem de ulemadan olmaları, onların *Hîrbedan-ı Hîrbed* unvanıyla en üst mertebede temsil edilmelerini sağlamaktaydı. Ancak Sâsânîlerin son dönemlerindeki ekonomik sıkıntılar, *hîrbedlerin* merkez ve taşra yöneticiliğinin yanı sıra âteşkedelerde ritüeller icra etmeye başlamasına neden olmuştur.⁶² Bu dönemlerdeki farklı iş tanımları halkın ekonomik durumun bozulması sonucu eğitime harcadığı paranın düşmesi ve *hîrbedlerin* öğretmenlikten para kazanamamasından kaynaklıdır.⁶³ Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde tapınakların idaresi bakımının öneminin artmasına ve

⁵⁹ Ahmed Bin İshâk Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, çev. Muhammed İbrâhîm Âyetî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382), 1/219; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 151; Saîd Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî* (Tahran: Şirket-i Mütâlaât ve Neşr-i Kitâb-ı Pârse, 1387), 40-41; Christensen, "Sasanid Persia", 7/115-116; Philip G. Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire", *Transition Periods in Iranian History*, (1987), 151-152; Daryae, *Sasanian Persia*, 43; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 45.

⁶⁰ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 108; Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", 22.

⁶¹ Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood", 153-154.

⁶² Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 52; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2/84; Abdülhüseyn Zerrinköb, *Târîh-i Îrân Ba'de ez İslâm* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1383), 165; Philip G. Kreyenbroek, "Hîrbed", ts., 226-227.

⁶³ Kreyenbroek, "Hîrbed".

hîrbedlerin ayin yönetip yönetemeyeceği üzerine tartışmalara şahit olunmaktadır.⁶⁴ Onuncu yüzyılda ise hîrbed sınıfı din adamları, kadim dönemlerdeki bilgin mertebesinden alt kategorilerde ayin düzenleyen ritüelist ruhbanlar seviyesine gerilemişlerdi.⁶⁵

Muhakkak ki Sâsânî dönemi içerisinde ana koldan ayrılmış birçok Mazdeist fraksiyon mevcuttu. Ancak bunların çoğunun bilgisi günümüze ulaşmamıştır. Sâsânî Devleti genel olarak bir ortodoks Zerdüştilik ortaya koymaktaydı ancak halk nazarında eski inanışların etkisi, ele geçirilen bölgelerin kültürü ve dönem dönem devletin sosyo-ekonomik olarak darboğaza düşmesi gibi etkenlerden dolayı farklı din ve mezheplerin benimsendiği görülmektedir. Bunlardan en iyi bilineni Sâsânî döneminin Babilli bir peygamberi olarak İran'da dinini yaymaya başlayan Mani'nin dinidir. İleride de değinileceği üzere gnostik bir dinî çerçeve sunmasına rağmen oldukça yayılmacı bir din olan Maniheizm dinî faaliyetlerini seçkinler (ardâvân) olarak tanımladığı din adamlarıyla yerine getirmekteydi.⁶⁶ Yukarıda da bahsedildiği üzere kendi içerisinde bir hiyerarşiye sahip olan bu gruplar dinî ayin ve ibadetleri yerine getirirken dinleyiciler (niyoşegân) sınıfı olan inananlar onlara hizmet etmek zorundaydılar.⁶⁷ Zerdüşti din adamlarının aksine babadan oğula geçmeyen ancak yetiştirme ile ruhban olabilen bu din adamları dervîş sınıfına benzemekte ve asketik/münzevi bir hayat sürmekteydiler.⁶⁸

Mobed Kerdir'in dayattığı ortodoks Zerdüştiliğe rağmen halk tarafından rağbet edilen Mithra, Zurvân ve Anâhitâ kültleri halen devam etmekteydi. Yeryüzündeki suların Tanrıçası olarak inanılan Anâhitâ halk ve soylular tarafından da ilgi görmekte ve din adamları tapınaklarda ibadet ve ritüellerini gerçekleştirmekteydi. Zurvân kültürünün de bu dönemde oldukça revaçta olduğuna dair veriler, çoğu araştırmacı tarafından din adamlarının ortodoks Zerdüştiliği bu yöne kanalize ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁹ Ancak Sâsânîlerin son dönemlerinden onuncu yüzyıla kadar olan Pehlevî metinlerin

⁶⁴ Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/219; Philip G. Kreyenbroek, "Dādestān ī Dēnīg on Priests", *Indo-Iranian Journal* 30 (1987), 195.

⁶⁵ Kreyenbroek, "Hērbed".

⁶⁶ M39/v/ ii/8–11, Parthian; M77/r/14–15, Parthian; Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia* (San Francisco: HarperCollins, 1993), 57, 59.

⁶⁷ Iain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, ed. J. M. Robinson - Hans-Joachim Klimkeit (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), 201-202.

⁶⁸ Iris Colditz, "Manichaean Time-Management Laymen Between Religious and Secular Duties", *New Light on Manichaeism Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, ed. Jason BeDuhn (Leiden, Boston: Brill, 2009), 74.

⁶⁹ Daryae, *Sasanian Persia*, 81-82; Christensen, "Sasanid Persia", 7/118.

çoğunda Zurvân'a dair verilerin dikkate değer azlığı bunların ruhban çevrelerce dinden çıkarılmış olabileceğini düşündürmektedir.⁷⁰

Sâsânî döneminde teveccüh edilen diğer dinî bir hareket ise devletin ve halkın kuraklık ve ekonomik sorunlarla karşı karşıya geldiği dönemde halkın çıkarlarını gözeterek ortaya çıkmış bir din adamı olan Mazdek'in kurduğu Mazdekiye'dir. Soyluların ve Zerdüşti din adamlarının baskısından kurtulmak isteyen Sâsânî şâhı Kubâd tarafından mobedan-ı mobed mevkiine getirilen Mazdek, para ve malların herkesin ortak hakkı olduğu yönündeki görüşüyle sıkıntı içindeki halkın soyluların ambarlarını yağmalamasına cevaz vermişti.⁷¹ Bu nedenle halk nazarında önemli bir kitleye sahip olsa da din adamları ve soylular tarafından benimsenmemiş ve Kubâd'ın oğlu Hüsrev Enûşîrvân (h. 531- 579) döneminde kendisi ve yakın inananları katledilmiş, kitapları yakılmıştır.⁷² Mezhebine ait bilgileri çoğunlukla muhalifi olduğu Sâsânî resmi tarihinden elde ettiğimiz Mazdek'in ölümünden sonra inananlar hakkında tahkikatlar yapılmış olsa da Sâsânî sonrası dönemde halk hareketi olarak bazı İran dinî cemaatlerinde tekrar meydana çıkması⁷³ İran toplumunun Mazdekiye'ye gösterdiği ehemmiyet açısından dikkate değerdir.

B. RUHBAN SINIFLARINA DAİR KAVRAMLAR

Zerdüşti ruhbanlarını incelemek istediğimizde karşılaştığımız en önemli sorun ruhbanların belli bir sınıfsal düzende ele alınamamasıdır. Özellikle Vedalar dönemi de düşünüldüğünde iki bin yıldan fazladır evrim geçiren ruhban sınıfı ortaya çıkmaktadır. Bu sınıfın alt kollarının bazıları başlarda genel bir sınıfı temsil ediyorken daha sonra özel bir gruba dönüşmüş, bazıları da tam aksine özelden genele doğru gelişmiş ve diğer bazı kolları kapsar duruma gelmiştir. Yine başlarda üst seviye bir sınıfsan zamanla önemsiz bir sınıfa dönüşenler olduğu gibi bunun tam tersine yol alan ruhban sınıfları da mevcuttur.

⁷⁰ Christensen, "Sasanid Persia", 7/118; Émile Benveniste, *Dîn-i İrânî: Ber Pâyei Metinhâyi Mu'teber-i Yûnânî*, çev. Behmen Serkârâtî (Tahran: Neşr-i Katre, 1377), 75.

⁷¹ Bkz. Arthur Christensen, *Saltanat-ı Kubâd ve Zuhûr-u Mazdek*, çev. Nasrallâh Falsafî - Ahmet Bîrşek (Tahran: Kelâle-i Hâver, 1309); Crone, Mazdekiliği kominizm açısından değerlendirmiştir. Bkz. Patricia Crone, "Zoroastrian Communism", *Comparative Studies in Society and History* 36/3 (1994), 447-462; Kenan Has, "Mezdekiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004).

⁷² Muhammed bin İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 1064; Ebu el-Hasen Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017), 155-156; Has, "Mezdekiyye".

⁷³ Bkz. İbrahim Çeşmeli, "Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)", *Art-Sanat Dergisi* 9 (2018), 59-79.

Diğer taraftan zamanla kaybolan birçok dinî sınıfın yerine ya da birkaçının yerine yeni bazı sınıflar ortaya çıkmıştır. Biz burada bu ruhban sınıflarına dair isimlendirmelerin en azından çoğunu tek tek zikredeceğiz. Ancak çoğu iç içe geçmiş bu sınıfların isimlerinin farklı olması birbirlerinden bağımsız oldukları hatta birbirinden tamamen farklı görev ve sorumlulukları olduğu anlamında düşünülmemelidir.

Ahamenîlerin ilk dönemlerine dair herhangi bir hiyerarşik din adamı sınıfı bilinmemektedir. Bununla birlikte ailelerin evde veya kutsal alanda ihtiyaç duydukları dinî ritüellerini bağış ve sunular karşılığında gerçekleştiren kalıtsal ruhbanlar vardı. Boyce'a göre Hermodoros'un Zerdüş'tün halefi olarak gördüğü Ostanès'in önemli bir figür olması belki de onun din adamları arasındaki hiyerarşik üstünlüğünden değil kralın rahibi olmasından kaynaklanmaktaydı.⁷⁴ Böylece kalıtsal olarak aktarılan ruhbanlık, onun ailesinden gelen ruhbanların önemli yetkilere sahip olmasına neden olacaktı. Bunun dışında muhtemelen şifa dağıttıkları dindar kişilerin yardımlarıyla ve/veya öğrencilerinden aldıkları ücretlerle geçimini sağlayan ulema din adamları, Büyük Kûrüş'un mezar bekçileri gibi kralın ruhu için günbegün dua ederek ve kurban sunarak mütevazı kazanç sağlayan lirik/ritüelist din adamı grupları ile buna benzer doğal sunak ve kutsal mekanların kalıtsal ruhban grupları vardı. Bu gruplar için çok üstün bir meziyete ihtiyaç yoktu, monoton görevlerini yerine getirebilecek kadar atadan öğrendikleri dua ve bilgiler onlara yetmekteydi.⁷⁵

Sâsânî dönemine gelindiğinde toplumun tüm birimlerinde katı bir sınıfsal düzenin hâkim olduğu görülmektedir. Sınıf (pêşag) düzeninin ve bölünmelerin nihai katılığına hangi zamanda ulaştığından ve hatta gerçekte ne kadar katı olduklarından emin değiliz. Çünkü bu konuda ayrıntılı bilgi sağlayan yalnızca sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Pehlevîce metinleri dinî bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bu metinlerin önerdiği sosyal düzen, aktif Sâsânî ideallerini temsil etmektedir. Muhtemelen miladi üçüncü yüzyılın sonunda bu katılık şekillenmeye başlamıştı.⁷⁶

⁷⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-229; ayrıca bkz. Morton Smith, "Ostanès", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2002).

⁷⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-229.

⁷⁶ Daryaee, *Sasanian Persia*, 42-43.

1. Gatalar'da Ruhbanlar

a. Karapan

Karapanlar (karpan) genelde birlikte zikredildiği kavilerle birlikte anılırlar. Gatalar'a göre Zerdüş'tün getirdiği yeni dinin muhalifi din adamlarıdır.⁷⁷ Etimolojisi hakkında farklı iddialar bulunan kar(a)pan, iki heceden oluşur ve Avesta'da *kar(a)fnam* olarak geçmesine karşın gatik dilde yalın halde *kar(a)pnâ* ve *kar(a)panô* olarak kabul edilir.⁷⁸ Her ne kadar Avesta'da bu şekilde bir söyleyiş tarzı bulunmasa da Haugh ve Bartholomae'ye göre ifade, Sanskritçe 'ritüel' manasındaki *kâlpa*-⁷⁹ kelimesinden türemekte ve ritüel icracısı din adamını tarif etmektedir.⁸⁰ Ancak Boyce'a göre Vedalar'da bahsi geçmez.⁸¹ Hening, kelimenin kökeninin, Harezmi dilinde "inildemek/mırıldanmak" anlamındaki *karb-* sözcüğünden geldiğini iddia eder.⁸² Bailey ise Kar- sözcüğünün 'şarkı söylemek' anlamına dikkat çekmiş -(a)p ekinin 'iş' anlamında bir son ek olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Kelimenin "dua etmek, yalvarmak, ağıt yakmak" anlamındaki karp- (krap, krp) ifadesinden geldiği de diğer iddialar arasındadır.⁸⁴

Zerdüş'te ya da yakın müritlerine dayandırılan Gatalar, dönemin karakteristik özelliği olarak kırsal (pastoral) aynı zamanda muğlak şiirsel bir dile sahiptir. Bu durum çiftçilik, sığır ve bunların etrafında şekillenen bir kutsallığı beraberinde getirir. Karapan ve usij'in sığıra kötü davrandığı hatta işkence ettiğini ifade eden Yesna pasajlarında da görüldüğü üzere bu durum Zerdüş ile mezkûr din adamları arasındaki karşıtlığın önemli

⁷⁷ Yesna 32/12, 14-15, 44/20, 46/11.

⁷⁸ William W. Malandra, "Karapan", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2012), 15/5/550.

⁷⁹ Kelimenin ilk dönem vedik metinlerde ritüel anlamında kullanıldığına dair bir kanıt yoktur. Nitekim Rigveda 9/9.7; 1/102.6; 10/164.5 pasajlarda geçen ifadelerden ritüel manasını elde etmek oldukça zordur. Bkz. Stephanie W. Jamison, "An Indo-Iranian Priestly Title Lurking in the Rig Veda? An Indic Equivalent to Avestan Karapan", *Bulletin of the Asia Institute* 23 (2009), 112.

⁸⁰ Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904), 455; Haugh, *The Sacred Language*, 289-290.

⁸¹ Jamison, "An Indo-Iranian Priestly Title Lurking in the Rig Veda? An Indic Equivalent to Avestan Karapan", 111; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 406; Haugh, *The Sacred Language*, 289; Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

⁸² Walter B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?* (London: Oxford University Press, 1951), 45.

⁸³ H. W. Bailey, "The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods", ed. John R. Hinnels (Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, Manchester: Manchester University Press, 1975), 36.

⁸⁴ Malandra, "Karapan"; Jamison, "An Indo-Iranian Priestly Title Lurking in the Rig Veda? An Indic Equivalent to Avestan Karapan", 111-112.

bir nedenini oluşturmaktadır.⁸⁵ Buna benzer olarak Gatalar’da kavi ve karapanların *Doğruluk* yerine *Yalan*’ın (Druğ) yanında yer alması eleştirilir.⁸⁶

Pehlevî metinler, kavi ve karapanları Zerdüş’ün efsanevî hayat hikayesi çerçevesine mahkum eder. Kavi ve karapanların iblislerle birlikte Zerdüş doğmadan önce başlayıp Zerdüş’ün hayat hikayesi boyunca süren, ona zarar vererek veya onu öldürerek iyiliği akamete uğratma teşebbüsleri ele alınır. Ancak burada Zerdüşî topluluklara moral verme amacı güden söz konusu efsanevi anlatıların kötülük taraftarı ve başarısız nesnesi konumundadırlar.⁸⁷

b. Kavi

Kavi (kauui, kauuâ, Av. kauua, kava, Lid. kaveş, Yun. koîês, Ph. kay), eski Hint-İran kavimlerinde şair-vizyoner din adamlarına ait bir unvandır. Kelimenin kökeni Lidya dilindeki “kaves” ve Hesychius’un “koîês” veya “kôês” atfı dikkate alınırsa Vedalar öncesine de uzanabilir.⁸⁸ Ayrıca Gatalar’da sadece bir pasajda geçen Usij (Av. Usixş) de bu din adamı grubuna dahil edilebilir.⁸⁹ Ancak Zerdüş dönemi toplumunun din adamlarından oluşan bu grup Genç Avesta ve Yeşt metinlerinde bir dizi şer güçlerle birlikte anılarak efsanevi zorba bir düşmana (*sâtrəm kaoyəm karafnəmca*) dönüşmektedirler.⁹⁰

Bu kelimenin izlerini Gatalar’a fonetik olarak benzeyen Hindu kadim literatürü Vedalar’da bulabiliriz. Ancak Avesta’nın kötü Tanrı Angra Mainyu taraftarı din adamları Veda metinlerinde tıpkı Daeva-Div karşıtlığında olduğu gibi iyi tarafta yer alır.⁹¹

⁸⁵ Yesna 44/20, 32/12.

⁸⁶ Yesna 46/11, 32/12, 15, 51/14.

⁸⁷ Peshotanji Behramji Sanjana (ed.), *Denkard, the Acts of Religion*, çev. Ratanshah E. Kohiyar (Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874), böl. 7/2-10; Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (ed.), *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik* (Bombay: The Fort Printing Press, 1913), böl. 36; “Selections of Zadsparam”, çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 5/böl. 15-19.

⁸⁸ Martin Schwartz, “Avestan Kauui- and the Vocabulary of Indo-Iranian Institutions”, *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*, ed. Jamsheed K. Choksy - Jennifer Dubeansky (New York, Washington, D.C./Baltimore, Bern, Frankfurt, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: Peter Lang, 2008), 63; Prods Oktor Skjærvø, “Kayāniān i. Kavi: Avestan kauui, Pahlavi kay”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2013); Calvert Watkins, *How to Kill a Dragon Aspect of Indo-European Poetics* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), 88.

⁸⁹ Yesna 44/20.

⁹⁰ Yesna 9/18; Yeşt 13/135.

⁹¹ Aryan kavimleri ayrılmadan önce Asuralar (Av. Ahura) ve Divler (Av. Daeva) olmak üzere iki farklı tanrı gurubuna ibadet etmekteydiler. Ancak Hintli Aryanlar zamanla Daevalar’ı önemserken İran’a göç edenler Asuralar’ı kutsamaya başladılar. Vedalar’ın, Asuralar’a tanıdıkları saygınlık bunun göstergesidir.

Rigveda’da usij, bazen Tanrı Agni ya da ateşe yönelmiş bir rahip olarak tasvir edilirken kaviler güneşin doğması için Tanrıların arabalarını çeken, sarhoş edici Soma suyundan içen, şair, bilge, şarkıcı ve libasyon ayini düzenleyenlerdi.⁹² Hatta kavilere olan övgü onları Peygamber benzeri bir mertebeye taşır.⁹³ Rigveda; kavileri benzer işlevleri bulunan Agni, Indra, Soma, Mithra, Varuṇa gibi Tanrılar ile bağdaştırır. Kutsal metinlerden kavi ve usij’in bilgelik ve kehanet, karapanların ise ritüel uzmanı olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴ Ancak kaviler karanlığı ve kötülükleri uzaklaştırmak, güneşin akışını sağlamak ve yağmur yağdırmak için kurbanlar da adamaktaydılar.

Gatalar, kavileri ise görevlerini yerine getirmek yerine yas tutmakla itham etmekte ve karapan ve usij’den ayırmaktadır.⁹⁵ Gatalar’a göre kavi ve karapanlar Doğruluk yerine Yalan’ın (Druḡ) yanında yer almaktadır.⁹⁶ Genç Avesta kavi ve karapanları büyücüler, tiranlar, aldaticılar, kutsalı yok edenler, kafir dönmeler, canavarlar gibi iblis yandaşlarının yanına koyar.⁹⁷ Ancak Kavi Vištâspa (Key Güştâsb), Kavi Kavâta (Key Kubâd), Kavi Husrav (Key Hüsrev) vb. Zerdüştiliğin önemli şahsiyetlerinin kavi ön ekini kullanması hatta Keyâni hanedanının Zerdüşti mitolojisinin dikkate değer bir figürü olması bu duruma tezat teşkil eden bir husustur.⁹⁸

Kavi/Kava, yalnızca Vištâspa’ya verilen bir unvan olarak Gatalar’da (dürüst biri olarak) üç yerde geçer.⁹⁹ Bununla birlikte ilahi takdire mazhar olmuş Zerdüşti bir din adamı kimliği kazandığı görülebilir.¹⁰⁰ Ancak Genç Avesta’dan başlayarak¹⁰¹ Pehlevîce, Farsça ve Arapça gibi sonraki metinlerden hareketle kavi/kay, Vištâspa’nın da üyesi olduğu bir egemen aile unvanı olduğu düşünülmektedir. Bu konuda on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl araştırmacılarının kelimenin prens ya da kral anlamına geldiğine dair varsayımları Keyâni hanedanı efsanelerine dayanır. Bartholomae ve Christensen,

Ancak İran Aryanları Daevalar’ı tanrılık makamından aşağıya ettikleri gibi kötülükle özdeşleştirmişlerdi. Bkz. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 100.

⁹² Rigveda 1/91.14, 128.8, 142.8, 188.1, 2/24.7, 7/76.4.

⁹³ Rigveda 1/164.6, 7/86.3.

⁹⁴ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

⁹⁵ Yesna 44/20.

⁹⁶ Yesna 46/11, 32/14-15.

⁹⁷ Yesna 9/18.

⁹⁸ Haugh, *The Sacred Language*, 290.

⁹⁹ Yesna 46/14, 51/16, 53/2.

¹⁰⁰ Yesna 12/7, 53/2.

¹⁰¹ Yešt 5/132.

Kavi'nin saltanata matuf olduğu görüşündedir.¹⁰² Kaj Barr ise kelimenin hem saltanat hem de ruhanilik simgesi olduğunu savunur. Gershevitch, Dumézil ve Kellens'e göre kelime bir ruhanilik unvanıydı ve Kaviler hiçbir zaman hükümdar olmamışlardı. Ancak kavinin hem ruhaniliği hem de saltanatı temsil etmesi, İslam öncesi İran'ın teokratik yapısı da dikkate alındığında abes kaçmayacaktır.¹⁰³

Ancak Avesta'da, kavinin din adamı kimliğini çağrıştırdığına dair herhangi bir delil yoktur. Kavi unvanlı ruhbanlar, dünyevî güç elde etmek amacıyla saltanatı kullanmış ve dönemin din adamına dair terimlerin bolluğu (zaotar, âtravan, karapan, usij vb.) kavilerin bu sıfatını gölgelemiş olabilir.¹⁰⁴ Diğer taraftan kelimenin saltanat iması olduğuna yönelik de çok az delil vardır. Bel'amî, Târîh-i Taberî tercümesinde "Key" unvanının iyi anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁵ Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kışaş başka bir rivayet ortaya atmaktadır. Buna göre "Key" önekini ilk kez efsanevi İran Şâhı Keykubâd kullanmış ve ondan sonraki hükümdarlar da kullanmaya devam etmişlerdir. Keykubâd "asl" anlamına gelen bu lakabı Zâl'den almıştır.¹⁰⁶ Harizmî ve Mîrhând "Key / Keyanî" kelimesini "cabbâr / cebâbire" (dev / devler) olarak tanımlar.¹⁰⁷ Ancak bu söz konusu kelimenin Maniheist literatürdeki karşılığıdır.¹⁰⁸

c. Zaotar

Kadim bir din adamı sınıfı olan zaotar (Ved. Hótar, hotri; Ph. zôd; zaoti; zaotâ), Vedalar'da Tanrı'ya yakaran, dualar eden ve çeşitli ayinler icra eden bir din adamı unvanı olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁹ Elam tabletlerinde zaotâya benzer ayinleri yerine getiren din adamı 'şaten' olarak geçer.¹¹⁰ Zau (dökmek) kelimesinden türetilen Avestaca zaotrâ (Ved.

¹⁰² Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 147.

¹⁰³ Ilya Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 186-187; Schwartz, "Avestan Kauui- and the Vocabulary of Indo-Iranian Institutions", 63-64.

¹⁰⁴ Schwartz, "Avestan Kauui- and the Vocabulary of Indo-Iranian Institutions", 64.

¹⁰⁵ Ebû Ali Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî (Tercüme-i Târîh-i Taberî)*, ed. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Hayyam, 1337), 46.

¹⁰⁶ Mîrzâ Muhammed Takî Melikü'sh-Şuarâ Bahâr (ed.), *Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kışaş* (Tahran: Neshi Hatî, ts.), 29.

¹⁰⁷ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *İlimlerin Anahtarları Mefatihü'l-Ulum*, çev. İclal Arslan - Aygün Akyol (Elis Yayınları, 2019), 136; Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând, *Ravzatü'sh-Şafâ' fî Sîreti'l-Enbiyâ' ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, ed. Cemşid Kayânfer (Tahran: Dar el-Mısriyet el-Kitab, 1988).

¹⁰⁸ Skjærvø, "Kayāniān i. Kavi: Avestan kauui, Pahlavi kay".

¹⁰⁹ Rigveda 2/1.2; The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Ashvalayana", *Encyclopedia Britannica*, 2015.

¹¹⁰ Prods Oktor Skjærvø, "The Achaemenids and the Avesta", *Birth of the Persian Empire*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis - Sarah Stewart (London, New York: I.B. Tauris, 2005), 53.

hótrâ, Ph. zôhr); toprağa kan, içki vb. sıvı dökerek yapılan libasyon ayinini bazı metinlerde de kurban sunusunu tanımlamaktaydı. Kelimenin anlamının genişlemesiyle birlikte bu ayini icra eden din adamını ifade eden kavram olan *zaotar* zamanla ritüel uzmanı anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹¹¹ Diğer taraftan kelimenin Hint-Aryan kültüründeki yalvaran-yakaran anlamı, kutsal haoma/soma, kurban, ateş sunuları ve libasyon ayini gibi kadim ritüellerdeki ortak sözlü geleneğin varlığının delilidir.¹¹²

Zerdüş, Gatalar’ında kendisine “Doğru” tarafından hakikat yolunun öğretildiği bir zaotar (zaotâ) olduğunu ifade etmektedir.¹¹³ Bu onun her şeyden önce bir ritüel uzmanı (kurban, libasyon ve haoma vb. ayinleri düzenleyen) olduğunun işaretidir.¹¹⁴ Ancak söz konusu pasajda Zerdüş’ün adının geçmemesi ve ifadelerdeki muğlaklık kesin bir yorum yapmayı imkansızlaştırmaktadır.¹¹⁵ Bununla birlikte Moulton, Gatalar’daki ifadenin bir din adamını işaret etmediğini, bahsi geçen eylemlerin herhangi bir aile reisi tarafından da yapılması gerektiğini iddia etmektedir.¹¹⁶ Diğer taraftan Zerdüş’ün bir zaotar olduğunu vurgulamakla beraber Genç Avesta metinleri; zaotarin Tanrı’yı övme, ona yakarma, libasyon-kurban sunma, ezberden dualar okuma ve ayinler düzenleme gibi görevlerine atıf yapmaktadır.¹¹⁷

Sâsânî döneminde -günümüze sadece zaotar ve raspinin ulaştığı- sekiz kişilik din adamı grubunun başında çeşitli ayinleri yöneten din adamı anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁸ Zaotar, bu ayinler sırasında ilahiler okuyup ibadetin icrasına liderlik

¹¹¹ Mary Boyce, “Ātaš-Zōhr and Āb-Zōhr”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1966), 105.

¹¹² C. P. Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, çev. G. K. Nariman (Bombay: “The Parsi” Publishing Co., 1912), 1/65, 91; Irach J. S. Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra* (Bombay: D. B. Taraporewala Sons & Co., 1951), 323.

¹¹³ Yesna 33/6.

¹¹⁴ Prods Oktor Skjærvø, “The Gāthās as Myth and Ritual”, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 64.

¹¹⁵ Jean Kellens, “The Gāthās, Said to Be of Zarathustra”, çev. Patrick Taylor, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 48.

¹¹⁶ James Hope Moulton, *The Treasure of the Magi* (London: Oxford University Press, 1917), 15.

¹¹⁷ Yesna 14/1, 65/9, 68/12; Yešt 4/7, 3/1, 10/89; Visperad 5/1, 11/19.

¹¹⁸ Avesta’ya göre bu rahipler Zaotar, Havanan, Atarvahiş, Frabaretar, Aberet, Asnatar, Rathwişkar, Sraoşvarež’dir. Vendidad 5/57-58, 7/17-22; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1651.

etmekteydi.¹¹⁹ Yardımcısı raspi ile birlikte düzenledikleri ayin boyunca Avesta'dan ilahiler okuyarak Ahura Mazda ve baş meleklerle övgü ve yakarmalarda bulunurlardı.¹²⁰

d. Matran

Gatalar'da olup Vedalar'da geçmeyen ancak klasik Sanskritçede karşılığının olduğu tahmin edilen kelimenin doğu Aryan kökenli olduğu bilinmektedir.¹²¹ Matra (mathra, matra, San. mantra) (tılsım/büyü) kelimesinden türetilen, tılsımlı sözler/ilahiler okuyan, derleyen ve onların derin anlamını kavrayan kişi anlamında bir ifade olan matran vahye muhatap olmuş din adamı/kahin yani bir nevi peygamberler demektir.¹²² Gatalar'da Zerdüş kendini kutsal ilahiler okuyan bir matran olarak tekrar tekrar ifade eder.¹²³ Buradan hareketle Avesta bütünüyle bir matra (Matra Spenta) “kutsal tılsımlı ilahi” olmalıdır.¹²⁴

e. Âtravan

Kadim bir din adamı sınıfını ifade eden âtravan (Av. *âtravan*; *âthravan*; *ataurun*; Ph. *âsrôn*; Ved. *âtharvan*; *atarvan*) kelimesi genellikle Avesta'daki “âtar” (ateş) kelimesiyle ilişkilendirilmektedir.¹²⁵ Ancak Boyce'a göre ateşin Vedalar'daki temsilcisi olan “agni”nin Hint-Aryan ayrışmasından oldukça sonraları bu rolü üstlenmesi söz konusu ilişkinin kurulmasını zorlaştırır. Kanıtlara göre ateşin Hindu inancından ziyade Zerdüş sonrası İran kültürlerinde önemli bir yer edindiği görülür. Hatta ateş tapınaklarının MÖ dördüncü yüzyıl ve sonrasında oluşması kutsal ateşe tâzimde bulunan din adamlarının varlığının Hint-Aryan toplumunun ayrımından çok sonraları olduğunu gösterir. Vedalar'a göre âtravan ilk kurban sunusunu yapan ve güneşe hürmet eden ruhbandır.¹²⁶ Boyce'a göre Vedalar'da yer bulacak kadar eski olması ifadenin başka bir etimolojisinin olduğunu

¹¹⁹ Visperad 3; Nefisî, *Târih-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 40; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 44.

¹²⁰ Haugh, *The Sacred Language*, 193.

¹²¹ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91.

¹²² Haugh, *The Sacred Language*, 182, 195, 211; Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91.

¹²³ Yesna 32/13, 50/5-6, 51/8; Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91; Skjærvø, “The Gâthās as Myth and Ritual”, 64.

¹²⁴ James R. Russell, “On the Image of Zarathustra”, *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, ed. A. V. Williams vd. (London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016), 161.

¹²⁵ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/62-63.

¹²⁶ Rigveda 1/83.5.

göstermektedir. Diğer taraftan H.W. Bailey'in Avestaca âti- (terör) kelimesinin âtravanın kökeni olabileceği önerisine dikkat çeker.¹²⁷

Gatalar; Aryan göçebe topluluklarını çoban, savaşçı ve ruhban olmak üzere üç sosyal sınıfa ayırır.¹²⁸ Âtravan, Genç Avesta'da bu sosyal yapının ruhban sınıfını temsil eden kavram olarak karşımıza çıkar.¹²⁹ Yeşt ilahileri Zerdüş'tü bu üç sınıfın ilk ruhbanı (pairyâi ataurune), ilk savaşçısı ve ilk çobanı olarak yüceltir.¹³⁰ Bununla birlikte Zerdüş'tî gelenek de Zerdüş'tün bir âtravan olduğunu kabul ederken¹³¹ Gatalar'da Zerdüş'tün bütün ritüelleri kapsayan bir din adamı yani zaotar olduğu ifade edilir.¹³² Diğer taraftan Pehlevî metinler Zerdüş'tün büyük oğlu Isadvâstr'ı din adamlarının (âtravan) lideri olarak görme eğilimindedir.¹³³ Âtravana matuf en eski Avesta metinleri Yesna Haptañhâiti ilahilerinde bulunur. Bu ilahi, âtravan sınıfını dini yaymak için seyahat eden misyoner rahipler olarak betimler.¹³⁴ Ancak Doğu İran'da ruhbanlar için kullanılan âtravan kelimesi, Batı İran'daki karşılığı olan muğ kelimesi karşısında sönük kalmıştır.¹³⁵

Âsrôn veya âsrô¹³⁶, âtravan kelimesinin bilinen Pehlevîce karşılığıdır. Ancak unvan olarak herhangi bir kaydı bulunmayan bu kelimedenden türeyen âsrôrônîh ifadesinin din adamı sınıfının seviyesi ile ilgili bağlantısı bulunur. Parsi din adamlarının kendi kardeşlik üyeleri için kullandıkları "athornan" ifadesi de âtravan kelimesinin bir karşılığı olabilir.¹³⁷ Diğer taraftan muhtemelen dördüncü yüzyıl sonrasında ateş anlamına gelen âdur (âzer, âsur) kelimesinden türeyen ve ateşin koruyucusu anlamına gelen âdurban (âzerban, âsurvan, âturvan) olarak kullanılmıştır. Sâsânî hanedanı bu sınıfa mensup din adamlarının soyundan gelmektedir.¹³⁸

Elam dilindeki belgeler olan Persepolis Tahkimat Belgeleri'nde ise "ha-tar-[m]a-bat-ti-is (PTB 1949:8); ha-tur-ma-bat-ti-is (PTB 1224:4, 1940:1, 1953:31); ha-tar-ru-ma-

¹²⁷ Mary Boyce, "Āθravan", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011), 3/1/16.

¹²⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 1.

¹²⁹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 6.

¹³⁰ Yeşt 13/88.

¹³¹ Yeşt 13/94.

¹³² Yesna 33/6; Boyce, *Zoroastrianism I*, 5,183.

¹³³ "The Bundahish", c. 5, böl. 32/5; Anklesaria, *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahishn*, böl. 35/66.

¹³⁴ Yesna 42/6; Boyce, *Zoroastrianism I*, 250; Boyce, "Āθravan".

¹³⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

¹³⁶ Doğruluk anlamına gelen Avesta'daki "Aşavâ"nın Pehlevî dilinde "Aşô" olarak dönüşmesinden kıyas yapılabilir.

¹³⁷ Boyce, "Āθravan".

¹³⁸ Zerrinkôb, *Târîh-i Îrân Ba'de ez İslâm*, 162; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 44.

bat-ti[-is] (PTB 1211:4); Ad-da-ir-ma (PTB 1957:21); Attar-ru-ma (PTB 1957:23); Antar-ma (PTB 1969:19, 1956:27, 2084:13); At-sa-ir-ma (PTB 973:2, 463:3); At-sa-ma (PTB 1009:3)”¹³⁹ kelimeleri âtravan ve ”âtravanların başı” anlamına gelen “âtravapati”nin karşılığı olabilir. Ancak Pers dilindeki sözcüklerin Elamca karşılıklarına dair bir yeknesaklık olmaması söz konusu ifadeler hakkında net bir kanıya varılmasını imkânsız kılmaktadır.¹⁴⁰ Boyce, İran geleneğinde “hatarmabatti” adında bir unvanın varlığına dair bir delil olmadığını ve tabletlere konu olan faaliyetlerin bir din adamına göre düşük seviyede ve seküler olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹

Sâsânî dönemine gelindiğinde âtravan kelimesinin ateş rahibi anlamında kullanıldığı ve bu sınıfın dikkate değer bir önem kazandığı görülmektedir. Bu sınıfa mensup din adamları yargı sistemini kontrol etmenin yanı sıra üst düzey sivil yönetim mevkilerini de elinde bulundurmaya başlamıştı.¹⁴²

2. Avesta’da Ruhbanlar

a. Muğ

Kökeni eski Farsça olan muğ (Av. moğu/mokhu, E.Far. magu/maguş, Yun. magi, Lat. magus, Peh. muğ, Ar. mecus); Med, Ahamenî ve Arsakid hanedanları dönemlerinde Batı İranlı din adamlarına verilen yegâne isimdir. Gatalar’da olmayan kelime Avesta’da tek bir yerde geçer ve bu kelimenin doğrudan bu anlamda kullanılıp kullanılmadığı net değildir.¹⁴³ Ancak Avestaca “kabile (nin bir üyesi)” anlamına gelen *moγu* kelimesi ile etimolojik açıdan ilgilidir.¹⁴⁴ Din adamları için Doğu İran kökenli antik *âtravan/âtharvan* kelimesi her ne kadar halen kullanılmaktaysa da Batı İran kökenli bir kelime olan Muğ İran coğrafyasının tamamına yayılmıştır.¹⁴⁵ Ilya Gershevitch’e göre muğlar belirli bir dinin temsilcilerinden öte teknik ibadet uzmanlarıydılar. Bir ritüelin icrası için gerekli tüm donanımlarıyla birlikte profesyonel rahipler olarak para karşılığında istenilen

¹³⁹ Richard T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 665; 671; 694-695.

¹⁴⁰ Boyce, “Āθravan”.

¹⁴¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 135.

¹⁴² Abdulhalik Bakır - Ahmet Altungök, “Erken Ortaçağlarda Tebriz”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 30/1 (2015), 84.

¹⁴³ Yesna 65/7; Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/44; Ahıcı, *Kadim İran’da Din*, 9.

¹⁴⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 387.

¹⁴⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

herhangi bir İran Tanrısına yakarmaktaydılar.¹⁴⁶ Arsakid döneminden itibaren de Zerdüşti din adamlarının genelde muğ olarak anılmaya başlandığı görülmektedir.¹⁴⁷ Sâsânî döneminde ise ateş tapınaklarının başrahiplerine de “muğların efendisi” anlamında *magupati* denilmekteydi.¹⁴⁸ Bununla birlikte muğlar geneli temsil eden alt seviye din adamları olmuşlardı.¹⁴⁹ Diğer taraftan Süryânîceden (mgoşa) Arapçaya “Mecus” şeklinde giren ifade Arap coğrafyasında yalnızca din adamlarını değil Zerdüştiliğe inanan herkesi kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır.¹⁵⁰ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de bu yönde bir kullanım mevcuttur.¹⁵¹

Herodot’a göre Med kabilelerinin bir boyunun adı olsa da kelimenin kökenin Hint-Aryan olmadığı, aksine yerli halka ait olduğu da iddialar arasındadır.¹⁵² Ancak Boyce, Med ve Perslerde din adamı sınıfını oluşturan muğların etnik bir kimlik taşıdığına dair bir delil olmadığını ve Med döneminde ünlenen kelimenin belli bir Med kabilesini tarif etmekten çok din adamlarının genel adı olduğunu ifade eder. Kelimenin Küçük Asya’ya kadar yayılmış olması bunu haklı çıkarabilir.¹⁵³ Ancak Shaul Shaked, Boyce’un bu yaklaşımının doğru olmayabileceği izlenimindedir. Elam tabletlerinin muğları din adamı olmayan bireyler olarak da işlediğini ifade etmektedir.¹⁵⁴ Pers tahtını hile ile belli bir süreliğine ele geçiren Gaumata’nın bir muğ olduğu bilinmekle birlikte din adamı olduğuna yönelik hiçbir ibare yoktur.¹⁵⁵ Şüphesiz pek çok kişiye yalnızca rahip ailelerinde doğdukları için muğ unvanı verildiğini kabul etmek, her halükârda bunun rahipler için ayrılmış bir terim olduğu varsayımını baltalar. Ancak ne olursa olsun terimin doğaüstü bir çağrışıma sahip olduğu yadsınamaz. Sâsânî döneminde bu terim çoktan Zerdüşti ruhban sınıfı ile eşanlamli hale gelmişti. Başlangıçta etnik bir grubu bir rahip sınıfına dönüştüren gelişmeler ne olursa olsun, dönüşüm oldukça eski bir zamanda

¹⁴⁶ Ilya Gershevitch, “Zoroaster’s Own Contribution”, *Journal of Near Eastern Studies* 23/1 (1964), 25.

¹⁴⁷ Dandamayev, “Magi”.

¹⁴⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

¹⁴⁹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 151.

¹⁵⁰ Mehmet Alicı, “Şehristânî’nin ‘el-Mecûs’ Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 71; Alicı, *Kadim İran’da Din*, 12.

¹⁵¹ *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hac 22/17.

¹⁵² Dandamayev, “Magi”.

¹⁵³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 19-20; De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

¹⁵⁴ Shaul Shaked, *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies University of London, 2005), 90-91.

¹⁵⁵ Bkz. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 50-72; Herodot’a göre adı Smerdis olan Pers yazıtlarının Gaumata’sını karşılaştırmak için bkz. Herodotos, *Tarih*, 3/61-79; Elias J. Bickerman - Hayim Tadmor, “Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi”, *Athenaeum* 56 (1978), 251-261.

gerçekleşmeye başlamış olmalıdır. Ancak Sâsânî döneminde bile din uzmanlığı ile kamu, adli veya idari makam arasındaki ayrım hiçbir şekilde net değildir.¹⁵⁶

Diğer taraftan kimilerine göre muğlar Zerdüşt'ün takipçileri olup Med kabilesi üyesi değildiler.¹⁵⁷ P. M. Sykes, onların Aryan dahi olmadığını Turan ırkına mensup olup Aryanlaşmış olduğunu iddia eder. Ona göre Persler muğ inancını Sâsânî dönemine kadar ancak benimseyebildiler.¹⁵⁸ Rawlinson, "Magizm" olarak adlandırdığı muğ geleneğinin İskitlere dayandığını iddia etmektedir. Ona göre muhtemelen Zerdüştilikten daha kadim olan bu inanış ve ritüeller muğların marifetiyle zamanla Zerdüştilik ile iç içe geçmiştir.¹⁵⁹ Herodot'un aksine antik yazarlardan Strabo, muğların bir Pers kabilesi olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁰ Ancak muğlarda görülen yakın akraba evliliği, ateş tapınımı ve cesetleri kuşların yemesi için açıkta bırakmaya dayalı cenaze merasimlerinin Perslerde daha önce görülmemesi ve Gatalar'da bunlara dair bir kanıt bulunmaması bu iddiayı zayıflatmaktadır.¹⁶¹ Bickerman ve Tadmora göre Medyalı muğların haricinde Perslerde de babadan oğula geçen rahip kastı mevcuttu.¹⁶² Bununla birlikte Benveniste ve Gershevitch, muğ kelimesinin proto-İran kavimlerinde özel bir sosyal sınıfı temsil ettiğini ve Med döneminde din adamlığına has bir hal aldığını (magavan) iddia etmektedir. Ancak Zaehner'in muğların aynı adı taşıyan Med kabilesinden farklı bir grup olduğu varsayımının¹⁶³ yanı sıra Zerdüşt'ün kadim öğretisinin halkın çoğunluğu tarafından kabul görmesi adına muğlar tarafından değiştirildiği görüşü de dikkate değerdir.¹⁶⁴ Diakonoff bir kasta veya mesleğe atıfta bulunmadan muğ kelimesinin etnik bir kökeni çağrıştırdığını değerlendirir. Ona göre muğlar en azından bir Zerdüşti olan son Med kralı Astyages zamanında resmi din adamları olmuşlardı.¹⁶⁵

¹⁵⁶ Shaked, *Dualism in Transformation*, 90-91.

¹⁵⁷ Dandamayev, "Magi".

¹⁵⁸ Percy Sykes, *A History of Persia* (London: Macmillan and Co., 1915), 1/115-116.

¹⁵⁹ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/425-426.

¹⁶⁰ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.1.

¹⁶¹ Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia* (London, New York: Routledge, 2013), 28.

¹⁶² Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 253.

¹⁶³ Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), 163.

¹⁶⁴ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 5.

¹⁶⁵ Igor Mikhaïlovich Diakonoff, *Târîh-i Méd*, çev. Kerîm Keşâverzi (Tahran: Bongâh-ı Tercüme vü Neşri Kitâb, 1345), 274-275, 392-400.

Bazı araştırmacılar ise muğların Zerdüşt'ün dinine bağlı olmadığını iddia ederler.¹⁶⁶ Rawlinson'a göre muğ inancı Zerdüştlikten daha eski olup İskitlere dayanmaktadır.¹⁶⁷ Aristo'ya göre muğ geleneği Mısır rahiplerinden bile önceydi.¹⁶⁸ Farhang Mehr de buna paralel olarak muğları Gatalar'ın amaçladığı terakkiye mani olmakla suçlamaktadır.¹⁶⁹ Moulton'a göre muğlar Aryan olmayıp yerliydi ve zamanla Zerdüşt'ün öğretisini kendilerince değiştirdiler.¹⁷⁰ O, muğ kelimesinin kökeninin alt sınıf (serf) anlamına gelen eski bir tabir olduğu iddiasını dile getirir ve bundan yola çıkarak Aryanların İran'ı istila ettiğinde yerel halkı köle (hizmetçi) olarak gördüğünü ve "mug" olarak adlandırdıklarını açıklamaktadır.¹⁷¹ Ancak muğların böyle aşağılıyıcı bir tabiri benimsemesi pek inandırıcı değildir. Diğer taraftan kelimenin şifacı ve kötü ruhları kovan "yardımcı" anlamında kullanılmış olması Hint-Aryan kültüründeki ruhbanların işlevleri açısından daha makul görünmektedir.¹⁷² Bazı araştırmacılar tarafından eski Hint-Aryanların ölüleri yabancı hayvanların tüketmesi için açıkta bırakma adeti olmaması ve muğların ölülerini açıkta bırakması¹⁷³ onların Aryan olmadığının delili olarak sunulmaktadır. Ancak daha sonra Aryanların serf olarak gördükleri yerel halkın bu geleneğini benimsemesi mantıklı görünmemektedir. Aynı zamanda eski Aryan kabilelerin bir kısmının ölülerini açıkta bırakmadığına dair bir kanıt yoktur.¹⁷⁴ Buna ilaveten Yahudi kutsal kitabı 'Tanakh'ta Babil ileri gelenlerinden bazılarının muğ benzeri isimlerinin olması (Rab-Mag), muğlar büyü ve sihirle haşir neşirken Zerdüşt'ün bu adete karşı çıkması, Perslerin temizlik uygulamalarının muğların katı temizlik anlayışından farklı olması, muğların düalist ve animizm içeren inançlara sahip olması, yakın akraba evliliklerinin muğların aksine Perslerde olmaması, muğlarda Perslerdeki benzeri belirgin bir ahiret inancının olmaması, dağ kültüründeki farklılıklar, Behistun Yazıtlarının muğların Aryan olmayan dilleri nedeniyle üç dilde yazılması vb. durumlar muğların Aryan olmadığına delil olarak

¹⁶⁶ Dandamayev, "Magi".

¹⁶⁷ Bkz. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/425-426.

¹⁶⁸ Aristotle, *The Works of Aristotle*, ed. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952), 12 Select Fragments/79; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 28.

¹⁶⁹ Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra* (Rockport, Massachusetts: Element Press, 1991), 2-10.

¹⁷⁰ James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: The Hibbert Lectures, 1926), 429; A. Berriedale Keith, "The Magi", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1915), 790-791.

¹⁷¹ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 429.

¹⁷² Keith, "The Magi", 791.

¹⁷³ Bkz. Herodotos, *Tarih*, 1/140; Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.20.

¹⁷⁴ Keith, "The Magi", 792-793.

gösterilmektedir. Ancak bazıları çok aşırı olan bu iddialar, ispatlanması mümkün olmayan faraziyeler olarak kalmıştır.¹⁷⁵

Muğ (magi) kelimesi Greko-Romen dillerinde ise İran din adamı kavramının yanı sıra büyücü, sihirbaz ve şifacı anlamlarını da içeren en az iki farklı türde kullanılmıştır.¹⁷⁶ Albert de Jong; Sofokles, Eshilos, Euripides, Heraklitos, İskenderiyeli Klement gibi Yunan yazarların muğ kelimesini büyücü, sihirbaz, sahtekâr şifacı vb. olarak aşağılayıcı bir şekilde kullandığını ve bu kullanımın beşinci yüzyılın Greko-Romen toplumunda yaygın olduğunu ifade etmektedir. Bu bakış açısı Zerdüşt imajına ters düşen her olumsuz olguyu muğ etkisine bağlamış hatta muğların ritüel ve inançlarıyla ari olmadığına dair teoriler geliştirilmiştir. Düalizm, politeizm, ritüelizm vb. olgular muğlara yüklenmiş, bunlar Aryan kültürünün dışında kadim yerli kültürler olarak takdim edilmiş ve Zerdüşt'ün öğretilerinin muğlar tarafından zamanla değiştirildiği ve bozulduğu iddia edilmiştir.¹⁷⁷ De Jong bu bakış açısının yeniden değerlendirilmesini gerekli görür.¹⁷⁸ Ilya Gershevitch, Moulton'un aksine muğların herhangi bir dinî doktrinle ilgili olmadığını, para karşılığında profesyonel olarak dinî ayinler gerçekleştiren rahipler olduklarını ve zamanla Mazdaist dinî metinlerin yazarlığını üstlendiklerini belirtir. Ona göre dördüncü yüzyıl öncesinde muğlar Zerdüştiliği benimsememiş ve Zerdüşt'ü üstat olarak kabul etmemişti. Bu yüzden Ahamenîler öncesi muğlar ve Zerdüşti din adamları ayrı kategoriler oluşturmaktadır.¹⁷⁹ Onların kadim Daeva tapıcılığı inancının veya Daevaları içinde barındıran eski Med dininin din adamları oldukları tartışılmış hatta Ahamenî döneminde din adamı olmaktan ziyade büyücü oldukları iddia edilmiştir.¹⁸⁰ Ancak burada din adamı tanımının neye göre kategorize edildiği önemlidir. De Jong, onların sadece büyücüler olmadığını aynı zamanda teolojik inanç ve dinî pratiklere sahip olan din uzmanları olduğunu iddia etmekte ve aksi iddiaları mesnetsiz bulmaktadır.¹⁸¹ Bunların yanında Batı

¹⁷⁵ Detaylı bilgi için bkz. Keith, "The Magi", 792-796; De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

¹⁷⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 387.

¹⁷⁷ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 428-430; Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980), 206-219.

¹⁷⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 387-389.

¹⁷⁹ Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", 22-29.

¹⁸⁰ Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 251-261; M. Papathcophances, "Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids", *Iranica Antiqua* 20 (1985), 101-161.

¹⁸¹ Muğların sadece büyücü olduğu ve din adamı olmadıkları iddiaları için bkz. Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 251-261.

İran’da Zerdüştlüğün gerçek temsilcileri oldukları da mevzubahis olup günümüze ulaşan tüm kanıtlar muğların Zerdüşti olduğu yönündedir.¹⁸²

De Jong, muğların bazı Zerdüşti metinlerine etkisi olduğunu kabul etmez. Ona göre özellikle her ne kadar içeriğinin tarihlendirilmesi pek mümkün olmasa da Ahamenîlerin son evresinde bir araya getirildiği düşünülen Vendidat’ın Muğlar tarafından yazılması mümkün değildir. Çünkü Vendidat’ın tedvîni bunu iddia edebilmek için oldukça geç bir döneme denk gelmektedir.¹⁸³ Bunlara ilaveten ölümlerin açıkta bırakılması kültü ilk olarak Doğu İran’da ve Orta Asya’da uygulanmıştır. Muğ kelimesinin ortaya çıktığı Batı İran’da daha çok inhumasyon defin tekniği görülmektedir.¹⁸⁴ Zararlı olarak addedilen yaratıkların (xrafstras) öldürülmesi gerektiği inancının ise Sanskrit literatürdeki Kambojas kültüründe de bulunması bu geleneğin Hint-Aryan bağımlı ortaya koymaktadır.¹⁸⁵ Bununla birlikte bu inanç ve pratiğin Zerdüştlüğün özünde bulunan düalist teolojiye uygunluğu onun Aryan olduğunun kanıtıdır.¹⁸⁶ Her ne kadar Zerdüş öncesi Aryan toplumunda bu geleneğin varlığı hakkında bir bilgimiz olmasa da bu varsayımdan yola çıkarak Herodot’un muğlar hakkındaki ifadeleri¹⁸⁷ onların birer Zerdüşti din adamı olduğunu gösterebilir.¹⁸⁸ Bununla birlikte Zerdüş öncesi muğ algısını bu metinlere bağlı kalarak oluşturmak zordur.¹⁸⁹

Avesta’nın Gatalar’ında olmasa da ondan sonra kitaba eklenmiş olan Yesna bölümlerinde muğ atfı mevcuttur.¹⁹⁰ Ancak; Pers, Elam, Akad, Ârâmî, Arsakid ve Sâsânî metinlerinde kayıtları bulunan muğ kelimesini içeren en eski belge I. Dâryûş’un Behistun Yazıtlarında bulunur.¹⁹¹ Behistun Yazıtları I. Dâryûş’un, Büyük Kûruş’un oğlu Kambuyza’nın ölümü sonrası kendini II. Kûruş’un oğlu Bardiya olarak tanıtan muğun belli bir süre tahtı ele geçirmesi ve onu alt etme hikayesini anlatmaktadır.¹⁹² Üç dildeki

¹⁸² De Jong, *Traditions of the Magi*, 389-390.

¹⁸³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

¹⁸⁴ Gregoire Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia* (Leiden, Köln: Brill, 1970), 22, 92, 96, 99-103, 113, 125, 151; Boyce, *Zoroastrianism I*, 113; Frantz Grenet, “Zoroastrianism in Central Asia”, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 142-143; Nevfel Akyar, *Zerdüştlükte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 95.

¹⁸⁵ Mary Boyce - Frantz Grenet, *A History of Zoroastrianism III* (Leiden: Brill, 1982), 129-130.

¹⁸⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 391.

¹⁸⁷ “... Mag’lar, insan ve köpekten başka her canlıyı öldürebilirler. Hatta birbirleriyle yarışmasına karınca, yılan ne olursa olsun, yerde ve havada hayatta her hayvanı öldürürler.” Herodotos, *Tarih*, 1/140.

¹⁸⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 182-183; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 130.

¹⁸⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 391.

¹⁹⁰ Yesna 65/7.

¹⁹¹ Dandamayev, “Magi”.

¹⁹² Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 50-54.

yazıtın Babil versiyonu kelimeyi “bir Mede... Magus”, Elam versiyonu ise ma-ku-iş olarak ifade etmektedir. Buradan kelimenin Elam, Babil dillerinde karşılığının bulunamamış olduğu anlaşılabilir.¹⁹³

Herodot aynı hikâyeyi nakletse de Bardiya'nın ve Gaumata'nın adını Smerdis olarak değiştirir ve hikâyeye bir başaktör daha ekler. Herodot'a göre sarayda bir görevli olan Muğ Smerdis, Kambuyza'nın emriyle gizli bir şekilde öldürülen Kûruş'un oğlu Smerdis'in yerine geçerek tahtı ele geçirmiştir. Behistun Yazıtlarından farklı olarak Dâryûş'un tahtı tekrar Perslere kazandırması detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁹⁴ Her ne kadar hikâye muğların ruhban yönünü doğrudan aktarmasa da bunun Perslerin Ahura Mazda inancına karşı eski inanışlarını korumak amacıyla bir muğ başkaldırısı olabileceği ifade edilebilir. I. Dâryûş, Behistun Yazıtlarında krala yakın bir din adamı olan Muğ'un bu özelliğini kullanarak tahtı ele geçirmesi üzerine olanları hikaye etmekte olup etnik bir vurgu da bulunulmamıştır.¹⁹⁵ Ancak MÖ beşinci yüzyılın düşünce biçimini de yansıtan Herodot'un rivayeti etnik ve siyasî içerik taşımaktadır.¹⁹⁶ Moulton, Perslerin muğları ikinci sınıf yerel halk olarak gördüğü düşüncesiyle söz konusu başkaldırığı etnik bir temele oturtmaya çalışır.¹⁹⁷ Boyce, Medlerin İran'da hüküm sürmeden önce yavaş yavaş Zerdüştiliği kabul etmeye başladığını ve muğların bu toplumun ruhban sınıfını teşkil eden sülalesi olabileceğini iddia etmektedir.¹⁹⁸

Muğ ritüellerinin kayda değer bir kısmında büyü ve astroloji önemli bir yer tutmaktaydı. Bugün Yunancada büyü anlamına gelen ‘mageía [μαγεία]’ kelimesi ve Avrupa ve batı dillerinin çoğunda görülen bu terimden türeyen kelimelerin kökeni muğların bu faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Buradan muğların Yunan topraklarına da geldikleri düşüncesi ortaya çıkabilir. Nitekim Platon zamanında Atina'da muğların varlığına dair kanıtlar mevcuttur.¹⁹⁹ Bununla birlikte Platon'a atfedilen Alkibiades ‘mageíayı’ Tanrılara ibadet öğretisi olarak yorumlar.²⁰⁰ Diogenes Laertius, muğların

¹⁹³ Dandamayev, “Magi”.

¹⁹⁴ Herodotos, *Tarih*, 3/61-79; Dandamayev, “Magi”.

¹⁹⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 85.

¹⁹⁶ Boyce, *Zoroastrianism II*, 86.

¹⁹⁷ Keith, “The Magi”, 791.

¹⁹⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 9.

¹⁹⁹ Dandamayev, “Magi”.

²⁰⁰ Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 1/122A.

ömürlerini Tanrılara ibadete adadığını²⁰¹ ve Dio Krisostom muğların bu konuda uzmanlaştığını²⁰² ifade ederken Porfirios'un onları ilahi bilgiğe vâkıf ve ilahi olana ibadet edenler olarak tasvir etmesi²⁰³ ve benzeri görüşler kelimeyi söz konusu anlama taşır.²⁰⁴ Diğer taraftan Dio Krisostom, Yunanların muğ (magi) kelimesini büyücü olarak almasının cahilliklerinden kaynaklandığını ifade etmiştir.²⁰⁵

MÖ dördüncü yüzyıl sonrasında muğ kelimesi “İranlı din adamı” betimlemesinin yanında büyücü, sihirbaz ve kahinleri nitelemek için aşağılayıcı bir anlamda kullanılmaya başladı.²⁰⁶ Bununla birlikte Hıristiyan geleneğinde önemli bir yere sahip olan ‘bebek İsa’yı kutsamaya gelen muğlar’²⁰⁷ örneğinde olduğu gibi “doğudan gelen bilgelik” anlamında da kullanıldığı görülmektedir.²⁰⁸ Bu çift anlamlı kullanım muğlara dair metinleri ele almada önemli bir problem oluşturmaktadır. Birçok metinde iki anlamdan hangisinin belirtildiği muğlaktır. Bununla birlikte klasik metinlerde Persli muğlarla birlikte Mısırlı, Babilli, Suriyeli ve Hindu vb. din adamlarının da bu kategoride ele alınması; aksine bazı metinlerde Brahmanlara ve Keldânî din adamlarına yapılan atıflarda muğların işaret edilmesi ve İran dışında kendini muğ olarak adlandıran din adamlarının olması diğer dikkate değer problemlerdir. Bunlar muğlara dair bütün atıfların İranlı din adamı sınıfını temsil etmeyebileceğini gösterir.²⁰⁹

Büyük Kûruş’un Astyages’i yenmesiyle hâkim kavim olan Persler, muhtemelen Medlerin kurumlarına dokunmamışlardı. Medyalı muğlar da aynı şekilde Pers muğlarıyla birlikte vazifelerine devam etmiş olmalıdır.²¹⁰ Bununla birlikte Med ve Pers dönemlerinde muğların sadece İran’da değil Babil’de de etkin olduğuna dair muğların adlarını içeren Babil tapınak belgeleri bulunmaktadır. Muğlar muhtemelen Pers ordusundaki askerler için dinî ayinler yapmak amacıyla gelmişlerdi. Ancak Babil

²⁰¹ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/6.

²⁰² Dio Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, çev. J. W. Cohoon (Sussex: Delphi Classic, 2017), 36/41.

²⁰³ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16.

²⁰⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 399-400.

²⁰⁵ Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, 36/41.

²⁰⁶ Bickerman - Tadmor, “Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi”, 252; Papatheophanes, “Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids”, 105; De Jong, *Traditions of the Magi*, 388.

²⁰⁷ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981) Matta 2/1.

²⁰⁸ Dandamayev, “Magi”.

²⁰⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 393-394.

²¹⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 49.

tabletleri onların idari ve ekonomik görevlerinden bahsetmektedir.²¹¹ Moulton, Eski Ahit'te geçen Babil kralı Nabukadnezar'ın (Buhtunnasr) (h. MÖ 605–562) Kudüs kuşatması sırasında ileri gelenlerinden olan Rab-Mag'ın²¹² Asur sarayındaki muğlara dair delil olduğunu öne sürmektedir.²¹³ Ona göre Hezekiel'de bahsi geçen Beytül-Makdis'te güneşe dönerek ibadet edenler²¹⁴ Kudüs'teki muğ varlığına işaret olabilir. Moulton bu varsayımları muğların Aryan olamayacağı aksine Aryan istilası öncesi yerli halktan olması gerektiği ve bu nedenle Babil'de oldukları iddiasını kanıtlama amacıyla sunmaktadır.²¹⁵ Ancak Yaremya ve Hezekiel'de geçen söz konusu olaylara dair iddiaların doğruluğu Eski Ahit araştırmacıları tarafından muhtemel görülmemektedir.²¹⁶ Bunların yanı sıra Persler döneminde Mısır'daki Elifantin'deki MÖ 434 yılına ait Aramice bir belgede de muğlara dair (mgwšj) atıflara rastlanmaktadır.²¹⁷

Yunan belgelerindeki muğlara dair en eski atıflar ise Eshilos'un Salamis Savaşı'nda ölen Arabus adındaki bir muğdan bahsettiği Persler [Persae (Persians) of Aeschylus] adlı eserinde ve Heraklitos'un MÖ 500 civarında kaleme aldığı bir belgede geçmektedir.²¹⁸ Ancak şüphesiz Ahamenî döneminin muğlar konusunda en önemli Yunan kaynağı Halikarnaslı Herodot'un *Tarihleri*'dir. Herodot muğların Medlerin altı boyundan biri olduğunu, kurban kesmek isteyen bir Perslinin muğların Tanrıların doğumuyla ilgili ilahiler söylediği dinî ayini ile birlikte kurbanını kesebileceğini aksi halde kesemeyeceğini ifade eder.²¹⁹ Ona göre muğlar ölülerini kuş ya da köpek gibi hayvanlar parçalayana kadar gömmezler. Mısırlı din adamlarının aksine köpek ve insan dışında bütün canlıları öldürebilirler hatta karınca ve yılan gibi hayvanları öldürmek için

²¹¹ Albert Tobias Clay, *Neo-Babylonian Letters from Erech* (New Haven: Yale University Press, 1919), no: 60; Clarence Elwood Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies* (New Haven: Yale University Press, 1917), I/no: 40; Gilbert J. P. McEwan, "Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum", *Oxford Editions of Cuneiform Texts* (Clarendon Press, 1984), X/no:163, 182; Dandamayev, "Magi".

²¹² Yaremya 39/3,13.

²¹³ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 429-430.

²¹⁴ Hezekiel 8/16-17.

²¹⁵ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 430.

²¹⁶ Keith, "The Magi", 792.

²¹⁷ Emil C. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine* (New Haven: Yale University Press, 1953), böl. 4/24.

²¹⁸ Papatheophanes, "Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids", 101; Dandamayev, "Magi".

²¹⁹ Herodotos, *Tarih*, 1/101, 132; Ammianus Marcellinus'un (h. 330-395) Pers Savaşındaki şahitliği söz konusu geleneğin oldukça uzun bir süre var olduğunu göstermektedir. Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 255.

yarışırlar.²²⁰ Muhtemelen ruhani bir kabilenin üyeleri olan muğlar Med Devleti sonrasındaki Pers döneminde de kahinlik, rüya yorumu, ayinleri yönetme, krala danışmanlık etme, şifacılık vb. ruhbanlık vazifelerine devam etmekteydiler.²²¹ O, kral Serhas'ın (h. MÖ 486-465) (Xşayârşâ, Hşayarşa, Xerxes) muğ tavsiyesi olmadan önemli bir karar almadığını, rüyalarını onlara yorumlattığını, onların kehanetlerine önem verdiğini ve onları kutsal ateşle sefere giden ordusuyla birlikte götürdüğünü rivayet etmektedir.²²² Herodot'a göre Serhas döneminde muğlar ordu için libasyon ayinleri düzenliyor ve nehirlere at kurban ediyorlardı.²²³ Bunlar muğların Zerdüşti din adamları olduğunu doğrulayan aktarımlardır ancak Herodot kitabının hiçbir yerinde Zerdüş'ten bahsetmez.²²⁴

Muhtemelen Herodot'un çağdaşı olan Lidyalı Xanthus da *Lydiaca*'sında muğlara dair atıflar yapmıştı ancak elimize gelen nüshalarda dikkate değer bilgiler bulunmamaktadır. Xenophon'un *Cyropaedia*'sı ve diğer kitapları muğlar konusunda nispeten güvenilir bir bilgi akışı sağlar.²²⁵ O, onların Pers krallarının libasyon, kurban ve büyü ayinlerini düzenleyen resmi din adamları olduklarını ve hükümdarların birçok konuda onlara danıştıklarını aktarır. Ritüellerin yerine getirilmesine ek olarak muğlar Pers krallarının çocuklarını da erken yaşlardan itibaren eğitmekte ve onların taç giyme törenlerine katılmaktaydılar.²²⁶ Curtius Rufus, Pers askerlerinin gümüş sunaklar içinde kutsal ateş taşıdıklarını ve muğların bu sırada arkalarından ilahiler okuyarak ilerlediğini rapor etmektedir.²²⁷ Arrian da Büyük Kûruş'un mezarını korumakla görevli muğların ayda bir at kurban ettiğini bildirir.²²⁸ Diogenes Laertius ise Aristoteles'in "*Felsefe Üzerine*" kitabından alıntı yaparak muğların Düalist inancını belirtir.²²⁹ Pisagor, Demokritos ve bazı birkaç filozofun muğlarla ilişkili olduğu da Antik Yunan yazarlarca

²²⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/140.

²²¹ Herodotos, *Tarih*, 1/120,128; Boyce, *Zoroastrianism II*, 66-67.

²²² Herodotos, *Tarih*, 7/19,37.

²²³ Herodotos, *Tarih*, 7/43,113.

²²⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 393.

²²⁵ Dandamayev, "Magi".

²²⁶ Kûruş, muğlara onları kutsalmaları için tanrılara kurbanlar sunmalarını emretmişti. Xenophon, *Xenophon's Cyropaedia*, çev. C. W. Gleason (New York: American Book Company, 1897), 4/5.14, 5.51, 6.11, 5/3.4, 8/3.11-12; Boyce, *Zoroastrianism II*, 215.

²²⁷ Quintus Curtius Rufus, *The History of the Life and Reign of Alexander the Great*, çev. John Carew Rolfe (London: Harvard Universty Press, 1946), 3/3.9.

²²⁸ Arrian, *The Annabasis of Alexander*, çev. E. J. Chinnock (London: The Selwood Printing Works, 1884), 6/29.4-11.

²²⁹ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/8.

iddia edilmektedir. Diogenes Laertius, Diyojen'in muğların öğretilerini bildiğini ifade eder.²³⁰ Ona göre Platon'un talebesi olan Hermodoros Zerdüşt'ün kendinden sonraki birkaç müridinin adını bilmekteydi.²³¹ Lidya'lı Xantus, Demokritos'u bir muğ olarak kabul etmekteydi.²³²

Herodot, Strabo, Pompeius Trogus, Apuleius ve Ammianus Marcellinus gibi klasik dönem Batılı yazarlar muğlar hakkında kayda değer bilgiler vermektedir. Bunlardan bazılarının göre muğlar Zerdüşt'ün takipçileri ya da talebelerydi. Orta Fars edebiyatında muğlar ritüeller konusunda uzman ve dinî geleneklerin koruyucusu olarak görülürken modern çalışmalarda çelişkili bulgular elde edilmiştir. Bazı bilginlere göre Zerdüşt, bir muğ olarak görülmekteyken bazı bilginler ise onu muğların karşısında betimlemektedir. Bununla birlikte Batı İran'da Zerdüşt öncesi bir muğ geleneğine rastlanmamıştır.²³³

Özellikle Serhas döneminde muğların konumunun daha da resmiyet kazandığı anlaşılmaktadır. Ancak muğların ve Ahamenî Devleti'nin o dönemde Zerdüştî olup olmadığı bilinmemektedir.²³⁴ Ahamenî Krallarının yazıtlarında Ahura Mazda defaatle geçmesine karşın Zerdüşt'e dair herhangi bir ibare yoktur.²³⁵ Diğer taraftan Mazdeizm'in yanı sıra Elam ve Mezopotamya dinlerine varana kadar birçok külte olumlu bakış açısının olduğu tahkimat belgelerinden de anlaşılmaktadır.²³⁶

Buna bakarak muğların resmi otorite üzerinde etkin olması söz konusu ise ortodoks anlamda Zerdüştî olmadıkları sonucuna varılabilir. Belki de aslen Zerdüştî olan muğlar, yabancı Tanrılara hoşgörü ile bakılan pagan kültürünün de verdiği etki ile diğer dinî kültürlerden etkilenerek eklektik bir yeni dinî bakış açısı oluşturmuş olabilirler. İly Gershevitch'e göre de muğlar MÖ dördüncü yüzyılın ilk yarısına kadar Zerdüşt'ün peygamberliğini kabul etmiş değillerdi. Her ne kadar Ahura Mazda (Oramazdes) ve Angra Mainyu'nun (Areimanios) birbirinin karşıtı iki güç olduğu düalist inançları olsa da

²³⁰ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 9/34.

²³¹ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/2.

²³² Richard N. Frye, *The Heritage of Persia* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1962), 75; Dandamayev, "Magi".

²³³ Dandamayev, "Magi".

²³⁴ Dandamayev, "Magi".

²³⁵ Buna mukabil Sâsâni döneminde oluşturulan Zerdüştî resmi tarihinde de birçok mitolojik figürün arasında Ahamenî krallarının çoğu yer almaz.

²³⁶ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 345, 346, 350, 353, 587, 2029, 2073.

bundan önce ortodoksluktan ziyade heterodoks bir inancı benimsemiş gibi görünüyorlardı.²³⁷ Moulton'a göre söz konusu düalist düşünce geleneklerinin tamamında az ya da çok muğların karakteristiğini oluşturmaktadır.²³⁸

İran coğrafyası dışındaki muğ faaliyetlerinin Harezmi, Baktriya ve Orta Asya'nın diğer bölgelerine Arsakid döneminde yayıldığı tahmin edilmektedir.²³⁹ Bununla birlikte Strabo, Anadolu'da Kapadokya bölgesinde ellerinde ateş çubukları tutan ve kafalarına türban takan muğların muhafazalı tapınaklarda kutsal ateşin sürekli bir şekilde yanmasını sağladıklarını bildirmektedir.²⁴⁰ Modern araştırmacılar muğ faaliyetlerinin Suriye ve Küçük Asya'ya uzanmasını bağımsız göçlere dayandırma eğilimindedir. Ancak toplumlarına sıkı sıkıya bağlı olan muğların İran halkının gitmediği bölgelerde bulunması pek mümkün görülmemektedir.²⁴¹

Sâsânî dönemine gelindiğinde ise kraliyet otoritesi tarafından desteklenen muğlar din adamlarının içinde merteye olarak daha düşük bir yerde dursalar da toplumda oldukça önemli bir yere sahiptiler ve vergiden muaftılar. Ammianus Marcellinus'un aktardığına göre Medya'da kendilerine ait topraklara sahip olmuşlardı.²⁴² Bununla birlikte artık başlarında *mesmegân* (muğ-u magân) unvanlı din adamı bulunmakla beraber mobed ve hîrbedlerin altında dinî görevlerini icra etmekteydiler. Muğların reisi anlamına gelen Mesmegân unvanlı din adamları Demavend'de ikamet ederdi.²⁴³ Gignoux'a göre Âteş-i Behrâm'a hizmet eden özel bir grup muğ için ise mômard unvanı kullanılmaktaydı.²⁴⁴

Muhtemelen Ahamenî ve sonrası dönemde çeşitli işlevleri yerine getiren din adamları için birtakım sınıflandırmalar mevcuttu. Bu sınıflandırmayı detaylandırmak zor olsa da Elam tabletlerinden tartışmalı bazı bilgiler elde edilebilmektedir. Elam tabletleri makuiş (magu, muğ)²⁴⁵, haturmakşa (Av. Âtrə-vaxş, Ateş Rahibi)²⁴⁶, Lan lirira (Lan

²³⁷ Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", 16.

²³⁸ James Hope Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life", *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915), 245.

²³⁹ Boyce, *Zoroastrians*, 98.

²⁴⁰ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.15.

²⁴¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230-231.

²⁴² Ammianus Marcellinus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus*, çev. C. D. Yonge (London: G. Bell and Sons, 1911), 23/6.27-32; Dandamayev, "Magi".

²⁴³ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 45.

²⁴⁴ Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood", 152.

²⁴⁵ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 757-759, 769, 772, 2036.

²⁴⁶ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 741, 761, 3126.

ayini²⁴⁷ icra eden)²⁴⁸, pirramasda (framazdâ, İlahi Ezberleyen)²⁴⁹, Hatarmabattiş/Atrubattiş (Atrava-pati, Başrahip)²⁵⁰ gibi din adamlarını tasnif etmiştir.²⁵¹ Antik Yunan metinleri İranlı din adamı olarak sadece muğlara odaklanmaktadır. Ancak, MS beşinci yüzyıl Yunan kilise tarihçisi Sozomen İranlı din adamlarını rahip, yüksek rahip ve başrahip olarak üç sınıfta değerlendirmektedir.²⁵² Bu Perslerdeki muğ, mobed (magu-pati) ve mobedân-ı mobed sınıflandırmasını destekler vaziyettedir.²⁵³ Her ne kadar neo-Pisagorcucu hatalı varsayımlar içerse de Pers ruhanilerini üç kategoriye ayıranlardan biri de antik yazar Porfirios'dur. O, Eubulus isimli bilinmeyen bir yazara dayandırdığı muğların ruh göçüne inandıkları iddialarına uygun olarak onları et perhizlerine göre üç sınıfta değerlendirmiştir.²⁵⁴

b. Magusaeen

İlk dönem Hıristiyan kaynaklarında ritüel ve inanış bakımından Ortodoks Zerdüşti ruhanilerden ayrılan magusaeen (magousaioi) adında bir din adamı grubuna zaman zaman atıflar yapıldığı görülmektedir. Muhtemelen Bardesan'ın (154-224 y.) "*Book of the Laws of Countries* [*Ülkelerin Kanunlarının Kitabı*]" eserinden alınan kelime²⁵⁵ Hıristiyan (Latin ve Yunan) ve Kıptî Maniheist metinlerde de sıkça geçmektedir.²⁵⁶ Söz konusu kelime Pers din adamı anlamındaki muğ (magus) kelimesinin Aramice diyalektiği olan magûşâ kelimesine Aramice çoğul eki -ayâ ibaresi eklenmesi ile meydana gelmektedir.²⁵⁷ Boyce ve Grenet, kelimenin muğ kelimesinin Aramice eş anlamlısından türediğini dolayısıyla bu ruhani sınıfın Zerdüşti muğlar olduğunu iddia ederken²⁵⁸ De Jong, kelimenin muğlarla aynı anlama gelen kullanımlarının yanı sıra farklı bir sınıfı ifade eden

²⁴⁷ Persepolis Tahkimat Belgelerinden buğday, bira ve şarapla yapılan bir çeşit ayin olduğu anlaşılma ile birlikte tam olarak neyin kastedildiği belli değildir. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 753-755.

²⁴⁸ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 754, 757, 768, 2036.

²⁴⁹ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 773, 1957.

²⁵⁰ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 1154, 1171, 1172, 1219, 1986.

²⁵¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 394; Dandamayev, "Magi".

²⁵² Sozomen, "The Ecclesiastical History of the Sozomen", çev. Edward Walford, *History of the Church* (London: Bohn's Ecclesiastical Library, 1855), 2/10.1, 12.4.

²⁵³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 394-395; Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood", 151-153.

²⁵⁴ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16; De Jong, *Traditions of the Magi*, 395.

²⁵⁵ Bardesan, "The Book of the Laws of the Countries", *Spicilegium Syriacum*, ed. William Cureton (London: Francis and John Rivington, 1855), 19.

²⁵⁶ Samuel N. C. Lieu - Judith M. Lieu, "Mani and the Magians (?) – CMC 137-140", *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 1-21; De Jong, *Traditions of the Magi*, 404.

²⁵⁷ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256.

²⁵⁸ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256.

kullanımlarına da dikkat çekmektedir.²⁵⁹ Örneğin Kıptî Maniheist metinlerde *magusean* bütün Zerdüşti ruhanileri için kullanılırken *magos* ifadesi sadece muğlar için kullanılmıştır.²⁶⁰

Maguseanlara dair en eski ifadeler Edessalı (Urfa) Bardesan'ın metinlerinde geçmektedir.²⁶¹ Bununla birlikte Sâsânî döneminin en önemli din adamlarından Kerdir Kabe-i Zerdüş'teki yazıtında Suriye ve Anadolu'da birçok şehri gezdiğini ve buralarda Ortodoks Zerdüştilerin yanı sıra Mazda tapıcısı heretiklerle karşılaştığından bahseder.²⁶² Eusebius, İran dışındaki maguseanların tıpkı İran topraklarındaki Persler gibi ensest evlilikler yaptığını ve geleneklerini çocuklarına aktardıklarını Bardesan'dan alıntılanmakla birlikte onların Anadolu, Mısır ve Medya topraklarında var oldukları bilgisini aktarmaktadır.²⁶³ Muhtemelen aynı kaynaktan beslenen Sözde-Clement (Pseudo-Clement) metinleri de benzer bir aktarımda bulunurken Eusebius'tan farklı olarak Medya, Arsakya ve Mısırın yanında Frigya ve Galatya'yı da maguseanların yoğun ikamet ettiği yerler arasında sayar.²⁶⁴ Kilise babalarından Basil'in Epifanios'a yazdığı 258. Mektubundaki şu ifadelerden;

Diğer mektubunuzda da ifade ettiğiniz gibi uzun zaman önce Babil'den buraya yerleşen Maguseanlar, burada hatırı sayılır sayıda ve ülkenin (Antakya) her tarafına dağılmış durumdadır. Diğer erkeklerle karışmadıkları için erkeklerinin tavırları tuhaftır. Şeytanın iradesine tutsak oldukları için onlarla iletişim kurmak imkansızdır. Ne kitapları ne de din eğitimi verebilecek öğretmenleri var. Fakat mantıksız bir şekilde eğitilirler, dinsizlikleri babadan oğula aktarılır. Bu herkes tarafından gözlenenlerin dışında hayvan kurban etmeyi bir kirlilik olarak addediyorlar ve ihtiyaç duydukları hayvanları başkalarına kurban ettiriyorlar. Yasadışı evliliklerden sonra azgınlaşıyorlar ve ateşi ilah olarak görüyorlar vb. Şimdiye kadar bana Muğlardan hiçbiri İbrahim'den geldiklerine dair herhangi bir hikâye anlatmadı: Irklarının atası olarak bazıları Zarnuas (Ζαρνοὺαυ,

²⁵⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 405.

²⁶⁰ Lieu - Lieu, "Mani and the Magians (?) – CMC 137-140", 10-11.

²⁶¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 405-406; Bkz. Bardesan, "The Book of the Laws of the Countries", 19.

²⁶² Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 254-255.

²⁶³ Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, çev. E. H. Gifford (Oxford: Typographus Academicus, 1903), 6/10; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256; De Jong, *Traditions of the Magi*, 406-407.

²⁶⁴ Philip Schaff (ed.), "The Recognitions of Clement", *Ante-Nicene Fathers* (Christian Classics Ethereal Library, 1885), 8/9/20-21.

Zapvouvaç)'ı²⁶⁵ işaret ederler. Ekselanslarına onlar hakkında yazacak başka bir şeyim yok.²⁶⁶

Batılı yazarlar, maguseanların ensest evlilik geleneğine sahip oldukları; dinî ve sosyokültürel bilgilerini babadan oğula aktardıkları; İran dışında birçok şehirde ikamet ettikleri, ibadet, inanç ve davranışları konusunda toplumdan ayrıştıkları vb. hususlarda hemfikir görünmektedirler. Bardesan'a paralel olarak Basil'e göre bu topluluklar Babil kökenlidir. Ancak söz konusu metinlerden klasik Batılı yazarların maguseanlar hakkında yaptıkları atıflarında sadece ruhban sınıfını değerlendirmedikleri de kolayca anlaşılmaktadır.²⁶⁷ Salamisli Epifanios, maguseanları bozguncu ve sapkın olduğunu iddia ettiği gruplar ile birlikte zikrederken onların Perslerin din adamı olduğunu ifade eder.²⁶⁸ Perslerden ayrı olarak putlardan nefret etmelerine rağmen ateşe, Aya ve Güneşe ibadet ettiklerini iddia ettiği diğer pasaj Epifanios'un onları İran halkından ayırt ettiğini göstermektedir.²⁶⁹

Bidez ve Cumont'a göre Maguseanlar batıdaki Mazda kolonilerinden olup zamanla Helenleşmişlerdi. Ortodoks Zerdüşti olmayan bu sınıf Zerdüş öncesi natüralist pagan inanış ve ritüellere sahip Mazdaist toplulukların din adamlarıydılar. Babil astronomisi ve astrolojisinden, özellikle stoacı felsefeden etkilenmişlerdi. Aramice konuştukları için Pehlevîce ya da Avesta dilinde herhangi bir kutsal metne sahip değildiler.²⁷⁰

c. Hîrbed

Günümüzde düşük seviyedeki ayinleri yöneten ve ritüelist din adamı olarak alt kategorilerde sınıflandırılan *hîrbed* (hêrbed; hêrbad; êrvad, harâbidha); genel çerçevede

²⁶⁵ Bu ibarenin asıl anlamı tam olarak bilinmese de tek mantıklı açıklama Zervân 'ı işaret ettiği yönündedir. İran mitolojisinde *deus otiosus* mertebesinde bir Tanrı olan Zervân ile ölümlüler arasındaki keskin ayrım onun fanilerin atası olması hususunda soru işareti oluşturur. Ancak De Jong, bu yönde mitolojiler olduğuna dair metinlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 411-412.

²⁶⁶ Basil, "The Letters", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, 2 (Christian Classics Ethereal Library, 1886), 8/811 (Böl. 258.4).

²⁶⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 408.

²⁶⁸ Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, çev. Frank Williams (Leiden, Boston: Brill, 2013), 670 (De Fide 12/5).

²⁶⁹ Epiphanius of Salamis, *The Panarion*, 670 (De Fide 13/1); De Jong, *Traditions of the Magi*, 412.

²⁷⁰ Joseph Bidez - Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'Après la Tradition Grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 1938), I/VI-VIII.

öğrenci ve müritlerine dinî eğitim vermekle, âteşkede ve tapınaklarda ayinleri düzenlemekle meşgul olan ve kan bağıyla babadan oğula geçen Zerdüşti din adamı sınıfını ifade eder. Pehlevîce bir kelime olan hîrbedin Genç Avesta'daki karşılığı aêtrapaiti (aêtraların başı) kelimesidir.²⁷¹ Etimolojisi net olmayan kelimenin kökeni olan aêtria (hâuuışta) öğrenci, çırak veya mürit anlamına gelir.²⁷² Kelimenin Mihr-Yeşt ilahilerinde de dillendirilmesi onun Zerdüş öncesi pagan geçmişinin delili olabilir.²⁷³ Aêtrapaiti'nin daha sonraları êrbad, êrvad, hêrbad, herbaz ve hîrbed'in yanında bir zaman görünüşe göre eğitmen anlamında "hamidpaiti"²⁷⁴ olarak telaffuz edildiği de görülür.²⁷⁵ Kelimenin ateşin bekçisi anlamına geldiğini iddia edenler olduğu gibi İslam bilginlerinden Harezmî ise ateşin hizmetkârı anlamında olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁶

Hîrbed sınıfı din adamlarının Genç Avesta metinlerinden Arsakid Hanedanı ve Sâsânî Devleti'nin ilk dönemlerinde saygın bir yer edindiği anlaşılmaktadır.²⁷⁷ Şüphesiz okuma yazmanın olmadığı toplumda dinin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir role sahiptiler. Bu nedenle geçmişten beri toplumun dinî eğitimi hususunda sorumlulukları vardı.²⁷⁸ Bugünkü Zerdüştiliğin kurucusu sayılan din adamı Kerdir'in sarayda nüfuz elde ettiği ilk dönemlerde hîrbed unvanını kullanması onların Sâsânîlerin ilk dönemlerinde yalnızca rahiplere ve halka öğretmenlik yapmadıklarını aynı zamanda din eğitiminde ve ilmî faaliyetlerinin tamamında yetki sahibi olduklarını göstermektedir. Bu sınıfa dahil ruhaniler bozorgândan sayılmaktaydı.²⁷⁹ Zamanla Hîrbedân-ı Hîrbed ünvanlı bir rahibin başkanlık etmeye başladığı bu sınıf, Sâsânî döneminde öğrencilerine Avesta'yı talim ettirmek yerine Kutsal Kitap metinlerini açıklamak ve yorumlamak gibi daha üst düzey ilmî faaliyetlerle meşgul olmaya başladı.²⁸⁰

Sâsânî Devleti'nin başlarında Anâhitâ mabetlerinin din adamları olan bu sınıf Sâsânî Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynamıştır.²⁸¹ Mes'ûdî, Sâsânî Devleti'nin

²⁷¹ Yesna 65/9.

²⁷² Boyce, *Zoroastrianism I*, 12; Kreyenbroek, "Hêrbed", 226.

²⁷³ Yeşt 10/116.

²⁷⁴ Yeşt 13/105.

²⁷⁵ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

²⁷⁶ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 51.

²⁷⁷ Yeşt 12/105; Vendidat 4/45.

²⁷⁸ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hêrbedestân and Nêrangestân*, böl. 14/5;15/2.

²⁷⁹ Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/219.

²⁸⁰ Kreyenbroek, "Hêrbed".

²⁸¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/41.

kurucusu Bâbek oğlu Erdeşîr'in hîrbedleri mobedlerden sonra ikinci sırada tasnif ettiğini rivayet etmektedir.²⁸² Ancak Erdeşîr döneminde resmi Sâsânî Zerdüştiliğinin banisi olarak görülen Tenser ve Behram-ı Gur döneminin hîrbedan-ı hîrbedi Zerâvendâz, mobedan-ı mobedle eşdeğer kişiliklerdi. Âteşkedelerde tayin edilen çok sayıda hîrbedin olması Sâsânî döneminde kalabalık bir sınıftan oluştukları hakkında ipucu vermektedir. Bu dönemde hîrbedler eğitim faaliyetlerinin yanında âteşkedelerdeki ritüellerin icrasından da sorumluydular.²⁸³ Özellikle Sâsânîlerin son dönemlerine doğru valilik ve ordu komutanlığı gibi siyasî makamlara da Hîrbed sınıfı din adamlarının getirildiği bilinmektedir.²⁸⁴

Sâsânî Devleti'nin son dönemlerinde toplumun ekonomik durumunun gitgide bozulması eğitim faaliyetlerinden para kazanamayan hîrbedlerin dinî ayinlerde de boy göstermesine neden olmuştur.²⁸⁵ Nitekim zamanla tapınakların idaresi, bakımı ve muhafazası daha önemli bir hal aldı.²⁸⁶ Dokuzuncu yüzyıl Pehlevî metinleri Hîrbedlerin dinî ritüelleri yönetip yönetemeyeceği konusundaki tartışmalardan nasibini almıştır.²⁸⁷ Ancak bir yüzyıl sonra hîrbed kadim “bilgin-rahip” tanımından “Tanrı için ayin yapan din adamı” tanımına inmiş ve Navar ayini gibi alt kategori ayinleri yöneten ritüelist rahipler arasında yerini almıştır.²⁸⁸

d. Dâdvar

Dâdvar (El. da-ud-da-bar-ra; Bab. da-(a-)ta-ba-ra/ri, -bar-ri; Aram. dtbr, dâṭâḅar, dâtabara, dw'r, dwwr; Ph. d'twbl, dâdwar; dâywar; dâdḅâr; dâ(d)war) yargı görevini yerine getiren din adamı unvanıdır. Ahamenî kaynaklarında (dâta-bara; hukuku taşıyan) “yargıç olmayan yüksek adli memur” anlamında kullanılır. Elam tabletlerinde de geçen kelime²⁸⁹ Tevrat'ın Daniel kitabında yargıç kavramını karşılamaktadır.²⁹⁰

²⁸² Ebu el-Hasen Mes'ûdî, *Mürûc ez-Zeheb ve Meâdin el-Cevher* (el-Kitab el-İlmiye, ts.), 215.

²⁸³ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 52.

²⁸⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/84; Zerrinköb, *Târih-i İrân Ba'de ez İslâm*, 165.

²⁸⁵ Kreyenbroek, “Hêrbed”.

²⁸⁶ Yakûbî, *Târih-i Yakûbî*, 1/219.

²⁸⁷ Kreyenbroek, “Dâdestân ī Dēnig on Priests”, 195.

²⁸⁸ Kreyenbroek, “Hêrbed”.

²⁸⁹ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 39.

²⁹⁰ Daniel 3/2-3; detaylı bilgi için bkz. Muhammad A. Dandamayev, *Iranian in Achaemenid Babylonia* (Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers, 1992), 41-42.

Sâsânî döneminde resmi mühür taşıyan din adamları dâdvar unvanı ile yargıçlık yapmaktaydılar. Yargı gücünün başında bulunan din adamı ise Dâdvarân-ı Dâdvar unvanını alırdı.²⁹¹ İlk kez I. Hüsrev Enûşirvân döneminde din adamlarına verilmeye başlanan mühürlerin üzerinde “*driyôşân jâdaggôv ud dâdvar*” (yoksulların koruyucusu ve savunucusu/yargıcı) yazmaktaydı. Ancak söz konusu ifadenin avukat ya da yargıçtan hangisine denk geldiği muallaktır. Buradan hemen hemen bütün yerleşim yerlerinde var olan ve ikinci sınıf yargının başında bulunan bu grubun adli görevlerinin dışında yoksulları korumak gibi sosyal işlevlerinin de olduğu anlaşılabilir.²⁹²

Kâbe-i Zerdüş'teki yazıtlarından üçüncü yüzyılda resmi yargının başında “hemşehr-i mobed-ud dâdvar” (bütün imparatorluğun rahibi ve yargıcı) unvanıyla Kerdir'in bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁹³ Kerdir Yazıtlarından anlaşıldığı üzere dâdvar, hîrbed ve mobed unvanından sonra üçüncü sırada yer almaktaydı²⁹⁴ ve görünüşe göre Sâsânî dönemi sonuna kadar bu sıralamayı korumuştur.²⁹⁵

e. Zarduştrôtom

Bazı Pehlevîce kaynaklar *zarduştrôtom*²⁹⁶ (zaratuştrôtêma) unvanlı ve ruhbanlar arasında en yüksek bir mertebeden bir din adamından bahsetmektedirler.²⁹⁷ Kavram, muhtemelen Dakîkî'nin şiirinde Zardoştvar kelimesiyle ifade edilmekte ve Avesta'da Fravardîn Yeşt'te geçmektedir. Henrik S. Nyberg'e göre erken dönem Zerdüşti topluluklarda gerçek bir kişiyi tanımlamaktaydı. Ancak daha sonraki Orta Fars edebiyatında, Avesta'nın tamamını içselleştiren ve ruhbanların elde edebileceği tüm erdemlere sahip ideal (ulaşılması mümkün olmayan) bir din adamı anlamında kullanılmaktadır.²⁹⁸

²⁹¹ Ahmet Altungök, “Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 449.

²⁹² Mary Boyce, “Gâhânbâr”, *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2000); Shaul Shaked, “Some Legal and Administrative Terms of the Sasanian Period”, *Monumentum H. S. Nyberg* (Leiden: Brill, 1975), 2/213-215; Josef Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, çev. Mehmet Ali İnci (İstanbul: Totem Yayınları, 2019), 266-267.

²⁹³ Kartir, “Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht”, bül. 8.

²⁹⁴ Kartir, “Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht”, bül. 8; Kartir, “Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab”, bül. 28.

²⁹⁵ Boyce, “Gâhânbâr”.

²⁹⁶ Kelimenin *Zerdüşt* ibaresine fonetik benzerliği dikkat çekmektedir.

²⁹⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 43.

²⁹⁸ Henrik S. Nyberg'in görüşü için bkz. Ashk Dahlén, “Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran: The Case of Daqiqi's Account of Goshtasp and Zarathustra in the Shahnameh”, *The Zoroastrian*

Zarduştrôtom kelimesi Avesta'da 'nmâniia' -evin biri-, 'vîsiia' -köyün biri-, 'zantuma' -mahallenin biri-, 'daksiuma' -ülkenin biri- dizisi ile birlikte geçer. Bunlar *ratu* olarak isimlendirilir.²⁹⁹ Kreyenbroek söz konusu 'ratu'ların insanlara atıf olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu ifadeler günün beş vaktine denk gelen beş katmanlı bir hiyerarşik ruhbanlığa işaret etmekte olabilir. Bir Yeşt ilahisi ilk ruhaniler ile bölgelerin evler, köyler, mahalleler ve şehirler olarak ayrılması arasında bir ilişki olduğunu gösterir.³⁰⁰ Söz konusu Avesta metinleri her ne kadar yukarıdaki hiyerarşinin gerçekliğine dair bir kanıt oluşturmaktan uzak olsalar da zarduştrôtom kelimesinin başlangıçta gerçek, insan rahiplere atıfta bulunması muhtemeldir. Bununla birlikte, üstün bir din adamı tarafından yönetilen hiyerarşik olarak yapılandırılmış ideal bir din adamlığı müessesesinin erken dönem Zerdüştilikte mevcut olduğu öne sürülebilir. Nitekim Pehlevî metinlerden Zarduştrôtom'un dinî gelenek konusunda en üstün bilgiye sahip, karizmatik ve ideal efsanevi yüce bir din adamı olduğu anlaşılmaktadır.³⁰¹

Kreyenbroek'e göre manevî otorite kavramı kısmen sözlü bir geleneğin ortaya çıkardığı fikir ve tutumlardan türemiştir. Sözlü aktarım, öğretmen ve öğrenci arasında, hiyerarşik bir ilişki meydana getirir. Bu nedenle kendisi dışında nesnel bir varlığı olmayan Kutsal Sözü somutlaştırdığı için yaşayan rahibin kişisel otoritesi inanç için büyük önem taşır. Yazılı metinlerin yokluğunda, dinsel geleneğin büyük bir bölümünü ezberleyen ve irdeleyenlerin, inanç meselelerini bilmeyenlere göre muhakeme etme konusunda zorunlu olarak daha nitelikli olması gerekiyordu. Tüm bu faktörler birlikte ele alındığında, teoride, manevî bir hiyerarşinin var olması gerektiğini öne sürmektedir. Böylece tüm dinî geleneği bilen ve vahiy almaması dışında Zerdüş'te (Zarduştrôtom) benzeyen ideal bir yüce ruhani kavramının oluşmasına neden olmuş olabilir. Erken dönemde, zarduştrôtom kavramı gerçek bir kişiliğe atfen kullanılmış olabilir; ancak zamanla, inanç yayıldıkça ve dinî gelenek sıradan bir insanın hafızaya alamayacağı kadar

Flame: Exploring Religion, History and Tradition, ed. A. V. Williams vd. (London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016), 255.

²⁹⁹ Yesna 19/18; Yeşt 10/115.

³⁰⁰ Yeşt 10/115.

³⁰¹ Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (ed.), *The Epistles of Manushchihar* (Bombay: The Trustees of the Parsae Panchayat Funds and Properties, 1912), böl. 1/4.2; Philip G. Kreyenbroek, "On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism", *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 17 (1994), 1-3; Almut Hintze, "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra", *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*, ed. Jamsheed K. Choksy - Jennifer Dubeansky (New York, Washington, D.C./Baltimore, Bern, Frankfurt, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: Peter Lang, 2008), 51.

kapsamlı hale geldikçe, zarduştrôtom illaki tezahür etmesi gerekmeyen ideal bir figür haline gelmiş olabilir.³⁰²

f. Ratu

Avesta'da *ratu* (Ph. Rad) kavramı, hem ilahi varlıklara hem de insanlara atfen otorite sahibi olmaları bağlamında kullanılır. Ahura Mazda'ya³⁰³, Tiştriia gibi diğer ilahi varlıklara³⁰⁴ atfen kullanımlarının yanı sıra Zerdüş'te, yetkilerini Zerdüş'ten almış gibi görünen zarduştrôtoma ve daha sonrasında ritüel ve ayinlerde belirli yetkileri bulunan din adamlarına varıncaya kadar kullanımları mevcuttur.³⁰⁵ Sâsânî döneminde zaotar ile birlikte ayin icra eden sekiz rahip için de *ratu* unvanı kullanılmaktaydı.³⁰⁶ Kreyenbroek, *Afrinagan* ayininde ratunun emri altındaki din adamlarının hatalı icraları üzerine onları ayinden çıkarma, sadakatsiz ilan etme, cezalandırma ve tövbe edinceye kadar öğretilen uzaklaştırma³⁰⁷ gibi yetkilere sahip olmasını ilk dönemlerdeki zarduştrôtom gibi ratuların tebaası üzerindeki yetkilerinin bir temsili olduğunu iddia etmektedir. Ratunun emri altındaki takipçilerinin dinî kanunlara uymazlarsa *ratu* tarafından sert bir şekilde cezalandırılabilirdikleri anlaşılmaktadır.³⁰⁸

3. Sâsânî Dönemi Zerdüşti Ruhbanları

a. Mobed

Daha çok Sâsânîler döneminde din adamını ifade eden genel bir ifade haline gelen kelimenin kökeni “muğların efendisi” anlamındaki *magupatid*dir. Boyce, söz konusu unvanın MÖ dördüncü yüzyılda ateş tapınaklarının kurumsallaşmasıyla³⁰⁹ *baginapati* (vakanapati, Er. bagnet) (ilahi mekanların efendisi) kelimesinin yerini ikame ettiğini iddia eder.³¹⁰ Ancak Sâsânî İran'ında kullanılmayan *magupati*, Soğd ülkesinde miladi

³⁰² Kreyenbroek, “Spiritual Authority in Zoroastrianism”, 13-14.

³⁰³ Yesna 27/1; Yesna 70/1.

³⁰⁴ Yeşt 8/44.

³⁰⁵ Kreyenbroek, “Spiritual Authority in Zoroastrianism”, 3-4.

³⁰⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237.

³⁰⁷ Öğretmeni olmayı reddetmek/öğreticisi olmamak (*adərətô tkaêşa*): bir nevi dinden aforoz etmek olan kavramı dini lideri olmamak olarak da ifade etmek mümkündür. Kavram Avesta'da yoldan çıkanlar, kötüler, sapıtanlar, ölümcül günah içinde olanlar ve itaatsizlik edenler ile birlikte kullanılmaktadır. Bkz. Vendidad 16/18.

³⁰⁸ Kreyenbroek, “Spiritual Authority in Zoroastrianism”, 4.

³⁰⁹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 222, 224.

³¹⁰ Boyce, *Zoroastrians*, 65-66.

dördüncü yüzyılda “tapınağın efendisi” anlamında bir din adamı grubunun liderine atfen (vagnhpat) halen kullanılmaktaydı.³¹¹ Ahamenî döneminde çeşitli tapınakların rahiplerine bir magupatinin başkanlık ettiğine dair herhangi bir kanıt yoktur. Aksine Ahamenî Devleti’nin yıkılışından sonra bile İran’daki her bir başrahibin ya da tapınak rahibinin kendi tayin ettiği bölgesinde dikkate değer bir özerkliğe sahip olduğunu göstermektedir.³¹²

Sâsânî döneminde hem ateş tapınaklarının hem de diğer tapınakların başrahipleri için kullanılan mobed (mawbed, Soğ. mogbed), birden çok rahip barındıran hiyerarşik ve kalıtıma dayalı bir din adamı grubunun en üst mertebesini ifade etmekteydi.³¹³ Her şehrin bir mobedi bulunurdu. Adından da anlaşılacağı üzere mobedler alt seviye din adamları olan muğlardan seçilmekteydi. Ancak bu dönemde din adamları arasında oldukça önemli bir yere sahiptiler. Soylarının efsanevi hükümdar Manuçehr’e dayandığını ve Sâsânî öncesi muğların devamı olduklarını iddia etmekteydiler.³¹⁴

Sâsânî Devleti’nde tüm ruhani sınıflarının da lideri olan ve Mobedlerin Mobedi anlamına gelen mobedan-ı mobed bu sınıftaki din adamları arasından çıkmaktaydı.³¹⁵ Şehristânî bu unvanın alimler alimi ya da filozofların öncüsü anlamında olduğunu belirtir.³¹⁶ Mes’ûdî, Erdeşir’in mobedan-ı mobedi vezirlerden sonraki en önemli mertebeye yerleştirdiğini ve diğer şehirlerdeki mobed ve hîrbedlerin reisi olduklarını rivayet etmektedir.³¹⁷ Perslerin en üst beş idari sınıfının başında mobedi sonrasında da hîrbedi sayarken mobedan-ı mobedlerin peygamberle eş mertebelerde addedildiğini dile getirmektedir.³¹⁸ Hükümdara en yakın din adamı olan bu unvana sahip ruhanilerin yetkileri Şâhın yetkileriyle nerdeyse aynıydı. Padişaha danışmanlık etme, taç takma ve hilat giydirmenin³¹⁹ yanında beceriksiz hükümdarları azletme ve namzetler hakkında fikir beyan etme gibi saltanata karşı görevleri vardı. Diğer taraftan ülkedeki tüm din adamlarını

³¹¹ İslam sonrası Soğdya’ında da kullanılagelen bir kelimedir. Bkz. Frantz Grenet - Samra Azarnouche, “Where Are the Sogdian Magi?”, *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2007), 160.

³¹² Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

³¹³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

³¹⁴ Zerrinkôb, *Târîh-i Îrân Ba’de ez-İslâm*, 164; Altungök, *Eski İran’da Din ve Toplum*, 47.

³¹⁵ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 181; Altungök, *Eski İran’da Din ve Toplum*, 47; Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/219; Zerrinkôb, *Târîh-i Îrân Ba’de ez-İslâm*, 163.

³¹⁶ Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihal* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015), 316.

³¹⁷ Mes’ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 139.

³¹⁸ Ebu el-Hasen Mes’ûdî, *Et-Tenbih ve'l-İşrâf (Dünya Coğrafyası ve Tarihi)*, çev. Mithat Eser (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 119-120.

³¹⁹ Taberî bu hususlar hakkında nakillerde bulunmaktadır. Bkz. Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 2/78, 161.

atama/azletme, denetleme ve yargılama; soyluların ve ileri gelenlerin yargılanmasında fikir beyan etme; sosyal kargaşaların önüne geçme gibi görev ve sorumlulukları bulunmaktaydı.³²⁰ Hükümdarlar onun emrinin dışına çıkmaz, ondan başkasından görüş almazdı ve onlara hürmet ederlerdi.³²¹

Mobedan-ı mobed, mobedler arasından ilginç bir şekilde seçilmekteydi. Bâbek oğlu Erdeşîr döneminden beri devam edegelen bu usule göre namzet din adamı uyuşturucu bir maddenin etkisi ile yedi gün boyunca uyur ve bu sürenin sonunda uyanırsa mobedan-ı mobed olmasının Ahura Mazda tarafından onaylandığı farz edilirdi. Bu din adamı aynı zamanda Erdeşîr tarafından oluşturulan yedi kişilik üst düzey din adamı grubunun da başkanı olurdu. Erdeşîr zamanında Ardâvirâf'ın³²² seçilmesi akabinde söz konusu uygulamanın devam edegeldiği rivayet edilir.³²³ Ancak Bîrûnî, Şâpûr'un mobedan-ı mobedi Âdurbâd-i Mahraspendân'ın göğsüne dökülen eritilmiş bakırın kendine zarar vermemesi nedeniyle bu unvana layık görüldüğü menkıbesini aktarmaktadır.³²⁴

b. Dastûr

Dastûr (Ph. *dstwbl*, *dstwr*, Par. *dstbr*, Far. *dastûr*, Avestaca dogma ve doktrin anlamındaki *daštvar*³²⁵ kelimesinden türediği düşünülen dasta-bara-, Rüstem oğlu Zâl'in lakabı olan ve eski Pers dilinde güçlü ve kabiliyetli anlamına gelen *dastân*, *dast* kelimesinin *dastvâr*ın kökenini oluşturması da muhtemeldir.³²⁶) veya *dastwar*, Sâsânî döneminde öncelikle gücü olan, otorite sahibi anlamları taşımakla birlikte çok çeşitli anlam yelpazesine sahip ve daha çok dinî anlam taşıyan bir kelime olarak karşımıza çıkar.³²⁷

³²⁰ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 47-48; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 178.

³²¹ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 316.

³²² Ancak Ardâvirâfnâme'de geçen Ardâvirâf'ın Kerdîr sonrasında yaşamış olmalıdır. Burada geçen Ardâvirâf bir unvan olabilir. Bkz. Nimet Yıldırım, "Ardâvirâf ve Ardâvirâfnâme", *Doğu Araştırmaları* 1/1 (2008), 35-56.

³²³ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 195; Sykes, *A History of Persia*, 1/428.

³²⁴ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 176.

³²⁵ Yesna 46/7.

³²⁶ Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 745; Paul Horn, *Grundriss der Neupersischen Etymologie* (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1893), 127.

³²⁷ Beck, "Mithraism".

Bu sınıfa mensup din adamları Sâsânîlerde dinî danışmanlık ve yargıç müşavirliği gibi hukuki ve dinî görevler üstlenmekteydi.³²⁸ Toplumun dinî ve hukuki konularda üst merci olarak görüşlerine başvurduğu yüksek rütbeli teolog ve hukukçular bu ad (dastvar-ı dîn-i âgâh) ile adlandırılmaya başlandı. Örnek olarak Mazdek'i yargılamak için toplanan mahkemenin başkanı Mobedan-ı Mobed Vehşâbur dastûr (Dastvar-ı Âdurbâygân) unvanını kullanmaktaydı.³²⁹ Güştâsb'ın ünlü bilge, kâhin, büyücü ve danışmanı Câmâsp da dastvar unvanı taşımaktaydı.

c. Hâvanân

Görevi, muhtemelen Antik Dönem'de Havan Gâh'ta (Sabah) yapılan ayinlerde kullanılacak olan haomayı hazırlamak için havanda bazı bitkileri dövmeği.³³⁰ Günümüzde görevini raspi üstlenmiştir.

d. Faraberetâr

Bu din adamının amacı ayin sırasında gerekli malzemeleri taşımaktır. Nîrangistân, onun baresma ve ateş konusunda da uzman olduğunu belirtmektedir.³³¹

e. Âbratâr

Nîrangistân'a göre adından da anlaşılacağı üzere (Âb/Su- Bar/Taşımak) tek görevi ayin için su getirmektir.³³²

f. Âsnatâr

İşlevi tören aletlerini ve malzemeleri yıkamak ya da temizlemektir. Nîrangistân özellikle haoma dallarının arındırılması ve haoma suyunun süzülmesi vazifesinden bahseder.³³³

³²⁸ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 46.

³²⁹ *The Zand i Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, çev. Carlo G. Cereti (Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995), böl. 2; Beck, "Mithraism".

³³⁰ Jivanji Jamshedji Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, ed. Joseph H. Peterson (Bombay: Jehangir B. Karani's Sons, 2011), 266.

³³¹ Modi, *The Religious Ceremonies*, 266.

³³² Modi, *The Religious Ceremonies*, 266-267.

³³³ Modi, *The Religious Ceremonies*, 267.

g. Raspi

Raspi (Ratwi; Raethvişgara (reysvişgere); Ratu), zoatarın yardımcısı olup ayin sırasında kutsal ateşin bakımıyla görevli din adamıdır.³³⁴ Tiele'ye göre ilk dönemler Ahura Mazda'ya atfen kullanılan kavram (Ratu) zamanla zaotarin yardımcısı olacak şekilde evrilmiş olabilir.³³⁵ Ayindeki düzeni uygun (rathwya) bir şekilde sağlamak olan rahipti. Nîrangistân'a göre jivâm'ı (gava, süt) haoma suyuyla doğru şekilde karıştırmak ve sonra karışımı bölme görevi vardı.³³⁶ Günümüze ayin düzenlemekle görevli sekiz rahipten sadece zaotar ile birlikte ikisi kalmıştır. Benzer şekilde hótar'a ayin malzemeleri hazırlayan yardımcı rahip adhvaryu, raspinin Vedalar'daki karşılığıdır.³³⁷

h. Âtravahiş

Âtravahiş (Ph. âdurwaxş, âtrəvaxş), Yesna ayininin icrası için gerekli olan sekiz Zerdüşti rahipten biridir. Christensen'e göre bu rahipler yedi kişidir.³³⁸ Ateş anlamına gelen 'âtar' ve çoğaltmak anlamına gelen 'vahiş' eklerinden de anlaşılacağı üzere ilk görevi kutsal ateşi beslemektir.³³⁹ Bununla birlikte Nîrangistân'a göre arındırma görevi de vardır.³⁴⁰ Ateş sunağında birtakım görevleri bulunmakla birlikte günümüzde görevleri raspi tarafından üstlenilmiştir.³⁴¹

i. Sraoşa-Vareza

Sraoşa-Vareza, bir dereceye kadar günah kefareti üzerine uzmanlaşmış bir din adamıydı. İnsanların belirli kefarete kurallarına uymasını sağlardı. Bir kişi bir günah işlediyse ve eğer bu günahının kefareti ödemek için bir şey yapmak isterse, Sraoşa-Vareza ondan, bir dereceye kadar, önceki günahlarının etkilerini silebilecek bazı iyi işler yapmasını isterdi. Hinduizm'de Pratiprasthâtâ'ya karşılık gelen Sraoşa-Vareza, ritüelin icrasında Sraoşa'yı (Surûş) temsilen elinde bir silah tutmaktaydı.³⁴² Benzer olarak

³³⁴ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 40; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 45.

³³⁵ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91.

³³⁶ Modi, *The Religious Ceremonies*, 267.

³³⁷ Haugh, *The Sacred Language*, 193, 280.

³³⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237.

³³⁹ Modi, *The Religious Ceremonies*, 217; 255.

³⁴⁰ Modi, *The Religious Ceremonies*, 266.

³⁴¹ William W. Malandra, "Âtrəvaxš", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011); Modi, *The Religious Ceremonies*, 63.

³⁴² Yesna 57/16

Pratiprasthâtâ da elinde “tahta bir kılıç” tutar. Nîrangistân, Yesna törenini denetleme görevi de olduğunu belirtir.³⁴³

j. Dervîş

Dervîş (Av. drəgu-, driyu-; Ph. driyôş; Pâz. daryôş; Far. Deryôş, deryôş, dervîş, darvîş, derveş)³⁴⁴; yoksul, muhtaç, münzevi, çileci (asketik) ve aza kanaat eden gibi anlamlara gelen ve İslam öncesi/sonrası İran’da mistik din adamlarına verilen addır.³⁴⁵ Kadın ve erkeklerden oluşan bu grubun üyeleri, diğer din adamlarından oldukça farklı olmalarına rağmen mistik iç görüşleri nedeniyle halk nazarında onlar kadar hürmet edilirdi. Muhtemelen başlangıçta sadece din adamlarından oluşmakta iken zamanla bu sınırlamanın dışına çıktılar. Zaten görünüş ve yaşam biçimleri ele alındığında din adamı kavramı sınırlarının dışında yer almakla birlikte çilecilik ve perhiz gibi uygulamaları düşünüldüğünde yer yer Zerdüştiliğe aykırı hatta Maniheizm’e yakın bir tavra sahiptiler. Buna rağmen halk nazarında benimsenen ve saygı gören kimselerdi.³⁴⁶ Dervîşlik sıfatı Zerdüşti ruhbanlığının çabadan ziyade kan yoluyla geçiyor olması nedeniyle din adamı soyundan olmayan dindar kesimin bu yolla din adamlığı payesini elde etmesini de sağlamış olabilir.

Gatalar’da³⁴⁷ ve Avesta’da sadece iki kez yer almasına rağmen Dinkard’ın 6. kitabında dervîşlerin (driyôşân) yaşam tarzı oldukça detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.³⁴⁸ Gatalar’a göre dervîşlerin karakteristik özelliği alçak gönüllü olmaktır. Dinkard’a göre ise gayret, itidal dervîş için gerekli iken kanaatkârlık, tevazu ve doğruluk olmazsa olmaz özelliklerdir. Bunlardan kanaatkârlık dervîşlerin en önemli özelliği olarak merkezi bir role sahiptir. İki din adamının lüksü terk edip çileli ve münzevi bir yaşamı tercih etmeleri dervîşliğe örnek olarak aktarılır.³⁴⁹

³⁴³ Modi, *The Religious Ceremonies*, 267.

³⁴⁴ Kelimenin etimolojisi için bkz. Horn, *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, 124; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 777-778.

³⁴⁵ Mansour Shaki, “Darvîš i. In the Pre-Islamic Period”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

³⁴⁶ Sanjana, 6; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

³⁴⁷ “Drigum” olarak; Yesna 34/5 ve “drigaove” olarak; Yesna 53/9.

³⁴⁸ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 79-80.

³⁴⁹ Sanjana, 6; Shaki, “Darvîš i. In the Pre-Islamic Period”; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 80.

4. Mani Cemaati

Mani cemaati genel olarak din adamı sınıfını temsilen kadın ve erkek *seçkinler* (ardâvân) ve onların takipçileri olan kadın ve erkek *dinleyiciler* (niyoşegân) olarak ikiye ayrılmaktaydı. Bu ayrımı Zerdüştilikteki gibi ruhbanlar ve halk olarak değil de dervîşler ve müritler olarak düşünmek daha doğru olur. Tüm dinleyicilerin birer seçkin namzeti olması, katı asketik kurallara riayet etmeleri, zahitlikleriyle öne çıkmaları ve sorgusuz itaat etmeleri gerekliliği bu görüşü doğrular mahiyettedir. Dinleyiciler seçkinlere hizmet etmek zorundadır ancak sadece seçkinler yani dervîşler kurtuluşa erebileceklerdir. Bu açıdan Mani'nin Budizm'den etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Nitekim Kurt Rudolph, F. Crawford Burkitt ve G. Widengren böyle düşünmektedir.³⁵⁰ Ancak bu ikili sınıflandırmanın Markiyon'un vaftiz edilenler ve vaftiz edilmeyenler sınıflandırmasına dayandığını iddia edenler de mevcuttur.³⁵¹

Bir dinleyicinin seçkin olabilmesi için yaşantısını keskin bir şekilde değiştirmesi ve bunun seçkinlerden oluşan bir kurul tarafından onaylanması gerekiyordu.³⁵² Ayrıca Tanrı'ya ve seçkinlere karşı dinî vazifelerini hesaba katarsak dinleyiciler dahi seküler olarak addedilemez. Mani cemaatinin tüm fertleri kendilerine has birtakım dinî vazifeleri yerine getirmekle yükümlüdür ve cemaat üyeleri arasında dikey toplumsal hareket mümkün olmaktadır. Sadece doğum yoluyla ruhbanlık elde eden Zerdüşti din adamlarından bu açıdan ayrılmaktadırlar. Teşkilatın en üstünde önceleri Babil'de sonraları ise Semerkant'ta ikamet eden Pehlevîce Serdar (rehber, serat, Yun. arkhêgos, Kıp. p-arkhegos, Lat. princeps, Çin. yen-mo, Ar. imam, Sur. qphalpala) olarak adlandırılan Mani'nin vekili bulunurdu.³⁵³ Serdarlık müessesesinin dokuzuncu yüzyıla kadar devam ettiğine dair deliller söz konusudur.³⁵⁴

³⁵⁰ Kurt Rudolph, "Maniheizm", çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 390; Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. Charles Kessler (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965), 95; F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees - Donnellan Lectures for 1924* (Cambridge: Cambridge University Press, 1925), 44-45.

³⁵¹ Burkitt, *The Religion of the Manichees - Donnellan Lectures for 1924*, 83; Dilâ Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 83.

³⁵² Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2008), 59-60.

³⁵³ Johannes van Oort, "Bir Dinî Kimlik İnşâ Örneği Olarak Gnostik-Maniheist Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı", çev. Nevfel Akyar, *Oksident* 1/2 (2019), 229; Tardieu, *Manichaeism*, 62.

³⁵⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1040; van Oort, "Gnostik-Maniheist Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 229 (dipnot 27); Jason BeDuhn, *Manichaean Body: In Discipline and Ritual* (Baltimor, London: The Johns Hopkins University Press, 2000), 30.

Çince yazılmış Maniheist metinler içindeki Kompendium'un dördüncü makalesi dışında Mani cemaatinin hiyerarşisini eski bir Maniheist olan Augustin ve misyonerler için yazılan Turfan'daki kazılarda gün yüzüne çıkarılmış bir ilahi (M801) olmak üzere iki temel kaynaktan elde edebilmekteyiz.³⁵⁵ Bununla birlikte İbnü'n-Nedîm'in El-Fihrist'inin de farklı bilgileri ile başka bir kaynağa dayandığı düşünülebilir.

a. 12 Havari (*Feristegân*)

Havarilerin (öğretmen, doktor, üstat, Far. feristegân, Yun. didaskaloi, Kıp. n-sah, Lat. magistri Ph. hammozagan, Par. ammozagan, Çin. mu-chö, Ar. mu'allimun, Sur. malpane) sayılarının on iki olmasında İsa'nın on iki havarisinden³⁵⁶ esinlendiği kanısı genel olarak hakim olsa da³⁵⁷ Claudia Leurini gibi bunun yanlış bir kanı olabileceğini düşünenler de vardır. Ona göre mertebelerine göre din adamlarının adedini belirleyen 12 ve 72 sayılarının Hıristiyanlıktan esinlendiği farz edilirse 360 sayısı açıkta kalacaktır. Bununla birlikte astronomiden yola çıkarak belirlendiği düşünüldüğünde 72 sayısı ortada kalmaktadır. Yani bu durum Hıristiyanlıktan ziyade Mani cemaatinin kozmolojik bakış açısının bir tezahürü olabilir.³⁵⁸ Maniheist kozmolojide Ay ışığın karanlıktan kurtulması için aktarıcı rolü nedeniyle oldukça kutsal bir vazife görür. Bir yıldaki ay sayısını veren on ikinin de bu vazifede bir yeri olduğu düşünülebilir. Buna ilaveten Maniheist metinlerdeki “on iki ışığın on iki kralının on iki kıymetli ağacı”³⁵⁹, “göklerin on iki kapısı”³⁶⁰ gibi ifadeler buna benzer olarak Çince, Soğdca, Kıptice vb. dillerde geçen ‘on iki’ ifadesi tesadüfi olmadığı gibi söz konusu başlığın kozmik bir açıklamasını verebilir.³⁶¹

Maniheizm'de en tepedeki vahye muhatap peygamber vekilinden sonra gelen bu grup seçkinler sınıfının en üstünleri olup on iki muallim/öğretmen olarak da isimlendirilmektedir. İbnü'n-Nedîm'in muallimler olarak adlandırdığı bu sınıf

³⁵⁵ Tardieu, *Manichaeism*, 57-58.

³⁵⁶ “İsa on iki şakirdini yanına çağırıp...” Matta 10/1.

³⁵⁷ Aurelius Augustine, *The De Haeresibus of Saint Augustine*, çev. Liguori G. Müller (Washington: Catholic University of America Press, 1956), 160-170; Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁵⁸ Claudia Leurini, “The Manichaean Church Between Earth and Paradise”, *New Light on Manichaeism*, ed. Jason BeDuhn (Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism, Leiden, Boston: Brill, 1996), 170.

³⁵⁹ Colditz, “Manichaean Time-Management”, 75.

³⁶⁰ M 178.

³⁶¹ Leurini, “The Manichaean Church Between Earth and Paradise”, 170-172.

Tardieu'ya göre doktrini öğreterek ve savunarak Maninin havari geleneğini sürdürmüşlerdir.³⁶²

b. 72 Diyakoz (İspesegân)

Ayin ve ibadetleri organize etmek ve Mani cemaatini yönetmekle görevli olan³⁶³ *Diyakoz*lar (piskoposlar, Far. ispesegân, Kıp. n-shnshete, Lat. Diaconi, Çin. sa-po-sai / fu-to-tan, Ar. mushammisun, Sur. mshamshane) sınıfı da on ikilerin altında yetmiş iki adet ile sınırlandırılmış bir sınıfı oluşturur. Burada yine Hz. İsa'nın misyon için görevlendirdiği 70 müridinin³⁶⁴ dikkate alındığı düşünülebilir. Kanonik İncillerde olmayan ancak gnostik literatüre ait Pseudo-Clementine gibi antik Yahudi-Hıristiyan metinlerinde, Maniheistler arasında ve ayrıca eski Yahudi-Hıristiyan geleneği içerisinde iyi bilinen Tomas İncili'nde ve özellikle Tatian'ın Diatessaron'unda, İsa'nın 72 (70 değil) misyoner gönderdiği ifade edilmektedir. Yani Mani muhtemelen Diatessaron ve Tomas İncili'ni bildiği için kendisi için 72 tane din adamı belirlemiştir.³⁶⁵ Bunlardan farklı olarak Claudia Leurini, Soğdca metinlerden yola çıkarak toplamda 72 sayısını veren gök kubbenin her biri 6 eşikten oluşan 12 kapısının diyakoz adedini belirlemiş olabileceğini iddia etmekte ve kozmik bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca ona göre bir yıldaki ayların sayısını veren 12 ve günlerin sayısını veren 360 arasında sıralanan 72 sayısının astronomik bir açıklaması olarak bir yılda 5 günlük döngülerden oluşan 72 bölümün oluşması olabilir.³⁶⁶ Gnostik bir cemaatin sayılarla ilgili buna benzer uyumlara dikkat etmesi de abes kaçmayacaktır.

c. 360 Yönetici (Mahiştégân)

Yöneticiler (yöneticiler, rahipler, Far. mahiştégân, Yun. oikodespotai/ presbuteroi, Peh. mansararan, Ars. mansardaran, Kıp. n-presbuteros, Lat. presbyteri, Çin. mo-hi-si-to, Ar. kissisun, Sur. kaşişe) sınıfı üç yüz altmış sayısı ile sınırlandırılmış olup bu sayının İncil referanslı değil kozmik bir gerekçe ile oluştuğu açıktır. Ortalama bir yıldaki gün sayısına denk gelen bu rakamın kullanılması, Serdar'ın altında her ay bir tane olmak üzere on iki havarinin ve onların altında bir yıl boyunca her güneş döngüsü için bir tane olmak

³⁶² Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁶³ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁶⁴ “Bu şeylerden sonra Rab başka yetmiş kişi tayin edip...” Luka 10/1.

³⁶⁵ van Oort, “Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı”, 229-230 (Dipnot 26).

³⁶⁶ Leurini, “The Manichaean Church Between Earth and Paradise”, 174.

üzere yetmiş iki diyakozun ve bunların altında yılın her günü için üç yüz altmış yöneticinin varlığı ile açıklanabilir.³⁶⁷

Tardieu'ya göre görevleri diyakozlara pastoral görevlerde yardımcı olmak ve cemaatin işlerini yönetmekti. Dinleyiciler sınıfının teşkil ettiği imanlılardan oluşan grupların başında, ayinleri icra etmek ve kilise doktrinini öğretmekten sorumlu *niyoşagubed* yani 'dinleyicilerin efendisi' olarak isimlendirilen dervişler bu sınıftan vazifelendirilirdi. Din adamı olmayan kardeşler, onların emirlerine uymak ve onlara hürmet göstermek zorundaydı.³⁶⁸

d. Seçkinler (Ardâvân)

Mani cemaatinin din adamları seçkinler (keşişler, dürüstler, mükemmeller, kutsallar, Far. ardâvân, Lat. religiosi/ electi/ perfecti/ sancti, Yun. eklektoi/ dikaioi, Kıp. n-sotp/ n-dikaios/ netouabe, Peh. denawaran/ vizidegân, Par. denabaran/ ardawan, Çin. tien-na-wu/ a-lo-huan, Ar. sıddikun, Sur. zaddike, Uy. dëndâr) olarak adlandırılmaktaydı. Fertleri sınırsız olan bu sınıf içindeki din adamlarının oluşturduğu belirli sayıda üyesi bulunan üst düzey üç farklı hiyerarşik sınıf mevcuttu. Bunlar 12 üstat/havari, daha sonra gelen 72 diyakoz/piskopos ve en sonda 360 yönetici/şeyhten meydana gelen sınıflarından oluşan kanonik din adamlarıydı.³⁶⁹ İbn-i Nedîm ise maniheistleri muallimler (hilm sahipleri), müşemmisîn (ilim sahipleri), keşişler (akıl sahipleri), sıddıklar (gayb sahipleri) ve dinleyenler (anlayış sahipleri) olarak adlandırır.³⁷⁰ Ancak üst mertebelere sadece erkekler ulaşabilmekte olup seçkinlerin içerisindeki kadınların daha fazla yükselmesi mümkün değildi.³⁷¹

Bunların yanı sıra Turfan'dan çıkarılan 'Havarilere İlahiler' metni (M801) Mani Cemaatini "*tüm diyakozlar, evin efendileri, ayin şefleri, bilge vaizler, cesur kâtipler, güzel sesli kantolar, ari ve kutsal din kardeşleri, bakire ve kutsal kız kardeşler ve bütün cihetlerden cemaate iştirak eden kadın ve erkek dinleyici kardeşler*" olarak

³⁶⁷ Leurini, "The Manichaean Church Between Earth and Paradise", 177.

³⁶⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 60-61.

³⁶⁹ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46/160-170; Clement Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1927), 180; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 277-278; BeDuhn, *Manichaean Body*, 30; van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 229-230.

³⁷⁰ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1036.

³⁷¹ Rudolph, "Maniheizm", 390.

sınıflandırır.³⁷² Tardieu, Mani cemaatini bir piramite benzetip en alta bulunan Niyöşeganın üzerinde kantorlar (Yun. psaitai, Kıp. n-psaites, Peh. mahrsrayan), kâtipler (Peh. dibiran, Par. dibiran), vaizler (Peh. xrohswanan) ve ayin Őeflerini (Peh. afrinsaran, Par. afriwansaran) seçkinler içinde hizmet eden din adamları olarak alt sırada gruplandırır.³⁷³ Piramiti yukarı doğru 360 yönetici (evin efendileri), 72 diyakoz, 12 havari (doktor) ve en üstte bir rehber (en yüksek mertebe din adamı) olacak Şekilde tasnif eder.³⁷⁴

Seçkinler Batı ve Doğu Maniheist kaynakların çeşitli versiyonlarında aktarılan beş katı emre uymaktaydılar. Yalan söylemeleri, öldürmeleri, et yemeleri ve alkol tüketmeleri, cinsel ilişkiye girmeleri ve mal edinmeleri yasaktı. Münzevi ve kanaatkâr bir yaşamı benimsemekte ve aile yaŐantılarını terk edip tapınaklarda yaŐamaktaydılar.³⁷⁵ Böylece saflaŐarak, sadece dinî görevlerine odaklanabilmeyi ve iŐıęın maddî esaretten kurtarılmasına hizmet etmeyi amaç edinmiŐlerdi. “Rabb’in Sofrası” [Lord’s Supper] olarak adlandırdıkları kült yemekleri için akşam toplanıncaya kadar bütün günleri dua ve ayinlerle geçmekteydi. Seçkinler, yılın belli zamanlarında farklı sürelerde oruç tutmakta ve günah kefaretiyle meşgul olmaktadır. Bu nedenle herhangi bir iş yapmaları ve dünyevî işlerle meşgul olmaları yasaktı.³⁷⁶

Maniheist kaynaklarda seçkinlerin kendilerini sadece dua, ayin, misyon, eğitim ve kitap yazımı gibi dinin emirlerini yerine getirmeye adadıkları,³⁷⁷ günlük işlerinin iŐıęın cennete taŐınmasına hizmet etmek olduğu,³⁷⁸ çok merhametli ve akıllı diyakoz ve havarilerin barış ve uyum içinde çalıştıkları,³⁷⁹ mükemmele ulaŐamama korkusuyla uyumadıkları, okumaya ve anlatmaya hevesli oldukları, kalplerini tembelleŐtirmekten kaçındıkları, üstlerinin verdikleri emirlere uymaya özen gösterdikleri, bu emirler nedeniyle sinirlenmedikleri, sürekli çalışarak diğerlerine örnek oldukları, gerçek ve doğru kuralları anlatmaktan haz duydukları, her ayinin kendine has ilahisini okudukları ve

³⁷² M 801; Mary Boyce, *A Reader in Manichaeism Middle Persian And Parthian Texts with Notes* (Leiden: Brill, 1975), 156 (text cu 23-25).

³⁷³ Tabi bu sıralama bir mertebe içermemekle birlikte seçkinlerin bu alt görevlerin hepsini yerine getirebilen din adamları olduğu göz ardı edilmemelidir.

³⁷⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 58-59.

³⁷⁵ Daha sonraki bölümlerde de işleneceği üzere Mani tapınakları resmi dinin Maniheizm olduğu Uygurlar’da görölmektedir.

³⁷⁶ Colditz, “Manichaeism Time-Management”, 74.

³⁷⁷ M39/v/ ii/8–11, Parthian; M77/r/14–15, Parthian; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, 57, 59.

³⁷⁸ Ch5554+Ch/U6914+So15000(5)/119–123, Sogdian; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, 181.

³⁷⁹ Édouard Chavannes - Paul Pelliot, *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine* (Paris: Imprimerie Nationale, 1911), 569.16–571.2; Colditz, “Manichaeism Time-Management”, 75.

bunları yazıp akıllarında tuttıkları, bu nedenlerle hiçbir an boş kalmadıkları ve emirlere bağlı kaldıkları için hata yapmadıkları ifade edilmektedir.³⁸⁰ Iris Colditz; sürekli, günlük, her gün ve gündüz-gece gibi sıklık bildiren ifadelerin kullanımının ibadetlerin devamlılığının altını çizmek amaçlı olduğunu ve buna benzer deyimlerin İran'da kullanılageldiğini iddia etmektedir.³⁸¹

(1) *Ayin şefi (Afrinsar)*

Yukarıda bahsi geçen üç din adamı grubundan ayrılan ve herhangi bir üye sınırı olmayan bu dört din adamı grubunun ilk üçü manastırın idaresi ile yetkiliydi. Bunlardan ayin şefi günlük ibadetlerde ve yıllık festivallerde okunacak duaları tayin etme, yenilerini besteleme ve törenin icrasını belirleme ile görevliydi. Yüksek bir rütbeye sahip olan bu sınıfa ait din adamları kendilerini ayinlere ve ilahilere adanmışlardı.³⁸²

(2) *Vaiz (Xrohxwan)*

Vaizlerin görevi Maniheizm'in mesajını dünyaya taşımak ve din adamlarının eğitimini takip etmektir. Görevleri arasında kız ve erkek kardeşlerine vaaz vermeyi öğretmek de vardı. Eğitimleri bittiğinde inananları desteklemek ve imanlarını güçlendirmek için ya da dine yeni inananlar katmak için dünyanın çeşitli yerlerinde vaaz vermeye gönderilirdi.³⁸³ Seçkinlerin tamamı ibadetlerini tam olarak yerine getirmenin yanı sıra dinlerini dünyaya yaymaya çalışmak zorundaydılar.³⁸⁴

(3) *Kâtip (Dibir)*

Kutsal kitapları ve karşılıklı okunan Antifonaryaları kaligrafik bir üslupla yazmaktaydılar.³⁸⁵ Aziz Augustin, farklı renklerde mürekkeplerle süslenmiş ve görkemli bir şekilde ciltlenmiş çok sayıda el yazmasından bahsetmektedir.³⁸⁶

³⁸⁰ Chavannes - Pelliot, *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine*, 578.7-20; Colditz, "Manichaean Time-Management", 75.

³⁸¹ Colditz, "Manichaean Time-Management", 75-76.

³⁸² Tardieu, *Manichaeism*, 60-61.

³⁸³ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46/170-175.

³⁸⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁸⁵ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁸⁶ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 181.

(4) Kantor (Mahrsray)

Kantor ayinle ilgili ilahinin düzgün bir şekilde icra edilmesinden ve kardeşlerine koro eğitimi vermekten sorumluydu. Çince Kompendium, vaazların icrası veya bağışların kontrolü gibi aylık sorumlu olduğu başka vazifelerden bahsetmektedir.³⁸⁷

e. Dinleyiciler (Niyosegân)

Cemaatin bazı üyeleri katı kuralları yerine getiremediği için cemaatin din adamı sınıfı olarak tanımlanabilecek seçkinlerden ayrılarak daha az sorumluluklar yüklenen dinleyiciler (öğrenciler, Far. niyosegân Lat. auditores, Çin. nu-cha-yen, Ar. Samma'un, Sur. Shamu'e, Yun. katekhoumenoi, Kıp. n-katekhoumenos) sınıfını oluşturmaktaydı. Bu sınıf din adamı olarak addedilemese de (layman) dinî birtakım görev ve sorumluluklara sahiptir. Din adamlarına nazaran daha hafif olan bu sorumluluklar on emir olarak adlandırılır. Bu emirler “*puta tapmayacaksın, yalan söylemeyeceksin, cimrilik etmeyeceksin, öldürmeyeceksin, zina yapmayacaksın (tek eşlilik), hırsızlık yapmayacaksın, sahtekarlık ve büyüçülük yapmayacaksın, dinde şüphe etmeyeceksin, seçkinlerle ilgilenmede tembellik etmeyeceksin ve seçkinlerin görevlerini ağırdan almayacaksın*” şeklindeydi.³⁸⁸

Maniheizm misyonerlik vasıtasıyla kısa sürede dünyanın birçok yerine yayılmıştır. Ancak bu dine dinleyici olarak dahi girebilmek seçkinlerin iznine tabidir. Seçkin misyonerler söz konusu emirleri yerine getirebilecek iradeye sahip olduğunu düşündüklerini cemaate kabul etmekteydiler. Leurini'ye göre aslında Mani cemaatinin tamamı seçilmişlerden oluşmaktaydı.³⁸⁹ Her seçkin olmayan inanan grubunun başında, ayinleri yürütmekten ve kilisenin doktrinini dinleyicilere anlatmaktan sorumlu yönetici sınıfından bir seçkin görevlendirilirdi.³⁹⁰

Dinleyiciler, hayvanları öldüremezlerdi fakat kesilmiş bir hayvanın etini yiyebilir ve çocuk yapmamaya dikkat ederek eşleriyle cinsel münasebette bulunabilirlerdi. Dinî görevleri, seçkinlerin görevlerini tamamlayacak şekildeydi. Bunların en önemlisi,

³⁸⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

³⁸⁸ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1036; Colditz, “Manichaean Time-Management”, 76; Rudolph, “Maniheizm”, 391.

³⁸⁹ Claudia Leurini, *The Manichaean Church: An Essay Mainly Based on the Texts from Central Asia* (Roma: Scienze e Lettere, 2013), 42-43.

³⁹⁰ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

seçkinlerin yaşamak için ihtiyaç duyduğu her şeyi temin etmekte. Böylece seçkinler dünyevî yükümlülüklerle uğraşmadan tüm zamanlarını ışığın kurtarılması için dinî ibadet törenlere adayabileceklerdi. Dinleyiciler ise ilahi kurtuluş mücadelesinde Tanrı'nın safında yer alarak seçkin olarak gelecekleri bir sonraki hayatlarında kurtuluşa ererek cennete gidebileceklerdi. Bu nedenle, seçkinlere mallarının onda biri veya yedide biri tutarında sadaka vermek; yiyecek, giyecek, barınma, konaklama, ulaşım vb. sağlama faaliyetlerinden oluşan “gönül hizmeti” yapmak zorundaydılar. Bununla birlikte bir kölenin azat edilmesi ya da cemaat için bağış yapmak veya bir akrabasını cemaat hizmetine vermek gibi sosyal ibadetler dinî görevlerindendi.³⁹¹ Ayrıca kutsal metinlerin çoğaltılması için maddî destek vermek de dinî bir vazife olarak addedilmekteydi.³⁹² Mani cemaatinin olmazsa olmazı olan seçkinlerin yemeğinin yanı sıra Mani tapınakları ve kutsal metinlerin lüks sanatı da varlıklarını kendilerini Maniheizm'e adayan zengin tüccarlara borçluydu.³⁹³

5. Mithra Kardeşliği

Mithra, İran ve Hint dinleri içerisinde -melek ya da Tanrı benzeri ilahi bir figür olarak- önemli bir yere sahip olsa da müstakil bir dinin Tanrısı değildi. Ancak Hıristiyanlık öncesi Roma'da kendi adında ezoterik, okültist ve gizemli bir pagan kültürünün baştanrısı olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹⁴ Onu yeniden canlandıran ve onu muhtemelen daha sonraları bir inisiyasyon ve vahiy dini haline getirecek gizemli biçimini veren, “yarı İranlı yarı Yunan” muğ din adamlarıydı.³⁹⁵ Mithra kültürünün kökeni Aryan olmasına rağmen, daha sonraki mitoloji ve ritüellerin çoğunun itici gücü hala çok fazla tartışma konusudur. Mezopotamya inançları ve Helenizm etkisi bu dinin Batı dünyasında işlevsel olmasında kesinlikle önemli bir etkidir. Diğer taraftan dinin astronomi ve simyayı içeren yönü Keldânî etkisini gösterebilir. Bununla birlikte kutsal yemek ve vedle kurtuluş teması onun temel karakteristiğidir. Diğer taraftan Mithraizm Soma-Haoma ayininin Batı'ya ulaşmasının en bariz müsebbibiydi. Vedik Mithra'yı Roma'nın boğa avcısı kültüründen ayıran gizli kült, iki bin yıl boyunca sayısız mutasyona uğradı.

³⁹¹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 201-202.

³⁹² Colditz, “Manichaean Time-Management”, 76-77.

³⁹³ Rudolph, “Maniheizm”, 391.

³⁹⁴ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 152-153.

³⁹⁵ M. I. Rostovtzeff, “The Mithraeum of Dura-Europos on the Euphrates”, *Bulletin of the Associates in Fine Arts at Yale University* 9/1 (1939), 5.

Değişikliklere rağmen, Roma İmparatorluğu'ndaki etnik kimliğinin İran ruhbanlığı ve Muğ kültürü olarak tanındığına şüphe yoktur.³⁹⁶

Bu kültü dair elimize ulaşan çok az metin ve görsel bulunması din adamı kimliğine dair bilgilerimizin yok denecek kadar az olmasının en önemli nedenidir. Ancak Aziz Jerome'nin metni, kuzgun (raven/corax), okült/damat (cryphius/nymphus), asker (miles), aslan (leo), Pers (perseus), güneşin habercisi (heliodromus) ve baba (pater) olarak adlandırılan yedi dereceli bir ezoterik hiyerarşiden bahseder.³⁹⁷ Cumont'a göre bu tuhaf unvanlar, pratik bir anlamı olmayan boş ifadeler değildi. Bazı durumlarda, ayini yöneten din adamları bahsi geçen unvanlara uygun giysiler giyerler ve hayvan taklitleri yaparlardı. Mithra tapınaklarındaki kabartmalar hayvanlara, askerlere ve Perslere ait sahte başlıklar kullandıklarına dair ip uçları vermektedir.³⁹⁸ Her zaman açıkça belirtilmese de birçok metin tüm Mithraistlerin bu sınıfın üyeleri olduğunu varsayar. Ancak Manfred Clauss, Mithraistlerle ilgili epigrafik kayıtlardan yola çıkarak bütün üyelerin bu sınıflardan olmadığını aksine çok az bir kısmının birden fazla inisiye yaşadığını iddia etmektedir. O halde, sadece inisiye olmakla yetinen tarikatın sıradan üyelerinin dışında ayrıca rahiplikler hiyerarşisi de vardı. Rahiplik için teolojik, ritüel ve elbette astronomik ve astrolojik bilgi gerekliydi.³⁹⁹ Bir rahip inisiye edildiğinde, kötülüğe karşı savaşma vazifesini yerine getirmesi için sembolik olarak Mithra'nın topuzunu temsilen bir gürz ile donatılırdı.⁴⁰⁰

İran kökenli bir kült olarak doğan Mithraizm her ne kadar Roma'da bir din hüviyetine sahip olmuş olsa da Arkeolojik kanıtlardan, Dâryûş zamanına kadar Medlerin ve Ahamenîlerin Mithra ibadetine önem verdiği anlaşılmaktadır.⁴⁰¹ Cumont'a göre Roma'daki Mithraist din adamlarının rolü kesinlikle eski Yunan ve Roma dinlerinden daha geniştir. Ruhbanlar, Tanrı ile insanlar arasında aracıydılar. Din adamlığı müessesinin nasıl teşkil edildiği ve belli süreliğine veya ömür boyu olup olmadığı belli değildir. İran'daki gibi babadan oğula geçebileceği gibi dine girenler alt kategorilerden sıyrılarak

³⁹⁶ Carl A. P. Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras: The Drug Cult that Civilized Europe* (San Francisco: City Lights Books, 2011), 36.

³⁹⁷ St. Jerome, "The Principal Works of St. Jerome", çev. M. A. Freemantle, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, 2 (New York: Christian Classics Ethereal Library, 1892), 6/470.

³⁹⁸ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 152-153.

³⁹⁹ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 131-132.

⁴⁰⁰ John R. Hinnels, *Persian Mythology* (London: Chancellor Press, 1997), 76.

⁴⁰¹ Bkz. Bivar, "Mithraism: A Religion of the Ancient Medes", 341-345.

bazı koşulları yerine getirerek din adamı unvanı elde etmiş olabilirler. Ancak ilahi ve ritüelleri uygulayabilmeleri için bir dinî eğitimden geçmiş olmaları muhakkaktır.⁴⁰² Muhtemelen tüm zamanlarını ayırabilecek kadar ilgileri, eğitim için yeterli boş zamanları ve yeterli mali kaynakları varsa inisiyeler bu tür rolleri üstlenmekteydi. Bunun ne şekilde olduğu tarikatın en büyük gizemlerinden biridir.⁴⁰³ Sadece din adamlarının sacerdos veya antistes unvanını taşıdıkları ve her zaman olmasa da çoğu zaman Babaların bir üyesi olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰⁴

Her tapmakta bir veya birkaç alt seviye din adamı bulunmaktaydı. Bunlar sakramentlerin, ayinlerin ve kurban törenlerinin idaresini ve düzgün bir şekilde yerine getirilmesini sağlıyorlardı. Birçok dinî görevi titiz bir şekilde icra etmesi gereken din adamlarının bunlardan başka sunakların üzerinde sürekli bir ateşin yanıp yanmadığını kontrol etmek; şafak sökerken doğuya, öğlen güneye, güneş batarken batıya dönerek günde üç defa Güneş'e ibadet etmek gibi vazifeleri vardı.⁴⁰⁵

a. Kuzgun

Mithraist Kardeşlik Cemiyetine yeni kabul edilenler üstün bilgelik ve saflığa ulaşmak için hiyerarşinin en alt katmanındaki kuzgun seviyesinde başlayıp zamanla üst mertebelere yükselmekteydiler. Bu aşamalar ruhun arınmak için geçmek zorunda olduğu yedi gök cismine ithaf olup⁴⁰⁶ yedi kutsal bir sayı olarak görülmekteydi.⁴⁰⁷ Merkür ile eşleştirilen bu sınıftakiler törenlerde kuzgun maskeleri takarak kuşlar gibi kanatlarını çırpıp ve kuzgunun vızıltısını taklit ederdi. Bunun nedeni ilahi varlığın bir hayvan şeklinde hayal edilmesiydi. En alt derecedeki bu maskeli inisiyeler, özel durumlarda hizmetçiler gibi davranmakta ve tavuklar gibi bağırıp ellerinin ve gözlerinin bağlı olduğu halde üst mertebedekilerin alaycı bağırışları arasında su dolu bir havuzdan geçerek

⁴⁰² Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 164-165.

⁴⁰³ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 132.

⁴⁰⁴ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 164-165.

⁴⁰⁵ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 165-166.

⁴⁰⁶ Hiyerarşiyi gök cisimleriyle şu şekilde eşleştirmek mümkündür: kuzgun (raven/corax)-Merkür, okült/damat (cryphius/ nymphus)-Venüs, asker (miles)-Mars, aslan (leo)-Jüpiter, pers (perseus)-Ay, güneşin habercisi (heliostromus)-Güneş ve baba (pater)-Satürn detaylı bilgi için bkz. Roger Beck, "Mithraism since Franz Cumont", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. Wolfgang Haase, II (Berlin: De Gruyter, 1984), 17/4/2092-2093.

⁴⁰⁷ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 154.

aşağılayıcı inisiyasyon ayinlerine maruz kalmaktaydılar.⁴⁰⁸ Kuzgunlar kutsal yemek ritüelinde saki olarak üst sınıftaki inisiyelere hizmet etmekte ve hizmetkar olarak nitelendirilmekteydiler.⁴⁰⁹

b. Okült (Gizil)/Damat

Jerome'un Laeta'ya yazdığı el yazmalarında bu sınıfın isimlendirmesiyle ilgili iki terim geçmektedir. Bunlar damat anlamına gelen nymphus ile gizli/örtülü anlamına gelen cryfius (gryphus) kelimeleridir. Bunlardan ilki üçüncü yüzyıla dair epigrafik kanıtlar barındırsa da diğeri bazı dördüncü yüzyıl yazıtlarında görülür. Bu sınıfın adının zamanla değiştiği anlamına da gelebilir fakat belki de bu ikisi farklı şeylerdi.⁴¹⁰ Bu aşamadaki inisiye edici aşağılamanın inisiyelerin gelin duvağı takarak yüzünü gizlemesi veya kadın kıyafetleri giymesi şeklinde gerçekleşmiş olabileceği mantıklı görünmektedir. Aşk Tanrıçası Venüs gezegeninin himayesi altındaki okültün Baba ile mistik bir evlilik yapmış olması da gayet makuldür.⁴¹¹ Diğer taraftan kuzgundan okült (gizemli) mertebesine terfi eden üyeler alt katmanda kalanların görmemesi için bir örtünün arkasında durmaktaydılar.⁴¹²

c. Asker

Askerler ise, yenilmez Tanrı'nın kötülüğe karşı savaşında kutsal kuvvetlerini temsil etmekte ve bu dünyaya ait olmayan bir savaş için askere alınmaktaydılar.⁴¹³ Askerin sembolleri, bir askerin sapan çantası, bir mızrak ve bir miğferdir, koruyucu gezegeni Mars'tır.⁴¹⁴ Mainz çömleği, Askeri güneş alayını yönetirken bir göğüs zırhı veya deri zırh giymiş olarak tasvir etmektedir. Santa Prisca freskinde ise sol omzuna bir asker çantası asılmış, kemerinden oklar sarkmış ve beyaz bir tunik giymiş halde tasvir edilir.⁴¹⁵

⁴⁰⁸ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 133; Erkek gizil örgütlerine katılım ve inisiyasyon aşamalarında inisiyeler genellikle caydırıcı ve aşağılayıcı ritüellere maruz kalmaktaydı. bkz. Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 96.

⁴⁰⁹ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 99.

⁴¹⁰ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 134.

⁴¹¹ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 102.

⁴¹² Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 154.

⁴¹³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 154; Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 105.

⁴¹⁴ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 134-135.

⁴¹⁵ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 105.

Görünüşe göre Mithraizm, Dâryûş dönemi İran’ında bile bir savaş tarikatı özellikleri sergilemekteydi.⁴¹⁶

d. Aslan

Aslan mertebesine gelenler kardeşliğin üyeleri olarak görülmekte ve bu mertebeye kadar olan ilk üç derecede gizil öğretilere yer verilmemekteydi.⁴¹⁷ Tertullian’a göre Mithra kültüründe Aslan, “kuru ve ateşli bir doğaya” sahipti.⁴¹⁸ S. Prisca’daki fresklerde de aslanın ateş kırmızısı bir pelerin giydiği görülüyor. Onun simgesi ateş küreği, çingirak, sistrum, yıldırım ve Jüpiter gezegeniydi. Bu sınıfa giriş törenlerinde ateş önemli bir yer tutmakla birlikte arınma için su yerine bal kullanıldığına dair rivayetler vardır. Bu sınıfın rahipleri tıpkı kuzgun sınıfındakiler gibi gruba uygun maskeler takar ve aslan gibi kükrerdi. Epigrafik kayıtlarda aslan derecesi, baba dışında yedi rahiplik arasında en sık görülendir. En yüksek dereceye giden yolda bir tür yarı yolda kalmış olması muhtemeldir.⁴¹⁹ Porfirios, bir tören alayı içinde gösterilebilecek kadar çok sayıda aslan bulunduğunu bildirir.⁴²⁰ Ayrıca Umbria’daki S. Gemini’de aslanlar için bir leonteum yani özel bir oda veya tapınak olması ve bazı Mithraistlerin *pater leonum* yani “Aslanların Babası” unvanını taşıması sayılarının oldukça fazla olduğunu göstermekteydi.⁴²¹

e. Pers

Bu sınıfa mensup inisiyeler asaleti temsil eden Pers mertebesine yükselenler Doğu geleneğini de temsilen Mithra’nın tasvirlerinde de yer alan genellikle din adamlarının taktığı “Frig Başlığı”⁴²² olarak bilinen bir tür şapka takmakta⁴²³ ve ayın koruması altında olduklarına inanılmaktaydı. Diğer taraftan biraz farklı olsa da aslanları gibi Perslerin elleri de bal ile arındırılırdı.⁴²⁴

⁴¹⁶ Richard N. Frye, “Mithra in Iranian History”, *Mithraic Studies*, ed. John R. Hinnels (Manchester: Manchester University Press, 1975), 62; Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 105.

⁴¹⁷ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 154.

⁴¹⁸ Tertullian, “The Five Books Against Marcion.”, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Christian Classics Ethereal Library, 1885), 3/1/13.4.

⁴¹⁹ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 135-136.

⁴²⁰ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16.3.

⁴²¹ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 136.

⁴²² “Frig Başlığı” hakkında bilgi edinmek için bkz. Shapur Shahbazi, “Clothing ii. In the Median and Achaemenid periods”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

⁴²³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 154.

⁴²⁴ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 136.

f. Güneşin Habercisi

Adından da anlaşılacağı üzere antik çağda bir gezegen olarak bilinen Güneş'in özel koruması altındadır. Meşale, yedi ışınlı taç ve kırbaç simgeleridir.⁴²⁵

g. Baba

Kardeşliğin yöneticisi konumunda olan babalar en üst seviyede konumlandırılmakta olup kutsal ayinleri düzenlemekte ve muhtemelen alt sınıflardakilerin terfilerini belirlemektedirler.⁴²⁶ Sembollerinde Frig Başlığı olması onları Tanrı'nın dünyevî temsilcisi olarak belirlemekte ve ayrıca Satürn ile ilişkilendirilmektedir. Diğer sembollerden libasyon kasesi, asa ve orak ritüellerdeki vazifelerini göstermektedir. Epigrafik belgelerde baba mertebesi yedi derece arasında en sık görüleni ve neredeyse yarısıdır. Bununla birlikte, aynı mithraeumdaki kayıtlarda genellikle Baba'dan sık sık söz edilmesi aynı zamanda cemaatin başı olarak mithraeumdaki adak ve sunuların düzenlenmesine nezaret etmesi ile bağlantılıdır. Mithraeumlarda babadan farklı olarak *Pater Patrum* ifadesi yer alır. Bu muhtemelen daha yüksek bir derece değildir ancak bir cemaatte birden fazla Baba olabileceği gerçeğiyle bağlantılı olmalıdır, bu nedenle onlardan biri "Babaların Babası" olmuştur.⁴²⁷

Diğer bazı unvanlardaki İran esintilerinin yanında Yunan kaynaklı bir isimlendirme olan *baba* unvanı Mithraizm'in senkretik yapısını gösterir. Babaların babası *Pater Patrum*, cemaate resmi bir Roma tarikatı havası katmak amacıyla *Pater Patrus*'a dönüşmüştür. Muhtemelen o şehirdeki tüm inananların üzerinde genel bir hakimiyeti vardı. Bu en büyük ustalar, unvanlarını ölümüne kadar korumaktaydılar. Bu din adamları arasında düzgün bir hiyerarşi olduğunun belirtisi olmakla birlikte İran'daki Zerdüştilerin kullandığı *mobedan-ı mobed* benzeri bir isimlendirme olması gözden kaçmamalıdır. Din mensupları babalara oldukça saygı ve hürmet gösterirdi. Babaların altında kalan tüm cemaate kardeş denilmekteydi.⁴²⁸

⁴²⁵ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 137.

⁴²⁶ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 153-156.

⁴²⁷ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 137-138.

⁴²⁸ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 153-156.

6. Mazdek Hareketi

Mazdek adına dokuzuncu yüzyıl metinlerinden önce rastlanmaması bu adın sonradan uydurulduğu veya bir unvana ait olduğu yönünde kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Malalas, Mazdekiye'den yeni bir mezhep olarak bahsetmek yerine hareketi Maniheistler içinde ele almaktadır.⁴²⁹ Bu, Bizanslı tarihçinin Mazdekiye'nin Maniheizm'in bir kolu olduğunu gösterdiği gibi onun bu konuya hâkim olmadığı anlamına da gelebilir. Hala'tberi ve Mehrvarz, bunu yabancı yazarların İran'a dair bilgisinin azlığına yormaktadır.⁴³⁰ Josua Stylite, Mazdekiye mensuplarını Mazdek'in ortaya çıkışından yaklaşık iki asır önce yaşamış ve Maniheizm'in yeni bir mezhebini meydana getirmiş olan Zerâdüşt'ün takipçileri anlamında Zerâdüşteşkân olarak tanımlamaktadır.⁴³¹ Fasâlı Khurrah'ın (Xurrah, Khrosak) oğlu Zerâdüşt'ün, Mani'nin (ö. 276) çağdaşı olan Zerdüşti bir rahip olduğuna dair deliller bulunmaktadır.⁴³²

Malalas'ın anlatımına göre Mazdek'in adı *Enderzer* (*İndarazar*) olmalıdır.⁴³³ Ancak Christensen bu kelimenin Pehlevîcede danışman ve öğretmen anlamına gelen Enderzer olduğunu ve bir isimden ziyade bir unvan olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Enderzer öğretmen/danışman anlamına gelen en üst seviyedeki bir din adamı unvanı olup Mazdek'in halefî anlamında olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu unvana bağlı alt unvanların varlığı net değilse de dine bağlı soylu ve fakirlerin varlığından hareketle Maniheistlere benzer bir teşkilatlanmanın olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Benzer bir şekilde Christensen, Enderzer'in üst sınıftaki din adamları tarafından kendi aralarından seçildiğini ifade etmektedir.⁴³⁴

Şehristânî; Mazdekiye'yi dört, yedi ve on iki kuvvete ayırmaktadır. Bunlar En üst mertebedeki Tanrı'nın önünde oturan dört kuvvet olan Mobedan-ı Mobed, Hîrbedan-ı Hîrbed, İspahbed ve Ramşeger; hemen arkalarındaki yedi şahıs olan Sâlûr, Pîşekâr,

⁴²⁹ John Malalas, *Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Leiden, Boston: Brill, 2017), 258-259 (kit. 18/30).

⁴³⁰ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 304.

⁴³¹ Joshua the Stylite, *The Chronicle of Joshua the Stylite Composed in Syriac A.D. 507*, çev. W. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1882), 13.

⁴³² Mansour Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *Archiv Orientalni* 46 (1978), 290-293; Crone, "Zoroastrian Communism", 448.

⁴³³ Malalas, *Chronicle of John Malalas*, 258-259 (kit. 18/30).

⁴³⁴ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 377-378; Theophanes Confessor, *The Chronicle of Theophanes Confessor Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, çev. Cyril Mango - Roger Scott (Oxford: Clarendon Press, 1997), 261 (dipnot 6).

Pervân, Bâlûn, Kârdân, Destûr ve Kûzek; bunların çevrelediği on iki ruhani olan Hanende, Dihende, Sitânende, Berende, Hûrende, Revende, Hîzende, Kûşende, Zenende, Kûnende, Şevende ve Pâyende'den oluşmaktadır. Bu kuvvetlere sahip olanın aşağı alemde rabhani olacağını ve sırra mazhar olacağını aktarmaktadır.⁴³⁵ Bu bahsi geçenlerin tam olarak neyi ifade ettiği açık değilse de din adamı sınıflarını veya niteliklerini kapsamakta olabileceği göz ardı edilemez.

⁴³⁵ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 348.

İKİNCİ BÖLÜM:

DİN ADAMI, PEYGAMBER VE TANRI İLİŞKİSİ

A. PEYGAMBER VE DİN ADAMI

Genelde İbrahimî olarak adlandırılan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi dinlerin Tanrı'yla bir aracı vasıtasıyla veya direk iletişim kurabilen kurucuları veya maslahatçıları olan peygamberler vasıtasıyla ortaya çıktığı bilinir. Ancak araştırmacıların Zerdüş'tün¹ ortaya çıkışını MÖ 2000 yılına kadar vardırımları² Zerdüş'tiliği de karizmatik bir kurucusu olan kadim dinler (nebevî dinler) içerisinde sıralamanın üst mertebelerine kadar çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Zerdüş'tî efsanevi tarih, nübüvvetin başlangıcını ilk insan Keyûmers (Gayomert) ve sonrasında hükümdar-peygamberleri de içine alan arkaik dönemlere kadar uzatmaktadır. Özellikle Pehlevî metinler bu konuda zengin içerik sunmaktadır. Örneğin Dâdistân-ı Dinî Zerdüş't öncesi Yawist-i Fryan, Gobadşâh ve Peşâtân gibi kutsal yöneticilerden (Khvarenah) bahsetmektedir.³ Bu konuda kayda değer bir içeriği olan Hüdâyname'de efsanevi hükümdarlar ilahî ilhama muhatap olarak kabul edilir. Anlatılara göre Keyûmers, Cemşîd, Feridûn, Keyhüsrev gibi hükümdarlar vahiy meleği Surûş ve diğer ilahi varlıklarla muhatap olmuş, vahiy ve ilhamlarla güçlendirilmişlerdir. Şehristânî, Keyûmers'in Tanrı'dan ilham almasına rağmen Zerdüş'tün sözlü vahiy aldığı belirtmektedir. Ona göre; Cemşîd, Feridun, Keykâvûs, Keykubâd ve Gerşâsp da vahye muhatap olmuşlardır.⁴ Bu anlatılar Fars edebiyatından etkilenen Müslüman müelliflerce İslamî literatüre aktarılmıştır. Hamza İsfehânî (ö. 360/971), Keyhüsrev'e peygamberlik addetmiş, Suhreverdî (ö. 632/1235), Keyûmers, Feridûn ve Keyhüsrev'i ilahi bilgelik kaynağı olarak nitelendirmiştir. Bazılarına kutsal

¹ Modern anlamda Zerdüş't'e dair kaynakların en başında Gatalar gelmektedir. Üstelik onun döneminden kalma sahip olduğumuz tek tarihi kaynak da onlardır. İran dışında Zerdüş'ten bahseden -döneme ait herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Ne en eski İran yazıtları, yani eski Pers Ahamenî metinleri, ne de bize Pers kültürü, dini ve tarihi hakkında çok şey anlatan Herodot, Zerdüş'ten bahsetmektedir. Zerdüş'tün adı, Diogenes Laertius'un ifade ettiğine göre ilk kez Lidyalı Xanthos (450 civarında) tarafından daha sonra da Platoncu Hermodorus tarafından bahse konu olmaktadır. Bkz. Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/2; Kurt Rudolph, "Zarathustra - Priester und Prophet: Neue Aspekte der Zarathustra- bzw. Gäthä-Forschung", *Numen* 8/2 (1961), 82-83.

² Araştırmacılar Zerdüş't ile ilgili tarihlendirmeleri doğal olarak Gatalar'ın etimolojisi üzerinden yapmaktadır. Ancak bu tarihlendirme M.Ö. birinci ve ikinci bin yıl arasında geniş bir çerçevede cereyan etmektedir. Boyce'a göre Gatalar, M.Ö. 1700 ila M.Ö. 1500 arasında tarihlenmektedir. Boyce, *Zoroastrians*, 18; Boyce, *Textual Sources*, 1; Skjærvø, söz konusu tarihin M. Ö. 2000'lere kadar uzanabileceğini iddia etmektedir. Prods Oktor Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 2005, 35-36; kapsamlı bilgi için bkz. Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 19.

³ Manushchihir-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig", çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Oxford University Press, 1882), 18/böl. 90/3; Ali Erbaş, "Zerdüş'tilik'te Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 272.

⁴ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 332.

kitap atfedilen Siyâmek, Hûşeng, Tehmûrs, Cemşîd, Feridûn, Menûçehr, Keyhüsrev ve Zerdüş'tün de yer aldığı on beş İran peygamberinden bahsedilegelmiştir.⁵

Müslüman müellifler bu rivayetleri İbrahimî dinlerin peygamberleri olan Hz. Âdem, Hz. İdris, Şît gibi isimlerle akrabalık bağı kurarak zenginleştirmişlerdir. Çoğu klasik İslam eserlerinde Keyûmers ile Hz. Âdem arasında akrabalık bağı kurulmuştur.⁶ Hamza El-İsfahânî İran halkının Keyûmers'in soyundan gelen Hûşeng ve kardeşi Vikret'in peygamber olduğuna inandığını aktarırken Makdîsî (ö. 355/966) onun İdris peygamber olduğuna dair rivayetlerden bahsetmiştir.⁷ Dahası birçok müellif Zerdüş'tün, Hz. İbrahim olduğunu ya da onun soyundan geldiğini iddia etmiştir. Saîd-i Nefîsî'ye göre dört-beş yüzyıl önceki rivayetler Zerdüş'tü Hz. İbrahim (İbrahim Zerdüş'tü gibi) olarak ele almakla kalmayıp Avesta'nın Hz. İbrahim'in Suhuf'u olduğunu iddia etmekteydi. Luğat-i Furs, Mucmelu't-tevârîh ve Kısas, Burhân-i Kâti gibi Farsça eserler Hz. İbrahim ile Zerdüş'tü arasında yakın akrabalık ilişkisi kurmaktadır. Aynı zamanda Hakanî-yi Girvanî (ö. 595/1199) ile Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 627/ 1230) gibi Fars şairleri dizelerinde bu konuyu ele almışlardır. Diğer taraftan bazı Müslüman tarihçiler Zerdüş'tün; Ermiyâ, Üzeyir ve Elyesâ'nın öğrencisi olduğunu ve Hz. Eyüp ile Zerdüş'tün aynı kişiler olduğunu rivayet etmişlerdir. Nimet Yıldırım bunun oluşumunda Zerdüş'tü din adamlarının inanışlarını İslamî kabullerle güçlendirme ve kendilerinin de ehl-i kitaptan olduklarını kabul ettirme gayesi olduğunu ifade etmektedir.⁸

Maniheizm'in peygamberliğe bakışı ise klasik İran düşüncesinden farklıdır. Mani'nin gnostik bir Hıristiyan cemaatinden zuhur etmesi İbrahimî Peygamberlik müessesinden haberdar olduğunu göstermektedir. O ve seçkinleri gittiği bölgelerin dinî geçmişini kendi inancıyla bütünleştirerek dinini yaymaktaydı.⁹ Bu açıdan düşünüldüğünde Zerdüş'tü ve Buda'yı da dinin içinde önemli bir yerde

⁵ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 107; Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", 22.

⁶ Ahmet Altungök, "İslam Tarihi Klasik Kaynaklarında Mitolojik Dönem İran Hükümdarları", *Tarih Okulu Dergisi* 28 (2016), 657-696.

⁷ Hamza b. el-Hasen İsfahânî, *Târîh-i Peyâंबरân ve Şâhân (Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve 'l-Enbiyâ')*, çev. Cafer Şîâr (Tahran: İntişârat-ı Bünyâd-ı Ferhengi İran, 1346), 30; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) Makdîsî, *Âfrîneş ve Târîh (el-Bed' ve 't-Târîh)*, çev. Muhammed Rıza Şefîi Kudkenî (Tahran: Âgah, 1376), 2/499.

⁸ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 109-110; Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", 23-24.

⁹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 265; Roman Ghirshman, *Îrân ez Âgâz ta İslâm*, çev. Muhammed Muayyen (Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1364), 294; Iain Gardner - Samuel N. C. Lieu (ed.), *Manichaeen Texts from the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 109.

konumlandırmaları gayet normal karşılanabilir. Nitekim kendini Buda, Zerdüşt ve İsa'dan sonra yeryüzüne gönderilen peygamberlerin sonuncusu olarak tasvir etmektedir.¹⁰ Mani'nin dinî düşüncesi içerisinde bu peygamberlerin tamamı kozmosun bir parçası olarak düşünölmekteydi. Mani ise Baba Tanrı tarafından yaratılan üçüncü elçi ve yedi ilahi varlığın sonuncusuydu. Saltanat, hikmet, zafer, inanç, saflık, hakikat, iman, sabır, doğruluk, iyilik, adalet ve ışık peygamberden sudur bulmuştur.¹¹

1. Tanrı'yla İletişim/Vahiy

Gata metinleri daha en başında Zerdüşt'ün Tanrı'nın ilhamına mazhar olduğunu ve onunla iletişim halinde olduğunu kabul eder.¹² Aynı zamanda Zerdüşt kendini her ne kadar bir yerde ritüel rahibi yani zaotar olarak tanıtsa da matra (tılsımlı sözler/ilahiler) okuyan, derleyen ve onların derin anlamını kavrayan kişi anlamında bir ifade olan *matran* kelimesi vahye muhatap olmuş din adamı/kâhin olarak onu tam anlamıyla ifade etmektedir.¹³ Bu onun peygamber tanımına daha çok uymaktadır. Boyce'a göre Zerdüşt'ün hem vizyon sahibi bir peygamber hem de meditasyon yapan bir düşünür olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Gatalar onun mesajını vaaz ederken aynı zamanda bir din adamı olarak vazifesine devam ettiğini göstermektedir. Buna uygun olarak onun mısraları dinî ritüellere ve törenlere göndermelerle doludur. İmaları zaman zaman sade olsa da genellikle göz kamaştırıcı ve şifrelidir, bu nedenle zor anlaşılır.¹⁴ Belki de bu zorluk Moulton gibi ilk dönem araştırmacılarının onun bir peygamber ve öğretmen olabileceği ancak din adamı olamayacağı görüşünü savunmasına yol açmış olabilir.¹⁵

“Zerdüşt'ün Gataları”nın üslubu ve edebi yapısı dikkate alındığında, ancak titiz bir mesleki eğitim almış bir din adamı tarafından meydana getirilmiş olabileceği anlaşılır. Zerdüşt muhtemelen ritüeller ve matralar vasıtasıyla ilahi varlıklarla usulüne uygun

¹⁰ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181; Abolqasen Esmailpour, *Manichaeen Gnosis and Creation Myth* (Philadelphia: Sino-Platonic Papers, 2005), 16-17.

¹¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 268-269.

¹² Yesna 28/1.

¹³ Yesna 32/13, 50/5-6, 51/8; Haugh, *The Sacred Language*, 182, 195, 211; Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91; Skjærvø, “The Gâthās as Myth and Ritual”, 64; Boyce, *Zoroastrians*, 18; Helmut Humbach, “The Gâthās”, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 43.

¹⁴ Boyce, *Zoroastrianism I*, 214.

¹⁵ Bkz. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 116-118; Boyce, *Zoroastrianism I*, 214 (Dipnot 87).

olarak temas kurma konusunda iyi bir eğitim almıştı. Bu eğitim sonrasında daha derin teolojik soruların tartışıldığı bir zaotar okulunda okumaya devam etmiş olmalıdır.¹⁶

Mani'nin de dört yaşından yirmi dört yaşına kadar içinde kaldığı asketik *Elkasai* cemaatinde böyle bir dinî eğitimden geçmiş olması muhtemeldir. Birûnî Mani'nin Fâderûn'dan ders aldığını ve Mecusî, Hıristiyan ve düalist öğretileri öğrendiğini ifade etmektedir.¹⁷ Elkasailer kanlı kurbanı karşı, et yemeyen, yıkanmaya ve temizliğe önem veren, kutsal toplu yemek ritüelleri olan bir Yahudi-Hıristiyan cemaatiydi.¹⁸ Ancak Mani, ikizi ile vizyonu sonrasında cemaatten kopuş yaşadığını ve ona ikizi tarafından eğitim verildiğini dile getirir.¹⁹ Nedîm, bu cemaati kendilerini ve yiyeceklerini sürekli yıkayan *Muğtesile* (kendilerini yıkayanlar) adında bir topluluk olarak tanımlar.²⁰ Bu cemaatin öğretilerinin belli bir kısmının Mani tarafından yeni dine taşındığı görülse de yıkanma hususunu buna dahil edemeyiz. Birûnî; Mani'nin Buda, Zerdüşt ve İsa peygamberin devamı olarak ışık Tanrısı tarafından gönderildiğini ifade etmiştir. Ona göre kendini son çağda Babilli²¹ bir peygamber aynı zamanda Hz. İsa'nın müjdelediği *Faraklit* olarak tanıtan Mani'nin²² kozmoloji ve kozmogonisi ilmî verilerle çelişmekteydi.²³

Zerdüşt'ün gördüğü vizyonlar Gatalar'dan açıkça anlaşılmalıdır.²⁴ Özellikle Tanrı Ahura Mazda ile yakın temas halindedir; onunla sohbet eder.²⁵ Yani onunla karşılıklı iletişime geçer.²⁶ Pehlevî metinler İran geleneklerine uygun şekilde beş yaşında dinî eğitim almaya başlayan Zerdüşt'ün on beş yaşında erginliğe ulaştığını ve yirmili yaşlarında evinden ayrılarak kendini hayır işlerine adanmış olduğunu bununla birlikte bir uzlet ve

¹⁶ Boyce, *Zoroastrianism I*, 183-184.

¹⁷ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181.

¹⁸ J. P. Asmussen, "Alchasai", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

¹⁹ Ron Cameron - Arthur J. Dewey (ed.), *Cologne Mani-Codex: Concerning the Origins of His Body (Texts and Translations)* (Missoula: Scholars Press, 1979), böl. 14-16.

²⁰ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1058.

²¹ Mani, her ne kadar Babil doğumlu ve Babil kültürüne aşina olsa da ebeveynlerinin İran kökenli olduğu yönünde rivayetler bulunmaktadır. Buna göre babası Patik bir Arsakid aristokratıydı. Annesi ise Arsakid hanedanının bir kolu olan Kamsarakan ailesine mensuptu. Geo Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/965 Bu rivayetlerin Mani'ye soyluluk katmak için taraftarları tarafından uydurulmuş olması da ihtimal dahilindedir.

²² Ancak Hz. Musa'nın peygamberliğini tanımamaktadır. Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 340.

²³ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181.

²⁴ Yesna 43/5-16.

²⁵ Yesna 29/8, 33/6, 51/8, 44, 49/6, 43/7.

²⁶ Rudolph, "Zarathustra - Priester und Prophet", 106-107.

inziva hayatı yaşamaya başladığını ifade etmektedir.²⁷ Birûnî bu süre zarfında Zerdüş'tün Pisagor'un öğrencisi *Faylakus*'tan ders aldığını ve uzleti sırasında öğretisini tamamlayıp kitabını yazdığını diğer taraftan İlyas peygamberden de ders almış olabileceğini iddia etmektedir.²⁸ Otuz yaşına geldiğinde on yıldır hazırlanan ruhu olgunlaşmış ve ilk vahyini böyle bir inziva sırasında alarak Tanrı'yla görüşmüştür.²⁹ Böylece insanlara yeni dini vaaz etmeye başlayan Zerdüş'tün hayatında bu tarz vizyonlar birçok kez gerçekleşmiştir.³⁰ Zerdüş'ten farklı olarak Mani'nin ilk vahyini ergenlikte yani on iki yaşını doldurduğunda aldığını görmekteyiz. İkizi ve dostu (Par. yamag, Ph. nar-jamig, Sur. tama, Yun. sizigos, Kıp. sais) olarak adlandırdığı ilahi varlık Mani'ye gelerek onun yaşı kemale erdiğinde bulunduğu çevreden ayrılarak misyonunu yerine getireceğini haber vermiş o zamana kadar bu vizyonu gizli tutması gerektiğini öğütlemiştir.³¹ KMK, Mani'nin bu ilk temasından sonra ikinci vahyini aldığı yirmi dört yaşına kadar içinde bulunduğu cemaatten gizlice manevî bir olgunlaşma ve eğitim sürecinden geçtiğini ve bazı vizyonlar yaşadığını bildirir.³²

Yirmi dört yaşında ikinci kez vahyini aldığı anda peygamberlik görevi başlar. Daha sonra kendini açığa çıkararak ilk önce içinde bulunduğu cemaate, sonrasında seyahatleriyle dünyaya misyon faaliyetlerini gerçekleştirmiştir. İbnü'n-Nedîm bunu kendine gelen meleğin buyruğuyla yaptığını ifade eder.³³ KMK'de Mani'nin vazifesine başladığı bugün ilginç bir şekilde I. Şâpûr'un tahta geçtiği güne (Selevki takviminde 1 Nisan 551 = 12 Nisan 240) denk getirilmiştir. Tardieu, bunun yeni bir zaman, yeni bir kral ve yeni bir peygamber bağlamında ardında apolojetik bir amaç barındıran bilinçli bir seçim olduğu yorumunda bulunmaktadır.³⁴

²⁷ "Marvels of Zoroastrianism", çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1897), 47/152-153 (Selections of Zâd-Sparam Böl: 20/7); Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 64-65.

²⁸ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 176.

²⁹ "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 20-21; "Marvels of Zoroastrianism", 47/47-50 (Dinkard 7/51-62); A. V. Williams Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran* (New York: Columbia University Press, 1899), 34-35.

³⁰ Boyce, *Zoroastrianism I*, 185.

³¹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1022.

³² Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 14-16; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 12.

³³ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1022; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 61-62.

³⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 10.

Gatalar Zerdüşt'ün vahyini doğrudan değil *Aşa Vahišta* ve *Vohu Manah* vasıtasıyla aldığını bildirir.³⁵ Yunan tarihçi Arrian'ın da Zerdüşt'e vahyi ileten Vohu Manah'a atıfta bulunduğu ifade edilir.³⁶ İslam sonrası kaleme alınan Pehlevî anlatılarında bu metinler detaylandırılmıştır. Buna göre rahip Zerdüşt şafakta haoma ritüeli için su getirmeye Dâityâ nehrine gider ve dönüşte onu Ahura Mazda ve Ameşa Spentaların huzuruna götürecektir olan bir insan suretine bürünmüş Vohu Manah ile karşılaşır.³⁷ Söz konusu anlatılardaki Zerdüşt ile Ahura Mazda arasında aracı varlıkların olması insanın ilahi varlığa doğrudan ulaşamayacağı izlenimini verir.³⁸ Aynı şekilde İbnü'n-Nedîm'in *et-tevm* olarak adlandırdığı ikizinin onun ışık Tanrısı ile bağlantısını sağladığı görülür. İkizi, Mani'ye kendisinin onu peygamber olarak seçen Rab tarafından gönderildiğini ifade eder.³⁹ Kefalya, söz konusu bağlantının *Faraklit* vasıtasıyla olduğunu aktarır.⁴⁰ Maniheist literatürde Mani'nin ömrünün sonuna kadar ona ilahi vahyi ve hakikati aktaran, onu eğiten ve sıkıntılardan kurtaran ilahi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Kefalya kitabı ikizin (ya da Faraklit'in) ona kozmos ve hayatın varlığına dair bütün sırları aktardığını belirtir.⁴²

2. Dinî Öğreti

Zerdüştilik, Maniheizm, Mazdekiye gibi İran dinleri karizmatik bir kurucu liderin etrafında hayat bulmuştur. Buda, Hz. İsa, Mani, Mazdek, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve diğerleri yenilikçi bir söylemle ortaya çıkan peygamberlerdir. Ancak Zerdüşt'ün hem peygamber hem de rahip olması onu ilahi dinlerin peygamberlerinden ayıran bir unsur olarak göze çarpar. Zerdüşt Gatalar'ında kendini bir zaotar olarak betimlerken Genç Avesta'da Zerdüşt için daha genel bir terim olan âtravan unvanı kullanılır.⁴³ Pehlevî metinlere göre ise o bütün sınıfların üyesidir.⁴⁴ Bunların yanı sıra Tanrı'yı görme ve sohbet etme arzusunu ifade etmesi⁴⁵ onun Tanrı'yla iletişim kuran bir *matran* yani

³⁵ Yesna 33/6; 43.

³⁶ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 158 (dipnot 26); De Jong, *Traditions of the Magi*, 267.

³⁷ "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 21/4-23; "Marvels of Zoroastrianism", 47/47-50 (Dinkard 7/51-62); Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 40-41; Boyce, *Zoroastrianism I*, 184-185.

³⁸ Hintze, "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra", 45.

³⁹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1022.

⁴⁰ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 14-15 (s. 20-21).

⁴¹ Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 47-48.

⁴² Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 15 (s. 20-21).

⁴³ Yeşt 13/94; Boyce, *Zoroastrianism I*, 183.

⁴⁴ "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 18/3.

⁴⁵ Yesna 33/6.

“peygamber-rahip” olduğunun kendi diliyle ifadesidir.⁴⁶ Almut Hintze, bunun dinin mevcut yapılarını koruma görevi üstlenen rahiplik ile yenilikçi bir kimlik taşıması gereken peygamberliğin tezat oluşturması nedeniyle garip bir olgu olduğunu vurgular.⁴⁷ Kurt Rudolph’a göre rahip, kült ve kutsal ayinlerin icrasının yanı sıra geleneğin ve kutsal bilginin korunması da dahil olmak üzere çeşitli idari görevleri üstlenirken peygamber Tanrı’nın yenilikçi mesajını vaaz eder ve yalnızca ondan aldığı karizmatik bir yetki kullanır.⁴⁸ Onun bir rahip olması toplumun yerleşik dinî norm ve pratiklere oldukça aşina olması anlamına gelir. Bu nedenle yeni dinî düşüncesini ifade ederken yeni bir alt yapıdan ziyade var olanı kullanması daha makul görünmektedir. Zerdüş’tün birtakım yeni dinî akideler ve sistem ortaya koyarken eski dini tamamen değiştirmeyip aynı zamanda bir maslahatçı gibi hareket etmiş olması olasıdır. Bazı araştırmacılara göre Zerdüş eski dinî inanç ve pratiklerde aradığını bulamayıp yaşadığı dönemin mevcut kötü durumunu düzeltmek amacıyla yeni bir yola girmiştir. Ancak Gatalar’da bunu veya aksini destekleyebilecek bir delil olmaması nedeniyle varsayımdan ileri gitmek mümkün değildir.⁴⁹

Gatalar ile başlayan Zerdüşî öğretinin kaideleri diğer Avesta ve Pehlevî metinleriyle ortaya konulur. Bir din adamı olarak Zerdüş, hakikat arayışlarını muhatap olduğu vahiy ile teyit etmiş ve ilahi bir şekilde bu yeni öğretiyi tebliğ etmesi için seçildiğini hissetmişti. İlk anlarda arkadaşlarının ve akrabalarının düşmanlığıyla karşılaştı, kendi ülkesini terk etti ve mesajının yabancılar tarafından daha kolay anlaşıldığını gördü. Fikirlerinin bir yönetici tarafından kabul edilmesiyle öğreti gelişti ve sağlam bir temele oturmaya başladı.⁵⁰ Mani’nin de hikayesinin buna benzer olması

⁴⁶ Gatalar’daki ifadelerden anlaşıldığı üzere Zerdüş bir ritüel uzmanı -zaotar- (Yesna 33/6) aynı zamanda büyülü şiirler okuyan bir şair -matran- (Yesna 32/13; 50/5-6; 51/8) olmalıdır. Ancak aynı gelenekten gelen Veda metinlerinin şairlerinin kendilerini ritüel uzmanı olarak sunmamaları Zerdüş’ün de bunların ikisinden yalnızca biri olabileceği düşüncesini daha makul kılmaktadır. Bkz. Kellens, “The Gāthās, Said to Be of Zarathustra”, 48; Bu varsayımdan hareketle Gatalar’ın Zerdüş’ün öz şiirleri olduğunu kabul edersek Zerdüş bir Matran olmalıdır. Aksini kabul edersek bile yine de onun bir Zaotar olma ihtimali yarı yarıya olur. Ancak Genç Avesta metinlerinden Yesna Haptañhāiti (Yesna 41/5-6) din adamlarına hem şair (Matran) hem de Kurban sunuculuğu/ritüel uzmanlığı (sacrificer) görevini uygun görür.

⁴⁷ Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 43.

⁴⁸ Rudolph, “Zarathustra - Priester und Prophet”, 81-82.

⁴⁹ Yesna 32/14; 46/11; 48/10; Alıcı, *Kadim İran’da Din*, 27-30; Mehmet Alıcı, “Zerdüş’ten Günümüze Mecûsilik/Zerdüştilik”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/781; Ali Ekber Caferî, *Zertoşt ve Din-i Behi* (Tahran: İntişarat-ı Cami, 1385), 113-118.

⁵⁰ Boyce, *Zoroastrianism I*, 188-189.

ilginçtir.⁵¹ Zerdüş gibi içinde yetiştiği topluluğa yaptığı tebliğ sadece birkaç kişinin ona inanması ve akabinde cemaatten kovulmasıyla sonuçlanmış⁵² sonrasında bir hükümdarı dinine çevireme bile ondan yeni senkretik dinini yayma salahiyeti ve Şah'ın özel maiyeti yani 'comitatus' üyesi olma ayrıcalığı kazanmıştır.⁵³

Zerdüşlük birçok ibadetin bir arada sürdürüldüğü ritüellere dayalı bir dindir. Bu ibadetlerin birçoğunun İran toplumunda peygamberden önce de var olduğu bilinmektedir. Hatta bir zaotar olarak Zerdüş'ün bu ritüellerin icrası amacıyla yetiştirildiği düşünüldüğünde vahiy sonrası onları reddettiğine inanmak için de bir neden yoktur.⁵⁴ Mani'nin öğretisinin temelini oluşturan ve küçük yaşlardan gençlik dönemine kadar bir ferdi olduğu Elkasai toplumu KMK'den elde edilen veriler ışığında, yiyeceklerine ve vücutlarına uyguladıkları temizlik ritüelleri (ablution);⁵⁵ inançlarını *Yasa* olarak tarif etmeleri;⁵⁶ *Şabat* gününü kutsalaları;⁵⁷ atalarının geleneklerine hürmet etmeleri⁵⁸ ve İsa'yı bir kurtarıcı olarak görmeleri⁵⁹ nedeniyle karakteristik bir Yahudi-Hıristiyan kimliği taşımaktaydı. Elkasailerin bir gnostik Yahudi-Hıristiyan mezhebi oluşu Mani'nin öğretisindeki gnostik bağlantıyı açıklayabilir. Onun katı asketizminin ve eskatolojisinin Yahudi-Hıristiyan ve enkratit düşünceden filizlendiği anlaşılabilir. Elkasailerin Rab'bin eti ve kanından müteşekkil yeryüzü düşüncesinin⁶⁰, yeryüzünde İsa'nın ıstırabının (Jesus patibilis) Maniheist doktrininin temelini oluşturduğu kabul edilebilir. Mani'nin Yahudi-Hıristiyan peygamber algısını⁶¹ ve astrolojik nazariyelerini bu mezhebin bir üyesiyken edinmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁶² Şehristânî ve bazı klasik müellifler onun aslen

⁵¹ Zerdüş ve Mani karşılaştırması için bkz. Albert De Jong, "The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra", *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, ed. Geoffrey Herman (New Jersey: Gorgias Press, 2015), 142-143.

⁵² Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 79-80.

⁵³ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/969; van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 228.

⁵⁴ Mary Boyce, "Zoroaster the Priest", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/1 (1970), 25.

⁵⁵ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 80-83, 88; İbnü'n-Nedîm tarafından el-Muğtesile 'yıkanaanlar' olarak adlandırılmıştır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1020.

⁵⁶ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 20, 87, 89.

⁵⁷ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 4.

⁵⁸ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 87-91.

⁵⁹ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 91.

⁶⁰ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 97.

⁶¹ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 47, 72.

⁶² van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 224-225.

bir Mecusi olup onların öğretilerine vakıf olduğunu alıntılansa da⁶³ Maniheizm veya Mani cemaatinin bir Yahudi-Hıristiyan mezhebinden ortaya çıktığı görüşü⁶⁴ günümüzde genel olarak kabul gören teoridir. Bununla birlikte Mani'nin söz konusu dinî kurallarını Zerdüş, Buda ve Hz. İsa'nın öğretilerini birleştirerek oluşturduğu da su götürmez bir gerçektir.⁶⁵ Bunu yaparken Mani kendinden önceki dinlerin bozulduğunu ve kendinin onları ıslah ettiğini iddia etmiştir.⁶⁶

Mani öğretisini evrensel olarak addetmektedir. Bununla bağlantılı olarak kendisini peygamberlerin mührü yani sonuncusu ilan etmektedir. O, Zerdüşlerin, Hıristiyanların, Budistlerin ve Mandeanelerin öğretilerini kemale erdiren bir peygamberdi. Mani ayrıca Edessa, Markiyon ve Bardesan'ın gnostik eğilimli öğretilerini de bünyesine katmaktaydı. O sadece önceki bilge adamların ve peygamberlerin mesajını tamamlamak için gelmişti.⁶⁷ Mani'nin yeni senkretik inancı söz konusu üç dini kısmen içermekle birlikte daha çok Bardesan, Markiyon gibi düalist heretiklerin öğretilerinden etkilenmiştir.⁶⁸ Van Oort'a göre Köln Mani Kodeksi'nden de anlaşıldığı üzere Maniheizm öğreti doğrudan Mani'nin vahyine ve kişisel tecrübesine dayanır. Bu söz konusu tecrübe Mani'nin cemaati üzerinde otoritesinin idamesi gibi aktüel bir işlevi yerine getirir. Dolayısıyla bu yeni vahyi ilk kez deneyimleyen ve tebliğ eden Mani bütün otoriteyi kişiselleştirmektedir. Bununla birlikte Mani kendi vahyinin doğruluğunu kanıtlamak ve diğer kutsal metinlerle bağlantısını ortaya koymak amacıyla Âdem, Şît, Enoş, Şem, Enok ve Havari Pavlus'un (2. Korintliler 12; Galatyalılar 1) öğretilerinden çıkarımlar yapmaktadır.⁶⁹ Pavlus'un metinleri haricinde diğer kutsal metinlerin tamamının Maniheizmün uydurması olabileceği kuvvetle muhtemeldir.⁷⁰

⁶³ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 340.

⁶⁴ van Oort, "Gnostik-Maniheizm Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 221.

⁶⁵ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 265; Ghirshman, *İrân ez Âgâz ta İslâm*, 294; Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 109.

⁶⁶ Altungök, *Eski İrân'da Din ve Toplum*, 94-95.

⁶⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 74.

⁶⁸ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181; Daryae, *Sasanian Persia*, 74.

⁶⁹ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 46-62; David Frankfurter, "Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex", *Numen* 1/44 (1997), 60-73; Frankfurter'in görüşünden bağımsız fakat benzer bir görüş olarak bkz. John C. Reeves, *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLI)* (Leiden, New York, Boston: Brill, 1996), 17 ve 30 dipnot 96; Luigi Cirillo, "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light" (International Conference of 5th the International Association of Manichaean Studies (2001), Napoli: ISD, 2005).

⁷⁰ van Oort, "Gnostik-Maniheizm Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 231.

Zerdüştilik ve Maniheizm görünüşte iki düalist harekettir. İkisi de doktrinlerini ‘doğru’ ve ‘yalan’, ‘ışık’ ve ‘karanlık’ arasındaki mücadele üzerine geliştirmektedir. Zerdüştilikte *Doğruluk*, Ahura Mazda, Aşa Vahišta, Vohu Manah ve Spenta Mainyu gibi Tanrı ve ilahi varlıklarca temsil edilirken yalan tarafında ise Angra Mainyu ve daevalar gibi şeytani güçler vardır.⁷¹ Christensen’e göre Gatalar ile Genç Avesta ve daha sonraki Pehlevî metinler arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Bunun nedeni Zerdüş’ten sonra din adamlarının, genel olarak halk tarafından kabul edilen Tanrı ve Tanrıçaları tamamen ortadan kaldıramayıp kaçınılmaz olarak Avesta içinde onlara yer bulmalarıydı. Zerdüş öncesi Tanrılara ve diğer çeşitli ilahi varlıklara övgüde bulunan eski Yeşt, Zerdüştiliğin düşünce ve fikirlerine uyarlandı ve yeniden bestelendi. Hatta bu durum Zerdüştilik daha Doğu İran’dan dışarı çıkmamışken oluşmaya başlamıştı. Daha sonra bu dinin Med ülkesine yayılmasıyla oradaki ruhban sınıfını teşkil eden Muğlar, dinin gayretli, inatçı ve fanatik imanlıları oldular. Medlerin Zerdüştiliği kabul ettiği tarih net değildir. Ancak Pers kralları I. Dâryûş ve Serhas zamanında Medlerin Zerdüşti olduğu, Perslerin ise henüz Zerdüştiliği kabul etmediği tahmin edilmektedir. Sonraları Med ülkesi Zerdüş dininin merkezi olarak kabul edildi ve bu din muğların düşüncelerinden etkilenecek tazeliğini yitirerek içtihat ilkeleri şeklinde kuru ve sıkıcı hale geldi.⁷²

Mani İran’daki misyonunda Zerdüşti ilahiyatını kullanır. Ancak Zerdüştiliğin Mani’nin öğretisinden farkı maddî dünyanın iyi ve kötünden oluşmasıdır. Ahura Mazda tarafından yaratılan mahlukat iyi iken Angra Mainyu tarafından yaratılan veya kirletilenler kötüdür.⁷³ Mani ışık ve karanlık arasındaki savaşta ruhani varlıkları iyi tarafta (ışık) sınıflarken maddî varlıkların tamamını kötü tarafta (karanlık) addetmektedir.⁷⁴ Maniheizm ve Zerdüştilik arasındaki temel fark buradadır. Bu, dünyada göze hoş gelen her şey Ahura Mazda ve yardımcıları Ameşa Spentaların yaratımı olduğu şeklindeki Zerdüş’tün yaşamın iyiliği görüşüyle çelişir. Maniheizm, ruhbanlara ışık parçacıklarının hapsolmasını önlemek veya onları kurtarmak amacıyla çileli (asketik) bir yaşamı mecbur ederken Zerdüştilik ise dünyanın meyvelerinin tadının çıkarılması ve yeryüzünün cömertliğinin kutlanmasını önermektedir.⁷⁵ Şehristânî’ye göre Maniheizm doktrine yakın

⁷¹ Yesna 30.

⁷² Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 62-63, 571.

⁷³ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 171; Nefisî, *Târih-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 66.

⁷⁴ Nefisî, *Târih-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 79.

⁷⁵ Bkz. Augustine, *De Haeresibus*, 84-97 (Böl. 46); Daryace, *Sasanian Persia*, 73.

görüşlere sahip olan Mazdek'in çileli yaşam konusunda Maniden ayrıldığı görülmektedir. Ona göre ışık seçimlerini ihtiyari olarak yaparken karanlık rastgele yapmaktadır. Yani ışık ile karanlık arasındaki karışım tesadüfen meydana gelmiştir ve bu nedenle ayrılık (ışık ve karanlığın ayrışması) veya kurtuluş da rastgele gerçekleşecektir.⁷⁶ Dolayısıyla kurtuluşa ermek için asketik bir yaşam tarzına gerek yoktur. Mazdek'in bu yaklaşımı mezhebinin Maniheizm'in çileciliğinden ayrılarak Zerdüşti doktrine daha yakın bir yer edinmiş olduğunu gösterir. Ehsan Yarshater, Kubad'ın Zerdüşst toplumunun dokusunu kırmadan Maniheist bir sapkınlığı benimseyemeyeceğini oysa reforme edilmiş bir Zerdüştiliği kabul etmiş olmasının daha mümkün olduğunu belirtmektedir. Eğer Mazdekiye, Maniheizm'in bir kolu olsaydı, Maniheizm hakkında kapsamlı bilgiler veren İbnü'n-Nedîm'in gözünden kaçmazdı. Belki de bazı kaynaklarda Mazdek'in bir Maniheist heretik olarak görülmesinin nedeni o dönemde İran'daki sapkınları Maniheist olarak yaftalamanın revaçta olmasından kaynaklanmaktaydı.⁷⁷

Roma kralı Diokletianus'un (h. 284-305) Maniheistlere karşı fermanı Mazdek öğretisi hakkında enteresan imalar içermektedir. Afrika Prokonsülü (Flavius?) Julianus'un bir dilekçesine yanıt olarak yazılan ferman, Diokletianus'un saltanatı sırasında Maniheist bir misyoner olan *Boundos* adındaki bir din adamının Roma'ya geldiğine dair kanıtlar içerir.⁷⁸ Miladi 574 yılı gibi çok daha sonraları Yunan tarihçisi Malalas, onun Maniheistlerin öğretisinden koptuğunu ve kendi doktrinini meydana getirdiğini ifade etmektedir. Boundos'a göre iyi Tanrı kötü Tanrı'yla savaşta zafer kazanmıştır. Bu nedenle, kazananı onurlandırmak gerekir. Malalas, Boundos'un daha sonra öğretisini aktarmak için İran'a döndüğünü belirtmekle birlikte bu Maniheist doktrinini, kendi dillerinde iyi Tanrı anlamına geldiğini ve Persler tarafından *Daristhenoi* olarak adlandırıldığını iddia etmektedir.⁷⁹ Bu esrarengiz pasajda yer alan materyal, diğer kaynaklar tarafından tamamen doğrulanmamış olmakla birlikte görünüme göre, altıncı yüzyılın başlarında Sâsânî İran'ında bir toplumsal isyana neden olan Mazdekiye'ye atıflar içermektedir. Bununla birlikte tarihi açıdan, Diokletianus döneminde Maniheizm'in

⁷⁶ Şchristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 346.

⁷⁷ Ehsan Yarshater, "Mazdakism", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/997-998.

⁷⁸ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 116-117.

⁷⁹ Malalas, *Chronicle of John Malalas*, 168 (kit. 12/42); Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 452.

Roma İmparatorluğu'nun başkentine gelişi tamamıyla akla yatkındır.⁸⁰ Buradan hareketle Mazdek öğretisinin Diokletianus dönemine kadar uzanan bir bağının olduğunu iddia etmek de mümkündür.

Zerdüşt soylu kökenden gelmesine rağmen yağmacı göçebe kabileler, onların reisleri ve rahiplerinin karşısında ve kendi efendileri tarafından ezilen, aşağılanan ve savunmasız bırakılan muhtaçların ve fakir alt sınıfın yanında yer almıştır.⁸¹ O, *Yalanın* iblislerine, adaletsizliğe ve şiddete karşı *Doğruluğu*, hakikati, düzeni ve adaleti güçlendirmek için savaşıyordu.⁸² Yerleşik sığır yetiştiricileri ile yağmacı göçebeler arasındaki husumette, ilkinin yanında saf tutarak onları korumaya çalışırken, diğerleriyle mücadele etmeye teşvik etti.⁸³ Jussi Aro'ya göre Zerdüşt, Aryan toplumunun kutsal olan sığıra uygulanan şiddete karşı durmuş ve onların çok Tanrılı inançlarının yerine Ahura Mazda'yı 'deus otiosus' pozisyonundan tekrar aktif bir Tanrı haline getirmiştir.⁸⁴ Zerdüşt kavi ve karapanların eskiden beri yapageldiği sığır kurbanı gibi kanlı kurbanlara kati suretle karşı çıkar. Ona göre bu Tanrı'nın nefretine ve gazabına sebep olmaktadır.⁸⁵ Söz konusu din adamlarının ritüellerinin Mithraizm'in, entojenik bir içecek olan haoma sunusu ile kendinden geçerek, boğa kurbanı pratiğine benzerliği dikkate değerdir. Kurt Rudolph'a göre bunun yerini Tanrı'ya yiyecek, içecek gibi kansız kurbanlar ve ateş sunusu ile ikame etmiştir.⁸⁶ Diğer taraftan Zerdüşt'ün haomayı sarhoş edici pislik⁸⁷ olarak ifade etmesi onun bu içkiyi ritüellerinde kullanmadığına dair bir ipucu vermektedir.

Mani ilk çıkışını içinde bulunduğu Elkasai cemaatinin vaftiz anlayışı üzerine yapmıştır. Öğretisinin ilk yansımaları ilk vahyini gizli tuttuğu dönemdeki ağaçlardan meyve koparmaya ve gündelik işleri yerine getirmeye karşı duruşla ortaya çıkmaktadır.⁸⁸ Elkasai toplumunun yaptıkları Mani'nin gelecekteki öğretisinin bir parçası olan seçkinlerin yapmaması gereken vazifelerdendi. Onun maddî alemin kötü ve ruhani alemin iyi olduğu yönündeki öğretilerine göre böyle bir beslenme maddî varlığın hapsettiği ışık

⁸⁰ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 116-117.

⁸¹ Yesna 53/9; Rudolph, "Zarathustra - Priester und Prophet", 95.

⁸² Yesna 46/5, 32/3, 33/4, 51/4, 53/6 vb.

⁸³ Yesna 31/18.

⁸⁴ Aro, "Zerdüşt Muamması", 200.

⁸⁵ Yesna 32/12-15, 44/20.

⁸⁶ Rudolph, "Zarathustra - Priester und Prophet", 101-102.

⁸⁷ Yesna 48/10.

⁸⁸ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 6-9.

unsurlarının kurtarılabilmesini engellemekteydi. Dolayısıyla Elkasai cemaatini yiyeceklerin yıkamayla temizlenemeyeceği yönünde eleştirmiştir.⁸⁹

Kavi ve Karapanlar arkaik dönemin dinamik bir parçasını oluşturan ritüel uzmanı din adamlarıydı.⁹⁰ Zerdüş'tün onlardan biriyken başkaldırışı haliyle bulunduğu çevrede dışlanmasına ve yeni bir öğretiyi ortaya atabilecek nitelikte olmadığına yönelik eleştirilere neden olmuştur.⁹¹ Bu, Zerdüş'tün orijinal öğretisini yeniden vaaz ettiğini iddia eden Mazdek'in durumundan farklı değildir. O da sosyal devriminde Zerdüş gibi diğer din adamları ve aristokrasi tarafından benzer engeller ve dışlanma ile karşılaşmıştı. İlginç bir şekilde Mazdek'i himaye eden Kubâd da Keyânilere has "Key" unvanını kullanmaktaydı.⁹²

Genç Avesta, Zerdüş'e Ahura Mazda'nın kötülüğün üstesinden gelmesine yardımcı olma, kendi toplumunu oluşturma ve Angra Mainyu ve iblisleriyle destansı bir şekilde mücadele etme rolü biçer.⁹³ Zerdüş daha önce daeva olarak adlandırdığı iblislerin zulmüne maruz kalan insanlığın kurtarıcısıdır. Yeşt metinleri Zerdüş öncesi iblislerin zulmünün yanı sıra Zerdüş'tün Ahuna Vairyâ duasını bir silah gibi iblislerin üzerine kullanmasını ve onları geldikleri inlerine geri göndermesini betimlemektedir.⁹⁴

Şaşırtıcıdır ki Herodot ve Xenophon İran hakkında birçok bilgi derlemiş olsalar da metinlerinde Zerdüş'ten bahsetmezler.⁹⁵ Ancak bazı Yunan metinleri İran dinî düşüncesinden bağımsız olarak Zerdüş'ü kendi inançlarınınca Ahura Mazda'nın oğlu olarak tanımlamışlardır.⁹⁶ De Jong, Plutarkhos'un Zerdüş'e Tanrı ile İblis arasındaki karşıtlık öğretisi açısından odaklandığını aktarır.⁹⁷ Ammianus Marcellinus, Zerdüş öğretisinin Hindu Brahmanlardan geldiğini iddia eder.⁹⁸ İslamî metinler ise onu bir

⁸⁹ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 80-82; Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 64.

⁹⁰ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

⁹¹ Bkz. Yesna 32; Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, 687.

⁹² Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 23.

⁹³ Prods Oktor Skjærvø, "Zarathustra: First Poet-Sacrificer", *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, ed. Hanns-Peter Schmidt - Siamak Adhami (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2003), 161.

⁹⁴ Yeşt 19/80-81; Hintze, "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra", 46.

⁹⁵ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 170; Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 65.

⁹⁶ Platon, *Alkibiades I-II*, 1/122A; Agathias, *The Histories*, çev. Joseph D. Frendo (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter, 1975), 2/24; De Jong, *Traditions of the Magi*, 251.

⁹⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 253.

⁹⁸ Marcellinus, *The Roman History*, 23/6.33; De Jong, *Traditions of the Magi*, 321.

peygamber olarak görmenin yanı sıra İbrahim Peygamber'e denk veya onun akrabası olarak gördüler.⁹⁹

3. Peygamberler ve İlk Ruhban Sınıfı

Anâhitâ ilahisinde Ahura Mazda'nın Zerdüş'tü maddî dünyanın ratusu olarak atadığı,¹⁰⁰ Visperad'da ise Zerdüş'tün “*manevî dünyanın*” ratu ve ahusu Ahura Mazda'nın karşılığı olarak “*maddî dünyanın*” ratu ve ahusu olduğu¹⁰¹ ifade edilir.¹⁰² Kurban sunan kişi ile Tanrı arasında bir aracı olan kurban sunusu gibi Hint-Aryan rahip anlayışına göre Zerdüş't, Tanrı ile topluluğu arasında arabulucu görevi görür.¹⁰³ Gatalar'da Zerdüş'tün inananların kurtuluşu adına Tanrı'ya yakarması bu rolü güzel bir şekilde betimlenmektedir.¹⁰⁴

Otuz yaşında tebliğ faaliyetine başlayan Zerdüş'tün peygamberliğinin ilk on senesinde ona sadece kuzeni *Maidhyôimâh*'ın (Maidyoi-Maungha) iman ettiğini görmekteyiz¹⁰⁵ Benzer şekilde ikizinin ikinci vahyini getirdiği yirmi dört yaşında tebliğine başlayan Mani'nin de ilk iman edenlerinden biri ve seçkinler sınıfının ilk üyesi babasıdır. KMK babasıyla birlikte Simeon ve Abizachias'ın Mani'nin dinine girdiğini bildirirken¹⁰⁶ benzer olarak İbnü'n-Nedîm de Elkasai cemaati içinden Şimon, Zevka ve babasının ona iman ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷ Böylece Mani'nin ilk takipçileri ilk seçkinleri ve dinleyicileri oluşturmaktaydılar.

Gatalar'da uzun yıllar boyunca bulunduğu bölgede tebliğ yürüten ve kimsenin ona tabi olmadığını gören Zerdüş'tün başka bir memlekete göç etme ıstırabına şahit olmaktadır.¹⁰⁸ Humbach, onu gençliğinde misyonerlik yapmak için memleketinden ayrılan ve kendini koruyacak güçlü inananlar arayan bir rahibin tipik bir örneği olarak betimlemektedir.¹⁰⁹ Gittiği yeni toprakların ahalisi tarafından iyi bir şekilde karşılanan

⁹⁹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 109-110; Yıldırım, “Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I”, 23-24.

¹⁰⁰ Yeşt 5/89.

¹⁰¹ Visperad 2/4.

¹⁰² Skjærvø, “Zarathustra: First Poet-Sacrificer”, 165.

¹⁰³ Rudolph, “Zarathustra - Priester und Prophet”, 118.

¹⁰⁴ İyi bir örnek olarak bkz. Yesna 46.

¹⁰⁵ Bkz. Yesna 51/19; Yeşt 13/95; Boyce, *Zoroastrianism I*, 186.

¹⁰⁶ Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 66 (KMK böl. 106); Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 73.

¹⁰⁷ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1022.

¹⁰⁸ Yesna 46/1.

¹⁰⁹ Humbach, “The Gâthās”, 41.

peygamber cemaatini burada oluşturmuştur. Bu cemaatin Zerdüş't'e sıkı sıkıya bağlılığı onun ilk peygamber, mükemmel kişilik, ilahi varlık ve mehdi (Soşyant) olarak yüceltilmesindeki asıl etkendi.¹¹⁰ Yeşterler, Zerdüş'tün yeni öğretisini vaaz etmek için önce kraliçe Hutaosâ'ya¹¹¹ sonra da onun vasıtasıyla kral Viştâspa'ya (Goştâsp) yöneldiğini aktarmaktadır. Dakîkî'nin ihtida rivayetinde Hutaosâ bulunmayıp bunun yerine Zerdüş'tün Viştâspa'ya yaptığı tebliğ mevzubahistir. İkisinin de iman etmesi ile Zerdüş'tün takipçilerinin artmasının önünde bir engel kalmamıştı.¹¹² Bu konuda dayanağı olmayan bir rivayete göre dini, Turan'da ve Hindistan'ın bazı bölgelerinde hatta Yunanistan'da ve Küçük Asya'da bile yayılmıştı. Ancak böyle bir şeyin olmadığı aşikardır.¹¹³ Mani için de aynı akıbet geçerlidir. İlk misyonunu Elkasai cemaati içinde yapması ve cemaatin yiyecek vaftizi usullerine yönelik eleştirisi az sayıda kendisine sempati duyanların yanı sıra başrahipleri dahil topluluğun genelinin sert muhalefeti ile karşılaşmasına neden olmuştur.¹¹⁴ Mani ilk olarak onların yeni peygamberi ve önderi olmayı denemiş fakat bu başarısızlık ile sonuçlanmıştır.¹¹⁵ KMK'den fiziki müdahale ile karşılaştığı anlaşılan Mani'nin Zerdüş'tün ıstırabına benzer bir haykırışı ikizi ile arasında geçen diyalogdan anlaşılmaktadır.¹¹⁶ Augustin'e göre Mani, kendini yüce bir otorite olarak göstererek takipçilerini kutsal ruhun peşinden gittikleri inancıyla kandırmıştır. Ona göre Mani'nin asıl amacı onların kralı olmaktı.¹¹⁷

Avesta, Viştâspa'dan hemen sonra kardeşi *Fraşaoastra* ve bilgeliği ile tanınan vezir Câmâsp'ın (Av. Də'jâmâspa El. Zamaşba, Za-misBum, Zmsp; Yun. Zamaspes; PTB. Za-ma-as-pa-a) imanını haber vermektedir.¹¹⁸ Pehlevî metinler Câmâsp ile birlikte iman edenler arasından Peşûten, İsfendârmûz isimlerini de sayar.¹¹⁹ İslam sonrası Zerdüş'ti edebiyatında adına *Câmâspnâme* yazılan ve aynı zamanda Zerdüş'tün damadı

¹¹⁰ Aro, "Zerdüş't Muamması", 200.

¹¹¹ Yeşter 9/26.

¹¹² Yeşter 13/99-100; Boyce, *Zoroastrianism I*, 187; Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 37-38; Dahlén, "Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran", 262; Dakîkî-yi Tusî, *Goştâspnâme*, ed. Nimet Yıldırım (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2018), 185.

¹¹³ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 64-65.

¹¹⁴ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 79-80.

¹¹⁵ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 225; Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/967.

¹¹⁶ "...nereye kaçacağım..." Yesna 46/1; "...nereye gideyim..." KMK 102 (Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 65-66).

¹¹⁷ Aurelius Augustine, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa, 2019), 177 (Böl: 5/5.9).

¹¹⁸ Yesna 12/7.

¹¹⁹ Dakîkî-yi Tusî, *Goştâspnâme*, 70.

da olan Câmâsp'ın oldukça önemli bir figür olduğu görülür. Kendisine bilgelik, hekimlik ve din adamlarının başı payesi verilmiştir.¹²⁰ Mes'ûdî'nin Zerdüş sonrası Câmâsp'ın Zerdüştiliğin liderliğini ele aldığını aktarması¹²¹ da Zerdüştiliğin bir lider din adamı (Zarduştrôtom) etrafında varlığını sürdürmüş olduğunu gösterir.¹²² Pehlevî metinler Zerdüş'ün halefinin Câmâsp olduğunu yazmaktadır.¹²³ Nitekim Gatalar'da Zerdüş'ün ona muhtemelen tebliğ görevi verdiği iması¹²⁴ ve önceki konularda bahsedildiği gibi ideal din adamı kimliğini ifade eden Zarduştrôtom kelimesinin Zerdüş sonrası gerçek rahipleri ifade edebileceği düşünüldüğünde Câmâsp'ın Zerdüş'ün halefi olarak bu mertebede olması mümkündür.

Zerdüş sonrası döneme dair hikâyenin net olmaması ilgili metinlerin yokluğundan ve anlatıların zamanla tahrip olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Mani'nin de yukardakine benzer bir yola başvurduğu ve kendinden sonra tüm cemaatini yönetecek bir serdar tayin ettiği bilinmektedir. Sâsâni dinî yapılanmasının tam olarak oturmadığı dönemde Zerdüşî din adamlarına karşı dinini siyasî arenada kabul ettirmekte başarılı olamayan Mani'nin sonu idam edilmek olmuştur.¹²⁵ Mani ölümünden kısa bir süre önce kendi yerine Güney Babil'deki *Mar Sîsin*'i (Sisinnios) (y. ö. 291/292) tayin etmiştir.¹²⁶ Mar Sîsin kiliseyi bir arada tutmayı başarmış ancak onun da sonu idam edilmek olmuştur. Onun idamı sonrasında ise *Innaius* (Jannaeus) serdar olarak tanınmış ve batıya doğru yönelen bu yeni din Roma'da yayılma imkânı bulmuştur.¹²⁷ Mani'nin Mar Sîsin'i halefi tayin etmesi örneğinde olduğu gibi daha sonraki zamanlarda da hiyerarşinin çeşitli ileri gelenleri kendi yerlerine geçecek kişileri tayin etmiş olabilirler.¹²⁸ Mani, daha önceki dinlerin liderlerinin ölmesiyle birlikte değiştiğini, takvasının azaldığını, dinin yapısının bozulduğunu ve zamanla dağıldığını ancak kendi dininin

¹²⁰ Dakikî-yi Tusî, *Goştâspnâme*, 68-72.

¹²¹ Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 202.

¹²² Dahlén, "Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran", 255.

¹²³ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 137.

¹²⁴ Yesna 46/17.

¹²⁵ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 228.

¹²⁶ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 211-212.

¹²⁷ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1040; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 294-295; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 285-286.

¹²⁸ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 180-181.

yaşayan din adamları vasıtasıyla sabit olarak hükmünün devam edeceğini iddia etmiştir.¹²⁹

Mazdekiye'nin kurucusu olarak bilinen *Bâmdâd oğlu Mazdek*'in bu dinin kurucusu olmayabileceği sadece Kubâd dönemindeki başrahiplerden biri olabileceği yönünde görüşler de mevcuttur.¹³⁰ Üstelik dokuzuncu yüzyıla kadar Mazdek ismi hiçbir metinde geçmemektedir. Önceki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi bu durum söz konusu ismin sonradan uydurulmuş olabileceği veya bir din adamı unvanına ait olabileceği kanısını akla getirmektedir.¹³¹ Josua Stylite, Şâh Kubâd döneminde Zerâdüşt'ün takipçileri anlamındaki *Zerâdüştekan* olarak adlandırılan bir sapkın¹³² muğ topluluğundan bahsetmektedir.¹³³ Söz konusu Zerâdüşt'ün Mazdek'ten iki yüz yıl önce yaşamış olan ve Malalas'ın bahsinde geçen Roma İmparatoru Diokletianus döneminde Roma'ya gelen Boundos olduğuna dair rivayetler kanıtı muhtaçtır.¹³⁴ Ancak Malalas'ın Boundos'un öğretisi hakkında verdiği bilgiler Mazdek'in öğretileriyle uyumaktadır. Diğer taraftan Malalas'a göre Boundos, sonunda İran'a gitmiş ve orada "derist-dênân" [Daristhenoi] (doğru din mensupları) olarak isimlendirilen mezhebinin üyelerini yetiştirmiştir.¹³⁵ Christensen'e göre Müslüman müelliflerin referansları 'Mazdek' kelimesinin halk arasında "Zerâdüşt'ün vekili" anlamında kullanıldığı ancak zamanla gerçek ismin yerini aldığı yönündedir. Nitekim Taberî, Mazdek'in "halk nazarında Zerâdüşt'ün halifesi olarak kabul edildiği" imasında bulunmaktadır.¹³⁶ Bu bilgiler ışığında Mazdek'in Sâsâni İran'ında önemli bir figür olmasının asıl peygamberin yerini almasını ve mezhebinin Mazdekiye olarak meşhur olmasını sağladığı görüşü serdedilebilir.

¹²⁹ Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 109.

¹³⁰ Has, "Mezdekiyye".

¹³¹ Söz konusu iddialar için bkz. Ahmad Tafazzoli, "Observations sur le soi disant Mazdaknamag", *Acta Iranica* (Leiden: Brill, 1984); Mansour Shaki, "Orintalia in Honour of J. Duchesne Guillemin", *Archiv Orientalni* N3/58 (1990), 280.

¹³² Josua Stylite, bunu "kadın ortaklığı ve herkesin dilediği kişiyle ilişki kurmasını savunan", muğların iğrenç mezhebi olarak tanımlar.

¹³³ Joshua the Stylite, *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 13; Has, "Mezdekiyye".

¹³⁴ Has, "Mezdekiyye"; Bununla birlikte Christensen, Boundos'un Zerâdüşt ile aynı kişi olduğu hususunda ısrar etmektedir. Bkz. Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 452-455.

¹³⁵ Malalas, *Chronicle of John Malalas*, 168 (kit. 12/42); Has, "Mezdekiyye".

¹³⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 455.

B. DİN ADAMLARININ İLAHÎ TEMASLARI

1. Uhrevî Yolculuklar

Yeni bir dinin oluşumunda ya da heretiklerle mücadele gibi dinin varoluşsal problemlerinin çözümünde Tanrı'yla temas çoğu dinde görülen bir hadisedir. Bu temaslar bazen vahiy veya ilham ile olurken bazı durumlarda uhrevî seyahatler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Zerdüşti din adamlarının dini belli bir mecraya oturtmak istediklerinde ilahi bir dokunuşa gereksinim duyduklarını görmekteyiz. Uhrevî seyahatler İranlı din adamlarının dini istenilen çizgiye çekmek için kullanageldikleri bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁷ Bu konuda Zerdüş ve öncesi efsanevi İran kralları hakkında birçok hikâye olmakla birlikte Sâsânî döneminde ve sonrasında Zerdüş, Kerdir, Mani ve Ardâvirâf gibi peygamber ve din adamlarının bu yolculuğa çıkıp Tanrı'yla görüştiklerine dair anlatılar metinlerde yer bulmuştur.

Pehlevî metinler Zerdüş'ün ilk vahyini Ahura Mazda'nın huzurunda aldığını ve sonrasındaki yedi ilahi seyahatini dile getirir. Nehirde haoma suyu hazırlayan Zerdüş'e görünen *Vohumanah* onu maddî varlığından ayırarak trans halinde Ahura Mazda ve Ameşa Spentaların görkemli ve göz kamaştırıcı mevcudiyetine götürür. Onların parıldamalarından Zerdüş kendi gölgesini dahi göremez. Burada sorgulayanların koltuğuna oturur ve Ahura Mazda'ya sorular yöneltir. Zerdüş'ün ilk vahyinde ona cennetin kapıları açılmış, mucizeler gösterilmiş ve burada bilgeliğin yanı sıra geçmişin ve geleceğin sırları öğretilmiştir.¹³⁸ Pehlevî metinleri bu buluşmayı takip eden on yılda farklı zaman ve mekanlarda her biri farklı başmelekle olmak üzere buna benzer altı buluşmanın daha gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹³⁹ Tabi bu anlatılar özellikle "Yesna 43" olmak üzere Gatalar'da geçen imalar ve Nask gibi diğer Avesta bölümlerindeki aktarımların Zat Sparam ve Dinkard benzeri Sâsânî sonrası Pehlevî metinlerde detaylandırılmış halleridir.¹⁴⁰ Diğer taraftan ilk buluşmadaki özellikle haoma vurgusu Zerdüş'ün vizyonunu uyarıcı bir maddenin tesiriyle görmüş olduğuna dikkat çekmektedir.

¹³⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 399.

¹³⁸ "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 21.

¹³⁹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 46; Sanjana, *Denkard*, böl. 7/4.1.

¹⁴⁰ Sanjana, *Denkard*, böl. 8/14.2-9; "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 22/1-13; Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 41-42,46.

Mani ile ilgili annesinin yanındayken göğe yükselip birkaç gün sonra döndüğüne dair İbnü'n-Nedîm'in rivayetleri ilk uhrevî seyahat anlatılarıdır.¹⁴¹ Daha sonra Mani ikiziyle birçok kez vizyonlar yaşamıştır.¹⁴² Diğer taraftan El-Birûnî'nin aktardığına göre Mani'nin mucize göstermediğine inananlar olduğu gibi onun zaman zaman miraca çıkıp birkaç gün sonra geri geldiğini iddia edenler de mevcuttur.¹⁴³

İranlı din adamları uhrevî seyahatlerinde sadece Tanrı katına yani miraca ulaşmakla kalmayıp aynı zamanda yer altını da ziyaret etmekteydiler. Kerdir'in geçtiği Çinvat Köprüsü cehennem çukurunun üzerinde kuruludur.¹⁴⁴ Ancak ondan sonra uhrevî seyahatine dair kendi adını taşıyan Ardâvirâfnâme metni dürüst bir ruhban olan Ardâvirâf'ın (Artâ Virâf, Ardâ Virâf, Ardâ Virâp, Ardâg Virâz, Artâg Virâj) cennetin yanı sıra ilahi rehberler eşliğinde yer altındaki cehennemi de gezdiğini bildirir.¹⁴⁵ Bu seyahat Dante'nin ünlü eseri "*İlahi Komedya*" ile karşılaştırılabilecek tarzda bir cennete ve cehenneme yolculuk hikayesi barındırır.¹⁴⁶ Bunlardan tamamen bağımsız olarak eski Yunan edebiyatında Empedokles'in anlatılarında Zerdüş'tün halefi ve talebesi olan Menippus isimli Babilli bir muğun yer altı dünyasına gidip geldiği aktarılmaktadır.¹⁴⁷ İran'da üst düzey din adamlarının Uhrevî yolculuğunun alışlagelmiş bir konu olduğu düşünüldüğünde söz konusu aktarımının doğruluk payı olduğu düşünülebilir.¹⁴⁸

Sâsânî hanedanının kurucusu I. Erdeşîr döneminden itibaren altı hükümdara danışmanlık yapan Mobedan-ı Mobed Kerdir'in hanedan içinde ne kadar önemli bir yer edindiği o zamana kadar krallara has olan kitabelerden kendi adına dört tane yaptırmış olmasından anlaşılabilir. Bu kitabeler Kerdir'in vazifelerinin neler olduğunu yanı sıra ülke genelinde yaptıklarını ve Tanrı katına yaptığı seyahatlerini aktarmaktadır. Kerdir'in icraatlarını ilahi yönden tasdik etmek için uhrevî seyahatleri kullanmış olması olasıdır. Kerdir gibi önde gelen bazı Zerdüş'tî din adamlarının gerçekleştirdiğine inanılan bu gibi

¹⁴¹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1022.

¹⁴² Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 4-5.

¹⁴³ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 183.

¹⁴⁴ Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab"; Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Philippe Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2003).

¹⁴⁵ Bkz. Martin Haugh (ed.), *The Book Of Arda Viraf*, çev. E. W. West (London: Messrs. Trübner and Co., 1917).

¹⁴⁶ Daryae, *Sasanian Persia*, 111.

¹⁴⁷ Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 226-227; De Jong, *Traditions of the Magi*, 399.

¹⁴⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 399.

seyahatler, Büyük İskender sonrasında dini, bir ortodoks yapı etrafına yerleştirebilmek ve heretik akımları yok edebilmek için önemli bir vazife görmüştür.¹⁴⁹ Bu tarz anlatıların o dönemlerde kendi doktrinlerini empoze etmek isteyen ruhbanların kullandıkları muteber argümanlar olması muhtemeldir.

Bir Zerdüşti azizi olarak tanımlayabileceğimiz Ardâvirâf'ın astral seyahati dinî ortodoksinin sağlamlığını koruyabilmesi açısından benzer bir karakteristik öneme sahiptir. Ardâvirâfnâme'nin rivayetine göre toplumun bozulan ve zayıflayan dinî yapısı ve azalan ruhban sayısı dönemin din adamlarından oluşan bir kurul tarafından ele alınmış ve sonuç olarak metafizik aleme bir nevi miraç gerçekleştirme kararı alınmıştır. Dinî eski günlerine döndürecek söz konusu ilahi mesajların alınması görevi yedi kişilik üst düzey din adamı arasından kura sonucu Ardâvirâf'a verilmiştir. Bu görev için bu yedi kişiye atfedilen “*Tanrı ve dine imanı tam olmak, düşünce, söz ve eylemlerinde günahsız olmak*” gibi bazı kriterlere sahip olmak gerekiyordu.¹⁵⁰ Hem maddî hem manevî alemde yedi gün süren bu uhrevî seyahatte Ardâvirâf, Melek Surûş ve Tanrı Âzer ile birlikte Çinvat Köprüsü'nden geçerek Cennet, Cehennem ve Hamîstagân'ı (âraf) ziyaret etmiştir. Hikâyenin Cennet bahsinde Ahura Mazda'nın huzuruna çıkmış; Raşnu, İyi Vayu ve Varharan gibi meleklerle görüşmüş ve Zerdüş, Viştâspa, Câmâsp gibi birçok ruhani varlıkla temas kurmuştur.¹⁵¹ Son bölümde dünyada hali hazırda yapageldikleri dinî pratikler konusunda huzuruna getirilen Ardâvirâf'a Ahura Mazda'nın onay verdiği anlaşılmaktadır. Hikâyenin sonunda maddî aleme sağ salim geri dönen Ardâvirâf'ın uykusundan uyandıktan sonra bir kâtibe yaşadıklarını yazdırdığı anlaşılmaktadır.¹⁵²

Kerdir'in cehennem üzerinden sadece geçip cennete ulaştığı seyahatinin aksine Ardâvirâfnâme muhtemelen insanları korkutarak dine sevk etmek amacıyla cennet bahsini kısa tutup cehennem aktarımlarına odaklanmış gibi görünmektedir. Ardâvirâfnâme'de oldukça geniş ve detaylı işlenen cehennem bahsinde ise genel olarak hangi kötülüklerin hangi işkencelere karşılık geldiğine dair tekdüze bir anlatım

¹⁴⁹ Touraj Daryae, “Refashioning the Zoroastrian Past From Alexander to Islam”, *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, ed. A. V. Williams vd. (London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016), 136; Yıldırım, “Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar”, 183-184.

¹⁵⁰ Bkz. Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 1/1-43; Yıldırım, “Ardâvirâf ve Ardâvirâfnâme”, 38-39.

¹⁵¹ Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 3-9.

¹⁵² Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 101/1-29; Yıldırım, “Ardâvirâf ve Ardâvirâfnâme”, 38; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 181.

görmekteyiz.¹⁵³ Kerdir ve Ardâvirâf'ın hikayelerinde ahiret inancına yapılan güçlü vurgu ahiret inancının detaylarını ortaya koyma, toplumun zihninde canlı bir yere oturtma veya terk edilmek üzere olan bir inancı tekrar diriltme çabası olabilir.¹⁵⁴ Diğer taraftan Kerdir'in eskatolojik anlatıları güçlü Mani kozmolojisi karşısında bir reddiye niteliğindedir. Nitekim I. Behram döneminde Maniheistlerle mücadelede bir delil olarak öne sürülmüştür.¹⁵⁵ Zerdüşti din adamlarının bu gibi seyahatleri çoğu dönemde gerçekleştirdiği açıktır. Bunun geçmişe dayanan bir arka planı olmalı ki belki de din adamlarının pastoral dönemden gelen şamanik ayinleri ve ilahi varlıklarla temasa geçtikleri esrimelerinden kalma bir alışkanlıktı. Ancak sonraki dönemlerde dindeki değişimle birlikte söz konusu seyahatlerin amacı ve kapsamı değişmiş olmalıdır. Ardâvirâf ve Kerdir'in seyahatlerinden önceki dinî karmaşaya bakıldığında bu din adamlarının kendi dinî algılarının doğruluğunu karşıtları üzerine dayatmak adına seyahatlerini gerçekleştirdiğini anlamak zor değildir. Buna mukabil karşıt görüşlü ruhbanların da uhrevî seyahatleri olmalı. Ancak ortodoks görüşün siyasî alanda da hâkim olması nedeniyle diğerlerinin anlatıları yok olmuş olmalıdır.

2. Madde Kullanımı

Zerdüş'tün Ahura Mazda ile temasında madde kullanımına dair erken dönem metinlerinde herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Bununla birlikte Zerdüştilikte vahyin haoma kullanımı ile bağlantısı olduğu da görülebilir. İranlı din adamlarının çok eski dönemlerden beri ritüellerinde kullanageldikleri haoma Pehlevî belgelerine göre vizyonları kolaylaştırma ve uyku halini artırma özelliğine de sahip bir içecektir. Yani vahyi ve ilahi deneyimleri ortaya çıkarmaya elverişli bir içecektir.¹⁵⁶ Diğer taraftan Zerdüş't, Gatalar'ında şamanik esrimelerde kullanılabilecek sarhoş edici bir içecek olan haomayı kötülemektedir.¹⁵⁷ Ancak sonraki kutsal metinlerdeki haomaya dair atıflara ve ritüellerdeki yaygın kullanımına bakıldığında bu muğlak anlatımın dinî doktrinler üzerinde bir etkisi olmamış gibi görünmektedir.

¹⁵³ Bkz. Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 16-101.

¹⁵⁴ Shaked, *Dualism in Transformation*, 34.

¹⁵⁵ Daryae, *Sasanian Persia*, 80.

¹⁵⁶ David Stophlet Flattery - Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline* (London: University Of California, 1989), 23.

¹⁵⁷ Yesna 48/10.

İran'a dair anlatılarda çokça yer bulan Tanrı katına çıkarak uhrevî varlıklarla iletişim kurma, onlardan bilgiler ve kehanetler alma, bunun yanı sıra ölümler diyarına yolculuk etme gibi eylemlerin genelde bir entojenik maddenin yardımıyla gerçekleştiğini görmekteyiz. Benzer olarak Mithra ruhbanları da insanlar ve ilahi alemler arasında sunular vasıtasıyla ve entojenik bir madde aracılığıyla dinî vazifeler üstlenmekteydiler.¹⁵⁸ Böyle bir yolculuğu konu alan bir Pehlevîce metin olan Ardâvirâfnâme'de din adamlarının en faziletlisi olarak seçilen Ardâvirâf, Zerdüştlere ilahi bilgileri verebilmek amacıyla cennete ve cehenneme gitmek için bir kenevir veya ban otu iksiri olan *mang-i wiştapan* adlı bir içki içer.¹⁵⁹ Yine Pehlevî metinler Zerdüş'tün Ohrmazd'ın her şeyin bilgisine (xrad ı harwisp agahih) ulaşmak için kendisine verdiği suyu içerek gelecekte olacakları görebildiğini bildirmektedir.¹⁶⁰ Nyberg, madde kullanımından yola çıkarak Zerdüş'tü geleneğin Sibiryâ Şamanları arasında hâlâ yaygın olan Orta Asya mirasının bir parçası olduğunu öne sürmektedir.¹⁶¹

Kenevire (bangha, bang veya mang) dair bir övgü geç dönem metinlerinden Yeşt ilahilerinde mevcuttur.¹⁶² Nyberg'e göre Zerdüş'tü kutsal metinlerinden hareketle Zerdüş't, diğer dinî vazifelerinin yanında "bangha" kullanan bir şamandı. O "maga" adında ilahiler söyleyen, çeşitli yöntemlerle kehanette bulunan bir grubun lideriydi. Zerdüş't eskiden beri var olan bir sistemin üyesi olup Zerdüş'tülüğün kurucusu değildi.¹⁶³ Ancak Kurt Rudolph, Zerdüş'tün şaman olduğuna dair Nyberg'in iddialarını reddederek onun Ardâvirâf'ın uhrevî seyahatinde kullandığı gibi uyuşturucu madde kullanarak Tanrı ile iletişime geçmiş olamayacağını iddia etmektedir.¹⁶⁴ Gatalar'ın manasının muğlak ve anlaşılması güç olmasına rağmen bir madde müptelasının ağzından çıkmış olabilecek kadar da anlamsız olmaması bu iddiayı güçlendirirken Orta Asya Şamanizm'i ile Zerdüş'tü materyal arasındaki benzerlikler dinin en azından ritüellerinin Şamanizm'den çok da ari olmadığını göstermektedir.¹⁶⁵

¹⁵⁸ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 48-49.

¹⁵⁹ Fereydun Vahman, *Ardâ Wirâz Nâmag: The Iranian "Divina Commedia"* (London: Curzon, 1986), 85.

¹⁶⁰ *The Zand i Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, böl. 3.6.

¹⁶¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 80.

¹⁶² Yeşt 13/124.

¹⁶³ Aro, "Zerdüş't Muamması", 200.

¹⁶⁴ Detaylı bilgi için bkz. Rudolph, "Zarathustra - Priester und Prophet", 104-106.

¹⁶⁵ Aro, "Zerdüş't Muamması", 205-206.

Ardâvirâf'ın dinin aslını öğrenmek için cennet ve cehenneme seyahat ettiği vizyonu gibi uyarıcı vizyonlar, din adamlarınca yapılagelen olgulardı ve belki de bu, manevî dünyayı algılamanın tek yoluydu.¹⁶⁶ Daryae'e göre sadece yolculuğun kendisi değil, aynı zamanda Ardâvirâf'ın cennet ve cehennem yolculuğuna hazırlanması da ilginçtir. Yolculuğu yapmasını sağlayan "mang-ı Viştâspa" (Viştâspa keneviri) adlı bir kenevir karışımı kendisine verildiğinde, bir arındırılma ritüeli eşliğinde yatağa yatırılır. Bir halüsinojen maddeyi ölümler diyarına seyahat etmek için kullanma pratiği, Hint-Aryan geleneğinden kalma eski Şamanist geleneği açığa çıkarır gibi görünmektedir. Zira Hint ve İran rahipleri, kutsal haoma/soma veya mang/bang olsun, bazı halüsinojen içeren içecekleri alarak çeşitli Tanrılar için vizyonlar görebiliyor ve ilahiler yazabiliyorlardı.¹⁶⁷ Diğer taraftan bu maddenin haomadan farklı olmadığına dair görüşler olsa da bu iddialar delile muhtaçtır.¹⁶⁸

Madde kullanımının ne şekilde yapıldığı konusunda Batı Mithraizm'i belki halen bazı İranî öğeler taşımakta olabilir. Bu bağlamda Capua; Santa Maria Vetere'deki bir Mithraeum'da bulunan duvar resimlerinde gösterilen Mithraik inisiyasyon seremonilerinden birinde çıplak olarak resmedilmiş, kardeşliğe yeni dahil olmuş bir acemi (neofit) diz çökmüş olarak gösterilmektedir. Aceminin arkasında duran bir mistagog (sırta vakıf olan ruhani) ayağını onun baldırı üzerine koymuş olduğu halde sol eliyle ona bir kap uzatmaktadır. Muhtemelen entojenik bir sıvı tüketmiş olan acemi bu sayede vizyonlar yaşamaktaydı.¹⁶⁹ Cumont, tapınakta ayine kabul edilen bir aceminin ustaca manipüle edilen düzensiz ışık parlamalarından ve ortamdaki ambiyansın verdiği kutsal duygudan etkilenebileceğini ifade etmektedir. İçirilen mayalı içecek duyulara ve akla sirayet ederek, mistik formüllerini mırıldanan kafası karışmış yeni katılımcıya belki de ilahi hayaletleri gördüğü vizyonlar yaşatmaktaydı.¹⁷⁰ Diğer taraftan bütün Mithra tapınaklarında bulunan meşhur boğa kurbanı resmi bu tarz ritüellerin uygulandığını göstermektedir. Dikkatlerden kaçan bir husus, boğanın üzerine çıkılarak boğazlanması hadisesidir ki bunu yapabilmenin bir yolu boğaya sakinleştirici/narkotik bir madde vermektir. Nitekim Bivar, Capua'daki söz konusu aceminin inisiye ayininde halüsinatif

¹⁶⁶ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 14, 20.

¹⁶⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 111.

¹⁶⁸ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 14-15.

¹⁶⁹ Bivar, "Mithraism: A Religion of the Ancient Medes", 346.

¹⁷⁰ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 163-164.

bir sıvı içerken ki betimlenmesinde din adamının duruşuyla meşhur boğa kurbanını tasvir eden Teoroktoni'deki Mithra'nın duruşunun benzerliğine dikkat çekmektedir.¹⁷¹ Genel olarak ezoterik bir toplulukta bu gibi duruşlar ve betimlemeler rastgele değildir. Bu iki betimlemenin benzerliği dine yeni giren acemi ile kurban edilen boğa arasında empatik bir bağ olduğunu gösterirken kurban ile narkotik sıvının yakın bir ayinsel anlamının olduğu da anlaşılabilir.

Kerdir'in söz konusu seyahati için bir uyarıcı madde alıp almadığı net değildir.¹⁷² Ancak Ardâvirâf bir grup din adamının gözleri önünde kenevir (bangha, meng) etkisiyle kendinden geçerek yedi günlük bir uykuya dalmış ve bu sırada ruhu bedenini terk edip ilahi aleme doğru astral bir yolculuğa çıkmıştır.¹⁷³ Bu, uyuşturucu madde almış bir bireyin gördüğü vizyonların dinî bilgiye kaynak olabileceği anlamına gelirken, Haoma etkisindeki Zerdüşt'ün ilk vahyini almış olabileceği düşüncesi, madde kullanımının Zerdüşt'ün getirdiği dinin aslında var olduğu iddiasına bir tür dayanak oluşturur.¹⁷⁴ Diğer taraftan Frantz Grenet gibi araştırmacılar Kerdir'in uhrevî seyahat iddiasında olmadığını kitabelerine bir ritüel vasıtasıyla gördüğü eskatolojik vizyonunu aktardığını iddia etmektedir. Ancak bu usul İran dinlerinde olmayıp dışardan ithal edilmiş bir ritüeldir.¹⁷⁵ Bu da onun uyuşturucu kullanmamış olabileceğine işaret etmektedir. Pehlevî Metinler Ohrmazd'ın Zerdüşt'e sunduğu suyla “her şeyin bilgisine” ulaşarak gelecekte olacakları görmesini sağladığını yazmaktadır.¹⁷⁶ Sâsânî hanedanında Bâbek oğlu Erdeşîr döneminden beri devam edegelen benzer bir uygulamayla mobedan-ı mobed seçilmekteydi. Aynı zamanda üst düzey din adamlarından oluşan yedi kişilik konseyin başkanı da olan mobedan-ı mobed'in yedi günlük uyku sonrasında uyanması onun Ahura Mazda tarafından seçildiği anlamına gelmekteydi.¹⁷⁷ Sâsânî döneminde dinî çevrelerin ilahi varlıklarla temas kurmak amacıyla buna benzer ritüellere alışkın oldukları anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Ardâvirâf'ın kız kardeşlerinin ritüel öncesinde onun

¹⁷¹ Bivar, “Mithraism: A Religion of the Ancient Medes”, Bkz. 346-347.

¹⁷² “...ölüme benzer bir hale gelir...” bkz. Yıldırım, “Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar”, 186.

¹⁷³ Daryae, *Sasanian Persia*, 111; Shaked, *Dualism in Transformation*, 36.

¹⁷⁴ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 14-15.

¹⁷⁵ Daryae, *Sasanian Persia*, 80.

¹⁷⁶ *The Zand î Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, böl. 3/6.

¹⁷⁷ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 195; Sykes, *A History of Persia*, 1/428; Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 95.

hayatından endişe duymalarından¹⁷⁸ daha önceki uygulamaların kötü bir şekilde sonuçlanmış olabileceği yorumu çıkarılabilir.

Pehlevî metinleri, Zerdüş'tün ilk vizyonunun haoma için bir nehre girmesiyle bağlantılı olarak gerçekleştiğini iddia etmekle birlikte¹⁷⁹ uhrevî seyahatini nasıl gerçekleştirdiği konusunu detaylandırmaz. Her ne kadar dokuzuncu yüzyılda bazı din adamları sarhoşluğun haoma ritüelinin bir karakteristiği olduğunun farkında olsa da genel olarak Pehlevî metinlerin yazarları haoma ile sarhoşluk arasındaki bariz ilişkiyi açığa vurmada gönülsüz gibi görünmektedirler. Flattery ve Schwartz, bunun söz konusu dokuzuncu yüzyıl metinlerinin Müslüman egemen dönemde, Zerdüş'tlerin Müslümanlar karşısında eleştirilere karşı savunmasızlığı ve zayıf “ehli kitap” statülerini koruma gayreti nedeniyle olmuş olabileceğini göz önüne alır. Bunları yazan din adamları, sarhoşluk veren bir içki olarak haomanın dinin kaynağına etki etmesini açık bir şekilde vurgulamayı doğru bulmamış olabilirler.¹⁸⁰

Maniheizm ise madde ve alkol kullanımına farklı bir açıdan bakmaktadır. Mani'nin babasına puthanede gelen emirlerden biri de alkol kullanmamasıydı. O bu emre uyarak sıkı perhiz uygulayan Elkasai cemaatinin üyesi olmuştu. Dört yaşından beri bu cemaat içinde yetişen Mani de seçkinler sınıfına birçok perhizle birlikte alkol yasağı koymuştu.¹⁸¹ Alkol yasağı kuvvetle muhtemel diğer uyuşturucu maddeleri de kapsamaktaydı. Ancak Maniheizm'den ayrılmasının akabinde Mani cemaatine eleştiriler kaleme alan Aziz Augustin, onları bir çeşit mantar ve şarap dahil birtakım leziz yiyecekleri yedikleri için eleştirmiştir.¹⁸² On ikinci yüzyılda Maniheizm'in ülkedeki faaliyetlerini durduran Çin hükümetinin gerekçelerinden biri Mani taraftarlarının *hung hsiin* adında bir tür kırmızı halüsinasyon mantarını çok fazla tüketmeleri ve ritüellerinde idrar kullanmalarıydı. Wasson, bunun Maniheistlerin dinlerinin bir parçası olabileceğini

¹⁷⁸ Bkz. Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 2/1-36.

¹⁷⁹ Sanjana, *Denkard*, böl. 7/3.51; “Selections of Zadsparam”, c. 5, böl. 21.

¹⁸⁰ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 21.

¹⁸¹ Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 83.

¹⁸² Aurelius Augustine, “On the Morals of the Manichaeans (De Moribus Manichaerorum)”, çev. Richard Stothert, *Post-Nicene Fathers: Series 1*, ed. Philip Schaff (Bombay: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 4/13/30.

dahası mantar tüketen sığırların idrarını halüsinatif bir içecek olarak kullanmış olabileceklerini belirtmektedir.¹⁸³

3. İlahi Vizyonlar

Zerdüş, Yeşt 13'te üç sosyal sınıfın her birinin ilk temsilci üyesi olduğu ve Ahura Mazda'nın ibadet ve övgü karşılığında kendisine maddî refah, düzen ve peygamberlik verdiği ilk kişi olarak resmedilir.¹⁸⁴ Diğer taraftan Dâdistân-ı Dinî ve Dinkard, Zerdüş öncesi Mazda dinini ihya etmeye çalışan elçilerin (vakhshvar) varlığından isim vermeden bahsetmektedir.¹⁸⁵ Kendi adını taşıyan ilahisinde Surûş (Av. Sraoşa, Ph. Sroş), Zerdüş'ün beş Gata'sını ilk okuyan kişi olduğunu ifade eder.¹⁸⁶ Ancak Surûş'un Tanrısal bir varlık olması onun bunları Zerdüş'e iletmek için tekrarlayacağı anlamına gelir.¹⁸⁷ Diğer taraftan Keyûmers Tanrı'nın sözlerini yani Zerdüş'ün Gatalar'ını ilk işiten kişi ve İranlıların atasıdır.¹⁸⁸ Bununla birlikte Gatalar'dan yola çıkan Pehlevî metinler ilkel öküzü¹⁸⁹ ruhunun Zerdüş'ten 3000 yıl önce onun fravaşisini görmesi¹⁹⁰ yine Kral Cemşid'in şeytanlara, gelecekte bir erkek çocuğun gelip onları alaşağı edeceğini bildirmesi¹⁹¹ ve Kral Key Kavus'a (Kavi Usan (Usadan), Ph. Kêy Us) öküzü¹⁹² dile gelerek Zerdüş'ü müjdelemesi¹⁹² gibi vizyon anlatıları¹⁹³ Zerdüş'ü müjdeleyici ilahi temas örnekleridir. Bunlara benzer olarak babası Fattik'in (Fettek) puthanede iken kendisine gelen *et yememesi, şarap içmemesi ve cinsel ilişkiden uzak durması* ilhamı üzerine asketik Elkasâi cemaatine intisap etmesi ve doğumundan sonra annesinin gördüğü göğe çıkartılıp tekrar indirildiği rüya halleri Mani'ye dair bir müjde olarak addedilebilir.¹⁹⁴ Diğer taraftan

¹⁸³ Daha geniş bilgi için bkz. R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), 71-76.

¹⁸⁴ Özellikle Yeşt 13/88.

¹⁸⁵ Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig", 18/39/19; "Marvels of Zoroastrianism", 47/15 (Dinkart 7/43).

¹⁸⁶ Yesna 57/8.

¹⁸⁷ Surûş, Firdevsi'nin Şâhnâme'sinde melek Cebrail benzeri bir görev üstlenmektedir. Pek çok görevi olan Surûş'un görevlerinden biri de Tanrı Ahura Mazda'nın mesajlarını insanlara iletmektir. Detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 492-494.

¹⁸⁸ Yeşt 13/87; Skjærvø, "Zarathustra: First Poet-Sacrificer", 162-163.

¹⁸⁹ Dünya ilk yaratıldığında Angra Mainyu tarafından öldürülen öküz.

¹⁹⁰ Yesna 29/8; "The Bundahish", c. 5, böl. 4/4-5; Sanjana, *Denkard*, böl. 7/2.67.

¹⁹¹ Sanjana, *Denkard*, böl. 7/2.59-61.

¹⁹² Sanjana, *Denkard*, böl. 7/2.62-69; "Selections of Zadsparam", 5/12/7-25.

¹⁹³ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 23-24.

¹⁹⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1021-1022; Tardieu, *Manichaeism*, 3; Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 47.

Maniheist literatür Mani'nin doğmadan önce ruhani alemdeki varlığına dair efsanevi bilgiler aktarmaktadır.¹⁹⁵

Zerdüşt'ün otuz yaşından kırk yaşına kadar yedi farklı vizyon geçirdiği Pehlevî metinlerde yer almaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu vizyonlarda Zerdüşt bedeninden sıyrılarak uhrevî bir seyahate çıkmıştır.¹⁹⁶ Ancak Mani'nin on iki yaşından yirmi dört yaşına kadar geçirdiği başlıca iki vizyonunda uhrevî seyahate dair bir bilgi yoktur. Mani'nin bu vizyonlarının bazen şimşek gibi parlamalar şeklinde olduğunu ve şiddetine dayanmadığı için kısa süreli olduğunu ve zorlandığını ifade etmesi¹⁹⁷ bu vizyonları bilinci yerindeyken geçirdiğini göstermektedir.

Pehlevî metinlerden Vohuman Yeşt, daha önceki imaları detaylandırarak Zerdüşt'ün bir vizyon sayesinde bütün geleceği gördüğünü anlatır.¹⁹⁸ Vizyonu sırasında gözlerinin önünde yükselen dört ya da yedi dalının, iman son bin yıla kadarki altın, gümüş, çelik ve demir veya diğer dönemlerini sembolize ettiği bir ağaç görmüştür. Ancak Jackson'a göre bu kehanetler İslam sonrası dönemdeki Zerdüştilerin rivayetleridir.¹⁹⁹ Ağaçla ilgili Mani'nin bir vizyonu ise KMK'de geçer. Mani'nin bir ağacın kozmik acısına şahit olduğunu aktarması dikkate değer bir ilahi temastır.²⁰⁰ Mani'ye göre, kesilen ağaçların ve koparılmış çiçeklerin ağıtları İsa'nın ıstırabıydı.

Dini bir ortodoks görüş etrafında birleştiren, II. Şâpûr'un önemli din adamı Azerpâd Mahraspendân'ın göğsüne sıcak metal dökülerek sınanması dinî hayatın doğası hakkında öğreticidir. Ardâvirâfnâme İskender'in Avesta'yı yok etmesi ve oradaki rahipleri öldürmesi sonucunda halkın ve rahiplerin dinleri hakkında şüphe içinde kaldığını ve Azerpâd Mahraspendân'ın bir sınamadan geçtikten sonra dini yeniden düzenlemesine izin verildiğini ifade eder. Buna göre göğsüne erimiş bakır dökülen Mahraspendân Zerdüşti geleneğe göre doğruluğunu veya yalandan ari olduğunu kanıtlamıştır. Daryae, bunun eski Mezopotamya'da insanların masumiyetlerinin veya suçluluklarının kanıtlanması için nehre atılması benzeri çileleri hatırlattığını

¹⁹⁵ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 19-23; Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 40.

¹⁹⁶ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 46; Sanjana, *Denkard*, böl. 7/4.1.

¹⁹⁷ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 3.

¹⁹⁸ *The Zand i Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, böl. 1/1.

¹⁹⁹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 138.

²⁰⁰ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 5-8.

belirtmektedir. Ancak burada, göğsüne erimiş metal dökülen kişinin hayatta kalması onun doğruluğunu (ya da günahsızlığını) kanıtlamıştır.²⁰¹ Bu, Antik İran’da kullanılan altı sıcak imtihandan yalnızca biridir. Mahraspendân dökülen metali samimi olduğu için göğsüne süt dökülmüş gibi hissettiğini anlatmıştır. Diğer taraftan, buna benzer olarak diline sıcak demir konulması gibi kişinin masumiyetini kanıtlayacak başka eziyet verici imtihanlar da vardı.²⁰² Söz konusu imtihanlar dinin yorumlanması aşamasında din adamlarının geçmek zorunda olduğu çilecilik içeren durumlardı.

²⁰¹ Bu durum günahkârları yakarken dürüslere sanki ılık süt havuzunu içinde yürüyormuş hissini vereceğine inanılan eskatolojik ergimiş metal imtihanı inanışını andırır. Geniş bilgi için bkz. Akyar, *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, 71-73.

²⁰² Daryace, *Sasanian Persia*, 85-86.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
DİN ADAMLARININ ASLÎ GÖREVLERİ

A. DİN ADAMI, TAPINAK VE KÜLT

İran ilahiyatı din adamlarının pratikleri açısından oldukça karmaşık bir materyal sunmaktadır. Saul Shaked, İran’da gelişen dinî grupları derin ve spritüel bir dinî anlayışa sahip elitler, muhtemelen hastalık ve zarardan kaçınmak için iblisleri yatıştırma amacıyla Zerdüşti bakış açısıyla tam olarak örtüşmeyen büyü ve benzeri pratiklere dayanan popüler inançları uygulayan alt sınıf ve bunların ikisini içeren ortak ibadet ve pratikleri uygulayan orta sınıf olmak üzere üçe ayırmaktadır. Din adamlarının uygulamaları az çok birtakım ortak dinî kurallara dayandığından muhtemelen bu uygulamalar arasında farkın oluşmasını önlemekteydi. Her üç kültün taraftarları kendilerini Zerdüşti topluluğun iyi üyeleri olarak görmüş olabilirler. Bu, Zerdüştilik adı altında oldukça geniş bir kült ve ibadet yelpazesinin varlığına işaret etmektedir. Hint-Aryan geçmişten kalan Apam Napât, Ardivi Sura Anâhitâ, Mithra ve Tiri gibi Tanrılara tapılmakta idi.¹ Zerdüşt’ün görüşleriyle çelişiyor gibi olsa da Mithra ve Anâhitâ gibi Tanrılara verilen aşırı yüksek konum, din adamlarıyla halkın ibadet ve inanç biçimleri arasındaki çatışmanın bir sonucu olabilir. Sâsânî döneminde çeşitli sapkın kültürler, resmi din adamları tarafından, isteksizce de olsa kabul edilmiş gibi görünmektedir.²

Ancak İran’daki dinî gruplar ne olursa olsun Ateş, Anâhitâ (Su), Mithra (Güneş) olmak üzere üç kült başı çekmektedir. Ateş kültürünün diğerlerine göre daha dikkat çekici olması muhtemelen Sâsânî dönemindeki ortodoks din adamlarının onu diğerlerinden ayırarak daha çok kutsaması nedeniyledir. Burada diğer ikisi Zerdüşt’ün Gatalar’ında yer almazken ateşin kutsallığının kanonik metinlerce dile getirilmiş olmasının da katkısı büyüktür.

1. Ateş Kültü

Zerdüştiliğin en bilindik ve dikkat çeken yanı olan Ateş kültü ve ateş ibadetleri köken olarak arkaik Hint-İran dönemine kadar uzanır.³ Ancak Hint geleneği bunu daha sofistike olarak yansıtırken İran gelenekleri nispeten daha basit formda kalmıştır. En eski Zerdüşti metinleri olan Gatalar ve Yesna Haptangaiti⁴ ateş kültürüne dair imalar içerir. Yani

¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 219; Herodot’a göre Perslerin tapındığı İran tanrıları “Zeus, Mithra, Anâhitâ, Güneş, Ay, Toprak, Ateş, Su ve Rüzgar”dı. Bkz. Gershevitch, “Zoroaster’s Own Contribution”, 24.

² Shaked, *Dualism in Transformation*, 99-100.

³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 18.

⁴ Özellikle Yesna 36.

ısının ve ışığın kaynağı olan ateş en eski dönemlerden beri İranlı din adamları ve tebaanın dinî yaşamının merkezinde yer alan en temel unsur olagelmıştır.⁵

Çok sayıda Avesta pasajı suya, ateşe ve toprağa kutsallık atfetmektedir. Doğal elementlere tapınmak Zerdüştiliğin ilkelerinden biridir. Ancak İran'da ateş diğer unsurlara göre her zaman daha önemli olmuştur.⁶ Avesta'da kullanımlarına göre tasnif edilen beş tür ateşten bahsedilmektedir.⁷ İran'da toplumun genel olarak ruhbanlar, yönetici ve askerler, çiftçiler ve esnaflar olarak üç kategoride sınıflanmış olması ateş kültü ile de uyusmaktadır. Ruhbanlar için *Âzer Fernbeg*, yönetici ve asker sınıf için *Âzer Gušnasp* ve diğerleri için *Âzer Berzin* olmak üzere üç ateş bulunmaktaydı. Âteşkedelerin ateşleri bu üç ateşten alınan alevlerle yenilenmekteydi. Araştırmacılar din adamlarının ateşi olan *Âzer Fernbeg*'in nerede olduğuna dair birçok yeri işaret etseler de buranın bir petrol kaynağı nedeniyle kendiliğinden yanan bir ateş olması muhtemeldir.⁸ Halk anlatıları onu efsanevi hükümdar Cemşid'e kadar dayandırmaktadır.⁹ Din adamları buradaki ateşin onlara özel bir güç verdiğiğine inanırlardı. Onlara göre Dahâk'ın yenilmesinde bu ateşin katkısı olmuştur.¹⁰

Tiele, her ne kadar Hint inanışlarında modası geçmiş bir Tanrı olsa da *Âzer*'in (Atar) eski İran'da ateş Tanrısı olarak varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bunu Hindu kutsal metinlerinden Atharva Veda ile delillendirir. Tiele, Doğu Aryanlarında ateş Tanrısı *Âzer*'in önemli bir Tanrı olduğu ve onun rahibinin *Atharvan* olarak isimlendirildiği çıkarımını yapmaktadır.¹¹

Herodot, çok önemli bir rol oynamasa da ateşe bir Tanrı olarak tapıldığını kabul etmektedir.¹² Albert de Jong, Xenophon'un *Cyropaedia*'sında Kûruş'un Hestia (Vesta) için kestiği kurbanın ateş kültüne dair bir ipucu olduğunu savunur.¹³ Ayrıca bu kurbanın diğerlerinden önce olmasını Strabo'nun ateşin diğer Tanrılardan önce geldiği ifadesi ile

⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 343-344.

⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 211-212.

⁷ Bu ateşlerin isimleri Yesna 17/11'de geçmektedir. Ayrıca bkz. Vendidad 8/81-96.

⁸ Bkz. Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 240-241; Nefisi, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsâni*, 123-124.

⁹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 99.

¹⁰ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 529-530.

¹¹ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/62-63.

¹² Bkz. Herodotos, *Tarih*, 1/131, 3/16.

¹³ Xenophon, *Cyropaedia*, 1/6.1, 7/5.57; De Jong, *Traditions of the Magi*, 346.

karşılaştırır.¹⁴ Xenophon kraliyet törenlerindeki ateş kültürüne dair bilgiler¹⁵ verse de klasik Batılı yazarlar arasında Curtius Rufus ateşin İran medeniyetindeki önemini tam olarak ifade etmiştir diyebiliriz.¹⁶ Anadolu'daki Pers tapınaklarından bahseden Strabo bu tapınakların ortasında ateş sunağı bulunduğunu ve din adamlarının bu ateşi hiç söndürmediklerini ifade eder. Buradaki din adamlarının her gün bir saat boyunca ellerinde (baresma) çubuklarıyla ağızlarını ve yanaklarını kapatan (padan) başlarındaki yüksekçe keçe sarıklar (tiara) ile ibadet ettiklerini dile getirir.¹⁷ Benzer olarak Pausanias, Persli din adamlarının bir kutsal odada küllü bir sunak etrafında bir başlık takarak ateşe odun koyduğunu ve anlaşılmasız bir dilde bir kitaptan bir metin okuduklarını yazmıştır.¹⁸ Buradaki rivayet din adamlarının bir kitaptan okuduğu ayrıntısı dışında Strabo'nunki ile paralel görünmektedir.¹⁹

Prokopius, Azerbaycan'daki 'Âzer Guşnasp Âteşkedesi'nden bahsederken onu oradaki kahinler vasıta ile kehanetle özdeşleştirmiş gibi görünmektedir.²⁰ Ancak karşılaştırılabilir anlamda ateş kültü ve kehanet arasındaki ilişki Agathias tarafından yapılmaktadır. Agathias, muğlar tarafından ateşin söndürülmeden ayrı bir kutsal binada muhafaza edildiğini, ayrıca muğların gizli ayinler düzenlediklerini ve ateşe bakarak kehanette bulduklarını dile getirir.²¹ Albert de Jong, muğların ayin süresince ateşe bakmalarının kehanet için değil ritüelin icrası gereği olduğunu vurgularken Zerdüşti olmayan birinin bunu bu şekilde yorumlamasının anlaşılabilir ancak hatalı olduğunu ifade etmektedir.²²

Sâsânî Zerdüşti toplumunda ateş en önemli kutsallardan biriydi. Din adamları ve halk, ateşe duydukları saygı nedeniyle ateş önündeyken hükümdarın dahi selamını almazlardı.²³ Sâsânî hükümdarı Fîrûz, Âzerharre Tapınağı'nı ziyareti sırasında din

¹⁴ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.16; De Jong, *Traditions of the Magi*, 346.

¹⁵ Xenophon, *Cyropaedia*, 8/3.12.

¹⁶ Curtius Rufus, *The History*, 3/3.9, 4/13.12, 4/14.24 vd.

¹⁷ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.15.

¹⁸ Pausanias, *Description of Greece*, çev. W. H. S. Jones (London: William Heinemann, 1918), 5/27.5-6.

¹⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 347.

²⁰ Procopius, *Târih-i Cenghâyi Îrân ve Rûm (De Bello Persico)*, çev. Muhammed S'âidî (Tahran: Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1338), 2/24.2.

²¹ Agathias, *The Histories*, 2/25; Averil Cameron, "Agathias on the Sassanians", *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1970 1969), 82-83.

²² De Jong, *Traditions of the Magi*, 349-350.

²³ Yakûbî, *Târih-i Yakûbî*, 1/216.

adamlarının ona aldırış etmemesi üzerine onlara bunun nedenini sorduğunda din adamlarının, ateşin önünde durdukları için Fîrûz'un selamını almadıklarını söylemeleri önemli bir örnektir.²⁴ Ateşe dönük ibadet esnasında din adamları nefeslerinin ateşi kirletmemesi için padân (Av. paiti-dâna, Ph. panâm, Pâz. padân) olarak adlandırılan bir peçeyle²⁵ ağızlarını kapatmaktadır. Çeşitli dua ve ayinlerle arındırılmış odunlar ile ayin ateşi yakılır. Baresma (Av. baresma, barez, San. barh, Ph. barsom) adı verilen ve özel ritüellere göre kesilip hazırlanan tahta çubuklar²⁶ ile ateş karıştırılır, tutuşturulur ve bu sırada bazı dualar okunurdu.²⁷ Din adamlarının başlıca işi tapınaklardaki hizmetti. Ahamenî döneminde İran'daki tapınaklara dair bir bilgi yokken Sâsânîler, Ahura-Mazda'nın sembolü olan ateşe ilahiler besteleyip ateş tapınakları inşa ettiler. Bunların dışında her evin, her sülalenin, her köyün (âzeran) ve her bölgenin (Âteş-i Behram) kutsal ateşleri bulunmaktaydı. Ev ateşi ile ilgili vazifeler aile reisi tarafından yapılırdı ancak âzeran ayini, en az iki rahip tarafından yapılırken Behram ateşi ile ilgili vazifelerin ise daha fazla din adamı tarafından yapılması gerekiyordu.²⁸

Erken dönemde Sâsânîler genel olarak ateş tapınakları kurmakla meşguldüler. I. Şâpûr, biri kendi adına biri kızı adına ve Ermenistan, Meşan/Mesene ve Sistan'ı yöneten üç oğlunun her biri için birer tane olmak üzere en az beş kutsal ateş tapınağı yaptırdığını belirtir. Bir tapınağa adanan kurbanlık malzeme miktarından (her gün 20 kuzu, ekme ve şarap) bir tapınak ekonomisini, tapınakların bakımı için gereken parayı ve gelecekte kurulacak diğerlerinin yaklaşık masrafını hesaplamak mümkündür. Sâsânî tarihine bakıldığında neredeyse her Şâh bir dizi ateş tapınağı kurmuş gibi görünmektedir. Bu tapınaklarda geçici kölelik fikri vardı ve insanlar ruhlarını temizlemek veya dinî amaçlarına ulaşmak amacıyla tapınak için çalışarak zamanlarını bağışlıyorlardı. Tapınak hizmetçileri (âtaxş-bendag) ya da sadece "beden" (ten) olarak biliniyorlardı ve zamanlarının önemli bir kısmını ateş tapınağının hizmetine adanmışlardı. Bir ateş

²⁴ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 219; Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 111-112; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 89-90.

²⁵ Bkz. Modi, *The Religious Ceremonies*, 92-93.

²⁶ Bkz. Modi, *The Religious Ceremonies*, 219-222.

²⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237.

²⁸ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 153; Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 40-41.

tapınağının birkaç tür hizmetçisi vardı. Bunlar, “köleler” (anşahrîg); her birinin belirli işlevleri olan “hizmetçiler” (bendag) ve “koruyucular” (sâlâr) olarak tasnif edilebilir.²⁹

Diğer dinlerin Sâsânî ülkesindeki faaliyetleri, din adamlarının kaçınılmaz olarak doktrinlerini ortaya koymak adına yeni tartışmacı yorumlar üretmesine ve yapılagelen tartışmalarda bunları akılcı yollarla ispat etmeye çalışmasına neden olmuştur. Christensen’e göre bu, Sâsânîlerin sonlarına doğru Zerdüşî din adamlarının katı dinî bakış açılarını etkilemiş ve bazı mobedler ateşi Tanrı olarak görmediklerini aksine ona kutsallık atfettiklerini ifade etmeye başlamışlardı.³⁰ Modern zamanlara kadar gelen bu vurgu Zerdüşîlerin dinî yaşamlarında ateşi Tanrı’nın kendisi değil, Tanrı’nın bir simgesi olarak kabul etmelerinin tezahürü olmuş hatta bazı Zerdüşîler “ateşe tapanlar” olarak tanımlanmaktan rahatsız olmuşlardır.³¹

2. Anâhitâ Kültü

Anâhitâ kültü, İran’ın kültürel kimliğini korumak isteyen hem Ahamenî hem de Sâsânîler için önemli bir yere sahipti. Ahamenîler kültün senkretik karakterini, Zerdüşî ruhbanların artan gücünü dengelemek için kullanmışlardı. Sâsânîler için de söz konusu durum geçerli olsa da zamanla ateş kültü su yani Anâhitâ kültüne karşı üstün gelmeyi başardı. Ancak gerek Anâhitâ olsun gerek Mithra olsun İskender’in işgali ve Selevki egemenliği söz konusu kültlerin kısa süreliğine de olsa ateş kültü karşısında güçlenmelerine olanak sağlamıştır.³²

Sâsânî Devleti’nin Anâhitâ Mabedi’nin etrafında şekillenmesi başlangıçta bu kültün etkili olduğu anlamına gelmektedir. Erken Sâsânî şâhlarının en azından atalarının bir savaşçı olmalarının yanında Anâhitâ tapınaklarının bekçisi ve ruhbanı olduğunu biliyoruz. Ancak din adamı Tenser resmi bir din oluşturmak için görevlendirilmişti.³³ Bu, Anâhitâ kültünün tamamen terk edilmemiş olsa da Sâsânî Zerdüşîliği içinde kaybolmasına neden olmuştur. Tenser muhtemelen Anâhitâ ve Mithra kültü gibi önemli

²⁹ Daryae, *Sasanian Persia*, 71-72.

³⁰ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 568.

³¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 343.

³² Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 48.

³³ Daryae, *Sasanian Persia*, 72.

fraksiyonların ruhbanlarının dinî doktrinlerini Mazdeizm ile bir araya getirerek Zerdüştilik potası içerisinde eritmişti.

Tenser'in dine getirdiği yenilikler muhtemelen onun halefi olan Kerdir tarafından gerektiğinde cebir kullanarak uygulanmıştır. Kerdir'in yazıtları bunları örneklendirmektedir.³⁴ Böylece heretik olarak adlandırılan kültürler ve din adamları ülke dışına sürülmüş ya da susturulmuş olmalıdır. Muhtemelen Anâhitâ kültürü de bunlardandı. Kerdir'in birçok hükümdar döneminde dominant bir güç olarak etkili olduğunu bilmekteyiz. Ancak Daryae, Nersi'nin (h. 293–302) Paikuli'deki yazıtında sadece Ohrmazd'dan değil, aynı zamanda Anâhitâ'dan da bahsetmesini Kerdir'in Nersi döneminde yaşlanarak eski gücünü kaybetmiş olabileceğine yormaktadır. Nakş-ı Rüstem'de, Nersi'nin Anâhitâ'dan saltanat tacını aldığını gösteren bir kaya kabartması bulunmaktadır. Bu da onun kültürünü bir kez daha önemli kılmakla kalmayıp, belki de İstakhr'daki ateş tapınağına kişisel ilgi gösterdiğinin bir işaretiydi.³⁵

Kerdir, Şâpûr'dan başlayarak III. Behram dönemine kadar bütün dinî otoriteyi kendinde toplamıştı. Bu dönemde resmi olanlar dışında kalan tapınakların lağvedildiği bilinmektedir. Sâsânî öncesi ateş kültürünün önemli bir yer ettiği bilinmekle birlikte *Âtaş Behram*'ın diğer ateşlerden ayrılarak din adamlarının ve mabedin ateşi olmasında payı büyüktür. Bir su kültürü olan Anâhitâ tapınımı ortodoks Zerdüşti inancı için önemli bir rakip olarak algılanmaktaydı. Zerdüşti kutsal metinlerine oldukça erken bir tarihte entegre olmuş gibi görünse de Zerdüşti ritüellerin uyumsuz bir parçası olarak göze çarpmaktadır ve aslında daha sonraki zamanlarda resmi ruhban ritüellerinin çok azı ona yöneliktir. Pehlevî kitaplarının onu unutturmak istercesine göz ardı etmesi Sâsânî kanonik öğretilerine aykırı olduğu izlenimi vermektedir.³⁶ Diğer taraftan Kerdir'in Anâhitâ kültürüne karşı Ateş kültürünü özellikle öne çıkardığı iddialar arasındadır.³⁷ Ateş, Anâhitâ kültürüne karşı ruhban sınıfı tarafından kutsanmasına karşın Kerdir'in yazıtlarında Sâsânî şâhlarının Anâhitâ tapınaklarında ateş ibadeti yaptıkları yazmaktadır.³⁸ Bu husus Mazdeist ortodoks din

³⁴ Bkz. Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab".

³⁵ Daryae, *Sasanian Persia*, 80-81.

³⁶ Ali Hozhabri, "The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period", ed. Milad Vandae, çev. Greg Watson, *Sasanika Archaeology* 18 (2013), 16; Shaked, *Dualism in Transformation*, 97.

³⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 221-223; Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", 24.

³⁸ Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-170; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 177-178.

adamlarıyla Anâhitâ kültürünün koruyucuları olan İran şâhlarını karşı karşıya getiren bir mesele gibi durmaktadır.³⁹

3. Zurvan Kültü

Kadim dönemlerden beri bir külte sahip olan Zurvân, sonsuz zamanın Tanrısıydı. Zurvânî eğilime sahip ruhbanlar, temelde kötü ruh Ehrimen'in, Zurvân'ın şüphesi sonucu dünyaya geldiğine ve ardından Ohrmazd'ın doğduğuna inanmaktaydılar. Bu, Ohrmazd ve Ehrimen'i kardeş ya da ikiz yapmaktaydı. Zurvânî din adamları bu inancın kaynağı olarak “*ortaya çıkan iki ruhun düşünce ve eylemlerde birbirine karşıt olduğu*” yönündeki Gata ilahisine atıfta bulunmaktaydı.⁴⁰ Ancak Daryae, bu anakronik bakış açısının Gatalar'ın karşıt iki güç olarak Angra Mainyu'nun karşısına Ahura Mazda'yı değil Spenta Mainyu'yu yerleştirmesi nedeniyle geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Zerdüş'tün Gatalar'ında Ahura Mazda en üstün varlık olsa da Sâsânî döneminin Zerdüş'tî din adamları Ehrimen'i o kadar yüceltmişlerdi ki artık Ohrmazd ile eşit bir güç olarak algılanmaya başlamıştı.⁴¹

Bazı araştırmacılar Mithraizm ve sonrasında Maniheizm'de dominant bir karakter alan Zurvânî öğretinin Zerdüş'tîlik'te de zamanla tamamen galip gelerek Sâsânî döneminin açıkça resmi teolojisi olduğunu savunur. Boyce bunu Zurvânizm'in Ahamenî dönemde önce Doğu, sonrasında Batı İran'daki din adamları ve soylular üzerinde yaygın bir inanış olabileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁴² Buna göre Mani'nin Ohrmazd'ı değil de Zurvân'ı en üstün Tanrı olarak görmesi dönemin Zerdüş'tî inancı hakkında bilgi vermektedir.⁴³ Bu görüş Maniheizm kaynaklara dayanan bir spekülasyon olmasına rağmen buradan hareketle Zurvânizm'in Zerdüş'tî din adamları ve hükümdarlar arasında yaygın bir mezhep olduğu iddia edilebilir. Bu delillere dayanarak, erken Sâsânî krallarının ve hatta Kerdir'in, Zurvânist olabileceği düşünülmektedir. Dördüncü yüzyılda yaşamış olan Aziz Basil'in, Salamisli Epifanios'a yazdığı mektubunun sonunda maguseanların ataları olarak muhtemelen Zurvân'a (*Zarnuas, Zapvovav, Zapvovvaç*) atıfta bulunması⁴⁴ ve

³⁹ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 48.

⁴⁰ Bkz. Yesna 30/3.

⁴¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 82.

⁴² Boyce, *Zoroastrianism II*, 240.

⁴³ Boyce, *A Reader in Manichaeism*, 101, 174-175, 194.

⁴⁴ Basil, “The Letters”, 8/811 (Böl. 258.4); Zerdüş'tîler arasında Zurvân'ı ata olarak gören bir mezhebin varlığı bilinmemekle birlikte Mezopotamya Zerdüş'tîlerinin Basil'e her şeyin kaynağı olarak Zurvân'ı işaret etmiş olması muhtemeldir. De Jong, *Traditions of the Magi*, 411.

Sâsânî döneminin ortasında V. Behram ve II. Yezdicerd'in başvezirinin oğlunun adını *Zurvândâd* koyması Zurvânizm'in o dönemde de revaçta olduğuna dair işaretlerdir.⁴⁵

Zurvânizm, eski İran'da önde gelen bir felsefi akımdı. Bununla birlikte Zurvân inancı Avesta'nın minör Tanrılarında olan⁴⁶ Zurvân'ı Ohrmazd ve Ehrimen'in üzerinde en büyük Tanrı olarak idealleştiren katı bir "tek Tanrıçılık" meydana getirmişti. Bu teolojik yaklaşım Zerdüşti Sâsânî Devleti içinde ve dışında büyüyen Hıristiyan tehdidine karşı pragmatik bir reddiye sunmaktaydı. Bu nedenle bazı araştırmacılar Zurvânizm'in gelişimini Yunan ve Bizans etkilerinden bağımsız görmezler. Diğer taraftan Babil ile yakın temas nedeniyle Keldânî astrolojisinin etkisi göz ardı edilemez.⁴⁷ Genel olarak Sâsânî dönemi teolojisinde bazı din adamlarının etkisiyle Dinkard gibi Pehlevî metinlerinin Aristoteles ve Neo-Platonik düşünceye yatkın pasajlarının varlığı Yunan düşüncesinin etkisini göstermektedir. Söz konusu din adamları görüldüğü üzere Yahudi, Hıristiyan ve sonrasında İslamî düşüncelerden etkilenmiş ve eklektik bir yeni inanç üretmiş olabilirler.⁴⁸

Sâsânîler sonrası Zerdüştiler Zurvânizm'den bir nedenle vazgeçmiş, Avesta'nın Zurvânî kozmogoni mitleri ortadan kalkmış ve Pehlevî dinî metinler Zurvânizm'in izini neredeyse tamamen ortadan kaldıracak şekilde din adamlarınca yeniden düzenlenmiştir.⁴⁹ Buna rağmen bazı Pehlevî metinlerinde, örneğin Menog-ı Hired'de Zurvânî düşüncenin izleri halen görülmektedir.⁵⁰ Milad Milani; Zurvân kültürünün özellikle İran'ın güneybatısında, Sâsânî başkenti yakınında genel kabul gördüğünü ve İslam'ın gelişiyle Zurvânizm aniden kaybolurken düalist Mazdeizm'in peyda olmasının genel olarak coğrafya temelli olduğunu savunur.⁵¹

⁴⁵ Daryae, *Sasanian Persia*, 81-82; Christensen, "Sasanid Persia", 7/118.

⁴⁶ Yesna 72/10; Yešt 13/56.

⁴⁷ W. B. Henning, F. Cumont ve H. H. Shaeder'in görüşleri için bkz. Mary Boyce, "Some Reflections on Zurvanism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19/2 (1957), 304-316; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 11.

⁴⁸ Daryae, *Sasanian Persia*, 83-84.

⁴⁹ Christensen, "Sasanid Persia", 7/118; Benveniste, *Dîn-i Îrânî: Ber Pâyei Metinhâyi Mu'teber-i Yûnânî*, 75.

⁵⁰ Bkz. "The Dinai Mainog-i Khirad", çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1885), 24/böl. 8/8, 27/10; Daryae, *Sasanian Persia*, 82.

⁵¹ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 12.

Zurvânizm, Babil ve Yunan etkisi nedeniyle Güneybatı İran'a özgü olup Mazdeizm ise Baktriya ve Merv gibi Kuzeydoğu İran'da etkindi.⁵² Buna göre İslam hâkimiyetine girmesi nispeten uzun süren ve Kuzeydoğu İran'da varlığını sürdürebilen Mazdeizm, güneybatı İran'da İslam karşısında savunmasız kalan Zurvânizm'e göre daha şanslıydı. Sonuç olarak Mazdeizm hayatta kalmış ancak Zurvânizm tamamen yok olmamış Milani'ye göre "İran İslam'ına (on iki imam inancı gibi) asimile olmuştur".⁵³ Ancak Sâsânîler döneminde soylular ve din adamları arasında Zurvânizm sözü edildiği kadar etkili ise bu durum bir şekilde metinlere yansımalıydı. Kerdir ve Pehlevî Metinlerin ruhban sınıfı ve halk nazarında ilgi gören Maniheizm ve Mazdekiye gibi resmi dine karşı akımları eleştirirken Zurvân'dan hiç bahis açmaması düşünülemez. Diğer taraftan liturjik metinlerin Zurvân'a yönelik bir niyazda bulunmayışı onun bir Tanrı olarak görmekten ziyade zaman kavramı ile açıklandığını gösterebilir. Bu minvalde Zurvânizm'in Sâsânî İran'ında etkili olduğu fikri havada kalmaktadır.⁵⁴

4. Güneş Kültü

Eski İran'da Güneş kutsal olarak addedilmekteydi. Ancak Mithra ve güneşe ibadet, Erdeşîr'e kadar olan yazıtlarda görülmez.⁵⁵ Ancak daha sonraki Zerdüşti ibadetleri içinde güneş kültüne dair ibareler mevcuttur. Örneğin ruhbanların ve inananların yaptığı günlük ibadetlerin ve ayinlerin güneşe veya ateşe dönük olarak yapılması⁵⁶ ve Yesna ayini gibi önemli ritüellerde zaotarın güneşe dönerek veya güneşin devinimini betimleyerek ilahiler mırıldanması bir zamanlar var olan güneşe tapınının günümüzdeki kalıntılarıdır.⁵⁷ Ayrıca ölen kişinin ruhunun dördüncü gün güneş doğumuyla birlikte cennete uçacağına dair kadim inanç günümüz Zerdüşti ritüellerinde dahi hala varlığını sürdürmektedir.⁵⁸

⁵² Boyce, "Some Reflections on Zurvanism", 308-309.

⁵³ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 12.

⁵⁴ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 244; Daryae, *Sasanian Persia*, 82.

⁵⁵ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420.

⁵⁶ Bkz. "The Zend-Avesta Part II", 23/377-388; Mehmet Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüşti'nün Modern Takipçileri", *Ortadoğu Yıllığı* 7 (2011), 562; Modi, *The Religious Ceremonies*, 185-186; Michael Stausberg, "Zoroastrian Rituals", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2014).

⁵⁷ Modi, *The Religious Ceremonies*, 259, 313.

⁵⁸ Boyce, *Zoroastrianism I*, 121; A. V. Williams Jackson, *Persia Past and Present* (London: The Macmillan Company, 1906), 394; Akyar, *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, 57-59.

Ermeni, Süryânî ya da Bizanslı yazarların metinleri Sâsânîlerin dinî inançlarını alışılmadık bir biçimde ele almaktadır. Söz konusu metinlerin ara sıra bahsettiği Sâsânî dinî yapısı içerisinde Tanrı Ohrmazd ve ilahi yardımcıları Ameşa Spentaların yanına kutsal bilgi ve güneş Tanrısı Mithra ve ateş Tanrısı Âzer gibi Tanrısal aktörlerin eklendiği görülmektedir. Hatta bunların yanında *Nana* gibi aslen İranlı olmayan bazı Tanrı ve Tanrıçalar bile mevzubahis edilmektedir.⁵⁹ Bunların arasından Mithra'nın Behistun'da bulunan II. Erdeşîr rölyefinde güçlü bir betimlemesinin bulunması, III. Behram ve Kerdir'in ölümü ile birlikte (II. Şâpûr ve sonrası dönemde) Mithraist din adamlarının tekrar güçlendiğini göstermektedir.⁶⁰

Güneş ve Mithra kadim dönemlerden beri birbiriyle iç içe geçmiş kültü meydana getirmektedir. Bartholomae, belki de yanlış bir akıl yürütmeye Mithra'yı Aryan güneş Tanrısı olarak kabul etmektedir.⁶¹ Aslında Mithra, Avesta'da güneşle yakından ilişkili olsa da güneşin kendisini temsil etmez.⁶² Bilinenin aksine Mithra'nın güneşle özdeşleşmesi hem İran'da hem de Hindistan'da ilkel Aryan dönemden çok daha sonra gerçekleşmiştir.⁶³ Güneş Maniheist teolojide de önemli bir yer tutmaktaydı. Arsakid ve Soğdca Maniheist metinler Mithra'yı (Mihir, Mişivas) güneş ile ve dolayısıyla Üçüncü Haberci ile özdeşleştirmiştir. Mithra, güneş Tanrısı olarak aydınlatıcı, karanlığı kovan, gökyüzünde düzenli ve güven verici devinimi nedeniyle övülmektedir. Üçüncü Elçi olarak, İsa gibi insanlığın bir yardımcısı ve kurtarıcısıdır.⁶⁴

Güneş kültüne dair en belirgin örnekler Mithraizm'de bulunmaktadır. Mithra dini astral bir inanış olduğundan gökyüzü ve gök cisimlerinin (Güneş, Ay, Dünya, diğer beş gezegen, yıldızlar) hepsi Mithraist liturjilerde rol oynamıştır. Ancak güneş ibadet ve ayinlerin ana temasını oluşturmaktaydı. Astral sembolizm ve “ruhların inişi ve çıkışlarının gizemini ifade eden kozmos tasvirlerinde ayrıca Mithraeumların tasarımında önemli bir yer tutmaktadır.⁶⁵ Mithra tapınaklarındaki ritüeller aslında genel olarak

⁵⁹ Christensen, “Sasanid Persia”, 7/118-119.

⁶⁰ Hozhabri, “The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period”, 15-16.

⁶¹ Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, süt. 1183.

⁶² Boyce, *Zoroastrianism I*, 69.

⁶³ Hanns-Peter Schmidt, “Mithra i. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2006).

⁶⁴ Werner Sundermann, “Mithra iii. In Manicheism”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2002).

⁶⁵ Beck, “Mithraism”; Ahmet Güç, “Güneş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996).

Güneş'in hareketlerinin bir taklidini oluşturmaktadır. Mithraik sistemdeki inisiyeler ve din adamları arasındaki hiyerarşide ikinci en yüksek derece güneşe vesayet eden "Güneşin Habercisi" (Heliodromus) rütbesidir. Bu rütbenin sahibi tıpkı "baba"nın Mithra'nın tahtına oturması gibi güneşin tahtında oturur.⁶⁶

5. Tapınak ve Din Adamı

Avesta'da kullanımlara göre tasnif edilen ateşin en önemli formu tapınak ateşidir. Eski İran'da bu ateş ülkedeki çeşitli Âteş'lerin karıştırılmasıyla uzun ve etkileyici bir törenle yakılırdı. İran toplumunun ibadet hayatı ateş etrafında geçmekteydi. Ancak bu ibadetin ilkel biçiminde tapınak kurumları yer almaz. Aksine ateş tapınakları ibadetin oluşum evresine bakıldığında oldukça yenidir.⁶⁷ Eski İran uygarlıklarından Medlere ait ateş tapınağına dair günümüze ulaşan herhangi bir bulgu yoktur. Medlerin komşu kavimleri olan Asur medeniyetine ait metinlerde de Med tapınaklarından bahsedilmez.⁶⁸ Ateş tapınağı kültü ilk kez Ahamenî döneminin ikinci yarısında başlamış gibi görünmektedir. Avesta'da ve erken Ahamenî döneminde ateş tapınağına bir atıf yapılmamıştır.⁶⁹ Her ne kadar Behistun Yazıtları'nda tapınak anlamına gelebilecek "Tanrılar evi" ve "ibadet yeri" [âyadanâ]⁷⁰ ifadeleri geçse de bu muhtemelen ibadet edilen kutsal alanı ifade etmekteydi. Diğer taraftan antik tarihçi Herodot'a göre de Perslerin dinî vazifelerini icra edeceği bir tapınağı yoktu.⁷¹ Yani ateşe veya kutsallara tazim bir tapınak, resim ve şekil olmaksızın açık havada icra edilmekteydi.⁷² Aynı şekilde klasik Batılı yazarlardan Kolophonlu Dino, Perslere ait tapınak varlığını kabul etmez. İskenderiyeli Clement tıpkı Herodot gibi Perslerin kurbanlarını açık havada sunduklarını ifade eder.⁷³ Benzer şekilde, Xenophon, Kûruş'un bir tepenin üzerinde "Pers geleneklerine uygun" bir kurban sunduğunu bildirirken Pers tapınaklarına dair bilgi vermez.⁷⁴

⁶⁶ Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), 76.

⁶⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 344.

⁶⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 21.

⁶⁹ Mary Boyce, "Âtaşkada", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1987).

⁷⁰ Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 53.

⁷¹ Herodotos, *Tarih*, 1/131.

⁷² Boyce, *Zoroastrianism II*, 21.

⁷³ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Heathen: (Protrepticus)* (Beloved Publishing, 2016), 5/65.1.

⁷⁴ Xenophon, *Cyropaedia*, 8/7.3; De Jong, *Traditions of the Magi*, 345.

Boyce, pagan dönemde olduğu gibi ilk dönem Zerdüşti törenlerinin genellikle ya rahibin evinde ya da töreni isteyen kişinin evinde yapıldığını, bu nedenle Zerdüştiliğin ilk zamanlarında kutsal binalara veya sabit sunaklara ihtiyaç duyulmadığını iddia etmektedir. Bunun yanı sıra yedi büyük şölen muhtemelen mevsime göre ya açık havada ya da yerel topluluğun önde gelen bir üyesinin evinde kutlanmış olmalıydı. Kurban sunuları da benzer şekilde -pagan dönemden miras kalan bir başka toplu ibadet şekli olarak- yılın belirli zamanlarında dağlara çıkararak gerçekleştirilmekteydi.⁷⁵ Muhtemelen Ahamenî döneminde açık alanlarda, yükselti ve tepeler üzerinde yapılan ateş ritüelleri sonraki dönemlerde ilk başlarda etrafı açık üstü kapalı mekanlarda yapılmaya başlandı. Sâsânî döneminde ortodoks bir Zerdüşti inancın oluşmasıyla birlikte dönemin en önemli din adamı olan Kerdir, Zerdüştiler için özgün kutsal binalar inşa ettirdi. Ateşi merkeze alan ve âteşkede adındaki bu binalar zamanla dinin resmî tapınakları oldular. Bu tapınakların yanı başında din adamlarının toplandığı ve kaldığı yerler yapıldı.⁷⁶

İran’da bir ateş tapınağına dair tespit edilen en eski kalıntılar Sîstân’daki bir taş ateş sunağı kalıntısına aittir. Selevki veya erken Arsakid dönemlerine tarihlenen bu en eski yapının yalnızca zemin dokusu hayatta kalabilmiştir. Arsakid döneminde yeniden inşa edilmiş ve Sâsânî döneminde daha da büyütülmüştür. Genellikle dört köşeli sütun üzerine inşa edilen kubbeli ve kümbet tarzındaki bu binalar Farsça dört kemer anlamına gelen *Çahâr Tâk* olarak isimlendirilmekteydi. Arkeolojik izler ve edebi kanıtlar kümbetin hem ateşi yöneten rahiplerin hem de ibadet edenlerin kullanımı için düzenli olarak bir geçit veya gezi yolu ile çevrili olduğunu göstermektedir. Âteşkedelerde ayrıca yakacak odun, tütsü ve mutfak eşyaları depolamak için nispeten küçük bir oda veya odalar; rahip veya rahiplerin ibadet ve ritüelleri icra edeceği ibadet yeri olan yazışn-gâh gibi mekanlar bulunmaktaydı. Bazılarında büyük bir gâhâmbâr ve diğer bayramları toplu olarak kutlamak için yapılmış büyük salonlar vardı.⁷⁷

Sâsânîlerin son döneminde, çoğunluğu Güneybatı İran’da bulunan çok sayıda ateş tapınağı kalıntısından en büyük ve en etkileyici olanı Azerbaycan’ın Ganzak şehrindeki “Âzer Guşnasp”tır. Bu tapınak Sâsânî saltanat ailesinin, komutanların ve soyluların

⁷⁵ Boyce, *Zoroastrians*, 46.

⁷⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 141.

⁷⁷ Boyce, “Âtaşkada”.

âteşkedesiydi.⁷⁸ Yönetimi Zerdüşî din adamlarının elinde olan tapınak Sâsânî hükümdarlarının taç giyme, savaş öncesi dua, kutsanma ve zafer sonrası Tanrı'ya teşekkür merasimi gibi önemli ayinlerde gittikleri bir yer olduğu için oldukça önemsenmekteydi.⁷⁹

Bu ilk ateş tapınaklarının dönemin rakip kültü olan Anâhitâ tapınaklarıyla rekabet edebilmek adına MÖ dördüncü yüzyılda kurumsallaştığı söylenebilir.⁸⁰ Bu iddialar elimizdeki arkeolojik verilerce de desteklenmektedir.⁸¹ Kalıntıları günümüze kadar gelebilen nadir Anâhitâ tapınaklarından en erkeni antik Susa kenti yakınlarında bulunmuştur. Tapınağın bir sütunundaki kısa kitabeden II. Erdeşîr döneminde yapıldığı anlaşılrsa da II. Erdeşîr dönemine ait bir kalıntının sütunları kullanılarak daha sonraki bir zamanda inşa edilmiş olması da mümkündür. Erivan yakınlarındaki Arinberd'deki tapınak kalıntısı ve Persepolis'te keşfedilen Frâdadâra tapınağı Ahamenî döneminin önemli tapınak bulgularıdır.⁸² Sâsânî Devleti'nin kuruluşunda dikkate değer etkisi olan Anâhitâ Mabedi I. Erdeşîr ve halefleri tarafından destek görmekte savaşlardan ele geçirilen ganimetlerin bir kısmı bu mabetlere hediye edilmekteydi.⁸³ Sâsânî sultanları başlarda Âzer Guşnasp âteşkedesine değil Anâhitâ Tapınağı'na bağlıydılar. Ancak daha sonraları Mezopotamya topraklarına doğru yayılma ve Zerdüşî din adamlarının Anâhitâ Tapınağı'nı domine etmesi sonucunda dinî açıdan belki de o zamana kadar belirli bir kült işlevi gören Âzer Guşnasp âteşkedesine bağlandılar.⁸⁴

Boyce, Anâhitâ kültürünün görkemli tapınakları ve zengin bir şekilde süslenmiş heykelleri ile birçok insanı cezbettiğini ve Zerdüşî ruhbanların bundan etkilenecek daha önce olmayan kutsal binaları Zerdüşîliğe yamadıklarını iddia etmiştir. Zerdüşî tapınakları kısa süre içerisinde benimsenmiştir. Zerdüşî din adamları içinde insan yapımı bir resmin olmadığı bunun yerine merkezi kutsal bir ateş etrafında inşa edilen tapınaklar

⁷⁸ Boyce, "Âtaşkada"; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 242; Prokopius da Azerbaycan'daki bu âteşkeden bahsetmektedir. Procopius, *Târîh-i Cenghâyi Îrân ve Rûm (De Bello Persico)*, 2/24.2; Ayrıca bkz. Procopius, *History of the Wars, Books I and II (De Bello Persico)*, çev. H. B. Dewing (London: Harvard University Press, 1914), 2/24.2.

⁷⁹ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 108; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 88-89.

⁸⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 222, 224.

⁸¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 89.

⁸² Boyce, *Zoroastrianism II*, 225-226.

⁸³ Ghirshman, *Îrân ez Âgâz ta İslâm*, 318; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 90.

⁸⁴ Ghirshman, *Îrân ez Âgâz ta İslâm*, 318; Daryace, *Sasanian Persia*, 47; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 54-55.

kurdular. Bu bir nevi Anâhitâ kültürünün ortodoks din olma iddiasına karşı bir hamleydi. Tabii ki öncelikle din adamları hükümdar veya soyluların en azından bazılarının Zerdüşti din adamlarının safında olduğunu göstermektedir. Bu tapınaklarda kutsal ateş, bir iç kutsal alandaki yüksekçe bir sunak içine yerleştirilmiş, sürekli yanan bir odun ateşiydi. Ateş, görevli rahipler tarafından sıkı bir şekilde korunmakta ve beslenmekteydi. Bu rahipler, ocak ateşinin geleneksel ayinleriyle, yani belirli dua zamanlarında günlük yakıt ve tütsü sunularıyla ve ayrıca düzenli olarak hayvan kurbanı sunularıyla tapınak ateşine hizmet ettiler.⁸⁵

Bunların dışında İran'ın eski tapınakları arasında Mithra tapınakları (Mithraeum) da bulunmaktaydı. Üstelik bunların Türkmenistan'dan Suriye'ye uzanan bir geniş coğrafyada bulunması Mithra'ya olan inancın yayılımı hakkında bilgi vermektedir. Ali Hozhabri, bunların Arsakid hanedanı döneminde geliştiğini ve bu dönemde basılan madeni paraların Mithra tapınımını kanıtladığını iddia etmektedir. İskender'in İran'ı işgali sonrası Mazdeist baskıdan kurtulan Mithraist din adamları Arsakidler döneminde İran'da hüküm sürmüş görünmektedir. Ona göre belki de bu dinin Roma topraklarına ihracında Arsakidlerin azımsanamaz katkıları bulunmaktaydı.⁸⁶

Mithra tapınakları mağaralar içinde ya da mağara benzeri yapılarda kurulmaktadır. Mağaranın kutsal yemek ziyafeti ve Tauroktoni'nin gerçekleştiği yer olması burayı mit ve kült pratiğinin birleştiği noktalardan biri haline getirmektedir.⁸⁷ İran'dan çıkan kültürün çok sonraları Roma topraklarında askerlerin rağbet ettiği bir din haline geldiği dönemde bile tapınaklar yer altına yapılmış yapay mağaralar içinde yerini alıyordu. Bunun ortaya çıkmasında muhtemelen Mithra'nın bir kayadan doğduğu inancı önemli bir unsurdur. Porfirios'a göre Antik Roma'da Zerdüş'tün Mithra tarafından yaratılan dünyaya benzer bir mağara tapınakta kutsandığına inanılmaktaydı.⁸⁸ Porfirios Mithraistlerin kutsal yerlerini "mağaralar" olarak adlandırdıklarını ve bunun "dine katılanların ruhların inişi ve onların tekrar dışarı çıkışındaki gizemi kavraması" amacıyla olduğunu ifade etmektedir. Yani kutsal mekanların mağara olması ritüel bir amaç içindi çünkü mağara ruhun ölümlü varoluş için girdiği ve çıktığı evrenin sembolüydü. Porfirios,

⁸⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 221-222; Boyce, *Zoroastrians*, 62-65.

⁸⁶ Bkz. Hozhabri, "The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period", 14-15.

⁸⁷ Rostovtzeff, "The Mithraeum of Dura-Europos on the Euphrates", 8; Beck, "Mithraism since Franz Cumont", 17/4/2090.

⁸⁸ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 175.

Mithraeum'un otantik bir mikro kozmos olduğu düşüncesiyle “uygun şekilde düzenlenmiş kozmik semboller” ile tasarlandığını ve döşendiğini belirtmiştir.⁸⁹

Tapınakların en görkemli ögesi şüphesiz Mithra'nın bir boğayı kurban ettiğini betimleyen *Tauroktoni* rölyefi ve süslemeli sunaklarıydı. Bunun yanında Mithraeumlarda kült yemeği yiyenlerin oturması amacıyla merkezi bir koridorun her iki tarafında yükseltilmiş platformlar bulunmaktaydı. Aynı zamanda sunaklar, ritüel çanak çömlek kapları, freskler gibi birçok kutsal sanat eserleriyle doluydular.⁹⁰ Cumont, tapınakların yeni katılan birini duygu ve mantık olarak etkileyerek vecde sokacak şekilde düzensiz ışık parlamaları ve ürkütücü bir görünümle dekore edildiğini belirtir.⁹¹ Mithra tapınakları mütevazı büyüklükte yapıları. Kutsal yemek platformlarının az sayıda kişi alabilmesinden de anlaşılacağı üzere Mithra tapınakları az üyeye hitap etmek amacıyla tasarlanmıştı. O halde Mithraizm küçük toplulukların diniydi iddiası ortaya atılabilir. Üstelik bu topluluklar kendi kendilerine yeterliydimler. Cumont'a göre üye sayıları arttığında yeni bir tapınak inşa etmekteydiler.⁹²

Her tapınakta bir veya bazen birkaç ritüel rahibi bulunmaktaydı. Bunlar tapınak ayinlerini gerçekleştirmenin dışında sunakların ateşini sürekli canlı tutmak, elindeki çubuklarla birlikte kutsal içki ritüeli gerçekleştirmek, adak ve sunuların doğru bir şekilde yapılmasını sağlamak ve ibadetlerin düzenini sağlamak gibi vazifelere sahiptiler. Tapınak içindeki sunaklara yapılan çeşitli kanlı kurbanlar muğlara benzer kıyafetler giyen din adamları tarafından gerçekleştiriliyordu. Cumont, Tauroktoninin inisiye ayinlerinde önemli bir rolü olduğunu ifade etmektedir.⁹³

İran'da tapınak ve tapınağa dayalı ibadetin oluşması şüphesiz dinî algının ve toplumsal normların gelişimini etkilediği kadar ruhbanlık açısından da önemli sıçrama tahtası olmuştur. Boyce, tapınak ibadetinin yeni bir ruhban kategorisi oluşturduğunu iddia etmektedir. Sistemli bir tapınak ibadetinin henüz oluşmadığı dönemlerde din adamlarının çoğunluğu halkın ve bazı ailelerin dinî ayinlerini yerine getiren ve bu hizmetler için aldıkları ödemelerle geçimini sağlayan *kalıtsal* aile rahipleriydi. Bu rahiplik sistemi kan

⁸⁹ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 175; Beck, “Mithraism”.

⁹⁰ Beck, “Mithraism”.

⁹¹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 163-164.

⁹² Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 170-171; Beck, “Mithraism”.

⁹³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 166-167.

bağıyla geçmekteydi. Ruhbanlar yerel ayin yerlerini kardeşçe kullanmakta ve muhtemelen aralarında sistematik bir ritüel bütünlüğü bulunmamaktaydı.⁹⁴

Ancak âteşkede ve tapınakların ortaya çıkmasından sonra muhtemelen ibadet edenlerin sunularıyla ya da çeşitli bağışlarla geçinen tapınak ibadetiyle vazifeli yeni bir ruhban sınıfı zorunlu olarak ortaya çıktı. Boyce, ayrıca tapınak ibadetinin ruhbanların hiyerarşisini de etkilediğini iddia etmektedir. Ona göre “kutsal mekânın efendisi” anlamındaki ve sonradan *magubed* veya mobede evrilen *baginapati* kelimesi din adamlarının bir hiyerarşik yapı oluşturması nedeniyle ortaya çıkmış olmalıdır.⁹⁵ Grenet, buna benzer olarak Soğd dilinde *vaghnpat* (bgnpt) kelimesinin tam anlamıyla “tapınağın efendisi” manasında kullanıldığını ifade etmektedir.⁹⁶ Çünkü büyük bir kutsal tapındaki dinî vazifelerin ifası için birden fazla din adamına ihtiyaç duyulacaktır. Başlarda tapınak rahiplerinin liderleri için kullanılan bu unvan Sâsânî dönemiyle birlikte genel bir hal alıp hem ateş tapınaklarının başrahipleri hem de diğer yüksek rahipler için kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁷

Halka dinî inanç, ilahi ve ritüelleri öğretme görevi muhtemelen hîrbedân-ı hîrbed unvanlı bir din adamına bağlı olan hîrbed sınıfı din adamlarının vazifesiydi ve bu eğitimi âteşkedelerde vermekteydiler. Sâsânî döneminde *Çahâr Tâk* olarak da bilinen çok sayıda âteşkede muhtemelen Zerdüşî nüfusun uğrak yeri olan dinî merkezlerdi. Âteşkedeler halk için ateşin önünde ibadet etmek veya hîrbedi dinlemek gibi dinî vazifelerin yanı sıra, ihtiyaç sahiplerinin açlık ve susuzluk gibi ihtiyaçlarının giderildiği barınaklar olarak sosyal işlevler de görmekteydiler.⁹⁸ Mes’ûdî hîrbed sınıfının Erdeşîr’in yapmış olduğu bir taksimatla ortaya çıktığını ve din adamlarını sınıflandıran Erdeşîr’in tapınakta din işlerini yürüten din adamlarına hîrbed adını verdiğini⁹⁹ aktarsa da genç Avesta kökenli *aêtrapaitiden* türeyen kelimenin etimolojisi Sâsânî öncesine ait olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰ Harezmî, hîrbedin “ateşin hizmetkârı” anlamına geldiğini bildirmektedir. Taberî, II. Hüsrev’in âteşkedelerde ibadet, ayin ve ritüelleri icra etmeleri

⁹⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228.

⁹⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

⁹⁶ Grenet - Azarnouche, “Where Are the Sogdian Magi?”, 160.

⁹⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229; Kreyenbroek, “The Zoroastrian Priesthood”, 152.

⁹⁸ Daryaei, *Sasanian Persia*, 44.

⁹⁹ Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 242.

¹⁰⁰ Bkz. Yesna 65/9.

için on iki bin tane hîrbed görevlendirildiğini iddia etmiştir.¹⁰¹ Sâsânî toplumu din adamlarının önemli bir kısmını oluşturan hîrbed sınıfı, kutsal kitabın öğretiminden alt seviye din hizmetlerine kadar tapınağa dair birçok işle vazifelidiler.¹⁰² Âteşkedeler sadece ruhban sınıfının değil diğer inananların da uğrak yerleriydi. Çoğu zaman din adamlarının ibadet ve ayinlerine iştirak etmek için katılan halkın ayrıca günde üç kez günlük ibadet için âteşkedede bulunması fazilet olarak addedilirdi.¹⁰³

Samuel Lieu, KMK'ye göre Mani seçkinlerini sadece gezici din adamları olarak düşünemeyeceğimizi belirterek ilk dönem Elkasai mezhebinin çileci örgütlenmesinin Maniheist tapınakların oluşturulmasında örnek alınmış olabileceğini ifade etmektedir. Lieu, KMK'nin Öğretmen Baraies'e atfedilen bölümünde Mani'nin babası Patticius'un sahip olduğu unvanın Avesta'da yer alan "evin efendisi" unvanı ile benzerliğine dayanarak, Maniheizm'in erken yayılmasında manastır kurumlarının önemli bir rolü olduğunu savunmaktadır. Mani, Hindistan seyahatinde organize çilecilik üzerine fikirlerini etkileyen Budist manastırlarıyla karşılaşmıştı. Buradan hareketle Maniheizm ile Budizm arasındaki fikir ve kurum alışverişi zannedilenden çok daha önce gerçekleşmiş ve çok daha yoğun olmuş olabilir.¹⁰⁴

Türkistan ve Çin'deki Maniheistler ibadetlerini genellikle manastırlarda yaparlardı. Ancak Maniheizm'in dördüncü ve beşinci yüzyıllar boyunca geliştiği Mısır ve Kuzey Afrika'da, Maniheist manastırların varlığına dair hiçbir arkeolojik kanıt yoktur. Aksine, Aziz Augustin tarafından aktarılan bilgilerden¹⁰⁵ batılı Maniheistlerin manastır rahipliğini yabancı bir unsur olarak gördükleri anlaşılmaktadır. İran ve Mısır'daki koşulların başka yerlerdekilere farklı olup olmadığı açık değildir.¹⁰⁶ Batı'da Maniheizm'in etkisini yitirmesinden üç yüzyıl sonra Orta Asya, Maniheist manastırlarının serpiştiği bir alan olmuştur. Bunda miladi 762 yılında Uygur Kağanının Mani dinini kabul etmesi etkiliydi. Zulümden arınmış ve kraliyet himayesinden yararlanan Maniheizm, etkileyici bir şekilde manastırlar ve din adamlarının sınıflandığı

¹⁰¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 179.

¹⁰² Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsâni*, 241-243; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 51-52.

¹⁰³ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 238.

¹⁰⁴ Samuel N. C. Lieu, "Precept and Practice in Manichaean Monasticism", *Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 157-159.

¹⁰⁵ Augustine, "De Moribus Manichaerorum", 4/20/74.

¹⁰⁶ J. P. Asmussen, "Confessions", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

meclisler halinde örgütlenmişti. Tapınak ve manastırlar genellikle seçkin erkek ve kız kardeşlerin ikamet ettiği yerlerdi, buralarda sıradan takipçilerden ayrı yaşıyorlardı. Manastırlar evin efendileri, ayin şefleri, vaizler, ilahi söyleyenler ve kâtiplerin yanı sıra din adamı olmayan erkek ve kadın dinleyicilerden oluşmaktaydı. Maniheist toplulukların manastır yapılanması Moğollarinkine benzemesine rağmen yapısı ve organizasyonu yine de belirsizliğini korumaktadır. Manestan veya Hangâh olarak adlandırılan manastırlar şehirlerde kurulmakta ve ilk zamanlar dinleyicilerin bağışlarıyla ayakta durmaktaydı. Bunlar dinin gizlenerek varlığını sürdürmek zorunda olmadığı ülkelerde Maniheist inancın asıl ibadet merkezlerini ve aynı zamanda manevî yaşamın ve kültürel faaliyetlerin odağını oluşturdular. Tapınaklarda ekseriyetle bir revir, bir toplanma yeri, tapınma ve günah itirafı için bir oda ve oruç için bir başka oda ile birlikte bir yazıhane ve kutsal metinleri ihtiva eden bir kütüphane bulunmaktaydı. Fakat yemek pişirilmediği ve sadece dinleyicilerin hazırlayarak getirdiği yiyecekler yendiği için bir bahçe ve mutfakları yoktu.¹⁰⁷

Yukarıdaki gibi kurulan beş odada, keşişler topluluğu ortak bir yaşam sürer, ibadetleri şevkle yapardı. Rahipler bireysel odalar, mutfaklar veya depolar inşa etmemeli, her gün vejetaryen yemek yemeli, sadakaları sabırla beklemeli ve eğer kimse onlara sadaka vermezse, gidip ihtiyaçlarını karşılamak için dilenmelidirler. Onlara dinleyiciler hizmet etmeli, erkek ya da kadın köleler edinmemeli, altı çeşit evcil hayvanı (Çin kategorisi etkisiyle at, öküz, keçi, domuz, köpek ve kümes hayvanları) bulundurmamalı ve din tarafından yasaklanmış hiçbir şeye sahip olmamalıdır. Her manastırın başında üç seçkin bulunurdu.¹⁰⁸ Herhangi bir sayı sınırlaması olmayan bu din adamları ayin şefi (afrinsar), vaiz (xrohxwân) ve kâtip (dibirân) sınıflarındandı.¹⁰⁹ Bütün cemaat bu üç amirin emirlerine uymalıydı ve hiç kimsenin onların isteklerine karşı çıkmasına izin verilmezdi. Bununla birlikte, Çin'deki Maniheistlerin bunu ne ölçüde yerine getirdiği hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Diğer taraftan 843 yılında Çin'de Uygur Maniheistlerinin bastırılması sırasında çıkarılan bir T'ang Kanunu, manastırlardan alınan para ve mallara el konulmasından söz eder. Bu, tapınakların ticaret amacıyla

¹⁰⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 60-61; Lieu, "Precept and Practice", 159-161.

¹⁰⁸ Lieu, "Precept and Practice", 162.

¹⁰⁹ Tardieu, *Manichaeism*, 60-61; Çin belgelerine göre üçüncüsü ayin düzenleyici ve kendini takdimlere adayın din adamı anlamındaki İspesegân (ruvanagân) yani diyakozdur. Bkz. Chavannes - Pelliot, *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine*, 113-114; Lieu, "Precept and Practice", 162.

kullanıldığını göstermektedir. Tüccarların mallarını korumak için ya da depolamak için Mani tapınaklarını kullandıkları ifade edilmektedir. Muhtemelen ticari merkezlere yakın olan tapınakların bu nedenle diğerlerine oranla daha büyük olduğuna dair belgeler bulunmaktadır.¹¹⁰

B. İBADET VE RİTÜELLER

Ritüel ve törenlerin doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi, savaşçıların düşmana karşı daha iyi mücadele etmesi ve çiftçilerin toprağı daha iyi işlemesi ve kitlelerin refahı için oldukça önemlidir.¹¹¹ Din adamları topluma sadece rehberlik etmekle kalmayıp aynı zamanda davranışlarıyla da huzurlarını sağlamaktaydılar. Pehlevî Dâdistân-ı Menogi Khred, din adamlarının işlevlerinin “*Dini korumak, ilahlara ibadet etmek, dinî ve ayinsel konularda geçmiş teamüllere dayalı hüküm vermek, insanları iyiliğe yönlendirmek, onlara cennete giden yolu göstermek ve onların cehennemden korkmalarını sağlamak*” olduğunu bildirmektedir.¹¹² Bunların yanında sapkın olarak addedilen ve dışlanan din adamları da vardı. Özellikle Sâsânî döneminde ortodoks bir mezhep meydana geldikten sonra diğer mezheplere mensup din adamları devletten bağımsız bir şekilde kendi dinî ritüellerini icra etmekteydiler.¹¹³

1. Arınma

a. Maddî ve Manevî Temizlenme

Zerdüşî teolojide saflık ve kirlilikle ilgili bir dizi emir, inananların ve din adamlarının tüm hayatını etkilemekle kalmayıp doğaya ve hayvanlara karşı tutumlarını da başlı başına etkilemiştir. Örneğin Zerdüşîlerde ağaçları kesmek, akarsuları, gölleri ve dünyayı kirletmek günah sayılmaktaydı. Bu inanış Avrupa’yı kasıp kavuran veba gibi hastalıkların İran içlerine girememesinde etkili olmuştur. Ancak din adamlarının saflık ve kirlilik ile ilgili detaylı ritüellere fazlaca takıntılı olması halk için de sorunlar yaratmıştır. Diğer taraftan “su” Tanrısal bir kutsallığa sahip olduğu için onu kirletmek büyük günahı.

¹¹⁰ Lieu, “Precept and Practice”, 162,164.

¹¹¹ “Shayest La-Shayest”, çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 237-407.

¹¹² “The Dinai Mainog-i Khirad”, c. 24, böl. 31.

¹¹³ Daryace, *Sasanian Persia*, 43-44.

Zerdüşt din adamları özellikle suyu kirletmeksizin temizlenmek veya banyo yapmak için ustaca yollar buldular.¹¹⁴

(1) İbadet Öncesi Temizlik

Zerdüştîlerin hayatları oldukça detaylı arınma ritüelleriyle çevrilidir. Bir Zerdüştî Ehrimen'in iblislerinden korunmak için dinî emirlere harfîyen uymalı, güneşi, ayı ve suyu övmeli; uyurken, kalkarken, yıkanırken, kemerlerini bağlarken, yemek yerken, hacetlenirken, hapsirirken, tırnaklarını ve saçlarını keserken, kandilleri yakarken ve benzeri durumlarda dualar okumalıdır.¹¹⁵

Zerdüştîler dua etmek veya bir ateş tapınağını ziyaret etmek gibi herhangi bir dinî faaliyette bulunmadan önce ve bir mezarlık ziyareti veya dinen kirlî sayılan herhangi bir eylemden sonra temizlenmek amacıyla Pâdyâb-kosti ayini yaparlar. Bu ayin aynı zamanda örneğin günün her saatinin başında, manevî yönden kuvvetlenmek için de yapılır. Ayin koruyuculuğuna inanılan ince bir kuşağın bele liturjik olarak bağlanmasıdır. Ancak bu törenden önce açıkta kalan uzuvların yıkanması gereklidir.¹¹⁶ Bu ayine dair Avesta'da bir ifade bulunmaz. Vendîdat'ta uzuvların temiz suyla yıkanmasına dair bahisler olsa da bunlar temizlenmek için öncelikle sığır idrarı ile yıkamayı şart koşmaktadır.¹¹⁷ Bu ayin bir din adamı tarafından yaptırılabilceği gibi kişi kendi de yapabilir.¹¹⁸

Mithraist kardeşliklerde de çeşitli arınma ritüelleri mevcuttur. Cumont'a göre yedi Mithra sakramentinin uygulamasına ve onlara eşlik eden dogmatik emirlere ne kadar az aşına olsak da tıpkı eski İnan ayinlerinde olduğu gibi din adamlarının Mithra Tapınağı acemilerini eski günahlarından arındırmak için tasarlanmış bir tür vaftiz veya abdest benzeri arındırma ritüeli uyguladığı bilinmektedir. İnisiyeler her sınıfta veya tapınakta basit bir su serpmeden suya daldırma gibi birçok farklı uygulamaya maruz kalmış olabilirler.¹¹⁹

¹¹⁴ Daryae, *Sasanian Persia*, 65.

¹¹⁵ Ayrıca sobanın ateşi asla söndürülmemeli, güneş ışığı ateşe parlamamalı, su ateşle buluşmamalı ve metal kaplar paslanmamalıdır çünkü metaller kutsaldır. Christensen, *İran der Zamân-ı Sâsânîyân*, 181.

¹¹⁶ Ramiyar P. Karanjia, "Pâdyâb", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

¹¹⁷ Örneğin bkz. Vendîdat 8/37-40.

¹¹⁸ Karanjia, "Pâdyâb".

¹¹⁹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 156-157.

İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilere göre Maniheistler namaz benzeri ibadetleri öncesinde akan veya durgun su ile ritüel arınmalarını gerçekleştirirlerdi. Su olmayınca toprak ve başka şeylerle bir nevi teyemmüm ederlerdi.¹²⁰ Mani daha en başından içinden çıktığı Elkasailere ilk itirazını arınma ritüellerinin gereksiz olduğu yönünde yapması¹²¹ bu bilginin doğru olmayabileceğini göstermektedir. Aziz Augustin de bu fikri destekler mahiyette “*Maniheistlerin suyla vaftiz'in kimseye kurtuluş sağlamadığını iddia ettiklerini ve kandırdıklarından (dine yeni girenlerden) herhangi birini vaftiz etmek zorunda olmadıklarına inandıklarını*” ifade etmiştir.¹²² Bunlara ilaveten yıkanmanın ruhu dondurduğu gerekçesiyle Maniheist seçkinlere yasaklandığına dair bilgiler Maniheizm'in arınmayı önemsemediğini göstermektedir.¹²³ Din adamları bir arınma ritüeli yapmışlarsa bile bunun suyla yapılmamış olması daha mümkündür. Günümüze kadar gelen Maniheizm'e dair bilgiler böyle bir temizlenmeyi içeren herhangi bir ibare barındırmamaktadır.¹²⁴ Aksine Maniheist ruhbanlara hitabeden Soğdca beş emirden üçüncüsü, yıkanmanın iki günah birden işlemek olduğunu belirtmekteydi. Bunlardan ilki suya verilen zarar ve ikincisi suyun deriyle temasının hoş bir his vermesi nedeniyledi.¹²⁵

(2) *Habis Kirlerden Arınma*

Zerdüştiler bir canlının ölü bedenini, hayızlı veya yeni doğum yapmış bir kadını¹²⁶ ve zararlı hayvanları (khrafstar) kirli olarak addetmektedir. Avesta'nın Vendidat bölümünde bunlara doğrudan temas edenlerin temizlenmesi için din adamlarının icra edeceği detaylı ritüeller belirlenmiştir. Buna göre özellikle insan cesedi en kirli maddedir.¹²⁷ Sadece cesede temas eden insanlar kirlenmez, aynı zamanda temas halindeki birçok eşya kirli kabul edilir ve belli ritüellerle ya temizlenebilir ya da tamamen atılmak zorundadır.¹²⁸ Avesta bu kirlerden temizlenmek için bazı ritüelleri oldukça detaylı olarak

¹²⁰ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1038; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 279; Tardieu, *Manichaeism*, 69.

¹²¹ Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 6-9.

¹²² Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹²³ Jason BeDuhn, “A Regimen for Salvation: Medical Models in Manichaeic Asceticism”, *Semeia* 58 (1992), 118.

¹²⁴ Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 100.

¹²⁵ Tardieu, *Manichaeism*, 65.

¹²⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 181.

¹²⁷ Moulton, “The Zoroastrian Conception of a Future Life”, 245.

¹²⁸ Avesta'da tek başına ölü taşımak kesinlikle yasaklanmıştır. Bu kişiler asla temizlenemezler dolayısıyla toplumdan tecrit edilirler. Temiz olmayan bir kişi sürekli kirlilik saçmaktadır ve insanların, bitkilerin, suyun, ateşin vb. olduğu yerlerde bulunamaz. Hatta Avesta metninde kafası koparılarak öldürülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bkz. Vendidat 3/20, 14.

ele almıştır. Zerdüştilerce kutsal sayılan ve temizleyici etkisine inanılan sığır idrarı (Gomez veya Nirang) gibi maddelerin yanında kişiyi köpeğe göstermek, Baj duası¹²⁹ okumak ve tövbe etmek benzeri ritüel uygulamalar ile temizlenme gerçekleştirilir.¹³⁰ Ancak Baraşnom olarak adlandırılan bu ritüellerin olmazsa olmazı din adamları tarafından gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. Aksi takdirde bu habis kir geçmek yerine daha da artabilir.¹³¹ Diğer taraftan temizlikte ilk başta su kullanılmaz. Bunun sebebi habis varlığın suyla temasında suyu kirleteceği inancıdır. Vendidat'ta sığır idrarı ve suyun ne şekilde kullanılacağı detaylandırılmıştır.¹³² Bu temizlik ritüeli sonrası temizlenen kişiler gündelik işlerini yapabilir ve eskisi gibi halk arasına karışabilir.¹³³

Diğer taraftan söz konusu kirliliğe karşı bazı önlemler alınmış görünmektedir. Ölüm sonrası rahipler tarafından çekilen bir çizgi (kaşa) cesede belli bir miktardan fazla yaklaşmayı engeller.¹³⁴ Ayrıca cesede ölü taşıyıcıları olan nasasalar¹³⁵ dışında kimse yaklaşamaz ve cesede yanlışlıkla dokunan birine dahi ritüel temizlik uygulanıncaya kadar dokunmak yasaktır.¹³⁶

b. Günahlardan Arınma ve Tövbe

Tövbe ve günah itirafı Zerdüştilikte önemli bir yere sahiptir. Mary Boyce'a göre bu ritüel eski Hint-Aryan inanışlarından kalmadır.¹³⁷ Ancak diğer taraftan Sâsânî öncesi İran'da bu ritüele dair bir kanıt bulunmamaktadır. Günah itirafı Pehlevî dilinde “geri itmek” anlamındaki Avestaca ‘paitia’ dan türeyen *patît* kelimesi ile ifade edilir. Mevcut dört patît metninin tümü geç Sâsânî veya erken İslam dönemine aittir.¹³⁸

¹²⁹ Baj; yazataların, meleklerin, fravaşilerin ve yaşayanların ya da ölülerin koruyucu ruhları gibi bazı ilahi varlıkların onuruna okunan belirli dini kelimeler veya dualar anlamına gelir. Modi, *The Religious Ceremonies*, 277.

¹³⁰ A. V. Williams Jackson, “The Ancient Persian Conception of Salvation According to The Avesta, or Bible of Zoroaster”, *The American Journal of Theology* 17 (1913), 203.

¹³¹ Vendidat 9/1-2; Mahnaz Moazami, “Nasu”, *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2016).

¹³² Vendidat 8/35-39

¹³³ Jivanji Jamshedji Modi, “The Funeral Ceremonies of the Parsees: Their Origin and Explanation”, 1928.

¹³⁴ Modi, “The Funeral Ceremonies of the Parsees”.

¹³⁵ Bkz. “Cenaze ve Anmalar”

¹³⁶ Vendidat 7/7-9; Modi, *The Religious Ceremonies*, 44-45; Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, ed. Abdullah Keskin, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Yayınları, 2009), 83; Mary Boyce, *Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 23,149; Mary Boyce, “Corpse”, *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2011), 6/3/279-286.

¹³⁷ Boyce, *Zoroastrianism I*, 320-321.

¹³⁸ Asmussen, “Confessions”.

Zerdüşti din adamları birçok durumda günah itirafı ve tövbe yaptırırlardı.¹³⁹ Ölüm sonrası Hint-Aryan geçmişten gelen birçok ritüel ve dua yapılsa da Zerdüştiliğin özgür iradeye vurgu yapan bir din olması ve genel kanıya göre, bunlar ölen kişinin ahiretteki ödül ve cezasını etkilememektedir. Ancak kişinin hayattayken yaptığı ve ölümden hemen önce din adamlarınca yaptırılan tövbelerin onu günahlarından arındırdığına inanılır.¹⁴⁰ Bunun için ölüm döşeğindeki hastaların tövbe ettirilmesi geçmişten günümüze önem verilen bir husustur. Din adamlarınca yaptırılan bu tövbe merasimine ölen kişinin akrabaları da dahil olur. Rahipler gelmeden önce hasta ağırlaşırsa akraba ve dostları tarafından tövbe yaptırılır ve başında *Aşem Vohu* duası¹⁴¹ okunur. Eğer hastanın bilinci açık ise rahiplerin okuduğu bu duaya iştirak etmesi gerekir.¹⁴²

Maniheistler ise haftalık ve yıllık olmak üzere belli günlerde tövbe etmek zorundaydılar. Belli ki dinin öngördüğü katı etik gereklilikler birçok dini ihlale neden olmaktaydı. Günah itirafı ve tövbe ibadetinin düzenli bir işleyişinin olmasında bunun katkısı büyüktür.¹⁴³ Haftalık tövbeler pazartesi gününde yapılırken yıllık tövbeler Bema Bayramı'nda yapılmaktaydı.¹⁴⁴ Haftalık tövbeler dinleyici ve seçkinlerin din adamları (yani seçkinler) huzurunda diz çökerek günah itirafı yapması ve Tanrı'dan af dilenmesi şeklindeydi. İtirafklar yalnızca seçkinlere yapılmaktaydı. Bema Bayramı'ndaki tövbe bir ritüel olarak icra edilirdi. Bir din adamı dinleyiciler adına tövbe duası okur ve onları günahlardan arındırırdı.¹⁴⁵ Huaustanift metni dua formülasyonu ve duaların içeriği hakkında bilgi verir.¹⁴⁶ Benzer içeriklerin Zerdüştilikte de olması Turfan'da muğlarla bir irtibatın varlığına delil olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte günümüze ulaşan halleriyle Maniheist günah itiraflarının her ne kadar Zuvânî bir bağlantısı olduğu tamamen göz ardı edilemese de her şeyden önce Budizm'in etkisi altında oldukları

¹³⁹ Taberî, Behram'ın iki aslanla karşılaşmadan önce baş mobed önünde günah itirafı yaptığını ve tövbe ettiğini bildirmektedir. Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/78-79.

¹⁴⁰ Mary Boyce, "Death (1)", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1994), 7/2/179-181.

¹⁴¹ Telaffuzu "aşem vohû vahiştem astî, uştâ astî uştâ ahmâi hyat aşâi vahiştâi aşem" ve yaklaşık anlamı "gerçek iyidir, en iyisi budur, en iyi şey gerçek olana yönelik arzudur, o hakikattir" şeklinde olan ve Gatalar'ın giriş bölümünü oluşturan Yesna 27/14'ün metnidir. Duanın en eski zamanlardan beri Zerdüştiler tarafından uymak zorunda oldukları günlük ayinlerde kullanılmış olması muhtemeldir. Bkz. B. Schlerath, "Aşem Vohû", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1987).

¹⁴² Modi, *The Religious Ceremonies*, 43; Jackson, *Persia Past and Present*, 387.

¹⁴³ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/985.

¹⁴⁴ Bkz. Betül Özbay, *Huastuanift; Manihaist Uygurların Tövbe Duası* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 93.

¹⁴⁵ Tardieu, *Manichaeism*, 71; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 101; Asmussen, "Confessions".

¹⁴⁶ Bkz. Özbay, *Huastuanift*.

görülebilmektedir.¹⁴⁷ Diğer taraftan Mani, günah çıkarma müessesine Hıristiyan geçmişi nedeniyle aşındı ve kurtuluş doktrininde buna önemli bir yer ayırmıştı. Maniheizm teolojisi ilk bakışta ters ya da en azından çelişiyor görünen bu ritüel, Mani ve din adamları tarafından günahın gücünü kullanmak için oldukça gerekli bir ritüel haline getirilmişti. Bir din adamı nezaretinde yapılan günah itirafı ve tövbe, Çin ve Türkistan'da manastırlarda yapılmaktaydı. Ancak İran'da ve Batı'da manastırlara rastlanmamasından hareketle evlerde veya ortak toplanma alanlarında bu ritüellerin icra edilmiş olması mümkündür.¹⁴⁸ Muhtemelen günahın korkutucu yüzü toplumu bir arada ve diri tutmaktaydı. Günah, din adamları tarafından tapınaklarda yok edilerek deruni bir rahatlama sağlarken Mani topluluğu daha da kenetlenmiş oluyordu.

2. İbadet

Zerdüştiler ibadetlerini Ahura Mazda'ya yapmaktadır. Din adamları bu ibadetlerin ritüellerinin ve liturjisinin doğru icrasından sorumludurlar. Ayinler, Avestaca yani eski İran dilinde yapılır. İbadet ve ritüellerin ifası, genelde aşağı yukarı 2000 yıldır Gatalar ve Yesna Haptangaiti'nin musiki tarzında okunmasıyla gerçekleştirilir.¹⁴⁹ İran'da yazının oldukça geç bir döneme kadar dinî alanda uygulanmamasına rağmen Gatalar'ın günlük hayatta kullanılmayan eski Gatik dilde günümüze kadar gelmelerinin en önemli nedeni de ritüelist rahiplerin onları çok iyi bir şekilde ezberden okumak ve bilmek zorunda olmalarıdır.

Söz konusu uygulamalar Anadolu'ya geçen muğları da karakterize etmekteydi. Bu durum zamanla Mithraizm'de de etkisini göstererek Latin ardılları arasında bitmeyen bir şevkle tezahür etmeye devam etti. Öyle ki Paganizmin çöküşünden ve Zerdüş'tün meydana getirdiği söylenen eski Pers ayinlerine göre Tanrılara ibadet etmekten oldukça gurur duyuyorlardı. Bu ayinler, dinlerini aynı zamanda Roma'da uygulanan diğer tüm dinlerden keskin bir şekilde ayırdı ve Pers kökeninin unutulmasını engelledi.¹⁵⁰

Ancak Mani'nin takipçileri her Pazar toplandıkları ibadethanelerinde din adamlarının kitaplardan okudukları ayinlerle ibadetlerini yerine getirmekteydi.¹⁵¹ Mani

¹⁴⁷ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/985.

¹⁴⁸ Asmussen, "Confessions".

¹⁴⁹ Almut Hintze, "Who are the Zoroastrians?", *The British Academy* 28 (2016), 14.

¹⁵⁰ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 151-152.

¹⁵¹ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 79.

metinlerinin birçok bölgeye hitap eden çok dilli yapısı ayinlerde de bir dil bütünlüğü oluşturmamış gibi görünmektedir. Her bölgenin kendi diline göre yapılan ibadetlerde başlıca dinî terimler dahi yerel dil ile ifade edilmekteydi.¹⁵²

Eski İranlılar arasında Tanrıların heykellerini ya da diğer görsel temsillerini yapmak ya da bunlara tapınmak yaygın değildi. Ancak komşu kültürler olan Yunan ve Anadolu'dan etkilenme nedeniyle bir heykel kültürünün geliştiği bilinmektedir. Neredeyse Tanrı tasvirlerinin tamamını oluşturan Anâhitâ'nın temsilleri buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak Sâsânî dönemi ruhbanları daha önceki tüm heykel tapınımı izlerini yok etmiş gibi görünüyor.¹⁵³ Bu konudaki en meşhur örnek Herodot'un pasajıdır. Herodot, belki de Tanrı'nın insan suretinde olmamasından kaynaklı olarak Tanrı heykeli, tapınak ve sunak yapmanın İranlıların geleneklerinde olmadığını hatta yapana deli gözüyle bakıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁴ Buna benzer ifadeler İskenderiyeli Clement¹⁵⁵, Strabo¹⁵⁶, Diogenes Laertius¹⁵⁷ ve Epifanios¹⁵⁸ gibi Batılı klasik yazarların satırlarından elde edilebilir.¹⁵⁹ Ancak Albert de Jong, bazı Zerdüştilerin Ahamenî döneminde bile heykel tapınımindan uzak durmasına rağmen bunun hepsi için geçerli olmadığını ifade etmektedir.¹⁶⁰ Diğer taraftan genel olarak Anâhitâ tapınaklarında heykel ve figürlerin varlığı kabul edilse de Anâhitâ'ya dair referanslar daha çok ateş ibadetine odaklanmaktadır. Bununla ilgili deliller genelde Ermeni edebiyatındaki net olmayan imalar ve madeni paralar üzerindeki figürlerden elde edilmektedir.¹⁶¹ Mithra kültürünün Roma topraklarına sirayet etmesi sonrası Mithraeumlardaki Mithra heykellerine tapınılmaya ve sunu takdim edilmeye başlanmıştır. Sâsânî döneminde ortaya çıkan Mani ise resim ve figürleri kitaplarında bizzat kullanmıştır. Her ne kadar putlara tapınmak

¹⁵² Tardieu, *Manichaeism*, 48.

¹⁵³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 350.

¹⁵⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/131.

¹⁵⁵ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Heathen: (Protrepticus)*, 5/65.1.

¹⁵⁶ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.13.

¹⁵⁷ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/6.

¹⁵⁸ Epiphanius of Salamis, *The Panarion*, 670 (De Fide 12/5-13/2).

¹⁵⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 350-351.

¹⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 351.

¹⁶¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 352.

yasak olsa da¹⁶² bölgesel olarak değişmekle beraber Çin'deki Mani tapınaklarında da heykel ve figürlere rastlanması bir heykel karşıtlığı olmadığını göstermektedir.¹⁶³

a. Günlük İbadet ve Dualar

Sâsânî öncesinde aile içindeki günlük ibadetlerin ve ayinlerin sorumluluğu evin reisindeydi. Bunların dışında kutsal mekandaki sunu ve kurbanlar, toplu ayinler, cenazeler, bayramlardaki kutlamalar ve benzeri ritüeller din adamları tarafından yönetilmekteydi. Ritüel ve teoloji uzmanları olarak işlev gören muğlara dair ifadeler klasik metinlerde sıklıkla bulunabilir. Herodot, kurban ritüelinde bir muğun refakatinin gerekli olduğunu yazmaktadır.¹⁶⁴ Strabo ise İran ve Kapadokya'daki ayinlerde kontrolün tamamen muğların elinde olduğu izlenimi edinmiştir.¹⁶⁵ Diogenes Laertius, muğların Tanrıların sadece onları dinlediğini iddia ettiklerini ifade etmektedir.¹⁶⁶

Tapınakların ortaya çıkması ritüellerin ilk dönemlere göre zamanla farklılaşmasına yol açtı ve ritüel uzmanlarına yani din adamlarına olan gereksinim bütün dinî alanlara yayıldı. En eski zamanlardan beri din adamları için genel bir unvan olan muğ terimi ilk kez Sözde-Platonik Alkibiades'de "ritüel uzmanı" olarak yer almaktadır.¹⁶⁷ Daha sonraki Greko-Romen metinlerinde de bu terimin yanlış bir anlamlandırması olan "büyü" (magic) kelimesinden ayrılarak "ritüel uzmanı" olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁶⁸ Herodot'un metni Perslerin seferleri boyunca muğları kurban, libasyon ve defin merasimi gibi dinî ritüelleri gerçekleştiren uzmanlar olarak sunmaktadır.¹⁶⁹ Xenophon ise genellikle din adamlarına kral ve ordu komutanının dinî tavsiyeler almak üzere danıştığı; ayin ve törenlerin zamanını ve yerini tayin eden ritüel uzmanları olarak bakmaktadır.¹⁷⁰ Strabo'ya göre din adamları ateşin devamlılığını sağlar, kurban ve libasyon ritüelini gerçekleştirir, uzun dualar okur ve diğer ayinleri gerçekleştirirdi.¹⁷¹

¹⁶² Maniheistlerin uymak zorunda olduğu on emirin ilk kuralı putlara tapınmayı yasaklamaktadır. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1036.

¹⁶³ Zsuzsanna Gulácsi, "Manichean Art", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2008).

¹⁶⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/132.

¹⁶⁵ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.13-15.

¹⁶⁶ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/6; De Jong, *Traditions of the Magi*, 400-401.

¹⁶⁷ Platon, *Alkibiades I-II*, 1/122A.

¹⁶⁸ Bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 399-400.

¹⁶⁹ Herodotos, *Tarih*, 7/43, 113, 191.

¹⁷⁰ Xenophon, *Cyropaedia*, 4/5.14, 7/5.57, 8/3.11.

¹⁷¹ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.13-15; De Jong, *Traditions of the Magi*, 400-401.

Arsakid döneminde Batı'dan nasıl göründüklerine dair bir örnek Hıristiyan kutsal metinlerinde kendini gösterir. Muğlar, 'Matta İncili'nde doğudan gelen bilge adamlar olarak yer almaktaydılar.¹⁷²

Zerdüştilik tıpkı Brahmanizm gibi benzer ayinlerin sürdürüldüğü oldukça ritüelist bir dindir. Bu ritüellerin, Zerdüş'ten önce de İran halkları arasında var oldukları açıktır. Boyce, Zerdüş sonrası Zerdüştiler tarafından devam ettirilmelerini, onların Zerdüş'tün kendisi tarafından bilindiği ve onun bu ritüelleri uygulayan ve öğreten bir rahip olmasına bağlamaktadır. Gatalar'da yalnızca ateşe saygı gösterilmesine değil, aynı zamanda ateşe ve diğer kutsal varlıklara, sunulara ve kurbanlara da atıfta bulunulması nedeniyle ona göre Zerdüş'tün vahyini aldıktan sonra onları reddettiğine inanmak için bir neden yoktur.¹⁷³

Sâsânî döneminde tapınakların da kurumsallaşmasıyla birlikte ibadetlerin din adamları sorumluluğunda yapılması kati bir zorunluluk haline gelmişti. Her evde, yerleşim yerinde ve bölgede yanan ateşlerin bakımını en az iki ruhban gerçekleştirirdi. Ancak Azer Behram adı verilen ateşin bakımı için ise çok sayıda din adamı görevliydi. Buralardaki ayinlerde din adamları halka ilahiler okur, namaz kıldırır, ateşi besler, günahlardan tövbe ettirir, temizlenme ayinleri düzenlerdi. Ayrıca et, ekme ve su gibi yiyecekleri ateşin yanında kutsarlardı.¹⁷⁴ Ayinleri düzenleyen din adamları başlarında zaotar ve yardımcısı raspinin bulunduğu sekiz¹⁷⁵ kişilik gruplardan oluşmaktaydı.¹⁷⁶ Bu sekiz din adamı zümresinin hepsi farklı görevleri icra etmekteydi.¹⁷⁷ Zaotar ve raspi dışındaki din adamı zümrelerinin günümüze ulaşmamış olmasının bir nedeni bu ayinlerin uygulanabilmesi için iki rahibin yeterli olması ve aynı zamanda Sâsânî döneminde muhtemelen rahip sınıfı sayısının fazlaca şişirilmesi gibi görünmektedir.

Maniheiztlerin sıkı sıkıya yerine getirmesi gereken ibadet ve ritüelleri vardı. Din adamı sınıfı bütün ömrünü ibadete adanmıştı ve din adamı olmayanlar onların

¹⁷² Matta 2/1-12; Burzine Waghmar, "Iridiscent Iran: Persian Palimpsest, Mazdean Mosaic", *Threads of Continuity Zoroastrian Life & Culture*, ed. Shernaz Cama (New Delhi: Parzor Foundation, 2016), 217.

¹⁷³ Boyce, "Zoroaster the Priest", 25.

¹⁷⁴ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 180; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 46.

¹⁷⁵ Altungök, din adamlarının sayısını yedi olarak vermiştir. Ancak atıf yaptığı kaynaklar incelendiğinde bunun yanlış okumadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

¹⁷⁶ Avesta'ya göre bu rahipler Zaotar, Havanan, Atarvahiş, Frabaretar, Aberet, Asnatar, Rathwişkar, Sraoşvarež'dir. Vendidad 5/57-58; 7/17-22; Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1651.

¹⁷⁷ Bkz. "I. Bölüm".

ibadetlerini kolaylaştırmak için çalışmalıydı. Mani taraftarları ruhlarının kurtuluşu uğruna bu dinî emir ve yükümlülükleri yerine getirmek zorundaydılar. Tüm inananlar yani din adamları ve dinleyiciler, kendilerine sürekli musallat olan ve baştan çıkarmaya çalışan karanlığın güçleri ile mücadele etmeliydi.¹⁷⁸ Bu inanış onların ibadetlerini ne denli sıkı sıkıya gerçekleştirmek zorunda olduklarını gösterir.

Maniheistler’de seçkinler ile dinleyicilerin yapması gereken ibadetler farklılık arz etmektedir. Onların din adamlarına karşı yükümlülüklerinin yanında Tanrı’ya karşı da birtakım yükümlülükleri vardı. Bunların başında “*On Emir*’e riayet etmek” gelmekteydi. Seçkinler ömür boyunca oruç tutarken dinleyiciler yılın önemli bir kısmını oruçlu geçirirlerdi. Bunların yanı sıra haftalık ve yıllık olarak günah itirafında bulunmaları gerekmektedir.¹⁷⁹ Seçkinlere hizmette kusur etmemek ve Bema Bayramı kutlaması da önemli ibadetlerdendi.¹⁸⁰ Dinleyicilerin kutsal günü pazar olmakla birlikte seçkin sınıf pazartesiye de kutsal sayardı.¹⁸¹

Zerdüştilik ve Maniheizm kadar olmasa da Mithraizm’de din adamlarının rolü kesinlikle eski Yunan ve Roma dinlerinden daha genişti. Bununla birlikte Olmstead, Eski İran’da Mithra’ya ibadet için rahibe ihtiyaç olmadığını evin reisinin içkiler ve haoma içeceği ile Mithra’ya yakarabildiğini belirtmektedir. Ancak Mithra’nın iyi yönünün yanında gazap tarafının da olması ona bazı sunular yapılmasını gerekli kılıyordu. Eski İran’da ona yapılan ibadetler arasında boğanın gece kurban edilmesi gibi ritüeller vardı.¹⁸² Bunlar din adamı sınıfının olduğunu gösteren ipuçlarıdır. Zerdüş’ün Gatalar’ında Mithra’ya ibadete yönelik imalar olmakla birlikte bu durum eleştirilmektedir.¹⁸³

Daha sonraları Roma topraklarına sirayet eden Mithraizm’de ise ruhbanlar entojenik bir sıvı içerek tıpkı bir peygamber gibi ilahi varlıklarla temasa geçebiliyor, insan ve Tanrı arasında aracılık yapıyorlardı.¹⁸⁴ Görevleri, ayinlerin idaresini ve kutlanmasını içeriyordu. Yazıtlardan anlaşıldığı üzere tapınaklardaki adak ve kurban ayinlerini yönetmekteydiler. Bu onların yapması gereken görevlerin yalnızca bir kısmıydı. Titizlikle

¹⁷⁸ Colditz, “Manichaean Time-Management”.

¹⁷⁹ Colditz, “Manichaean Time-Management”, 7.

¹⁸⁰ Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 94-95.

¹⁸¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 279.

¹⁸² Olmstead, *History of The Persian Empire*, 25.

¹⁸³ Bkz. Yesna 32/6.

¹⁸⁴ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 8-15.

icra etmeleri gereken görevlerden bazıları sunakların üzerinde yanan ateşin sürekliliğini sağlamak, sabahleyin doğuya, öğlen güneye, akşam batıya -yani güneşe doğru- dönerek günde üç defa dua etmek ve genellikle özel kurbanları kabul etmektir. Mithra ruhbanları Zerdüşti ruhbanlarına benzeyen kutsal kıyafetler giyerek Tanrılara çeşitli kurbanlar sunmakta ve ellerinde tuttıkları kutsal bir demet ile inananlara mayalı içki (çoğunlukla şarap) ikram etmekteydiler. Liturjileri tam olarak bilinmemekle birlikte bu ayinlerinde bazı ilahiler ve dualar mırıldanıyordu. Cumont, Mithra'nın boğayı boğazladığını tasvir eden Tauroktoni gravürünün inisiye ayinlerinde öne çıkan önemli bir işlevi olduğunu dile getirmektedir.¹⁸⁵

Zerdüştilerin dua ve ibadetlerinin, haoma-ritüelinin, ateş ve kurban sunularının ardında ortak bir Hint-İran geleneğinin var olduğu açıkça görülmektedir. Bu geleneğin bin yıl gibi uzun bir süre boyunca korunması, sürdürülmesi ve gelecek nesillere iletilebilmesi iki toplumunda da profesyonel ruhbanlığının ne kadar etkili olduğunu göz önüne sermektedir. Ayrıca Zerdüşti yazıtları Vedalardaki paralellikleriyle dinî literatürde de sürekliliklerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle bu din adamı sınıflarının sadece törenler ve uygulamalar hakkında değil aynı zamanda ilgili metinlerin anlatımı konusunda da eğitim aldıklarını varsaymak gerekir. Zaten eski Hint-İran döneminde ritüeller en az iki rahibin iş birliğini gerektiriyormuş gibi görünmektedir. Bunların başında, iki kültürün sonraki aşamalarında işlevleri biraz farklı olan, ancak her ikisinde de büyük ritüellerin yüksek eğitilmiş ve nitelikli bir uygulayıcı olarak görünen hotar/zaotar yerini almaktaydı.¹⁸⁶

(1) *Yesna Ayini*

Zerdüşti ruhbanların günlük olarak yapması gereken bir ayin Yesna ritüelidir. Bu ayin maddî iyi yaratılışın devamlılığı, güçlendirilmesi ve arındırılması gibi kutsal bir amaç gütmektedir. Ayinin karmaşık detayları zamana, mevsime ve ayrıca Yesna'nın adandığı duruma göre değiştiğinden bu ayine aşına olmanın ötesinde icracı din adamının öz disiplininin ve uyanıklığının sürekli olması gereklidir. Kendini adanmış *yôzdatragar* (zaotar veya içsel ritüel rahibi) için Yesna'nın kutsanması bir ruhsal güç ve saflık

¹⁸⁵ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 165-167.

¹⁸⁶ Boyce, "Zoroaster the Priest", 22.

kaynağıdır. Tanrı'ya hizmet etmenin başlıca aracıdır. Onun için bu ayini yapamamak büyük bir acı ve yoksunluktur.¹⁸⁷

Boyce'ye göre her ne kadar kadim öğretileri içinde barındırsa da Yesna'nın şimdiki ayini Zerdüş'tün ritüel ve öğretilerine dayanmaktadır. Bunun yanında ritüellerdeki Hint-Aryan kalıntıları temel özellikleriyle izlenebilmektedir. Din adamları ve inananlar tarafından kurban sunuları ile ateşe tazim, kutsal kek veya ekmek sunuları (purodâşa/draonah), saf suyun kutsanması ve görevli rahipler tarafından soma/haoma bitkisinin dövülerek elde edilen suyu ile kutsal suyun karıştırılması, sayıları dönem dönem farklılık arz etse de ritüeller için kesilen ot veya çubuklar (kuşa/barsom), ritüellerde kullanılan kap kaçak ve aletler, boğa idrarı kullanımı ve Yesna ayininin ve sunuların Tanrılara adanması (Daeva/Ahura) bu benzer kadim kalıntılardan bazılarıdır.¹⁸⁸

Ateş etrafında yapılan ibadet ve ayinleri düzenleyen din adamları nefeslerinin ateşi kirletmemesi için Panâm (Paiditâna) olarak adlandırılan bir peçeyle ağızlarını kapamaktaydı.¹⁸⁹ Ateş arındırılmış odunlar ile yakılmakta ve rahibin sağ eline aldığı Baresma (Barsom)¹⁹⁰ adı verilen çubuklar ayininin önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Daha sonra din adamları, Avesta'dan metinler mırıldanırken, haoma yapımı için arındırılmış bazı bitkilerin dallarını havanda dövmekteydiler.¹⁹¹ Ayin sırasında rahipler tarafından *peta* bitkisinin özü ile sütün karıştırılmasından elde edilen entojenik bir içecek olan haoma ile birlikte, tereyağı ve etten yapılan *mizdeh* adındaki bir yiyecek yenirdi.

¹⁸⁷ Boyce, "Zoroaster the Priest", 24.

¹⁸⁸ Boyce, "Zoroaster the Priest", 24-25; Boyce, *Zoroastrians*, 5.

¹⁸⁹ Jackson, *Persia Past and Present*, 367; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237; Nefîsî, *Târih-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 122; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 49.

¹⁹⁰ Hint-Aryan dönemlerin de din adamları bazı ayinlerin icrasında ellerinde bir avuç ot tutmayı gelenek haline getirmişlerdi. Zamanla hem İran'da hem de Hindistan'da otların yerini ince dallar almaya başladı. İslam dönemi kullanımları dahil Sâsânî döneminin sonlarında Zerdüş'ti ruhbanlarının kullandıkları dalların oldukça kısa yani günümüzde kullanılan metal ikameleri gibi yaklaşık 20 cm uzunluğunda olduğunu biliyoruz. Buna karşılık Ahamenî ve erken Sâsânî ayinlerinde kullanılan baresma çubukları etkileyici boyutlarda yani yaklaşık 45 cm uzunluğundaydı. Boyce, *Zoroastrianism II*, 38-39; Boyce, *Zoroastrians*, 5.

¹⁹¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 237.

(2) Dua

Zerdüşti din adamları günün beş vaktinde *niyayiş* adındaki dualarıyla ateşe ihtiramda bulunurlardı.¹⁹² Bu vakitlere *gah*¹⁹³ adı verilmektedir. Herodot, Serhas komutasındaki Pers ordusunun gerçekleştirdiği bir ritüeli ayrıntılı şekilde aktarır. Rivayet, güneş doğarken, Perslerin köprülere buhur serpmesi ve yolları mersin ile kaplaması, güneş doğduğunda ise Serhas'ın altın bir şişeden denize libasyon ayini yapması ve güneşe dönerek dua etmesini hikâye edinir.¹⁹⁴ De Jong, rivayeti Yunan ve İran ibadetlerini bir arada betimlemesi açısından kusurlu bulmaktadır. Ancak ibadetin vakti ve yönü İran uygulamalarına uygun görünmektedir.¹⁹⁵ İran'da namaz ibadeti güneş doğarken, tepe noktadayken ve batarken güneşe, ateşe veya herhangi bir ışık kaynağına dönülerek icra edilir.¹⁹⁶ Herodot'a benzer bir aktarım da Kûruş'un sabah ibadetinden bahseden Xenophon'un rivayetinde bulunmaktadır.¹⁹⁷ Daha sonraki klasik Batılı yazarlar da buna benzer aktarımlar yapmaktadır.¹⁹⁸ Fîrûz'un Eftalitler ile savaşını konu aldığı Prokopius'un rivayeti de Pers din adamlarının sabah ibadeti üzerine tavsiyesini aktarmaktadır.¹⁹⁹

İbnü'n-Nedîm'e göre Maniheistlerin de belirlenmiş vakitlerde yaptıkları günlük ibadetleri mevcuttu. Seçkinlerin günde yedi, dinleyicilerin ise dört vakit eda etmek zorunda oldukları İslamî namaz benzeri bir ibadetleri vardı. Bu ibadet 12 kez secdeye varılarak yapılırdı. Her dua bir hazırlık abdesti ile başlar, elçi ve ilahi varlıklara yapılan çeşitli kutsamalardan oluşurdu.²⁰⁰ İbadetin yönü ise gündüzleri Güneş'e geceleri ise Ay'a ve eğer Ay görünmüyorsa Kutup Yıldızı'na dönük olarak yapılmaktaydı.²⁰¹ İbadet vakitleri farklı olsa da Bîrûnî de İbnü'n-Nedîm gibi günde dört namazın varlığına işaret

¹⁹² Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 122; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 50; Modi, *The Religious Ceremonies*, 185.

¹⁹³ Sırasıyla güneşin doğmasından öğlen güneşin tepe noktaya gelmesine "Havan Gah", güneşin tepe noktadan ayrılıp vaktin saat 15.00 civarına gelmesine "Rapitvin Gâh", saat 15.00'den akşam güneşin batmasına "Uzerin Gâh", güneşin batmasından gece yarısına "Avisrutrim Gâh" ve gece yarısından ertesi gün güneş doğumuna kadar olan süreye "Uşhahin Gâh" denilmektedir. Bkz. Khorde Avesta Gahs.

¹⁹⁴ Herodotos, *Tarih*, 7/54.

¹⁹⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 366.

¹⁹⁶ Boyce, *Zoroastrians*, 32-33.

¹⁹⁷ Xenophon, *Cyropaedia*, 8/1.23.

¹⁹⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 366.

¹⁹⁹ Procopius, *Târîh-i Cenghâyi Îrân ve Rûm (De Bello Persico)*, 1/3.17-22.

²⁰⁰ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1038; Colditz, "Manichaean Time-Management", 78.

²⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1038-1040; Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 279; Tardieu, *Manichaeism*, 69; Colditz, "Manichaean Time-Management", 77.

eder. Ancak Iris Colditz, Bîrûnî'nin vakitlerinin ondan farklı olmasını Bîrûnî'nin İbnü'n-Nedîm'in aksine İslam'dan etkilenmemiş daha kadim bir Maniheist kaynağa atıfta bulunmuş olması ihtimaline bağlar. Bu bilgilerden hareketle, seçkinlerin temel ibadet vakitlerinin öğle, gün batımı ve gün doğumu olduğu çıkarılmaktadır.²⁰²

(3) Yemek Ritüeli

Maniheizm'de ibadetlerin amacı dinin temel doktrinlerinin de gereği olarak ışık zerrelere bu dünyadan kurtarılmasına yardımcı olmaktır. Bir Mani seçkininin neredeyse hayatında yaptığı her şey ibadettir. Bu nedenle seçkinler yediklerini kendileri ekip biçmezler; ömürlerinin önemli bir kısmında hayvansal gıda tüketmemek, cinsel hayattan uzak durmak, kötü söz ve yalan konuşmamak gibi perhizler yaparlar ve üzerlerindeki kıyafet dışında mal edinmezler. Bunların haricinde günde bir kez akşamları yemek yiyen seçkinler için bu yemek önemli bir ritüele dönüşmüştür. Dinleyiciler tarafından ekip-biçmesi yapılan ve pişirilen meyve, sebze ve ekmek gibi yiyecekler gün batımından sonra, toplanan seçkinlere sunulurdu. Dinleyicilerin vermek zorunda olduğu bu sadakaya 'Ruvanagan' denirdi.²⁰³ Seçkinler önüne getirilen yemeği yemeden önce "*Seni ne hasat ettim, ne öğüttüm, ne sıktım, ne de fırına koydum ama bütün bunları başkası yaptı ve seni bana getirdi, suçluluk duymadan yedim.*" diyerek yemeğe karşı vazifesini yerine getirir ve onlar için bu yiyecekleri hazırlayanların da günahlarının bağışlanması için dua ederlerdi.²⁰⁴ Bir liturjik ayin olarak ifa edilen akşam yemeğinde seçkinlerin geçirmesiyle birlikte ışık nüveleri fani yaşamdan kurtularak ilahi varlığa geri dönmekteydi.²⁰⁵

Seçilmişlerin ilahi varlıkla en yakın mertebeden teması ya da bu kirlenmiş dünyanın en temiz varlıkları olmaları onları neredeyse ilahi varlık yapmaktaydı. Maniheizm'in bu inancı onun katı diyetiyle doğrudan bağlantılıydı.²⁰⁶ İnanışa göre seçkinler bu günlük yemek ayini esnasında manevî varlıklarla yakınlaşmakta ve yemeği sindirirken ondaki ilahi ışığı arıtmaktaydılar. İnsan bedeni, seçilmişlerin katı çileciliği ile arınmakta ve gıdada bulunan saf unsurların ayrışarak kurtulabileceği mükemmel ve

²⁰² Colditz, "Manichaeon Time-Management", 77-78.

²⁰³ BeDuhn, "Medical Models in Manichaeon Asceticism", 113-114; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 95-96.

²⁰⁴ Gardner - Lieu, *Manichaeon Texts from the Roman Empire*, 185.

²⁰⁵ Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester: Manchester University Press, 1988), 21.

²⁰⁶ BeDuhn, "Medical Models in Manichaeon Asceticism".

verimli bir duruma ulaşmaktaydı. Böylece saf elementler, kirlетici bedensel maddelerdeki tuzaklarından kurtulmaktaydı. Seçilmişlerin bedenlerindeki metabolik kontrol ve beslenme süreçleri, ışığın cennete geri dönmesi için salıverilmesine yol açmaktaydı.²⁰⁷ Manevî varlıkların maddeden ayrıştırılabılmesini sağlamanın içerdiği tehlikeler ve maddî varlıkların zehrinin onunla etkileşime girenlere verdiği zarar düşünöldüğünde, özelleşen sindirim sistemleriyle kurtuluş sürecini güvenli ve etkili bir şekilde yalnızca seçilmiş sınıf başlatabilir ve tamamlayabilirdi. Bu nedenle seçkinlerin yemek ayini hayati mertebede önemliydi.²⁰⁸

Maniheizm yiyeceği, seçkinlerin kendilerini Tanrılaştırmak amacıyla değil, bedenlerinin arındırıcı kurtuluş mekanizması olarak hizmet edebilmesi için bedenlerine aldıkları Tanrı'nın özü olarak görmekteydi.²⁰⁹ Ritüel, katı bir çileci rejime bağlı kalmaları nedeniyle günün tek öğününü alan seçkinler tarafından yiyeceklerin tüketilmesiyle başlarmaktaydı. Ritüelin icrasının ikinci kısmı her bir seçilmişin sindirim sisteminin içinde yani kutsal bir alanda devam etmekteydi. Seçkinlerin mide ve bağırsakları ışık kralına hizmet etmek üzere kötü gücün yaratımından arındırılmış bir vaziyete getirilmiş olduğundan yiyeceğin içindeki manevîyatı kurtuluşa erdirmekteydi. Madde iki forma ayrıldığında ve manevî olanlar kurtulduğunda geriye kalan dışkı sıkıştırılmış bir formda vücuttan tahliye edilmekteydi.²¹⁰ Seçkinlerin bu ilahi fonksiyonu oldukça önemliydi. Bir dinleyici *Ruvanagan* sadakasını sunmadan önce seçkinin yaşam tarzının kutsallığını tespit etmesi gerekliydi. Yemin ettiği katı çileci rejime uymayan seçkin, yemekten mahrum kalacak ve bu nedenle inancı terk etme veya aç kalma arasında bir seçim yapmak zorunda kalacaktı. Bu Maniheist din adamlarının, sıkı karşılıklı bağımlılık ağı ve rejime bağlılık konusunda geliştirdikleri bir dizi kontrol mekanizmasıydı.²¹¹

²⁰⁷ Jason BeDuhn, “Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaean Food Ritual”, *Studia Manichaica. IV. International Congress zum Manichäismus*, ed. R. E. Emmerick vd. (Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 2000), 14-36; BeDuhn, “Medical Models in Manichaean Asceticism”, 113.

²⁰⁸ Nicholas Baker-Brian, “Mass and Elite in Late Antique Religion: The case of Manichaeism”, *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds: From Sparta to Late Antiquity*, ed. Richard Evans (London, New York: Routledge, 2017), 167-168.

²⁰⁹ Aurelius Augustine, “Faustus the Manichaean (Contra Faustum Manichaeum)”, çev. Richard Stothert, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, 1 (New York: Christian Classics Ethereal Library, 1887), 4/2/5.

²¹⁰ BeDuhn, “Medical Models in Manichaean Asceticism”, 113-114.

²¹¹ BeDuhn, “Medical Models in Manichaean Asceticism”, 120.

Kutsal yemek ritüeli birçok dinde olduğu gibi Mithraizm’de de mevcuttur. Bu, muhtemelen ayinden sonra ekmek, et (boğanın eti), su ve şaraptan oluşan bir tür kutsal komünyon olan ve topluca yenen bir mistik yemektir.²¹² Maniheizm ile şaşırtıcı bir şekilde benzer olarak kutsal yemek, bir “kurtuluş teması” içermektedir. Vedic gelenek bu kurtuluş onun temel özelliği ve soma-haoma ayininin Batı’ya ulaşmasının en açık yoluydu. Bununla birlikte Vedik Mithras’ı Roma’nın boğa avcısı kültüründen ayıran iki bin yıl boyunca bu mistik ritüel, sayısız mutasyona uğradı. Değişikliklere rağmen, Roma İmparatorluğu’ndaki etnik kimliğinin, aslen Pers ve Muğ ruhbanlık kültürlerinden evrilmiş olduğu şüphe götürmez.²¹³

Cumont, Mithraist bir ayini betimleyen bir kabartmadan yola çıkarak Mithraist kutsal yemek ritüelini tarif etmektedir. Bu ayinde yastıklarla kaplı bir kanepeye uzanan ve etraflarında kuzgun, Pers, asker ve aslan sınıfından inisiyelerin toplandığı muhtemelen rahip olan iki kişinin önüne, her birinin üzerinde çarpı işareti olan dört küçük somun ekmek taşıyan bir üçayak sehpa durur. Pers, ikisine bir içki boynuzu sunar; ikinci bir kâse ise diğer bir inisiyenin elinde tutulur. Bu ritüel, Maniheistlerin kutsal yemeğine benzemekten ziyade güç ve ölümsüzlükle alakalı olmalıydı. Muhtemelen Mithra’nın yükselişinden önce Güneş’le kutladığı ziyafeti temsil eden bir ritüel anma töreniydi.²¹⁴

(4) Sadaka

Seçkinler mal edinmeleri yasak olduğu için sadaka veremezlerdi. Fakat dinleyiciler seçkinlere sadaka vermek zorundaydı. Bununla birlikte Maniheist olmayanlara su ve ekmek vermek, suda ve ekmekte gizli olan nur zerreciklerinin pisleneceği gerekçesiyle yasaktı. Bunun yerine elbise, para ve benzeri eşyaları vermeyi tercih ederlerdi.²¹⁵ Dinleyiciler malının onda birini (veya yedide birini) verirdi. Böylece seçkinlerin gerekli ibadetleri layıkıyla yapabilmesine önyak olarak malını dünyevî günahlardan arındırmış olurdu. Bu nedenle sadaka vermek cemaate hizmet olarak ilahi adaletin yerine getirilmesinin toplumsal bir tezahürüydü. Dinleyiciler yoksulluk,

²¹² Rostovtzeff, “The Mithræum of Dura-Europos on the Euphrates”, 8.

²¹³ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 36.

²¹⁴ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 160.

²¹⁵ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 279.

yoksunluk veya başka bir nedenle her ne sebeple olursa olsun, üzerine düşen sadakasını veremezse, görevini yerine getirmediği için tövbe edip af dilemek zorundaydı.²¹⁶

Sadakalar genel itibarla ekmek, meyve, sebze, giysi benzeri eşya ve yiyeceklerden oluşsa da kişinin sosyal statüsüne bağlı olarak başka şekillerde de olabilmekteydi. Tutsak, köle veya mahkûmun fidyesini ödemek; uzaktaki kardeşleri (Maniheistleri) sıkıntıdan kurtarmak için yardımda bulunmak; cemaate yardım etmek için bir hizmetçinin, akrabanın veya oğlun geçici olarak bakımını üstlenmek; cemaat hiyerarşisinin idari yetkisi altında çeşitli görevleri yerine getirilmek ve manastır binalarının bakımı, tamiri, ilave binaların yapımı ve korunması gibi hususlar da sadaka olarak görülmekteydi. Sadaka, cemaatin en önemli gelir kalemi olmasının yanında paylaşım, özveri ve diğerkâmlık gibi insani birtakım ihtiyaçları da gidermekte ve kaynaşma vesilesi olmaktaydı. Bir inanan mülkünün bir kısmını cemaate tahsis ederek, kurtuluşu elde etmekteyken bir seçkin keşiş sadaka kabul ederek, kutsal yoksulluktan nasibini almaktaydı.²¹⁷

b. Sunu ve Kurban

(1) Libasyon

Libasyon Zerdüşî din adamlarının günlük ayinlerinin yanı sıra hayvan kurban edilen bazı törenlerin de önemli bir parçasıydı. Ayrıca bir savaşta gerçekleştirilen bazı ritüellerde de kendine yer bulmaktaydı.²¹⁸ Genel olarak toprak, su ve ateş gibi kutsal addedilen varlıklara ve sunaklara kutsanmış sıvılar dökerek yapılan libasyonun Zerdüşîlikte kullanılan Pehlevîce biçimi *Âb-Zôhr* ve *Âteş Zôhr*'dur. Aynı zamanda Yesna ritüelinin en önemli kısımlarından birini oluşturan libasyon ayinin bileşenleri Yesna'dan bölümler okunarak²¹⁹ kurutulmuş *haoma/hôm* dallarının özü ve taze nar yapraklarının özsuyunun -bir havanda *dövülerek*- sütle birleştirilmesi ve kutsanmış suyun ilave edilmesi ile yapılır ve ayin sonrası bir kuyuya dökülürdü.²²⁰ Avesta'da bu "*haomaya sahip olmak, süte sahip olmak, nara sahip olmak...*"²²¹ olarak

²¹⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 69.

²¹⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 70.

²¹⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 353; Boyce, *Zoroastrians*, 3-4.

²¹⁹ Yesna 22-27.

²²⁰ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 67; Boyce, *Zoroastrians*, 3-4.

²²¹ Yesna 66/1.

tanımlanmaktadır. Mani fragmanlarında ise benzer olarak suya takdim edilen sununun ona güç vereceği ifade edilmektedir.²²² Pehlevî metinler Zerdüş'tün suya düzenli olarak sunu yaptığını aktarırken²²³ bunun çok erdemli bir davranış olduğundan ve haoma sunusunun suları temizleyici²²⁴ özelliğinden bahsetmektedirler. Avesta'ya göre suyun insanlardan oluşan kirlilikten arındırılması için ona sunu takdimi yapılmalıdır.²²⁵ Pehlevî metinlerden Dinkard'da savaştan önce askerlere savaş alanına en yakın suya adak sunmak tavsiye edilmektedir.²²⁶ Bunun orduya eşlik eden din adamlarınca bir Yesna ayininde hazırlanmış bir haoma suyu (parâhôm) olması muhtemeldir. Ayin sonrası, ruhbanlar bölgeyi terk eder ve herhangi bir kirlilikle temastan kaçınarak, *parâhôm* kapalı bir kaptan en yakın saf su kaynağına, bir *pınara* veya akan dereye veya kuyuya boşaltırlardı.²²⁷

Strabo, libasyon yerine *sunu* demeyi tercih etmiştir. Eski İran dilinde ateşe ve suya yapılan sunuya *zôhr*. Avesta dilindeki *zaotra*, Sanskritçedeki *hotra* ile aynı kökenden gelir. Her ikisi de genellikle ateşin üzerine sıvı bir maddenin dökülmesinden oluşan bir sunu eylemini ifade etmektedir.²²⁸ Diğer taraftan Persepolis Tahkimat Belgeleri'nde kurban ve libasyon ayini yapan rahipler *yašta* (Av. *yašta*), “kurban kesen” *âtırwaxša* (hatur/tar-ma-ak/ik-şá) (Av. *âtreuaxša*) olarak geçerken, libasyon ayini *dauçam* (da-u-şá-am, tam-şá-am) (Av. *zaotrem*) veya *dauçiya* (tam-şi-ya-um) ve Tanrılara yapılan libasyon *bagadauçiya* (ba-qa-da-u-şi-ya) olarak geçmektedir.²²⁹ Herodot Perslerin adetlerinden bahsederken Perslerin libasyon ayinini bilmediklerini yazmaktadır.²³⁰ Ancak bilindiği üzere libasyon Zerdüş'ti ayinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte libasyon ritüeli Hint-Aryan dinlerinin bir karakteristiğidir. Yani Ahamenî sonrasında gelişen bir durum değildir. Albert de Jong, Herodot'un bu iddiasına Yunan libasyonu ile Pers libasyonu arasındaki farklılıkların sebep olmuş olabileceğini belirtmektedir. Oysa savaşa giden ordunun yanında yer alan muğların libasyon ayinleri Herodot'un kendi

²²² M 95V, M 653.

²²³ “Selections of Zadsparam”, c. 5, böl. 19/2-3.

²²⁴ “The Bundahish”, c. 5, böl. 91/1.

²²⁵ Yesna 68/1, Vendidat 14/4.

²²⁶ Sanjana, *Denkard*, böl. 8/26.24.

²²⁷ Mary Boyce, “Āb-Zôhr”, *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2011); Boyce, *Zoroastrians*, 3-4.

²²⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 355-356.

²²⁹ Skjærvø, “The Achaemenids and the Avesta”, 53.

²³⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/132.

metinlerinde de yer almaktadır.²³¹ Ancak bir muğun bir Yunanlı gibi ateşe şarap dökmeyi içeren bir libasyon ritüeli gerçekleştirmesini beklemek abes olur.²³² Xenophon Cyropedia'sında Kûruş'un din adamlarının gerçekleştirdiği libasyon ayinlerinden bahsetmektedir.²³³ Strabo suya yapılan sunuları ve toprağa süt ve bal ile karıştırılmış yağ dökerek yapılan libasyon ayinini aktarır.²³⁴ Ancak De Jong, arının kötü yaratıklardan olması nedeniyle balın İran libasyon ayinlerinde kullanılmadığını belirtmektedir. Bunun ateşe petrol sunulması ve toprağa yapılan libasyon ifadeleriyle birlikte Strabo'nun Yunan sunularını dikkate almış olabileceğini ifade etmektedir.²³⁵

Strabo, Perslerin ateşe ve suya olmak üzere iki farklı libasyon ritüelini detaylı bir şekilde tarif etmektedir. Ateşe yapılan libasyon Yunanlıların yaptığı gibi şarap veya bir sıvı dökerek değil ateşe yağ sunarak (âteş zôhr) yapılan bir ayindir.²³⁶ Bir zaotar olarak eski kadim külte aşına olan Zerdüşt'ün de Gatalar'ından ateşe yağ ve süt gibi sunularda bulunduğu anlaşılmaktadır.²³⁷ Diğer taraftan benzer bir örnek 1983 yılında, günümüz Kırgızistan'ında açığa çıkarılan Soğd kolonisi Nawekat nekropolündeki keşifte bulunmaktadır. Burada bulunan bir betimlemede korunmuş vaziyetteki ateş ritüeli sahnesinde iki rahip bir kaşıkla sunu yapmaktadır. Ancak soldaki rahip sunuyu elindeki bir çantadan çıkarırken, sağdaki kutsanmış bir madde ile dolu bir kâse tutar. Burada başrahip, kurban edilmiş bir hayvanın yağın ateşe sunarken tasvir edilirken yardımcısı tütsü tohumları dökerken gösterilmiştir. Grenet, bunun ölümden sonraki dördüncü sabah gerçekleştirilen *çaharom* töreni olabileceğini belirtmektedir. Ateşin her iki yanında görünen büyük tepsiler muhtemelen normalde *çaharom* töreniyle ilişkilendirilen Afrinagan (şükran günü) ayininde sunulan meyve ve çiçekleri betimlemektedir.²³⁸

²³¹ Bkz. Herodotos, *Tarih*, 7/43.

²³² De Jong, *Traditions of the Magi*, 353.

²³³ Xenophon, *Cyropaedia*, 2/3.1, 3/3.22.

²³⁴ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.14; De Jong, *Traditions of the Magi*, 355-356.

²³⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 355-356.

²³⁶ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.14.

²³⁷ Yesna 29/07, 43/09.

²³⁸ Frantz Grenet, "Zoroastrian Themes on Early Medieval Sogdians Ossuaries", *A Zoroastrian Tapestry Art, Religion & Culture*, ed. Pheroza J. Godrej - Firoza Punthakey Mistree (Ahmedabad: Mapin Publishing Pvt. Ltd., 2002), 94.

(2) *Haoma Sunusu*

Tiele, Hindu kutsal ieeği soma ve haoma arasında farklılıklara odaklanarak Hint kültüründe önemli bir yer işgal eden soma ayinine kıyasla İan’da haomanın ikinci planda yer bulmasına ve dahası Gatik literatürde neredeyse hiç geçmemesine dikkat çekmektedir.²³⁹ Bunun nedeni Zerdüşt’n kanlı kurbanlara karşı cephe alırken haomayı da yasaklaması olabilir.²⁴⁰ Ancak Gatalar’da haomanın ismen geçmese de dolaylı olarak geçtiği tek yerde Zerdüşt tarafından ktlendiğinden bahsetmiştik.²⁴¹ Zerdüşt kendine inananları haoma ritüeli uygulamalarından vazgeirmiş olabilir. Bunun doğru olduğunu varsayarsak Zerdüşt sonrasında eski adetlere tekrar geri dönülmüş gibi görünüyor. Hindu inanışlarında Tanrıların ieeği olan somanın İan’da paralel bir yer edinmemesinde belki de bu kesintinin payı vardır. Tiele, tüm Gatik metinler içinde haomadan söz edilen tek pasaj olan Yesna Haptanghaiti’nin ilave metninde, haoma ile birlikte “uzaktan gelen” atharvanlar veya ateş rahiplerinden de bahsedilmesini onun doğu kökenli rahipler tarafından tekrar Zerdştliğe sokulmuş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır.²⁴² Zira Doğu Aryan kabileleri tanımını ve adı ne olursa olsun kutsal bir alkollü içkiyle tanıştılar. Bu, *ambrosia* anlamına gelen *Amrta* adlı lme karşı bağışıklık kazandıran göksel içkinin dnyev karşılığı da olabilir.²⁴³ Zerdüşt’n Doğu İan’da aradığını bulamayıp Batı’da dinini yaymaya başlamış olabileceği düşünüldüğünde, Hint kültürüne daha yakın olan doğudan gelen ateş rahiplerinin Haoma ritüelini önemsemiş olmaları ve tekrar dine kazandırmış olmaları mümkün görünmektedir.

19. yüzyıl araştırmacılarının bazıları genel olarak Zerdüşt’n ateşe derin bir saygı duyma dışında tüm ritüelleri reddettiği düşüncesindeydi. Ancak Mary Boyce, bir dinin kurucusu tarafından hararetle kınanmış bir kültürün, o kurucunun ilk müritleri tarafından benimsenmiş olmasını dinler tarihinin kanıtlarına aykırı²⁴⁴ bularak Zerdüşt’n ağlar boyunca dinin merkezinde yer alan bir ritüel olan haoma sunusunu kınadığını savunan Batılı bilginleri eleştirmektedir. Boyce, haomanın Zerdştlikte sahip olduğu kayda değer öneme bakıldığında Yesna 48/10’daki peygamber tarafından güçlü bir şekilde

²³⁹ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/53.

²⁴⁰ Alıcı, *Kadim İan’da Din*, 27.

²⁴¹ Yesna 48/10.

²⁴² Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/53-54.

²⁴³ Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/64.

²⁴⁴ Bkz. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 85.

kınanan/suçlanan *mada* ifadesinin haomadan başka bir şey olması gerektiği görüşündedir. Bu belki de afyon veya kenevir gibi bağımlılık gibi kötü sonuçlar doğuran narkotik bir maddeydi. Diğer taraftan Gatalar’da, bir din adamı olarak Zerdüş’tün kanlı kurbanlar ve haoma sunusu gibi kadim *Ahurik* dininin ayinlerini devam ettirdiğine tanıklık eden hiçbir güvenilir kanıt yoktur.²⁴⁵

Âteşkedelerde din adamları tarafından her sabah birkaç kez gerçekleştirilen Yesna²⁴⁶ ayini Haoma kullanımına dair en göze çarpan olgudur. Ayin sırasında Yesna’dan ilahiler okuyan zaotar bir miktar *drôn* ekmeği yer ve Yesna’dan okunan başka bir ilahî²⁴⁷ sırasında da raspi, hâvanân, âsnatâr ve âbratâr’ın hazırladığı haomayı içer. Bunun dışında Yesna’dan bölümler okunarak²⁴⁸ süt ile hazırlanan başka bir haoma da ayin sonrası libasyon olarak bir kuyuya dökülür. Ayinde kullanılan haoma daha önce değil ritüel sırasında hazırlanmalıdır.²⁴⁹

Haoma Zerdüşî din adamlarınca kullanılırken yine İran’dan batıya yönelen bir kült olan Mithraizm onun bir muadilini ikame etmiştir. Mithraist din adamları haomayı Anadolu’da ve Roma’da daha bilindik bir narkotik içki olan şarap ile değiştirmiştir. Onların şarap sunusu ile kendinden geçerek boğa kurban etmeleri Zerdüşî ritüelleriyle oldukça benzerdir.²⁵⁰ Ancak Zerdüşî ritüellerinde haoma sadece rahipler tarafından içilmekteyken²⁵¹ -ki amaç din adamının esrimesiyse bu böyle olmalıdır- Mithra tapınaklarında katılımcılara sunulan aynı zamanda katılımcıların ve inisiyelerin halüsine olmasına yol açan bir içecektir.²⁵² Mithra tapınaklarında gerçekleşen ayinlerde din adamı kutsal sözleri mırıldanarak mistiğin önüne bir somun ekme ve bir bardak su yerleştirirdi. Şüphesiz daha sonraları şarabın ilave edildiği bu ekme ve su ayini İran kökenli olmaktan ziyade tıpkı bir Hıristiyan “Rabb’in Sofrası [Lord’s Supper]” ritüeline benzetilmeye başlanmıştır. Bu mistik ziyafetten ve özellikle kutsal şarabın içilmesinden doğaüstü etkiler bekleniyordu. Sarhoş edici likör sadece beden ve maddî refah değil, aynı zamanda akli bilgeliği de sağlamaktaydı. Acemilere kötü ruhlarla savaşıma gücü ve dahası adeta

²⁴⁵ Boyce, *Zoroastrianism I*, 216-218.

²⁴⁶ Yesna 8/4.

²⁴⁷ Yesna 11/10.

²⁴⁸ Yesna 22-27.

²⁴⁹ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 67.

²⁵⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 18; Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 158.

²⁵¹ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 173.

²⁵² Bivar, “Mithraism: A Religion of the Ancient Medes”, 346; Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 163-164.

Tanrısal bir ölümsüzlük bahşederdi.²⁵³ Özellikle Doğudan Batıya gidildikçe kabaca soma içkisinden şaraba dönüşen kutsal içecek bize zaman ve mekânın ritüellerdeki değişime katkısını göstermesi açısından kayda değer bir örnektir.

Benzer şekilde Persepolis ve Daskyleion'daki Med kıyafeti giyen din adamı betimlemeleri sağ elinde baresma destesi, sol elinde asa ve baresma çubukları ile birlikte Zerdüşti geleneklerinden farklı bir mezhebi anlatmaktadır. Tasvirlerde dikkate değer bir husus ise söz konusu din adamlarının havanda haoma hazırlamasıdır. Belki de söz konusu görsel çok kadim bir kült olan haomaya dair unutulmuş bir ritüeli göstermektedir.²⁵⁴ Belki de Batıya gidildikçe ritüellerdeki değişime farklı bir örnek olarak bakılabilir

Maniheizm'de bu tarz bir ritüele dair net bilgiye sahip değiliz. Ancak Mani'nin din adamlarına alkol ve benzerlerini yasakladığı bilinmektedir.²⁵⁵ Ancak St. Augustin'in Maniheist din adamı sınıfına karşı onların bir çeşit mantar ve şarap dahil diğer leziz yiyecekleri yedikleri yönündeki eleştirisi²⁵⁶ ve *hung hsün* adlı bir tür halüsinojen mantar tükettiklerine ve ritüellerinde idrar kullandıklarına dair Çin resmi iddiası bir tür haoma ayini gerçekleştirmiş olabileceklerini gösteren delillerdir.²⁵⁷ Bu konuyu ele alan Wasson'un iddiası daha ilginçtir. Ona göre Maniheistler söz konusu mantarı tüketen sığırların idrarını bir ritüel içecek olarak kullanmış olabilirler.²⁵⁸

Haoma ayinleri vizyon elde etme aracı olarak kullanılmaktan ziyade rahiplerin geçimlerini elde ettikleri ve geçim kaynakları üzerindeki münhasır iddialarını sürdürdükleri başlıca faaliyet olmuştur. Bu nedenle, ayinlerdeki söz konusu ikincil işlevlerin etkili bir şekilde yerine getirebilmesi için haomanın zamanla halüsinojenik bitkilerin belirsiz doğasından kurtarılması gerekiyordu. Haomayı içen din adamlarının dinç kalması maddî olarak daha faydalı addedilmiş olmalı ki zamanla haomanın içindeki alkol de körelerek yok olmuş, sarhoş ediciliğini yitirmiştir.²⁵⁹

²⁵³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 158-160.

²⁵⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 146-147.

²⁵⁵ Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 83.

²⁵⁶ Augustine, "De Moribus Manichaerorum", c. 4, böl. 13/30.

²⁵⁷ Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, 73.

²⁵⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, 71-76.

²⁵⁹ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 99-100.

(3) Kurban

Zerdüştilikte hayvan kurbanına dair önemli bir tartışma onun dinî sıhhati üzerinedir. On dokuzuncu yüzyıl araştırmacılarının önemli bir kısmı Zerdüş'tün hayvan kurbanına karşı olduğu ve ondan önceki ruhbanların yapageldiği hayvanların kesilmesi ve haoma ritüellerine karşı bir mücadele verdiği konusunda hemfikir görünmektedir.²⁶⁰ Ancak Albert de Jong, bu görüşün hatalı olduğunu dile getirmektedir. Bunun Zerdüş'tün ritüel karşıtı olarak algılanması ve sunulması nedeniyle meydana geldiğini belirtmekte ve aksi yönde çok fazla kanıtın bulunduğunu dile getirmektedir.²⁶¹ Mary Boyce, bunun Zerdüş ve takipçilerinin hiçbir zaman kanlı sunu yapmadığına dair kasıtlı bir ön yargıdan kaynaklandığını iddia etmektedir. Genç Avesta, Sâsânî yazıtları ve Pehlevî kitapları kurban ritüellerine dair göndermelerle doludur. Tarihsel olarak Gatalar'a en yakın metinlerden Yesna Haptañhâiti'ye göre kurban ritüelin ayrılmaz bir parçasıdır.²⁶² Bundahişn'de yer alan yaratılış efsanesi, et yemeyi orijinal bir idealden bir yozlaşma olarak göstermektedir. Çünkü insanlar önce sadece su, sonra bitki, sonra süt ve son olarak et tükettiler. Zamanın sonunda, “iyi” geri geldiğinde insanlar artık et yemeyecekler.²⁶³ Nitekim Tanrı'ya adanan ritüeller bir hayvanın canının alınabileceği tek meşru ortamı oluşturmaktaydı.²⁶⁴ Buradan hareketle Zerdüş, büyük bir olasılıkla hayvan kurban etme ya da haoma tüketimine karşı değildi denilebilir.²⁶⁵ En azından Gatalar'da bunun aksini ispat edecek bir delil bulunmamaktadır.²⁶⁶

Hayvan kurbanının sahilği hususundaki bugünkü tartışmanın bir kısmı Zerdüş dönemi ve sonrasında ziyade esasen İslam sonrasında meydana gelen bazı olaylara dayanmaktadır. İslam sonrasında İran'dan Hindistan'a göç ederek yerleşen ve daha sonrası Parsi olarak anılan bir grup geleneksel kurbanların en büyüğü olan inek kurbanını bırakmak zorunda kaldılar. Yüzyıllar geçtikçe bu özel kanlı sunuyu Hindular kadar tiksintiyle karşılamaya başladılar. Daha sonraları İran'da kalan Zerdüştiler üzerinde nüfuz kurduklarında onları da bu ritüeli terk etmeye ikna ettiler. Ancak o zamanlar pek çok

²⁶⁰ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 395; Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, 33; De Jong, *Traditions of the Magi*, 357.

²⁶¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 357-358.

²⁶² Yesna 41/6.

²⁶³ “The Bundahish”, c. 5, böl. 30/1-3.

²⁶⁴ Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, böl. 17; Boyce, *Stronghold*, 162-163; 244; Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 49.

²⁶⁵ Boyce, *Zoroastrianism I*, 214.

²⁶⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 358.

Parsi'nin de icra ettiği koyun, keçi ve kümes hayvanlarının kurbanına devam etmelerine hiçbir itirazda bulunmadılar. Bununla birlikte bu yüzyılın ilk on yıllarında, Parsiler kanlı sunuları tamamen terk etti ve inananların önemli bir çoğunluğu müsteşriklerin de Gatalar'a dair görüşlerinden referans alarak uzak geçmişte yapılmış olan kurban sunularını reddetmeye başladılar. Boyce'a göre Karapan ve Usij rahiplerinin ineğe zulmettiği ile ilgili Gata pasajını²⁶⁷ Zerdüş'tün kanlı kurbanı karşı olduğu yönünde açıklamaya çalışmak tamamen anakronik bir tezahürdür.²⁶⁸

Klasik metinlerdeki kurban ibadetine atıfların çokluğu bu ibadetin Perslerin en önemli ibadetleri arasında olduğu konusunda bizlere ipucu vermektedir. Diğer taraftan klasik metinler İran ritüelleri konusunda çok fazla detaya girmezler fakat at, sığır ve küçükbaş hayvanların kurban törenlerinden söz etmektedir.²⁶⁹ Bunların dışında Josef Wiesehofer, "Persepolis Tahkimat Belgeleri" üzerinde yaptığı değerlendirmelerde *Lan Kurbanı* icra eden özel bir din adamı sınıfının (artvahşa) varlığından bahsetse de²⁷⁰ tabletlerde *Lan Lirira* olarak geçen ifadenin²⁷¹ ne şekilde bir ritüel olduğu net değildir. Üstelik Hallock'un ifadesine göre belgelerden²⁷² buğday, bira ve şarapla yapılan bir çeşit ayin olduğu anlaşılmaktadır.²⁷³ Bu konudaki en eski klasik metin hayvan kurbanına dair oldukça dikkat çeken tanımıyla Herodot'un eseridir. Ona göre kurban bir veya birkaç din adamının okuduğu dualar eşliğinde yapılan bir ritüeldi. Bir muğ olmadan kurban kesmek ise dinen yasaktı.²⁷⁴ Herodot'un bu atfı bir ruhban tarafından gerçekleştirilen ritüelden değil bireysel kurbandan bahsetmesi açısından önemlidir. Bu nedenle pasaj, Yeştlerde geçen kahramanların ve kötülerin bireysel Tanrılarına adadıkları kurbanlar ile karşılaştırılır.²⁷⁵ Diğer taraftan bu, din adamı olmayanların da kurban sunabildikleri anlamına gelmekteydi.²⁷⁶

²⁶⁷ Yesna 44/20; 32/12.

²⁶⁸ Boyce, *Zoroastrianism I*, 215.

²⁶⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 357.

²⁷⁰ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 151.

²⁷¹ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 754, 757, 768, 2036.

²⁷² Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 753-755.

²⁷³ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 25.

²⁷⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/132.

²⁷⁵ Boyce, *Zoroastrianism I*, 168-169.

²⁷⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 358-359.

Herodot'a göre kurban sırasında din adamları -muhtemelen Yeşt'ten- ilahiler mırıldanmaktaydı. Herodot'un bir muğ olmadan kurban sunmanın geleneksel olmadığı yönündeki gözlemi, muğun sadece uygun ilahileri okuyabildiği için değil aynı zamanda ritüelin geçerli olabilmesi için de orada bulunmasının zorunlu olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁷ Boyce, Herodot'un anlatımını eksiklikler ve hatalardan yola çıkarak tahlil etmektedir. Ona göre, din adamının otları yere sermek, bizzat kurbanı kesmese bile kurban ayinini ve hayvanın ruhunu kutsamak için kurban öncesinde gelmiş olması gerekir. Herodot'un yaşadığı beşinci yüzyılda böyle bir törende gerçekte din adamının ne gibi bir ilahi mırıldanacağı sadece tahmin edilebilir. Ancak Herodot'un teogonik varsayımı kurbanın adandığı Tanrı'nın onuruna okunan bir ilahi olduğu yönündedir. Bu, kurbanın doğasına ilişkin bir Yunan yanlış anlayışını temsil etmiş olabilir. Bunların haricinde Herodot'un tasviri, İran'daki Zerdüştiler arasında miladi yirminci yüzyıla kadar uygulanan şahsi kurban ayinlerindeki şahsi bir *yazata* (Ph. ized) için edilen dualar, yaprak dökmeyen ağaç dalı kullanımı, toplu halde yapılan ayinler, etin pişirilmesi ve kurban sahibinin etleri alması gibi uygulamalar oldukça benzerdir. Buradan hareketle Herodot'un ortodoks Zerdüştilerin kurban merasimini aktarmış olması kuvvetle muhtemeldir.²⁷⁸

Kraliyet kurbanlarına dair tasvirler de buna benzerdir. Yunan ve Latin kaynakları, sıklıkla muğun krala veya soylulara kurbanların hangi Tanrı veya Tanrıların onuruna yapılacağını söylediğini aktarırlar. Ayrıca muğlar kurbanın denetçisidir. Burada kurbanı kesen kişinin kimliği soru işareti olarak kalmaktadır. Kurban edilen boğa, düve ve at gibi hayvanlar hem nitelik hem de nicelik açısından maliyetlidir. Dönemin metinlerinde bu hayvan kurbanlarına dönük bir itiraz söz konusu değildir. Kurbanların seçimi ise kesinlikle kraliyet bağlamına uygundur.²⁷⁹ Aristobulos'un rivayetine göre, oğlu Kambuyza zamanından beri Büyük Kûruş'un mezarının başında nöbet tutan muğlar için yapılmış bir bina vardı. Muğlar kraldan günlük olarak un, şarap ve koyun alırken her ay bir atı Kûruş'a kurban olarak sunmaktaydılar.²⁸⁰ Mayasız ekmek, et ve şarap bazı temel törenler için gerekli olan sunular olup koyunlar ateşe sunulacak yağı sağlamaktaydı.

²⁷⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 360.

²⁷⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 180-181.

²⁷⁹ Albert De Jong, "Religion at the Achaemenid Court", *Der Achämenidenhof (The Achaemenid Court)*, ed. Bruno Jacobs - Robert Rollinger (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 549.

²⁸⁰ Arrian, *The Annabasis*, 6/29.1.4.

Aylık bir atın kurban edilmesi ise bir krala yakışır, pahalı bir hediyeydi. Bu tür sunular Zerdüştler tarafından devam ettirilerek geleneksel bir hal almıştır. Örneğin ilk üçü yani koyun, şarap ve buğday unu Sâsânî döneminde de kayıt altına alınan kraliyet sunularında görülmektedir. Diğer taraftan bunlar yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar düzenli olarak İran'daki muhafazakâr Zerdüştî kesimlerde devam ettirilmekteydi.²⁸¹ Bunun dışında Herodot, savaş ve sefer durumlarında doğa olaylarını yatıştırarak gibi nedenlerle din adamlarının krallar adına Tanrılar için kestiği kurbanlardan da bahsetmektedir. Din adamları bazen kralın adadığı kurban sırasında libasyon ayini yapmaktaydılar.²⁸²

Dualarla arındırılmış yüksekçe bir yerde çeşitli Tanrılara sunulan kurban tanımlamasıyla Strabo da Herodot'a benzer bir kurban ayinine atıf yapmaktadır. Ancak o, Herodot'tan farklı olarak etlerin bölüştürülmesi işini de din adamlarının yaptığını aktarır.²⁸³ Tanrı'ya, kurbanın ruhunun ulaşacağı inancıyla Tanrı için bir et ayrılması gibi olgulardan anlaşıldığı üzere Strabo'nun aktarımı Herodot'a nazaran Zerdüştîliğe ve güncel verilere daha uygun görünmektedir.²⁸⁴ Strabo'nun diğer bir rivayetindeki sulara yapılan kurbanda su yakınında çukur kazılması, suyun kirletilmemesine özen gösterilerek hayvanın kesilmesi, etlerin ayrılması ve bölüştürülmesi, ellerindeki ince dallar ile etlere dokunarak ayin gerçekleştirilmesi, süt, bal ve yağ ile toprağa libasyon yapılması ve elde tutulan ince mersin dallarından değneklerle ritüelin bir süre daha gerçekleştirilmesi görevlerinin tamamı din adamları tarafından yapılmış gibi görünmektedir.²⁸⁵ Strabo'nun aktardığı ayin; yalnızca muğlardan bahsedilmesi, libasyon gibi olguları barındırması ve tipik rahiplik faaliyetlerinin bir kombinasyonunu içermesi gibi nedenlerle diğer rivayetlere nazaran kesinlikle daha çok rahiplere özgüdür.²⁸⁶ Diğer taraftan Strabo Kapadokya'daki maguseanların İran'daki muğlardan farklı olarak hayvanları sopayla döverek kurban ettiğini yazmıştır.²⁸⁷ Bu ifadelerin sıhhatli olduğu farz edilirse Anadolu'ya gidildikçe kurban ibadetinin de İran'dan farklılaştığı iddiası ortaya atılabilir. Zerdüştî ve Ermeni literatüründe sopayla döverek hayvan kurbanının düzenli bir

²⁸¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 70-71.

²⁸² Herodotos, *Tarih*, 7/43, 113, 191.

²⁸³ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.13.

²⁸⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 360-361.

²⁸⁵ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.14.

²⁸⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 361.

²⁸⁷ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.15.

uygulama olduğuna dair atıflar mevcuttur.²⁸⁸ Bununla birlikte, Kapadokya'daki bazı yazıtlar bunun Mithraist din adamlarına ait bir ritüel olduğuna dair kanıtlar içermektedir.²⁸⁹ Belki de Gatalar'da Zerdüş'tün karapan ve usij rahiplerini sığırlara eziyet ettikleri için eleştirmesi²⁹⁰ onların Mithraist ruhbanlar olduklarını gösteren bir işaretti. Aynı zamanda Zerdüş'tün bu konuda onlara karşı çıkmaktaki temel nedeninin sığırların kurban edilmesi değil, eziyet edilerek kurban edilmesi olabileceğini de söyleyebiliriz.

Ancak Basil'in Kapadokya maguseanlarına ilişkin ifadeleri Xenophon'un rivayetine zıt görünmektedir. Basil, onların hayvan kurbanını bir kirlilik olarak gördükleri için tamamen reddettiklerini yazmaktadır. Maguseanların geçim için ihtiyaç duydukları hayvanlar başkaları tarafından kesilmekteydi.²⁹¹ Buradaki problem maguseanların hayvan kurbanına habis olduğu için karşı çıkarken et yemeye karşı olmamalarıdır. Başka dine mensup olanlara kurban kestirmeleri veya onlardan et satın almaları konusunun sıhhati tartışılabilir. Zerdüş'ti gelenekte inanmayanlardan et almak veya onların kestiği eti yemek doğru değildi.²⁹² Ancak Augustin'in rivayetine göre Maniheist inananlar için böyle bir yasa vardı. Onların bir hayvanı öldürmeleri yasaktır fakat başka inanca mensup birinin kestiği eti yemelerinde bir sakınca yoktur.²⁹³ Basil'in yaşadığı dönemde Maniheistlerin Kapadokya'ya ve Anadolu'nun birçok bölgesine dağılmış olabileceği düşünüldüğünde Basil'in yanlışlıkla Maniheist dinleyicilere dair bilgi vermiş olması pek tabii mümkündür. De Jong'a göre ise Strabo'nun rivayetlerinde olduğu gibi din adamlarının hayvanı kurban edip ayine katılanlar arasındaki et paylaşımını üstlenmesi kuralı halihazırda uygulana gelen metot olup Basil'in açıklamasında aktardığı bilgiler bu yönde izah edilebilir.²⁹⁴

Xenophon'a göre Persler savaşlardan önce Tanrılara kurban sunardı. Bu kurban adakları din adamları tarafından gerçekleştirilen ayinler ile yapılırdı.²⁹⁵ Bunların dışında

²⁸⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 361.

²⁸⁹ Richard Gordon, "From Miθra to Roman Mithras", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 451.

²⁹⁰ Bkz. Yesna 44/20, 32/12.

²⁹¹ Basil, "The Letters", 8/811 (Böl. 258.4).

²⁹² Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, böl. 14/7.

²⁹³ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

²⁹⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 410.

²⁹⁵ Xenophon, 4/5.14, 4/5.51, 4/6.11, 5/3.4.

Xenophon tepe üzerinde gerçekleştirilen geleneksel kurban ayinlerinin²⁹⁶ yanı sıra din adamları tarafından kesilen kurbanlarla birlikte at ve boğa gibi hayvanların yakıldığı kurban ayinlerinden bahsetmektedir.²⁹⁷ De Jong, bunun İran ayinlerinden çok Yunan ayinlerini andırdığını Xenophon'un verdiği bilginin doğru olmadığını ifade etmektedir. Öte yandan yakı ayinleri hiçbir zaman İran dinlerinin bir parçası olmamıştır.²⁹⁸

Mithra mabetlerinde fresklerden ve büyük karmaşık kabartmalardan oluşan yan sahne seçkisinin çevrelediği Tanrı Mithra'nın bir boğayı kurban ettiği sahneyi betimleyen Tauroktoni'nin merkezi konumu, kültürün adeta bu kurban ritüeli üzerine kurulduğunun işaretidir. Boğa kurbanı Mithra mitindeki ana olaydır.²⁹⁹ Kabartmalardan bazılarında Mithra'nın boğanın peşinden koşması ve yakalaması tasvir edilirken bazılarında ise 'Sol' ve Mithra'nın boğa postunda yemek yediği sahne, Tanrıların kurban sonrası ziyafet çekmeleri olarak yorumlanır. Ayrıca bu sahne, inisiyelerin kült yemeğinde tekrarlanırdı.³⁰⁰ Boğa kurbanını tasvir eden Tauroktoni'de Mithra, bir mağaranın ağzında boğanın üzerine oturur ve onun kalbine bir hançer saplar. Bir köpek ve bir yılan yaradan akan kana doğru fırlarlar, Tanrı'nın dalgalanan mantosuna bir kuzgun tüner, boğanın cinsel organlarına bir akrep tırmanır ve mucizevi bir şekilde, ölmekte olan boğanın kuyruğu bir buğday başağına dönüşür. Bu tasvirlerden Tanrı'nın başlıca fiili olan boğa kurbanının din adamları ve inisiyelerce düzenli bir şekilde tekrarlandığı varsayılmaktadır.³⁰¹

Beck, Mithra'nın boğa kurbanının Zerdüşti etkisine dair iki senaryo olabileceğini belirlemektedir. Bunlardan ilkinde göre Mithra kültürünü inşa edenler o dönemin Zerdüşti kozmolojik mitlerini bilinçli olarak değiştirdiler. Diğerine göre ise Mithra'nın boğa katili olduğu ve sonradan ortadan kalkan heretik bir İran dinî inancı mevcuttu. Ancak Mithraik boğa kurbanının, Tanrı'nın bizzat üslendiği kendine özgü bir İran kurban ideolojisini yansıtmakta olduğu fikri daha caziptir.³⁰² Nitekim İran'da Mithra'ya yapılan sunulardan bir kısmı bir boğanın gece kurban edilmesinden oluşmaktaydı. Benzer hayvan kurbanları

²⁹⁶ Xenophon, 8/7.3.

²⁹⁷ Xenophon, 8/3.24.

²⁹⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 215; De Jong, *Traditions of the Magi*, 361.

²⁹⁹ Beck, "Mithraism"; Mitoloji için bkz. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 104-149; Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 62-101.

³⁰⁰ Beck, "Mithraism since Franz Cumont", 17/4/2075-2078.

³⁰¹ Beck, "Mithraism".

³⁰² Beck, "Mithraism".

Ahamenî döneminde de sunulmaktaydı. Örneğin yıl başında Mithra onuruna güneş arabasının kutsal beyaz atlarını temsil eden *Nesaeen* atları sunulurdu.³⁰³ Bununla birlikte Mithra'nın boğa kurbanı İran kozmolojisindeki Ehrimen'in boğayı katletmesi ile karşılaştırılabilir. Özellikle boğanın kanından bitki ve hayvanların yaşam bulduğu mitolojik anlatısı dikkate alındığında Tauroktoni'deki hayvan ve bitki tasvirleri bu açıdan anlamlı görünmektedir. Ancak bunlar arasındaki ilişkinin varlığı düşünüldüğünde kötü bir eylem yapan Ehrimen'in neden kutsal bir görev üstlenen Mithra'ya dönüştüğü sorusu ortaya çıkar.³⁰⁴ Bunun Zerdüşti olmayan Mithraist İran inancı ve pratiği olup Zerdüş veya halefi din adamlarınca kötü olarak addedilerek Ehrimen'e mal edilmiş olabileceği de farklı bir görüş olarak ele alınabilir.

Hıristiyanlık öncesinde batıda önemli bir yer edinen Mithraizm, kurban ayinleri açısından Zerdüştiliğe benzer yönler barındırmaktadır. Tanrı ile insanlar arasında aracı olarak din adamlarının görevleri, ayinlerin icrasını ve idaresini içeriyordu. Babalarla birlikte sunulara başkanlık etmekte ya da en azından ayinleri düzenlemekteydiler. Tapınaklarda çeşitli kurbanlar irili ufaklı Tanrılara adanmaktaydı. Muğlara benzeyen kutsal cübbeler giyen din adamları günlük olarak düzenlenen özel kurban ayinleri icra etmekteydiler. Bu ayinlerde ve diğerlerinde ellerinde baresma benzeri dallar tutan rahipler ilahiler mırıldanarak katılanlara kutsal içki ikram etmekteydi.³⁰⁵

Hayvan kurbanı ve haoma yapımının Zerdüşti din adamlarının temel ritüelleri arasında yer aldığına dair kanıtlar özellikle Genç Avesta'nın Hom Yeşt bölümünde bulunmaktadır.³⁰⁶ Yeşt ilahilerinde pek çok İran mitolojisine ait figür tapındıkları Tanrılardan lütuflar elde edebilmek için at, sığır ve küçük baş hayvanları kurban etmektedir. Hom Yeşt, kısmen Zerdüş ve Haoma arasındaki bir diyalogdan oluşur ve Zerdüş haoma hazırlayan bir din adamı konumundadır. Ayrıca Nîrangistân gibi Pehlevî

³⁰³ Olmstead, *History of The Persian Empire*, 25.

³⁰⁴ Cumont'un varsayımı üzerine Ulansey'in eleştirisi için bkz. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 136-137; David Ulansey, *Mitras Gizlerinin Kökeni*, çev. Hüsnü Ovacık (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1989), 16-17.

³⁰⁵ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 166.

³⁰⁶ Bkz. Yesna 9.

metinlerde bu ve benzeri kurban sunularının teknik ayrıntılarına ilişkin tartışmalara yer verilir.³⁰⁷

Haoma ayininin genellikle hayvan kurban etmeyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Antik Pers döneminde kuşkusuz hayvanlar halkın geçim kalemlerinin en önemlisiydi. Muhtemelen hayvan kurbanının dahil olduğu bazı günlük ritüeller ise din adamı olmadan icra edilebiliyordu. David Stophlet Flattery ve Martin Schwartz'a göre, o dönemin karakteristiği üzere hayvan kurbanında bulunan din adamlarına bir pay ayrılmaktaydı. Din adamları ise aralarında hiyerarşik ayrımın olmasından sonra bile kurbanları denetleme yetkisini ellerinde bulunduruyordu. Bunu daha etkili bir şekilde yerine getirebilmek için bir araca ihtiyaç duymaktaydılar. Haoma, bir zamanlar rahiplerin kurban sunma yetkisi için gerekli boşluğu doldurmuş olabilir. Çünkü onun aracılığıyla hayvanın ruhunu diğer dünyaya güvenilir bir şekilde iletebilirlerdi. Haomanın hayvan kurbanlarıyla orijinal ilişkisi olup olmadığına bakılmaksızın, rahiplerin her ziyafetten pay alma ayrıcalığını korumak amacıyla haomayı kullanması, bu iki ritüeli birbirine bağlayan ana faktör olmalıdır. Aynı zamanda, ölümden sonra ruhlara fayda sağlamak gibi başka amaçlar için haoma törenleri yürütmek için rahiplere ödeme yapma zorunluluğu da gelişmiş olmalıdır. Sonuç olarak, hayvan kurbanında rahiplerin görevlerinin bulunması gerekli olsa da onların sadece bu amaç için kurban ritüelinde yer alıp almadığına dair bir kanıt yoktur. Diğer taraftan bir ziyafet yapıldığında taze ete ihtiyaç duyulduğunda hayvanları Tanrı'ya sunmak ve ataların ruhlarının faydalanabileceği haoma törenleri yapmak için din adamları gerekmektedir.³⁰⁸

(4) *Khrafstar Öldürme*

Zerdüşti ibadetlerinin en dikkat çekenlerinden biri de Angra Mainyu tarafından yaratıldığı düşünülen yaratıkları öldürme pratiğidir. Bu yaratıklara khrafstar (Av. xrafstra, Ph. xrafstar, prystr) denir. Aslen “yırtıcı vahşi hayvan” anlamına gelen ve Zerdüşt tarafından bu anlamda kullanılan bir kelime³⁰⁹ olsa da Genç Avesta'da bu kelime, *Kötü Ruh tarafından yaratılan* ve kötülüğü temsil eden yaratıkları ifade edecek şekilde tekâmül etmiştir. Genç Avesta'ya ve Pehlevî metinlere göre bu yaratıklar kötülüğün temsilcisi

³⁰⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 358; Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 49.

³⁰⁸ Flattery - Schwartz, *Haoma and Harmaline*, 99.

³⁰⁹ Yesna 28/5; 34/5.

olduğundan onların öldürülmesi sadece övgüye değer bir eylem değil, hatta kutsal bir görev ve çoğu zaman büyük günahlar için bir kefarettir.³¹⁰ Khrafstar kavramı, genellikle böcekler, amfibiler ve sürüngenler ile birlikte bazı yırtıcıları ve bazı kedigilleri içerir.³¹¹ Din adamlarının bu yaratıkların öldürülmesi için özel aletleri bulunmaktaydı.³¹² Bu alet için “khrafstar vuran” anlamındaki Avestaca *khrafstragân*³¹³ kelimesi kullanılırdı.³¹⁴

Kelimenin Gatalar ve Genç Avesta’da kullanılan anlamı farklı olmasına rağmen khrafstar öldürme ibadetinin, genellikle Zerdüştiliğin kadim pratikleri arasında bulunduğu kabul görmektedir. Daha önceleri bu geleneğin Kuzebatı İnan dinlerinden kaynaklandığı düşünölmekteydi.³¹⁵ Dahası bu adetin Zerdüş’ten bağımsız olarak muğlara ait olduğı belirtilmekteydi.³¹⁶ Genel olarak ilk dönem araştırmacıları Kuzebatı İnan kökenli olduklarını varsaydıkları muğları Zerdüştiliğe bu gibi bazı sapkın gelenekleri yerleştirmekle itham etmektedirler.³¹⁷ Ancak bu adetin Hindistan’daki Budist metinlerinde (Jâtaka) Kambojas olarak geçen bir kavimde de olması söz konusu varsayımları değıştirmektedir. Boyce ve Grenet, Kambojasların Hint metinlerinde bahsedilen bu ve diğere adetlerinden ve milattan önce dördüncü yüzyıl öncesine dayanan İnan dili konuştuklarına dair kanıtlardan yola çıkarak Zerdüştilerin bir kolu oldukları sonucuna varmaktadırlar.³¹⁸ Buradan hareketle bu ibadetin dışarıdan gelmediğı aksine bizzat Zerdüştiliğin kendine has bir uygulaması olduğı ortaya çıkmaktadır.³¹⁹ Diğere taraftan Zerdüştiliğin düalist kozmolojisiyle de dışarıdan gelmeyecek kadar uyumlu olduğı da görölmektedir.

Khrafstarların öldürülmesi konusu ilk kez Herodot’un metninde görölr. Herodot’un Pers din adamları ile Mısırlı din adamları arasında yaptığı karşılaştırmada

³¹⁰ Vendidat 16/12; “Shayest La-Shayest”, c. 5, böl. 20/4.

³¹¹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 90-92.

³¹² “The Bundahish”, c. 5, böl. 28/22; De Jong, *Traditions of the Magi*, 338-339; Richard C. Foltz, “Zoroastrian Attitudes toward Animals”, *Society and Animals* 18 (2010), 372.

³¹³ Avesta’daki kullanımı için bkz. Vendidat 14/8; 18/2.

³¹⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 182.

³¹⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 339.

³¹⁶ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 398 (dipnot 4).

³¹⁷ Moulton, Widengren, Nyberg ve Jackson gibi ilk dönem İnan araştırmacısı müsteşriklerin Zerdüş’tün ari bir din getirdiğı ve muğların onu bozarak değıştirdiğı kanısı eserlerinden kolayca anlaşölmaktadır. De Jong, *Traditions of the Magi*, 339.

³¹⁸ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 129-130.

³¹⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 339.

“muğların Mısırlı din adamlarından farklı olarak köpek ve insan dışında yarışircasına karıncaları ve yılanları, sürünen ve uçanlar dahil her yarattığı elleriyle öldürdüklerini” bildirir.³²⁰ Herodot’un “her yaratık” tabiri kurban edilen hayvanları da katarak yaptığı bir mübalağadan ibaret olup asıl kastettiği zararlı addedilen yaratıklardır. Herodot’un aktarımlarının genel olarak Pers yaşamıyla uyumlu olduğu görülmektedir.³²¹ Diğer taraftan yukarıdaki paragrafı da dikkate aldığımızda bu pasaj Herodot zamanındaki muğların bazı ilk dönem müsteşriklerinin iddia ettiklerinin aksine Zerdüşti olduğunu gösterir.³²²

Daha sonraki kaynaklar kötü yaratıkları öldürenlerin ödüllendirilmesinden bahsetmektedir. Bu khrafstarların öldürdüğü bir festivalin veya en çok öldürenin ödül kazandığı bir yarışmanın varlığına işaret etmektedir. “Kötülüğün ortadan kaldırılması” adı altında böyle bir festivalin gerçekten var olduğu Agathias tarafından doğrulanmaktadır. Ona göre bu en büyük festivalde çok sayıda insan, sürüngenleri ve diğer tüm vahşi çöl hayvanlarını öldürerek sanki bir dindarlık işaretiymiş gibi muğa getirirlerdi. Bu onlar için Tanrı’yı hoşnut eden ve Ehrimen’i derinden inciten bir ibadetti.³²³ Boyce ve De Jong gibi araştırmacılara göre festival, muhtemelen toprakla ilişkilendirilen Tanrıça Armaiti’nin bayramıyla bağlantılıydı. Çünkü toprağa ve ekine en çok zarar verenler khrafstarlardı.³²⁴ Bîrûnî, İsfendermad (Armaiti) bayramını eşlerinin kadınlara hediyeler aldığı ve insanları akrep gibi kötü yaratıklardan korumak için özel tılsımların yapıldığı bir bayram olarak kabul etmektedir.³²⁵ Ancak Bîrûnî akreplerin öldürüldüğü bir bayramdan bahsetmemektedir aksine akreplerin insanları sokmaması için yapılan tılsımları nazarı dikkate almaktadır.

Khrafstar öldürme vahşice olması haricinde Zerdüştiliğin dinî doktrini gereği oldukça makul bir eylem olarak görülebilir. Ancak Mani dininde bütün maddî varlıkların kötü olması nedeniyle buna benzer bir uygulama görülmemekle birlikte genel olarak özellikle din adamlarının hayvanları öldürmesi ya da zarar vermesi yasaktır. Tauroktoni’de de kolayca anlaşılabilceği üzere Zerdüştiliğin kötü addettiği hayvanlar

³²⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/140.

³²¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 182-183.

³²² De Jong, *Traditions of the Magi*, 339.

³²³ Agathias, *The Histories*, 2/24; De Jong, *Traditions of the Magi*, 341.

³²⁴ Boyce, *Zoroastrianism I*, 299.

³²⁵ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 220-221; De Jong, *Traditions of the Magi*, 341-342.

Mithraizm’de kutsal olarak görülmektedir. Diğer taraftan yılan benzeri hayvanlar belki de Zerdüştiliğin muhalifi olan Mithraizm’in yanı sıra Elam ve Babil dinlerinde de kutsal olarak addedildiği için Zerdüşti din adamlarınca Ehrimen’in tarafında yer almaktaydılar.³²⁶ Zerdüşti din adamları Mithraik cemaatlerin rahiplerini de “khrafstar-ish” olarak etiketlemekteydi. Belki de bu nedenle Sâsânî döneminin Mithra cemaatleri bu hayvanları uğurlu türler olarak görmeye devam etti. Tauroktoni sahneleri, bu hayvanların Mithraeum içindeki önemini göstermektedir.³²⁷

c. *Liturji*

En eski Zerdüşti liturjisinin Gatalar ve Yesna Haptañhâiti’nin okunmasından oluşan ritüel olduğu genel kabul görmektedir.³²⁸ Zerdüş’ün Gatalar’ında kendini tılsımlı kutsal ilahiler okuyan bir matran olarak defaatle ifade etmesi³²⁹ Zerdüşti liturjinin ondan önceye gittiğinin bir işaretidir. Diğer taraftan bu liturji zaotar tarafından yerine getirilmektedir.³³⁰ Zerdüşti ritüellerinde dualar ve ilahilerin hangileri olduğunun yanı sıra okunanların söyleyiş tarzı önemli bir yere sahiptir. Din adamlarının uhdesinde olan bu tarz litürjiler, yalnızca Yesna ile ilgili ayinlerle sınırlı olmayıp inananların günlük ayinlerinde de eşit derecede önemlidir. Dualar ve diğer metinler eski dönemlerden beri genelde Avestaca ve diğer İran dillerinde okunmaktaydı. Ritüellerin ne şekilde yapıldığı Sad-dar metinlerindeki tariflerden anlaşılabilir. Kutsal metinlerin okunması özellikle ruhbanların bir görevidir. Onlar geleneksel olarak kutsal literatürü ezberlemekten ve uygun zamanlarda uygun metinleri okumaktan sorumluydular.³³¹

Sâsânî İran’ında ve Maveraünnehir’de Maniheist misyonerler oldukça farklı kültürel koşullarla karşılaştılar. Zerdüşti ritüelinde cemaatin tamamının katıldığı ayinler yer almıyordu. Sadece Yesna ritüeli sırasında Gata metinleri ve diğer bazı ilahiler hep birlikte ezberden okunmaktaydı. Maniheistlerin cemaatin tamamıyla söyledikleri ilahiler eşliğinde gerçekleşen ayinlerinden farklı olarak Zerdüşti ritüellerin icrası ve ilahilerin

³²⁶ Abolala Soudavar, *Mithraic Societies: from Brotherhood Ideal to Religion’s Adversary* (Houston: Soudavar, 2014), 86.

³²⁷ Soudavar, *Mithraic Societies*, 277.

³²⁸ Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 48.

³²⁹ Yesna 32/13, 50/5-6, 51/8; Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, 1/91; Skjærvø, “The Gāthās as Myth and Ritual”, 64.

³³⁰ Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 49.

³³¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 362.

okunma işi zaotar ve yardımcısı raspi tarafından yürütülmekteydi.³³² Muhtemelen Maveraünnehir'in Zerdüşti olmayan İranlılarına göre de Maniheizm'in ayinleri litürjisi ile öne çıkmaktaydı.³³³

Klasik kaynaklar muğların şarkılar/ilahiler söylediğini veya dualar ettiğini bildirir. Batılı klasik yazarların ifadelerinden³³⁴ din adamlarının okuduğu metinleri tılsım ve büyü olarak addettikleri anlaşılmaktadır.³³⁵ Örneğin Herodot'un pasajlarında muğlar kurban törenleri ve mırıldandıkları ilahiler ile çıkan fırtınaları yatıştırmaktaydılar.³³⁶ Albert de Jong, litürjinin anlaşılmayan bir dilde ve zar zor duyulan oldukça alçak bir sesle yapılması nedeniyle tılsımlı sözler olarak yanlış anlaşılmış olabileceğini ifade etmektedir.³³⁷

Herodot, kurban ritüeli sonrası bir muğun Tanrıların soy zincirine dair bir ilahi mırıldandığını aktarır.³³⁸ De Jong'a göre bu, Yeşil ilahilerinden başka bir şey olamaz. Strabo ise Persli din adamlarının ellerinde baresma desteleri ile ilahiler söyleyerek yaptıkları libasyon ayinini anlatmaktadır.³³⁹ Kapadokya'daki günlük ayinlerden bahseden Strabo, muğların her gün bir saat boyunca tılsımlar okuduğunu aktarır. Curtius Rufus, kutsal ateş alayı tasvirlerinde muğları, "alayın ardından atalarına şarkılar okuyanlar" olarak belirtmektedir.³⁴⁰ Ona göre muğlar kralları öven şarkılar söylerken Keldânîler yıldızların hareketini gözlemler ve hesaplardı.³⁴¹

Maniheist litürjisi bir koronun söylediği ilahiler ile icra edilmekteydi. Seçkinler ve dinleyiciler arasındaki kız ve erkek kardeşlerden her ikisinin de bulunduğu koroda, ilahi söyleyenler konumlarına göre seçkinler arasından seçilmekteydi. Ayin şefi, koro ve cemaat için duaların ve ilahilerin okunmasına öncülük etmekteydi. Pehlevîce, Arsakidce, Soğdca ve benzeri dillerdeki ilahilere rehberlik etmesi ona atfedilen kantorkluk vazifesinin Orta Asya'da daha da belirgin hale geldiğini gösterir. Bir ayinde muhtemelen ayin şefi ve

³³² Darab Dastur Peshotan Sanjana, *Nirangistan* (Bombay: The Government Photozincographic Department, 1894), 33/14-39/22.

³³³ Christopher J. Brunner, "Liturgical Chant and Hymnody Among the Manicheans of Central Asia", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 130/2 (1980), 344-346.

³³⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/132; Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.14.

³³⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 362.

³³⁶ Herodotos, *Tarih*, 7/191.

³³⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 363.

³³⁸ Herodotos, *Tarih*, 1/132.

³³⁹ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.14-15.

³⁴⁰ Curtius Rufus, *The History*, 3/3.9.

³⁴¹ Curtius Rufus, *The History*, 5/1.22.

eğitimli koro tüm liturjiyi yerine getirmektedir. Cemaate ise koroyu takip etmek, alkışlamak ve âmin demek gibi basit işler kalmaktaydı. Brunner, günümüze ulaşan ilahi metinlerinin öncelikle ilahi lideri tarafından kullanılmak üzere tasarlanmış olabileceğini bildirmektedir.³⁴²

Zerdüşti liturjisi genel olarak Avesta metinlerindeki duaların okunmasından oluşur. Ancak ortalama bir Zerdüşti'nin bu ayinlerin manasını kavrayamamış olabileceği kabul edilir. Bu sıradan bir inanan için diğer dinlerde de karşılaşılan olağan bir durumdur. Bu gibi durumlarda din adamları, ayinlerin içeriğini takipçilerine tercüme etmek ve açıklamakla mükelleftir.³⁴³ Mani, inananların dine gönülden bağlı olması için var olan bütün materyali kullanmaktan çekinmemiştir. Müzik bunlar arasında insanları kendine çeken tınısı ile ana merkezde yer alır. Mani öncesinde yine gnostik bir akideye sahip olan Bardesan'ın polemiklerinde ve misyoner uygulamalarında ilahinin etkileyiciliğinden ve gücünden faydalandığını görmekteyiz. Maniheist ritüellerde ilahi söylemenin önemi muhtemelen dinin ilk zamanlarına kadar gitmektedir. Muhtemelen Mani, içinde büyüdüğü Elkasai mezhebinin ritüellerinden Mezmur ilahilerine aşınaydı. Mani ve müritleri sadece ilahi metinleri yazmakla kalmayıp aynı zamanda ilahiler de bestelemiş olabilir. Öğrencilerinden Herakleides, Kıpti Mezmur Kitabı'nda bulunan bazı ilahilerin sahibi olduğundan ilahi yazarı olarak tanınmaktadır. Kıpti Mezmurlar'da müziğe ve müzikal imgelere karşı yapılan vurgular Maniheist seçkinlerin müziğe verdikleri önemi göstermektedir.³⁴⁴

d. Oruç ve Perhiz

Zerdüştilik dünya nimetlerinden faydalanmayı gerekli gören ve asketik uygulamalardan uzak olan bir din olduğundan Zerdüştilerde bildiğimiz anlamda bir oruç ve perhiz uygulamasına rastlanmaz. Zerdüştiliğin başından beri oruç zımnen reddedilmiştir. Bunun en önemli nedeni olarak da hayvan ve tarım ürünü yetiştirilmesi gereken çiftçinin veya çoğalması gereken bireylerin dolayısıyla kötülükle sürekli bir savaş halinde olan tüm Zerdüştilerin fiziki güçlerini kaybetmemeleri için perhizden uzak durmaları gereği olarak açıklanır. Zerdüşti teoloji orucun bedeni zayıflatacağı fikrinden

³⁴² Brunner, "Liturgical Chant and Hymnody Among the Manicheans of Central Asia", 346-347.

³⁴³ Abolala Soudavar, *Iranian Complexities: A study in Achaemenid, Avestan, and Sasanian Controversies* (Houston: Soudavar, 2018), 94.

³⁴⁴ Brunner, "Liturgical Chant and Hymnody Among the Manicheans of Central Asia", 342-343.

hareketle onu bir günah olarak kabul etmektedir.³⁴⁵ Özellikle Genç Avesta yemek yemenin yaşam için gerekli olduğunu, et tüketiminin ruhsal algıyı geliştirdiğini ve açlık ve susuzluğun çok fazla acıya neden olduğunu öne sürmektedir.³⁴⁶ Pehlevî metinler de buna benzer bir görüşle dindarlığın oburluk ile açlık arasında çizgi olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁷

Zerdüştiler fiziki anlamda oruç tutmasalar da orucun onlar için “*kötü düşünce, kötü söz ve kötü davranış*”tan uzak durmak olduğu konusunda hemfikirdirler.³⁴⁸ Ancak İran’da farklı bir din adamı sınıfı Zerdüşti genel teamüllerine aykırı bir şekilde münzevi, çileci bir yaşamı tercih etmektedir. Dinkard’da bu özellikleri nedeniyle övülen ve halk tarafından takdir edilen dervîşlerin diğer din adamlarının aksine bazı perhizler uyguladığından bahsedilmektedir.³⁴⁹ Dinkard’da zenginliğe tamah etmemeleri, kanaatkar olmaları ve takvaları nedeniyle övgüyle bahsedilen dervîşlerin diliyle, çektikleri sıkıntı ve zorlukların onların dertlerine deva getireceği ifade edilmektedir.³⁵⁰ Bir dağda acı çekmeksizin ibadetle meşgul olan ve sadece yabancı meyvelerle beslendiğini ifade eden bir dervîşin övülmesi³⁵¹ de dikkate değer bir husustur.

Maniheizm Mani’nin de içinden çıktığı Hıristiyan asketik teolojisinin etkisiyle oruca ve perhize oldukça önem vermektedir. En önemli ibadetlerden biri olan oruç, tan vaktinde başlayıp gün batarken sona ermektedir. İbnü’n-Nedîm, Maniheiztlerin ara vermeden tuttıkları ikişer günlük oruçların yanında yıl boyunca her Pazar ve akşamları iftar ederek otuz gün oruç tuttıklarını rivayet etmiştir.³⁵² Yani ruhban olmayan Maniheiztler yıl boyunca toplam 90 gün oruç tutmaktaydı. Dinleyiciler sınıfının haftalık oruçları pazar günüydü. Bu oruç, yemekten ve her türlü cinsel ilişkiden kaçınmanın yanında aynı zamanda tüm dünyevî meşgalelerden uzak durmak anlamına geliyordu. Pazar orucu aynı zamanda tapınakta bir araya gelen dinleyiciler ile seçkinleri bir nevi eşit

³⁴⁵ Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Civilization from the Earliest Times to the Downfall of the Last Zoroastrian Empire* (New York: Oxford University Press, 1922), 187; Denise Soufi, “Fasting i. Among Zoroastrians, Manicheans, and Bahais”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2012).

³⁴⁶ Bkz. Vendidad 3/33; 4/48; 7/70.

³⁴⁷ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, çev. Shaul Shaked (Colorado: Westview Press, 1979).

³⁴⁸ Dhalla, *Zoroastrian Civilization*, 187.

³⁴⁹ Shaki, “Darvîş i. In the Pre-Islamic Period”.

³⁵⁰ Sanjana, 6/142-147.

³⁵¹ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 186-187.

³⁵² Detaylı bilgi için bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1038-1040.

statüye getirerek birliktelik sağlamaktaydı. Ancak bu oruç özellikle ileri gelenler, tüccarlar ve hayvan yetiştiricileri arasında genel bir geçerlilik kazanamamıştı. Diğer taraftan her ne şekilde olursa olsun oruç tutmamak büyük günahı.³⁵³

İbnü'n-Nedîm'e göre, sene içinde birkaç kez ara vermeksizin iki gün boyunca tutulan oruçların (Yimki)³⁵⁴ yanında Kova Burcu'nda hilalin görünmesinin ardından geçen sekizinci günle birlikte 30 günlük oruç ayı başlardı. Aslında din adamı sınıfının tüm ömürleri boyunca sadece akşam gün batımında yemek yiyebilmesi onların zaten ömür boyunca oruç tuttuklarını gösterir. Ancak dinleyiciler yani cemaatin diğer üyeleri bu 30 gün boyunca seçkinler gibi yaşamaktaydı.³⁵⁵ Bunun dışında haftalık olarak dinleyiciler pazar günü oruç tutarken seçkinler hem pazar hem pazartesi oruç tutmaktadır.³⁵⁶ W. B. Henning, Mani metinlerinden elde edilen verilerle İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilerin genel anlamda tutarlı olduklarını belirtir.³⁵⁷ İki günlük oruçlar genel olarak ilk Tanrı-insan *Primus Homo*, Mani, İsa ve Mâr Sîsin gibi cemaatin önde gelen şehit din adamlarını anmak amacıyla tutulmaktadır.³⁵⁸

3. Önemli Günler

a. Bayramlar ve Festivaller

Eski İran'da bayramlar ve festivaller dinî açıdan da önemli günleri temsil etmekteydi. Zerdüşî dinî takvim din adamları tarafından festival ve bayramları içerecek şekilde dizayn edilmişti ya da bayramlar takvime uymak zorunda kalmıştı.³⁵⁹ Boyce, İran takviminin oluşmasında uzlaşmacı bir yaklaşımla İran'daki bütün dinî çevrelerin onayının alınmış olabileceğini ifade etmektedir.³⁶⁰ Bu sayede birçok festival ve bayram ortaya çıkmış görünmektedir. Festivallerin artması din adamları açısından daha fazla iş yaratmakta ve bu sayede maddî getirinin artması demektir. Ancak bu aynı zamanda halkın

³⁵³ Tardieu, *Manichaeism*, 70.

³⁵⁴ İbnü'n-Nedîm oruç ayının 1-2. ve 27-28. günlerinde tutulan yimki oruçlarını muhtemelen bilmemektedir. Sadece üç adet yimki orucundan bahsetmiştir. Walter B. Henning, "The Manichaean Fasts", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1945), 147; karşılaştırmak için bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1040.

³⁵⁵ Henning, "The Manichaean Fasts", 147.

³⁵⁶ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1040.

³⁵⁷ Bkz. Henning, "The Manichaean Fasts", 146-147.

³⁵⁸ Henning, "The Manichaean Fasts", 148; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 98.

³⁵⁹ Mary Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", *Iran* 43 (2005), 1-38.

³⁶⁰ Boyce, *Zoroastrians*, 70.

cebinden daha fazla para çıkması anlamına geldiği için de bir dezavantaj oluşturmaktaydı. Festivaller insanların yaşamlarına daha fazla eğlence ve neşe getirmesine rağmen, her kutsal gün dinî ayinlerle kutlandığından, din adamlarını para karşılığında ayinlere davet eden halk için maddî zorluklar oluşturmaktaydı.³⁶¹

Ahamenî dönemine ait törenlerle ilgili Batılı klasik kaynaklarda Ahamenî sarayının veya Pers ordularının tören ve kutlamalarıyla ilgili çeşitli tasvirler vardır. Bunlar doğası gereği dinî değildi ancak birçok yazar tarafından tarif edildiği üzere din adamlarının çeşitli görevleri vardı. Böyle bir tören alayının en meşhur tarifini muhtemelen daha eski kaynaklara dayanarak Curtius Rufus yapmıştır. Rufus, güneş doğduktan sonra yola çıkan Pers ordusunun önünde ebedi ateşin muğlar tarafından gümüş bir sunak üzerinde taşındığını bildirir. Ateşin arkasından gelen ve ilahi söyleyen muğun ardında mor pelerinli 365 genç yılın günlerini temsil ediyordu.³⁶² De Jong, Curtius Rufus'un savaşa giden Pers ordusu hakkında yazdığı bu metnin eğer doğruysa hatalı bir alıntı olabileceğini ve 365 gençten oluşan törensel bir topluluğun savaşa giden bir ordunun önünde devamlı olmasının teknik olarak mümkün olmadığını belirterek bunun ancak bir takvim şöleni ya da yeni yıl kutlaması tören alayı olabileceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan gün doğmadan önce tören yapılmasının yasak olması, ruhbanlar tarafından metal vazoda taşınan ateş ve onunla birlikte ilahiler söyleyen muğlar Zerdüşti gelenekte görülen durumlardır.³⁶³

Mithraizm'de haftanın her günü kutsal olup bir gezegen tarafında temsil edilmekle birlikte Güneş'i temsil eden pazar özellikle kutsal olarak addedilmekteydi. Resmi festivaller ve bayramlar vardı fakat onlar hakkında elimize yeterli bilgi ulaşmamıştır. Ayın ortası veya on altısı İran'dan kalan bir gelenek olarak Mithra günü olarak kutlanmaktaydı. Diğer taraftan İran'da kadim dönemlerden beri kutlanan bir festival olan Mihrigân'ın (Mithrakana, Mihrgân/Mihrigân; Ar. Mihricân; Mihirangân) ne zaman kutlanmaya başlandığına dair bir bilgi yoktur. Bununla birlikte kış dönümü ile birlikte yeniden büyümeye başlayan Güneş için bir bayramın var olduğu düşünülmektedir.³⁶⁴

³⁶¹ Boyce, *Zoroastrians*, 74.

³⁶² Curtius Rufus, *The History*, 3/3.8.

³⁶³ De Jong, "Religion at the Achaemenid Court", 548.

³⁶⁴ Nitekim Hristiyan bayramı olan Noel'in bu söz konusu tarihlerde yapılma nedeninin Mithraizm menşei olması kuvvetle muhtemeldir. Bilgi için bkz. Bülent Şenay, "Noel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007).

Diğer taraftan inisiyasyonların tercihen baharın başında yani mart ayında veya nisan ayında tıpkı Hıristiyanların da vaftiz ayinlerine benzer şekilde Paskalya döneminde gerçekleştiği tahmin edilmektedir.³⁶⁵ Din adamlarının bu bayramlardaki rolleri konusunda ilahiler mırıldanarak ayinleri yönettikleri ve boğa kurban ettikleri tahmini dışında hiçbir bilgiye sahip değiliz.

(1) *Magufonya*

Perslerin bayram ve festivallerine dair klasik batılı kaynaklarda geçenler arasında en dikkat çekicilerden birisi *Magufonya Günü*'dür. *Magufonya Günü* hem ürkütücülüğü hem de klasik yazarlar dışında şahidi olmaması açısından problematiktir. Bu konuda en meşhur rivayet Herodot'a aittir. Herodot sahte-Smerdis'in öldürülmesi sonrasında Perslerin hırslarını alamayarak öldürmek için her yerde muğları aradığını ve gecenin bastırmasıyla muğların canını kurtardığını hikâye etmektedir. Herodot, Perslerin halen bugün muğların dışarı çıkmasının yasak olduğu *Magufonya* adı verilen bir bayram olarak kutladıklarını ilave etmektedir.³⁶⁶ Benzer bir bilgi Ctesias tarafından verilmektedir.³⁶⁷ Agathias ayrıca *Magufonya* gününde "şükran sunularının" yapıldığı ayrıntısını eklerken bunun artık kutlanmayan eski bir gelenek olduğunu aktarır.³⁶⁸ Herodot'un verdiği bilgilerin aksine Behistun Yazıtları muğ katliamına dair bir veri barındırmaz.³⁶⁹ Bazı araştırmacılar Herodot'un rivayetinin halk söylencelerine dayalı olduğunu ve zamanla bu şekilde değişmiş olabileceğini bu nedenle zayıf olduğunu ifade etmektedir. Diğerleri, Dâryûş'un tahta çıkışıyla bağlantılı bir bayram fikrini tamamen reddetmeseler de muğların yılın bir günü dışarı çıkmalarına izin verilmediği fikrini reddederler. Bickerman ve Tadmor, muğların katli olayını reddederken Babil uygulamalarındaki paralelliklerden yola çıkarak böyle bir bayramın varlığını kabul etmektedirler.³⁷⁰ De Jong, mevcut kaynakların birbiriyle çelişkili ifadeler barındırdığını ve bu bilmeceyi çözmede yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda söz konusu kanıtların spekülasyonlara yol açtığını eklemektedir. Diğer taraftan muğun öldürülme

³⁶⁵ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 167-168.

³⁶⁶ Bkz. Herodotos, *Tarih*, 3/76-79.

³⁶⁷ Andrew Nichols, *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus Translation and Commentary with an Introduction* (Florida: University of Florida, Doktora, 2008), 93.

³⁶⁸ Agathias, *The Histories*, 2/26.

³⁶⁹ Bkz. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 52-54.

³⁷⁰ Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 256.

tarihinin Mihrigân Festivali'ne denk gelmiş ve klasik yazarların bunu karıştırmış olabileceğini iddia etmektedir.³⁷¹

(2) *Gâhânbâr*

Pehlevîce bir terim olan Gâhânbâr, Zerdüşti takvimin altı mevsiminin her birinin sonunda düzenlenen bayramları ifade etmektedir. Bir yıllık periyoda eşit olmayan bir şekilde dağıtılan bu kadim bayramlar, Nevruz da dahil edildiğinde Ahura Mazda'nın yaratmasındaki yedi aşama ile ilişkilendirilmekteydi. Böylece birinci bayramda göğün, ikinci bayramda suyun, üçüncü bayramda toprağın, dördüncü bayramda bitkilerin, beşinci bayramda faydalı hayvanların, altıncı bayramda insanların ve yedinci bayramda ateşin (Nevruz) yaratılışının kutlandığına inanılmaktadır.³⁷²

Sâsânî döneminde Gâhânbâr günlerinde din adamlarınca tapınak ayinleri düzenlenirdi. Herkesin Gâhânbâr'a katılması ve sığırlardan kuru odun çubuğuna kadar gücü yettiği oranda sunuda bulunması mecburiydi.³⁷³ Bunları yerine getiremeyecek kadar yoksul olanlar Ahura Mazda'ya dua ve niyazda bulunurlardı. Din adamları ayinlerin icrasından sonra, kurbanların kesiminde bulunur, kutsanmış yiyecekleri ve içecekleri dağıtırdı. Bayramlar bol eğlence, içki ve ziyafetlerle kutlanırdı. Şenliklerde sarhoş olmak da Zerdüşti literatürde tekrarlanan bir temadır. Nîrangistân, Gâhânbâr'da sarhoş olan bir rahip tarafından dinî metinlerin okunduğuna dair rivayetler içermektedir.³⁷⁴ Bu ziyafetler zengin ve fakiri bir araya getirme görevinin yanında genel olarak hataların affedilmesi ve fakirlere sadaka dağıtılması ile birlikteliğin pekiştiği zamanlardı. Pehlevî metinler bu zamanlarda Sâsânî krallarının tebaaları için cömert ziyafetler verdikleri belirtmektedir.³⁷⁵

(3) *Bema Bayramı*

Maniheizm'in festival döngüsü, Mani'nin doğumu, meleğin çağrısı, peygamberin gönderilişi; ızdırabı ve ölümü ve ilk havarilerin şehitliği gibi kurucusunun ve önde gelenlerin yaşamındaki önemli tarihlerin idealize edilmiş bir yeniden inşasına dayanıyordu. Bayramların geçmiş bir olayı anmak, günahların affı sayesinde cemaatin

³⁷¹ Bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 377-379.

³⁷² Boyce, "Gâhânbâr".

³⁷³ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 238; Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 122; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 50.

³⁷⁴ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestân and Nêrangestân*, böl. 11-12.

³⁷⁵ Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 325; Boyce, "Gâhânbâr".

sosyal birlikteliğini güçlendirmek ve gerçek dinin kıyamet günündeki zaferini ilan etmek gibi amaçları vardı. Bu bayramların en bilineni Bema bayramıydı. Tapınak nefinin ortasına dikilen Bema, serdarın (piskopos) başkanlık ettiği ve iyi haberin ilan edildiği serdarlık tahtıydı. Din adamı hiyerarşisi sınıflarını temsil edecek şekilde beş basamaklı olarak inşa edilen platformun son katı Mani'nin anısına boş bırakılırdı. Değerli kumaşlarla kaplanır ve cemaati tamamen görebilecek şekilde yerleştirilirdi. Mani'nin saltanatını anmak için yapılan Bema Festivali, görünmez bir şekilde topluluğunu eğitmeye, yargılamaya ve yönlendirmeye devam eden bir liderin anısını yaşatmaktaydı.³⁷⁶

Berlin'deki "Hint Sanatı Müzesi"nde Turfan Maniheizm'ine ait yırtık bir kodeks yaprağında bulunan en büyük ve en sağlam Maniheist tablo Mani'nin ölümünü, manevî yükselişini ve Bema Bayramı'nı tasvir etmektedir. Buna göre resmin her iki tarafında erkek seçkinler, geleneksel beyaz rahip kıyafetleri ve uzun başlıkları ile tablonun merkezine bakacak şekilde topuklarının üzerine oturmuş halde sıralanmaktadır. Soldaki orta alan, bir kürsüde bağdaş kurmuş halde oturan başı hilal şeklinde bir hale ile çevrili yüksek rütbeli bir din adamına ayrılmıştır. Sağda, çapraz bir sıradaki seçkin ellerinde kitaplar tutmaktadır. Dikey eksen boyunca tam merkezde ekmek ve meyve yığınları bulunur. Kompozisyonun odak noktasında çok katmanlı büyük bir kürsü (Bema) yer almaktadır.³⁷⁷ Bu kompozisyon yüksek rütbeli bir lider tarafından yönetilmektedir. Ayrıca din adamlarının giydiği kıyafetler, ayinin merkez objesinin Bema olması ve içerisinde kutsal bir yemek ritüelinin varlığı gibi festivalin genel hatları konusunda bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Bema Bayramı 30 gün süren yıllık orucun sonunda yapılırdı. Din adamları ömürleri boyunca oruç tuttıkları için bu oruç ayının dinleyiciler için olduğunu söyleyebiliriz. Orucun sonundaki bayram aslında Maniheist kurtuluş doktrininin bir simülasyonudur. İnsanın ruhunun bu dünyadaki hapisaneden kurtuluşunu simgelediği gibi Mani'nin yakalanması sonucu çektiği işkencenin ardından çarşıdaki vefatını ve göğe yükselişini de ifade etmektedir. Bema Bayramı cemaat adına din adamları tarafından okunan dualar eşliğinde Mani'den af dileyen üç ilahinin söylendiği genel bir günah itirafı

³⁷⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 71-72.

³⁷⁷ Gulácsy, "Manichean Art".

barındırmaktaydı. Muhtemelen seçkinlerin tespiti ve tayininin yanı sıra dinleyicilerin dine kabul ayinleri de Bema Bayramı içinde yapılmaktaydı. Ayinlerin ardından, Mani'nin ölümünden kısa bir süre önce takipçileri için yazdığı ilahiler okunur ve güzel meyvelerin paylaşılıp yenildiği, dinleyiciler tarafından seçilmişlere sunulan kutsal bir ziyafet olan komünyon yemeği ile bayram sona ererdi.³⁷⁸

(4) *Mihrigân (Mithrakana)*

Mithra için düzenlenen ve Pehlevîce ve Farsçada Mihrigân olarak bilinen bir festivaldir. Mithra ayının Mithra gününde veya yakını bir günde gerçekleştirilirdi. Deliller bir zamanlar Nevruz ile birlikte Perslerin en önemli festivali olduğunu göstermektedir. Klasik yazarlardan sadece Strabo bu festivale dair atıfta bulunmaktadır.³⁷⁹ Festival ayrıca miladi birinci yüzyılda Frigya'daki bir yazıtta geçmektedir. Ancak yazıt geleneksel Mithrakana günlerinde kutlanması gereken bir ziyafetten bahsetse de bayram kutlamasına dair bir bilgi barındırmaz. Rivayetlerden anlaşıldığı üzere festival sonbaharda yapılmaktaydı.³⁸⁰

b. Doğum ve Evlilik

Zerdüştilerce evlilik Allah'ın lütfettiği kutsal bir kurumdur. Avesta evliliği mutluluk vesilesi olarak görür ve tavsiye eder.³⁸¹ Gatalar, evlenip de doğru yolda devam edenlerin mutlu bir hayat süreceğini bildirir.³⁸² Evliliğin kutsal olgu olması nedeniyle birçok dindeki gibi nikah akdi din adamlarının uhdesindedir. En azından evliliğin kutsal metinlerden ilahiler okuyarak yapılan ayin ve ritüeller bölümünün icrası din adamlarının vazifesidir.³⁸³

Bir Zerdüşti evinde doğum çok hayırlı bir olaydı.³⁸⁴ Avesta'ya göre çocuk ilahi bir nimettir. Çocuk sahibi olmak ve o çocuğu güzel bir şekilde yetiştirmek teşvik edilmektedir.³⁸⁵ Çocuksuz olmak veya çocuk sahibi olamamak ilahi bir lanet ve ceza

³⁷⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 72-73; Rudolph, "Maniheizm", 392.

³⁷⁹ Strabo, *The Geography of Strabo*, 11/14.9.

³⁸⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 371-372.

³⁸¹ Vendidad 4/47; 3/1.1; 4/48-49

³⁸² Yesna 53/5; Modi, *The Religious Ceremonies*, 12.

³⁸³ Modi, *The Religious Ceremonies*, 13.

³⁸⁴ Modi, *The Religious Ceremonies*, 1.

³⁸⁵ Vendidad 4/47, 3/2, 3/33, 18/27; Yeşt 8/15, 10/65, 10/3, 11/4, 7, 10, 13, 22, 13/134; Yesna 62/10.

olarak görülmekteydi.³⁸⁶ Çocuk doğduğundan belli bir müddet sonra ebeveynleri ona bir isim koyardı. Çocuk doğmadan ve doğduktan sonraki ayın ve ritüeller genellikle aile rahibi tarafından icra edilir veya onun tavsiyesiyle ev halkı tarafından yapılırdı.³⁸⁷ Maniheizm’de seçkinler için evlenmek ve çocuk sahibi olmak yasaktı. Ancak dinleyicilerin evlenmeleri uygun görülse de çocuk sahibi olmaları tavsiye edilmemekteydi.³⁸⁸ Yine de evlilik ve doğum ile ilgili seçkinlerin icra ettiği bazı dinî ritüellerin olması kuvvetle muhtemeldir.

c. Cenaze ve Anmalar

Zerdüştiler düalist teolojileri gereği bilindik uygulamalardan çok farklı bir yöntem benimsemişlerdir. Batı dünyasında da oldukça dikkat çeken ve çoğu insana vahşice gelebilecek bu ritüel çok eski dönemlerden beri cesedi açık bir arazide bırakıp köpeklerin ve yırtıcı hayvanların tüketmesini sağlamaktır.³⁸⁹ Bu geleneğin ne kadar geriye gittiğine dair verilerimiz sınırlı olsa da arkeolojik bulgulardan ve kadim Hindu kutsal metinlerinden hareketle Hint-Aryan kökeninden gelmediği hatta Medler sonrasında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Batılı klasik yazarların anlatıları ve arkeolojik bulgular ilk kez Batı İran’da MÖ beşinci yüzyıl civarında bu uygulamanın yapılmaya başlandığına dair kanıtlar sunmaktadır.³⁹⁰

Perslerin cenaze törenleriyle ilgili günümüze ulaşan en eski veriler Herodot’tan gelmektedir. Herodot, Perslerin ne şekilde bir cenaze merasimi icra ettikleri yönünde bir bilgisi olmadığını aktarır. Ancak Perslerin cesetlerini hayvanların önüne atıp atmadığı konusunda emin olmasa da muğların herkes önünde icra ettikleri cenaze törenlerinin cesetleri hayvanlara yem etme şeklinde olduğunu belirtmektedir.³⁹¹ Herodot’un bu aktarımı Persler ile muğların farklı cenaze ritüelleri uyguladıkları izlenimi oluşturmaktadır. Zira Strabo³⁹² ve Ctesias da Perslerin cenazelerini gömdüklerinden

³⁸⁶ Yeş 10/38, 108, 110, 11/3; Yesna 11/1-2, 11/3; Herodotos, *Tarih*, 3/65.

³⁸⁷ Bkz. Modi, *The Religious Ceremonies*, 1-12.

³⁸⁸ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

³⁸⁹ Düalizm’in şekillendirdiği cenaze uygulamaları ve bu uygulamaların tarihî geçmişi hakkında geniş bilgi için bkz. Nevfel Akyar - Süleyman Sayar, “Zerdüşti Cenaze Geleneklerinde Düalizm”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 55-80.

³⁹⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 26; Boyce, “Corpse”, 6/3/279-286.

³⁹¹ Herodotos, *Tarih*, 1/140.

³⁹² Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.20.

bahsetmektedir.³⁹³ Aristobulos, Pers Kralı Kûruş'un mezarı ile ilgili bir ruhban sınıfının sürekli olarak cenaze ritüelleri düzenlediğini ifade etmektedir. Mezarın çevresindeki küçük bir binada ikamet eden kalıtsal ruhbanlardan oluşan muğlar Kûruş'un oğlu Kambuyza döneminden beri mezar nöbeti tutmaktaydılar. Kraldan her gün bir koyun, belirli miktarda buğday unu, bir miktar şarap ve her ay Kûruş'a kurban edilmek üzere at almaktaydılar. Boyce; mayasız ekmeğin, etin ve şarabın bazı temel törenler için gerekli olan sunular olduğunu ayrıca koyunların ateşe yapılacak sunu için yağ sağlamış olabileceğini belirtmektedir. Ayda bir atın kurban edilmesi ise bir krala yakıştır, pahalı bir hediye olabilirdi.³⁹⁴

Cesetlerin açıkta bırakılması usulünün Sâsânîler dönemine kadar pek yaygınlaşmadığı düşünülmektedir. Bu dönemdeki cenaze pratiklerinin ise cesetlerin dakhma adı verilen etrafı çevrili alanlara konulması değil de kıraç alanlarda ve kayalık dağlarda hayvanlara yem edilmesi şeklinde yapıldığına dair güçlü kanıtlar mevcuttur.³⁹⁵ İslam öncesi metinlerde izine rastlanmayan dakhmaların İslam sonrasında gezginler ve seyyahlar tarafından yeni yeni dile getirilmeye başlandığı görülmektedir.³⁹⁶ Zannımızca dakhmaların İslam sonrasında oluşmasında bu defin usulünün İslam pratiklerine açıkça aykırı olması ve açık alanda yapılmasının sakıncalı görülmesi etkili olmuştur.³⁹⁷

Cenazeleri defin bölgelerine -özellikle tek başına- taşımak cesetlerin çok kirli olarak algılanması ve ceset içindeki iblislerin taşıyanlara sirayet edebileceği nedeniyle çok sakıncalıdır.³⁹⁸ Zerdüştilerde bunun için görevi cenaze taşımak olan ve muhtemelen İslam öncesi dönemler de de buna benzer vazifeler üstlenen nasasa (nasu-kaşa) unvanlı yarı ruhban bir sınıf bulunmaktadır. Bunlar özellikle ölü taşımak için yetiştirilmiş

³⁹³ Lloyd Llewellyn-Jones - James Robson, *Ctesias' History of Persia Tales of the Orient* (Oxon: Routledge, 2010), 168.

³⁹⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 7071.

³⁹⁵ James R. Russell, "Burial iii. In Zoroastrianism", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., ts.), 4/6/561-563.

³⁹⁶ Örneğin bkz. el-Birûnî, *Tahkiku Mâ li'l-Hind*, 401; Arthur Jeffery, "Birûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", çev. Muhammet Tarakcı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 331.

³⁹⁷ Tezimizin kapsamı dışında olduğu için İslam sonrası cenaze törenlerine değinilmeyecektir. Zerdüşti cenaze törenleri hakkında daha detaylı bilgi almak için bkz. Akyar, *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, 85-147; Modi, *The Religious Ceremonies*, 42-69.

³⁹⁸ Vendidad 3/14-21

kimseler olup cenaze olduğunda demir çubuklarla cenazeyi defin yerine taşırlar ve daha sonrası temizlenmek için Vendidat'ta emredilen bazı ritüelleri icra ederlerdi.³⁹⁹

Kellis'teki bulgular, bazı Maniheistlerin mektupları ve Çin belgeleri en azından Roma dünyasında Maniheistlerin ölümlerini kefenleyerek gömdüklerini göstermektedir.⁴⁰⁰ Cumont, Mithraistlerin de ölümlerini gömdüklerini diğer taraftan şimdiye kadar bir Mithra mezarlığı keşfedilmediğini ancak bir ahiret inancına sahip olduklarını ve bazı ritüeller uyguladıklarını belirtmektedir. Ayrıca, bazı yerlerde mezarların kasıtlı olarak Mithraeumların çevresine yerleştirildiğine dair bulgular elde edilmektedir. Cenazelerini mezarlara gömdükleri adeta kesindir. Muhtemelen kardeşliğin kurduğu kurumların (collegium) önemli görevlerinden biri de aralarından ayrılan kardeşlerini güzel bir dinî seremoni ile toprağa defnetmektir.⁴⁰¹

Metin kayıtları ve arkeolojik bulgular, genel olarak Maniheistlerin defin uygulamalarına dair ipucu barındırmaz. Brand, Kellis'teki mezarlıklarda yapılan kapsamlı arkeolojik araştırmalara rağmen, özellikle Maniheist mezarlara dair hiçbir kanıtın bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁰² Maniheizm'in cenaze merasimlerini buldukları bölgelerde hâkim kültüre uygun yapmak zorunda olmaları veya gizli yapmaları nedeniyle buna dair materyalin azlığı normal karşılanabilir.

Teolojik olarak Maniheistler, ruh bedenden ayrıldıktan sonra bedeni boş sayarlardı.⁴⁰³ Ancak bu inancın onların cenazeye karşı gösterdikleri tutumu ne şekilde etkilediğine dair hiçbir bulgu yoktur.⁴⁰⁴ Bazı Çin metinleri, Maniheistlerin ölümlerini törensel olarak soyduklarını ve onları çıplak olarak bir bez çuvala sarılı halde gömdüklerini belirtmektedir.⁴⁰⁵ Her ne olursa olsun Maniheistlerin ruhun diğer aleme gidişini önemsedikleri, cesedin defin usulüne çok fazla ehemmiyet vermedikleri ve buldukları toplumda var olagelen gelenekleri uyguladıklarını düşünmek abesle iştigal

³⁹⁹ Bkz. Jackson, *Persia Past and Present*, 389; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, 84; Russell, "Burial iii. In Zoroastrianism", 4/6/561-563.

⁴⁰⁰ M. Brand, *The Manichaeans of Kellis: Religion, Community, and Everyday Life* (Leiden: Leiden University, Doktora, 2019), 264-266; Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 270-285.

⁴⁰¹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 170-171; Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 139-140.

⁴⁰² Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 282.

⁴⁰³ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 130/24-29.

⁴⁰⁴ Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 287-288.

⁴⁰⁵ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 270-285.

olmayacaktır. Nitekim Maniheistlerin inancı gereği beden kötü bir kalıntıdır. Bu nedenle defin pratiklerinde seçkinlere herhangi bir görev düşmemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Zerdüştlilerin ölüm sonrası ritüelleri genel olarak Hint-Aryan kültürünün etkisini göstermektedir. Ölünün ardından ilk üç gün boyunca devam eden anma ve ayinler dördüncü gün güneşin doğuşuyla birlikte ruhun öteki aleme gittiği düşüncesiyle son bulmaktadır. Kadim inanış ilk üç gün boyunca yer altı krallığındaki yerine gidecek ruh için yer altı Tanrısını mutlu edecek ayinlerin yapılmasını gerektirmekteydi.⁴⁰⁶ Zerdüştlilerde farklı olarak ruh dördüncü gün gökyüzündeki aleme ulaşmak için yola koyulmaktadır.⁴⁰⁷ Din adamları ve yakınları ölenin ruhunu iblislerden muhafaza etmelerini sağlamak için üç gün boyunca ilahi varlıklara sunular yapar ve dualar okurlardı.⁴⁰⁸ Boyce, bu pratiklerin eski Aryan gelenekleriyle çok yakın bir bağlantısı olduğu görüşündedir.⁴⁰⁹ Günümüzde de benzerleri yapılan merasimlerde din adamları, en az iki kişi olmak üzere üç gün boyunca ölenin yakınlarıyla birlikte melek Surûş adına ayinler düzenleyip ilahiler okumakta ve tövbe ritüelleri icra etmekteydiler.⁴¹⁰

Kefalya'daki bir pasajda din bilginlerinden biri, ölünün ardından yaptıkları duaların ve icra ettikleri ritüellerin merhumun ilahi yolculuğuna olumlu bir katkıda bulunup bulunmadığını sormaktadır.⁴¹¹ Buna cevaben Mani, kozmolojik tarihin mirasçıları olarak, Maniheist seçkinlerin ve dinleyicilerin, merhumun kurtuluşu için dua edebileceğini belirtmektedir.⁴¹² Ayrıca, bu yalnızca dua ile sınırlı değildir, aile üyeleri tarafından sadaka da verilmektedir.⁴¹³ Ruh göçü döngüsünden kurtulduklarına inanıldığı için ölüm sonrası ritüellerin, ölen seçkinlerin ardından değil de dinleyicilerin ardından yapılması daha elzemdi. Çünkü dinleyicilerin bir kerede temizlenebilmeleri mümkün olmadığından ölüm sonrasında ruh göçü döngüsüne girmektedirler.⁴¹⁴ Ancak dinleyicilerin de istisnai durumlarda yeniden doğmak zorunda kalmadan “tek bir

⁴⁰⁶ Boyce, *Zoroastrianism I*, 120; Boyce, “Death (1)”, 7/2/179-181.

⁴⁰⁷ Boyce, *Zoroastrianism I*, 121; Jackson, *Persia Past and Present*, 394.

⁴⁰⁸ Boyce, “Death (1)”, 7/2/179-181; Daryae, *Sasanian Persia*, 65.

⁴⁰⁹ Boyce, “Death (1)”.

⁴¹⁰ Modi, *The Religious Ceremonies*, 63; Boyce, “Death (1)”, 7/2/179-181; Jackson, *Persia Past and Present*, 394.

⁴¹¹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 270/25-280/19.

⁴¹² Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 274/22-29.

⁴¹³ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 277/20-27; Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 270.

⁴¹⁴ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 90, 91, 92.

bedende” kurtarılabileceğine inanılmaktaydı.⁴¹⁵ Bu ayinler dinleyicilerin seçkinler için hazırladıkları sofraya ile birlikte seçkinler ve dinleyicilerin ölenin ruhunun kurtuluşa ermesi için dua ve niyazda bulunması şeklinde gerçekleşmekteydi.⁴¹⁶ Yapılan ritüellerin ardından dinleyicinin ruhu yükseliş yolculuğu sırasında arınacaktı. Bu onların günahlarının ancak beşte birini arındırabilirdi, geri kalanı dünyada yaptıkları iyi hizmet neticesinde aklanmış olmalıydı.⁴¹⁷

d. Dine Giriş ve Erginlenme

Avesta’ya göre 15 yaşına gelen çocuklar olgun sayılır.⁴¹⁸ Eski İran’da bu yaşa gelene kadar dine giriş yani inisiyasyon seremonisi düzenlenirdi.⁴¹⁹ Çocukların bu tören öncesinde aile rahibinden en azından temel duaları öğrenmeleri gerekliydi.⁴²⁰ Dinen erginlik yaşına geldiğinde çocuğa ruhban tarafından bir ayinle birlikte kusti (kustîg, koştî, kustî) bağlanır ve çocuk dine inisiye olurdu.⁴²¹ Bu tören genelde basit bir ritüeldi ve çocuk hazır olduğunda ayin için sadece elinde kusti ile din adamına gitmesiyle bile icra edilebilirdi. Ancak ruhban ve soyluların çocukları için büyük bir ciddiyetle görkemli merasimler yaptırılırdı.⁴²² Şâhname’de kusti giyme töreni din değiştirme töreni olarak ifade edilse de aslında temel olarak dine kabul edilme yani inisiyasyon törenidir. Kusti ritüelinin kökeni, erkeklerin dinî topluluğa üyeliklerinin bir işareti olarak dokuma bir ip taktıkları Hint-Aryan erginlenme ritüellerine kadar uzanır. Zamanla daha ayrıntılı bir ritüel haline gelen kusti, bugün hala Zerdüşter erkekleri ve kadınlarının, inisiyasyon ayini sırasında ve günlük olarak yapageldikleri bir ibadettir.⁴²³ İnisiye seremonisi kısaca her erkek ve kadının kusti bağlaması ile gerçekleşmektedir. Bele takılan ve örme ipten

⁴¹⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 91.

⁴¹⁶ Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 271.

⁴¹⁷ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 92/24.

⁴¹⁸ Yeşt 18/13-14.

⁴¹⁹ Duchesne-Guillemin, “Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids”, 3/897.

⁴²⁰ Jamsheed K. Choksy - Firoze M. Kotwal, “Kustîg”, *Encyclopaedia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2014).

⁴²¹ İnisiyasyona yeni başlayan erkeklerin dine girişlerinin nişanesi olarak dokuma bir kordon takmaları bir Hint-İran geleneğiydi. Boyce, her ne kadar Gatalar’da buna dair bir ibare olmasa da siyasî gücü arkasına almış olarak geçirdiği yıllar boyunca Zerdüşter cemaatini örgütlemiş ve kendi adanmışlık biçimlerini ve uygulamalarını oluşturmuş olabileceğini ifade etmektedir. Zira, Hindistan’ın Brahmanları kordonu bir omzuna takarlar ve bir rahip tarafından düğümlenen kordon asla çözülmez. Zerdüşter, takipçilerine ayırt edici bir simge vermek için bu eski tarzı değiştirmiş olmalıdır. Erkek ve kadın tüm Zerdüşterler, kordonu bir kuşak olarak bellerine üç kez dolayarak takarlar. İnisiyasyondan sonra mümin, hayatının geri kalanında her gün dua ederken ipi tekrar tekrar çözmeli ve tekrar bağlamalıdır. Bkz. Boyce, *Zoroastrians*, 31-32.

⁴²² Boyce, *Stronghold*, 239-240.

⁴²³ Dahlén, “Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran”, 262.

yapılan bir kordon olan kusti, Zerdüştilerce kötülüğü önlemede manevî bir zırh olarak görülmektedir.⁴²⁴ Kusti bağlamak için hazırlanan özel kordonu temizlik ve saflık olarak en üst mertebede kabul edilen din adamları ve aileleri, yetmiş iki ipliği bir araya getirerek basit bir ahşap çerçeve üzerinde ve Avesta'dan dualar okuyarak örmektedirler.⁴²⁵

Aziz Jerome, Mithraist inisiyasyon ayinini yedi derece olarak açıklamıştır. Buna göre bir dereceden diğerine ilerlemek için belirli sınavlardan geçmek gerekiyordu. Elleri ve gözleri bağlı halde su dolu bir çukura atılan inisiyelerden bahsetmektedir. Tertullian da asker mertebesine yükselme ayinlerini aktarır.⁴²⁶ Bunlardan farklı olarak din adamlarınca verilen muhtemelen halüsinatif sıvılar adayların farklı uhrevî tecrübeler yaşamasına da yol açıyordu.⁴²⁷ Ayrıca Tertullian ve Porfirios, kardeşliğe yeni katılan acemilerin veya belli dereceleri aşmaya hak kazananların kızgın demirlerle dağlanarak işaretlendiği ya da ellerine bal dökülerek kendilerine yedirildiği bağlılık ritüellerinden bahsetmektedirler.⁴²⁸ Cumont, bu ayinlerin inisiyenin fiziksel dayanıklılığında ziyade ahlaki cesaretini test ettiğini ve bazı durumlarda vahşete varabilecek kadar zorlaştırıldığını iddia etmektedir.⁴²⁹ Nitekim Mithraist liturjide adayın Tanrı'nın huzuruna yani dine kabul edilebilmesi için belki de matralar mırıldanarak ve zaman zaman böğürerek Mithra'nın kurban ettiği boğayı taklit etmesi gerekmektedir. Bunun için bir mistik din adamı tıpkı Mithra gibi, çıplak bir şekilde diz çökmüş adayın arkasına geçerek Tauroktoni sahnesini canlandırır.⁴³⁰ Alt sınıflara yeni katılımlarda bir yaş sınırı yoktu bazen çocuklar bile kabul edilirdi. Diğer taraftan inisiyelerin herhangi bir sınıfta sabit bir süre kalmak zorunda olup olmadıklarını bilmiyoruz. Muhtemelen Babalar, aceminin daha üst bir gruba inisiyasyona hazır olup olmadığına karar vermektedirler.⁴³¹

Gnostik dinlerin genel karakteristiklerinde olduğu gibi Mani dininde de bir dine giriş, erginlenme ya da seçkinliğe kabul edilme seremonisi düzenlenmekteydi. Bunun için en muhtemel zaman Bema Bayramı olmalıdır.⁴³² Bema Bayramı'nda okunan bir Kıptice

⁴²⁴ Choksy - Kotwal, "Kustig"; Boyce, *Stronghold*, 236.

⁴²⁵ Boyce, *Stronghold*, 236.

⁴²⁶ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 115.

⁴²⁷ Bivar, "Mithraism: A Religion of the Ancient Medes", 346.

⁴²⁸ Bkz. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 157-158.

⁴²⁹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 160-161.

⁴³⁰ Bivar, "Mithraism: A Religion of the Ancient Medes", 346-347.

⁴³¹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 156.

⁴³² John Kevin Coyle, *Manichaeism and Its Legacy* (Leiden, Boston: Brill, 2009), 99.

mezmur bunu ima eder gibi görünmektedir.⁴³³ Kefalya, bu seremoninin unsurlarının sağ el, öpücük, selamlama olduğunu bildirmektedir.⁴³⁴ İnisiasyon ayinlerine yönelik anlatılar, bunun bir seçkinin sağ elinden tuttuğu adayı tören alanına getirip diğer iki unsura dair ritüeli icra etmesi ile gerçekleştiği yönündedir.⁴³⁵

C. MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

1. Misyonerlik

Misyonerlik ve tebliğcilik çoğu dinde din adamlarının ritüel ve ayinlerle birlikte en önemli vazifelerinden birisidir. Misyonerlik faaliyetleri dikkate alındığında İran dinleri içerisinde gnostik bir ilahiyata sahip olmasına rağmen Maniheizm ilk akla gelenidir. Ancak bir dinin ortaya çıkış aşamasında yeni üyelere ihtiyaç duyması kaçınılmaz olduğundan günümüzde Zerdüştilik gibi doğum harici dine girişlerin çok zor olduğu dinlerin ruhbanlarının da bazı evrelerinde misyoner faaliyetler yürütmüş olması kaçınılmazdır. Özellikle Zerdüş'tün Gatalar'ından buna dönük veriler elde etmekteyiz. Diğer taraftan İran'da ortaya çıkan Mithraizm'in Anadolu ve Avrupa'da Roma ordusu içinde geniş bir alana yayılması Misyoner yönünü ortaya koymaktadır. Hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Mazdekiye'nin ise Mazdek zamanında sarayda dahi Kubâd dışında da savunucularının olması Mazdek'in tebliğciliğini göstermektedir. Diğer taraftan Zurvân ve Anâhitâ kültü din adamlarının misyon faaliyetlerine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

a. *Proselitizm*⁴³⁶

Bir dinin yayılmacılığı onun siyasî mekanizma tarafından ne şekilde destek gördüğü ile oldukça ilgilidir. Proselitik tutumun çoğunlukla yeni ortaya çıkan ve

⁴³³ C. R. C. Allberry, *A Manichaeic Psalm-Book*, Stuttgart: Kohlhammer, 1938, böl. 22/7-15.

⁴³⁴ Gardner - Lieu, *Manichaeic Texts from the Roman Empire*, 232.

⁴³⁵ Bkz. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 96; ayrıca bkz. Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 273-274.

⁴³⁶ Proselitizm terimi aslen kabaca Yahudi dinini kalben kabul eden fakat Yahudi ırkından olmayanlar için kullanılmaktayken zamanla daha çok Hristiyanların her yolu kullanarak kendi dinini yayma çalışması anlamına evrilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus kelimenin ilk dönemlerdeki kullanımı olumlu yönde olmasına rağmen günümüzde misyonerlik teriminin aksine menfi bir anlama sahip olmasıdır. Ancak bu husus Hristiyanların kavramı bir kiliseden diğer kiliseye üye devşirme olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Bilakis farklı dine mensup kişileri akla gelebilecek bütün yolları kullanarak kendi dinine çevirmeye çalışmak hem misyonerlik hem de proselitizm olarak addedilebilir. Zira bağlısını kaybeden din açısından bu kaygı verici bir davranıştır. Detaylı bilgi için bkz. Dursun Ali Aykıt, "Hristiyanlık'ta 'Kuzu Hırsızlığı' veya Proselitizm", *İslami Araştırmalar* 20/2 (2007), 206-220.

genişleyen veya güçlü siyasî etkisi olan dinlerde görmekteyiz.⁴³⁷ Siyasî etkisi zayıf olan dinler, din değiştirmeye karşı çok daha muhafazakâr olma eğilimindedir. Örneğin İslam fetihleri sonrası Zerdüştilik, takipçi kazanmaya çalışan bir din olmaktan çok elindekileri korumakla meşguldü.⁴³⁸ Ancak din adamlarının proselitik tutumlarında siyasî destek kadar dinin teolojisi de önemli bir unsurdur. Maniheizm I. Şâpûr dönemi ve Uygur Hanlığı dışında hiçbir zaman siyasî yönden üstün olamamışsa da filizlendiği Hıristiyanlık ve etkilendiği Budizm gibi yayılmacı bir yapıya sahipti. Özellikle bu dünyanın habis olduğu kozmik inancı bunda etkiliydi. Maniheist din adamları bu karanlık dünyada hapsolmuş ne kadar ışık unsuru varsa hepsini serbest bırakabilmek adına olabildiğince insanı dine kazandırmak için canhıraş bir uğraşı içindeydi. Zerdüşti teolojide ise hava, su ve toprak kısaca yaşadığımız dünya temizdir. Üstelik din adamlarının babadan oğula devam ettiği bir dinin Aryan ırkı dışındakilere tebliğ faaliyetinde bulunması da pek makbul görünmemektedir. Zerdüşti din adamları genellikle dini yaymaya çalışmaktan çok inanların imanını korumaya ve ritüel ihtiyaçlarını gidermeye odaklanmaktaydılar.⁴³⁹ Bunu din adamlarının savaşlar ve seferler dışında Zerdüşti halkının olmadığı yerlerde bulunmamalarından⁴⁴⁰ ve kendi topraklarındakiler dışındaki Hıristiyanlar üzerine misyonerlik yapmamalarından anlayabiliriz.

Sâsânî dönemi Zerdüşti din adamları dinlerini yaymak gibi bir gayret içerisine girmemişlerdir. Zerdüştilik bir propaganda dinî değildi ve din adamları tüm insanlığın kurtuluşunu talep etmek yerine, ülke içinde tam ve mutlak hakimiyet kurma isteği içindeydiler. Zerdüştilik adeta hem evrensel bir mesaja sahip hem de İran coğrafyasına özel olarak ikili bir karaktere sahipti. Yüzyıllar boyunca, Zerdüşti ruhbanlar hem fiili hem de ritüel saflığı korumak için kurallar geliştirdiler. Böylece zamanla Zerdüştiler ile bu kurala uymayanlar arasında bir engel mekanizması oluştu. Belki de bu yasanın varlığı,

⁴³⁷ Aksi örnekler mevcut olsa da İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik özelinde böyle bir genel kaniya varmak mümkündür.

⁴³⁸ Alberto Cantera, "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianizm", *Orientalia Romana*, ed. Carlo G. Cereti (Iranian Identity In The Course Of History, Roma: Istituto Italiano Per L'Africa E L'Oriente, 2010).

⁴³⁹ Yazıtlarından Kerdîr'in dahi diğer dinlerin inananlarını Zerdüştiliğe çevirmeye çalışmadığını sadece heretik Zerdüştileri doğru yola sevk etme yoluna gittiğini anlamaktayız. bkz. Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-e Rajab"; Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-173.

⁴⁴⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230-231.

tutarlı bir inanç olarak Zerdüştiliğin İran coğrafyasının ötesine yayılmasını önleyen bir faktördü.⁴⁴¹

Ancak eski dönemlerde Zerdüşti din adamlarının proselitik tutumu farlılık arz etmiş ve özellikle ruhbanların dini yaymaya yönelik tutumları bu bahsedilenden farklılık göstermiş olabilir.⁴⁴² Boyce, Zerdüş'tün büyük bir dünya inancı vizyonu ile ortaya çıktığını fakat ondan sonra bunun büyük ölçüde kaybolduğunu ve Zerdüştiliğin İran toplumunun dinî olarak kabul edilmeye başlandığını ifade etmektedir.⁴⁴³ Edward G. Browne, Medyalı âtravanların gezgin misyonerler olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴⁴ Öyle ki Zerdüşti din adamlarının Med Devleti'nin yıkılmasından önce Kûruş lehine propaganda yaptıklarına dair deliller, Milet'e kadar ulaşmış olduklarını gösterir. Bu dönemde Milet'te ikamet eden beş yüz elli Zerdüşti ruhbanın bulunduğu bildirilmektedir. Boyce, Yunan filozof Anaksimandros'un Tanrı kavramı üzerine Yunan düşüncesine kattığı sınırsızlık ve ışık kavramlarıyla birlikte yenilikçi bakış açısının Anadolu'daki Zerdüşti din adamları kaynaklı olduğunu öne sürmektedir.⁴⁴⁵ Bu, Med dönemi İranlı ruhbanların gittikleri bölgelerde diğer milletlere yönelik gerçekleştirdikleri misyon faaliyetlerinin delili olabilir.

Mani dini en başından itibaren evrenselci ilkeler üzerine kurulmuştur. Maniheist din adamları ise misyonlarında coğrafya, dil, ırk ve kültür ayrımı gözetmemişlerdir.⁴⁴⁶ Ancak onlar kozmik inanışları çerçevesinde bazı uğraş ve mesleklere yönelik sınırlama getirmiş gibi görünmektedirler. Örneğin Maniheizm, tarım, savaş, avcılık ve bazı zanaatlar gibi geçim yöntemlerini nura karşı saldırgan olarak kabul etmekten⁴⁴⁷ ticaret, maliye, idare ve kitap yazımı ve çoğaltımı gibi uğraşları zararsız addetmektedir. Bu, Maniheist misyonerliğin, daha çok şehirli eğitilmiş sınıflara yönelik olduğunu göstermektedir ancak Mani dininin dünya çapında yayılmasını ve yüzyıllar boyunca

⁴⁴¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 189-190.

⁴⁴² Gherardo Gnoli, "Conversion i. Of Iranians to the Zoroastrian Faith", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

⁴⁴³ Boyce, *Zoroastrians*, 47.

⁴⁴⁴ Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsî* (London: T. Fisher Unwin, 1919), 31.

⁴⁴⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 154-156.

⁴⁴⁶ Gardner - Lieu, *Manichæan Texts from the Roman Empire*, 109.

⁴⁴⁷ Ancak Uygur devletinde kurulan Mani tapınaklarının toprak sahibi olması ve bu topraklarda yapılan tarımdan kazanç sağlaması buna tezat teşkil etmektedir. Bkz. Lieu, "Precept and Practice".

varlığını sürdürmesini mümkün kılmak için sıradan insanlar arasında da proselitik faaliyet yürütülmesinin gerekliliği aşikardır.⁴⁴⁸

Zerdüşti din adamlarının İran'ın tebaası olarak kabul edilen diğer dinlerin takipçilerine asıl düşmanlıkları ellerindeki saltanatı paylaşmak istememeleri ve onların cemaat üyelerini yani Zerdüştileri kendi dinlerine döndürerek çoğalmaları nedeniyledi. Zerdüşti din adamları, öncelikle imparatorluk içinde siyasî ve dinî anlamda rakipleri olan Maniheizm tehdidini püskürttüler. Babil Yahudileri kendi hallerinde olmaları ve diğer dinlerden takipçi talep etmemeleri nedeniyle onlar için bir tehdit oluşturmuyordu ancak I. Erdeşir Yahudilere fazla lütf göstermedi hatta Yahudiler zaman zaman baskı gördüler. Yahudiler Arsakidler döneminde sahip oldukları özgürlüğün özlemine çekmekteydiler. Diğer taraftan yüklü miktarda vergi ödemeleri ve ticaretle iştiğal etmeleri genel olarak onların İran Şâhı'nın himayesi altında huzur içinde yaşamalarını sağlıyordu. Fakat Hıristiyanların durumu onlardan çok farklıydı. Arsakidler döneminde Hıristiyanlar İran içinde rahatça hareket etmekteydi. Hatta El-Ruha şehrinde önemli bir propaganda merkezleri vardı. Ancak Sâsânî döneminde Hıristiyanlar rahat oldukları dönemler olsa da genel olarak baskı ve sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardı.⁴⁴⁹

Miladi üçüncü yüzyılın sonlarında Zerdüşti başrahibi Kerdir tarafından yazdırılan Kabe-i Zerdüşt'teki kitabe, Pers dönemi Zerdüşti din adamlarının misyoner tutumu hakkında bilgiler vermektedir.⁴⁵⁰ Kendine ait yazıtta Kerdir, Sâsânî şâhı I. Şâpûr'un (240-271) saltanatının ikinci yarısında Roma'ya karşı yürüttüğü savaşların seyrini aktarır. Bu savaşlarda Şâpûr'un amacı yeni topraklar fethetmek ve bu toprakları elinde tutmak değil, en doğudaki Roma eyaletleri boyunca şehirleri ve kırsal alanları yağmalayarak ve harap ederek düşmana elinden geldiğince zarar vermektir. Şâpûr, bu cezalandırma seferleri boyunca çok ganimet elde etti ve birçok esir aldı. Kerdir'in aktardıklarına göre esir alınanlar arasında Sâsânî askerlerine yabancı görünen Zerdüştiler ve İranlı Zerdüşti ruhbanların soyundan gelen din adamları da vardı. Kerdir, Zerdüşti kimliklerini belli etmeyi başaranların dinlerini ve tapınaklarını ıslah ettiğini, onlara zarar verilmesine engel olduğunu ve tutsak olarak Sâsânî ülkesine götürülenler arasında Zerdüşti olduğunu tespit

⁴⁴⁸ Colditz, "Manichaean Time-Management", 73-74.

⁴⁴⁹ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 363-364.

⁴⁵⁰ Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-171.

ettiklerini eski topluluklarına geri gönderdiğini ifade etmektedir.⁴⁵¹ Bu ifadelerden net bir sonuç çıkarmak mümkün olmasa da bu, Sâsânî öncesi İran'daki Zerdüşî din adamlarının bir zamanlar proselitik bir tutum sergileyerek İran dışına yayılma çabası içerisinde olduklarının bir delili olabilir. Ancak bahsi geçen toplulukların, Pers fetihleri döneminde bu bölgelere ordular ile birlikte gelip yerleşen Zerdüşî inancına mensup halk ve din adamlarından oluşan ve zamanla yerel halkın kültürü ile kaynaşmış diaspora gruplarından meydana gelmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Avesta'nın yazıldığı dönemdeki siyasî durum hakkında kesin bilgilere sahip olmadığımız için o dönemdeki proselitizm hakkında net bir yorum yapamıyoruz.⁴⁵² Avesta'da Zerdüş'te atfen kullanılan "atauruuan" (ataruua) unvanı ile birlikte onun dini yedi bölgeye yayacağı ifade edilmesi bu konuda bir ipucu vermektedir.⁴⁵³ Burada kullanılan atauruuan- terimi görevlerinden biri uzaklara seyahat etmek ve dini yaymak olan din adamını ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Diğer taraftan Hîrbedestân'a göre benzer bir terim olan atauruna-, toplumun herhangi bir üyesinin, yaş veya cinsiyetten bağımsız olarak, gerekli eğitimi almasını ifade etmektedir. Her ailede en az bir kişi Zerdüştiliğin dinî öğretilerini ve çeşitli dinî ritüellerini öğrenmek zorundaydı. Böylece Zerdüştilik kendi içinde yaygın hale gelmiş olacak ve İran topraklarını domine edebilecekti.⁴⁵⁵ Zerdüştiliğin ilk dönemlerinde bu şekilde gezici din adamlarının olması ve bütün İran içinde misyon faaliyetinde bulunması mantığa uygun düşmektedir. Ancak zamanla bu faaliyet her aileden en az bir kişinin dinî eğitim alması şeklinde değişiklik arz etmiş olmalıdır.

Misyonerlik ifadesi Mani Cemaati'nde tam anlamıyla kendini bulmaktadır. Hemen hemen başka hiçbir din veya mezhep onlar kadar iyi tasarlanmış ve sistematize edilmiş bir şekilde dünyaya kendi inancını veya -kendilerince- hakikati anlatmak için çaba sarf etmemiştir.⁴⁵⁶ Çünkü Mani daha yirmi dört yaşındayken ikizi tarafından ona

⁴⁵¹ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 254-255.

⁴⁵² Cantera, "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianizm", 9/53-54.

⁴⁵³ Yeşt 13/94.

⁴⁵⁴ Bkz. Yesna 9/24, 42/6; Yeşt 16/17; Almut Hintze, "Disseminating the Mazdayasnian Religion: An Edition of the Avestan Hîrbedestân Chapter 5", *Exegisti Monumenta, Festschrift in Honour of Nicholas SimsWilliams*, ed. Werner Sundermann vd. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 178.

⁴⁵⁵ Bkz. Hintze, "Disseminating the Mazdayasnian Religion", 171-190; Hintze, "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", 38.

⁴⁵⁶ Werner Sundermann, "Manicheism v. Missionary Activity and Technique", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2009).

gelen ilk vahiylerde bile dinini sadece Elkasai cemaatine değil dünyanın her yerine tebliğ etmesi gerektiği emredilmişti.⁴⁵⁷ Buradan hareketle Mani'nin bizzat kendisinin, cemaatinin ilk misyoneri olduğunu söyleyebiliriz. Ondan sonra gelen seçkinler sınıfının en önemli vazifelerinden biri misyonerlik olmuştur. Diğer taraftan kadın ruhbanlar da Maniheist misyonerlik faaliyetlerinde rol almaktaydılar.⁴⁵⁸

Zerdüş'tün misyon faaliyetine dönük gezilerin ilk örneğini Gatalar bildirir. Zerdüş'tün proselitik amaçla bulunduğu coğrafyadan başka bir memlekete gitmesi burada işlenmektedir. Gata metinlerinde uzun yıllar boyunca yeni dini vaaz eden peygambere kimsenin inanmaması üzerine Zerdüş'tün başka bir yer arayışına ve bu konuda Tanrı'ya yakarışlarına şahit olmaktayız.⁴⁵⁹ Bu metinler daha sonraki hikayeler ile zenginleşmiştir. Örneğin Zerdüş't, memleketindeki ilk on sene boyunca sadece yeğenini dinine döndürebilmişti.⁴⁶⁰ “On yıl” rakamı açıkça kesin olarak kabul edilemese de ihtida süreci besbelli ki acı verici bir şekilde yavaştı.⁴⁶¹ Uzun yıllar boyunca tebliğine icabet etmeyen hemşerilerinin inatçılığıyla cesareti kırılan peygamberin Ahura Mazda'ya “*Hangi ülkeye kaçayım, nereye kaçayım?*”⁴⁶² haykırışı artık onlardan vazgeçtiğini ve tebliği için yeni bölgeler aradığını göstermektedir. Boyce, Gatalar'a ve Genç Avesta metinlerine dayalı lengüistik kanıtların Zerdüş'tün aslında doğduğu yerden çok fazla uzağa gitmediğini düşündürdüğünü ifade etmektedir.⁴⁶³

Zerdüş'tün misyon seyahati faydalı olmuş olmalı ki birçok taraftar bulup dinini İran coğrafyasına kabul ettirebilmiştir. Yeni ülkesinde daha iyi karşılanan Zerdüş't burada kendini dinlemeye hevesli bir cemaat bulmuştur. Bu yeni insanlar arasında Tanrı'nın peygamberi olarak kabul edildiği onurlu bir yaşama kavuşmuş ve doktrinlerinin kabul edildiği istikrarlı bir din meydana getirmiştir.⁴⁶⁴ Yeşlerde Zerdüş'tün bu seyahat sonucunda gittiği yerin hükümdarına (Viştâspa) ve karısına dinini kabul ettirdiği

⁴⁵⁷ Ludwig Koenen - Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex: Abbildungen und diplomatischer Text* (Bonn, 1985), 74-75; Cameron - Dewey, *KMK*, 104-105.

⁴⁵⁸ Sundermann, “Manicheism v. Missionary Activity and Technique”; Madeleine Scopello, “Femmes et Propagande Dans le Manichéisme”, *Connaissance des Pères de l'Église* 83 (2001), 35-44.

⁴⁵⁹ Yesna 46/1-3.

⁴⁶⁰ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 37.

⁴⁶¹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 186.

⁴⁶² Yesna 46/1.

⁴⁶³ Boyce, *Zoroastrianism I*, 187.

⁴⁶⁴ Boyce, *Zoroastrianism I*, 187.

açıklanmaktadır.⁴⁶⁵ Soyluların iman etmesi bölge halkının da iman etmesini sağlamış ve Zerdüşt proselitik amacına ulaşabilmiştir.⁴⁶⁶ İlk tebliğini içinde bulunduğu Elkasai Cemaati'ne yapan Mani'nin başına gelenler Zerdüşt'ün tebliğinin ilk on senesinde yaşadıklarına benzerdir. Cemaat içinden aradığını bulamayan peygamber burada kendine inanan iki müridiyle birlikte babasını da yanlarına katarak yeni dinini vaaz etmek için yola koyulmuştur.⁴⁶⁷ Önce Hindistan'a doğru yola koyulan Mani, Turan şâhına ve halkına kendi dinini kabul ettirmiştir.⁴⁶⁸ Zamanla İran içlerine yönelmiş ve I. Şâpûr'dan proselitik faaliyetlerine salahiyet almıştır.⁴⁶⁹ Kendisi ve talebeleri İran içlerinde ihtida faaliyetleri yürütmeye başlayan Mani, en önde gelen öğrencilerinden biri olan Mar Ammô'nun önderliğinde bir misyoner heyetini Horasan'a göndermiştir. Mar Ammô, Partların ana yurdu olan ve Partçanın baskın dil olduğu Horasan eyaletinde Maniheist doktrinlerin Part dilinde aktarılmasını sağlamıştır. O kadar başarılı olmuşlardır ki Horasan, Maniheizm'in kalesi ve Orta Asya'daki geniş kapsamlı misyoner girişimlerinin hareket noktası haline gelmiştir.⁴⁷⁰ Bu sayede Doğu İran bölgesi Maniheist misyonerler için adeta Doğu ile Batı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.⁴⁷¹

Dakîkî, Kral Viştâspa'nın iman ettikten sonra Zerdüştiliği yaymak ve ateş tapınakları kurmak amacıyla din adamlarını ve birliklerini eyaletlere gönderdiğini yazmaktadır. Zerdüştiliğin ilk dönemlerindeki yayılışı hakkında tarihi kayıtların doğruluğu tartışılır olsa da muhtemelen Viştâspa bu yeni cemaatin örgütlenmesi ile ibadet ve davranış normlarının oluşturulmasında aktif bir rol oynamıştı. Dinin yayılması büyük olasılıkla bir topluluktan diğerine giden çok sayıda bireysel misyonerin katkısıyla olmuştu. Dakîkî'nin iddiası, Viştâspa'nın Zerdüşt'ün dinini benimseyerek dünyada doğruluğun yolunu açmaya yardım ettiği yönündeki Yeşt'teki genel görüşle uyumludur.⁴⁷² Mani, cemaatinin sayısını arttırmak için birçok bölgeye misyonerler

⁴⁶⁵ Yeşt 9/26, 13/99-100.

⁴⁶⁶ Yeşt 13/99-103; Boyce, *Zoroastrianism I*, 187; Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 37-38; Dakîkî-yi Tusî, *Goştâspnâme*, 185.

⁴⁶⁷ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 69.

⁴⁶⁸ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 5-6.

⁴⁶⁹ Hans Jakob Polotsky - Alexander Böhlig, *Kephalaia I, 1. Hälfte (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940), böl. 15/24-16/2; Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 21.

⁴⁷⁰ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/970.

⁴⁷¹ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 295.

⁴⁷² Dahlén, "Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran", 262-263.

görevlendirdi. Roma toprakları içinde yer alan Mısır'a Addâ ve diğer kâtip sınıfı seçkinler ile Horasan'a ve Soğdiya'ya Mâr Ammô gibi önde gelen seçkinleri göndermiştir. 276 yılı gibi dinin yayılması için çok erken sayılabilecek bir dönemde bile dini, Pers İmparatorluğu'nun neredeyse her bölgesine ve hatta dışında birçok bölgeye yayılmıştı.⁴⁷³ Roma Devleti içinde Maniheizm; Suriye, Filistin, Arabistan, Mısır, Küçük Asya, Balkanlar, Roma Afrika'sı, İspanya, İtalya ve Galya'ya kadar ulaşmıştı. Örneğin 1906'da Dalmaçya-Split yakınlarındaki Salona'da 'Bassa' adında Maniheist bir seçkine ait bir mezar taşı gün yüzüne çıkarılmıştır. Doğuda ise Maniheizm MS 762-763 yıllarında Uygurlar tarafından kabul görmüştür. Takip eden yüzyıllarda ise Hindistan Okyanusu ve Çin Denizine kadar uzandı.⁴⁷⁴ Maniheizm'in Vietnam'da son döneme kadar hâlâ var olan kanunlarca yasaklanmış olması bu görüşü doğrular mahiyettedir.⁴⁷⁵

Bazı rivayetler Zerdüş'tün dinini Turan, Anadolu ve Yunanistan'a yaymaya çalıştığını iddia etse de bunların herhangi bir dayanağının olmadığını biliyoruz.⁴⁷⁶ Ancak bu iddiaların Mithra ibadetinin ve daha sonra Mithraizm'in bu bölgelere yayılması ile bir ilişkisi olduğu da düşünülebilir.⁴⁷⁷ Mithra tapıcılığının, muhtemelen revaçta olduğu Arsakid dönemi ve ondan sonraki periyotta Ortodoks Zerdüş'tilikten ayrılan din adamları vasıtasıyla özellikle Sâsânî dönemindeki baskılar neticesinde Küçük Asya ve sonrasında diğer bölgelere yayılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mithra'nın savaşçı bir Tanrı olması ve yaşamı tehlikelerle dolu olan askerlere zafer ve ölüm sonrası mutluluk vaat etmesi Mithraizm'in hızla yayılmasında önemli bir unsurdur. Kadınları içeren farklı fraksiyonlarının da var olmuş olabileceği göz ardı edilemese de şimdiye kadar ki bulgulara göre sadece erkeklerin katılabildiği bir kült olduğu söylenebilir. Buna göre Mithraistlerin küçük topluluklarında hiçbir kadına yer

⁴⁷³ Anadolu'daki klasik yazarların metinleri Maniheizm'in bu hızlı yayılışına örnek olarak verilebilir. Onlar bu yeni dini o kadar anlamamışlardı ki bu dinin mensuplarını İranlı muğlar ile karıştırmışlardı. Nitekim metinlerinde muğ olarak bahsettikleri kimselere dair verdikleri bilgiler Maniheistlerin pratiklerine daha çok uymaktadır. Suriyeli Porphyrios ve Kapadokyalı Aziz Basil'in verdiği bilgiler bu açıdan dikkat çekicidir. Bkz. Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16; Basil, "The Letters", 8/811 (Böl. 258.4).

⁴⁷⁴ J. P. Asmussen, *Manichaeae Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Delmar, New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1975), 17-18; van Oort, "Gnostik-Maniheist Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 228-229; Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (1988), 148-149.

⁴⁷⁵ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 223.

⁴⁷⁶ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 64-65; Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 91-92.

⁴⁷⁷ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 169-170.

yoktu ve mağara tapınaklarına hiçbir kadın kabul edilmemekteydi.⁴⁷⁸ Bu, proselitik açıdan toplumun nerdeyse yarısına hitap etmesi gibi bir handikap ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan tapınakların mimarisi cemaatlerin bilinçli olarak küçük topluluklardan oluştuğunu gösterir. Yani Mithraizm herkesin kabul edilmediği bir gizli örgüt kimliğindeydi. Belki de bu, söz konusu küçük cemaatlerin üyelerinin, kendilerini Doğu'dan gelen eski bir bilgeliğin seçilmiş bireyleri olarak ayrıcalıklı bir konumda hissetmelerini sağlamaktaydı. Cumont, bu gizliliğin ve seçiciliğin dinin saygınlığını arttırdığını iddia etmektedir. İnanların geçmek zorunda oldukları kademeli inisiyasyon aşamaları dinî heyecanlarını diri tutmuş ve garip ritüeller ruhlarında silinmez izler bırakmış olabilir. Belki de mistik tecrübeler yaşayan mühtediler ilahi sırı vakıf olduklarından emindiler. Misyonun doğası gereği ritüel temizlenmelerin ve vaftizin inananları önceki suçlarından ari kılması üyelerin vicdanen huzurlu olmasını sağlamaktaydı.⁴⁷⁹ Ayrıca Mithra'nın Hint-İran dinlerinde var olan doğruluk ve adaletin koruyuculuğu ve ölüm sonrası yargıçlık görevi batı tezahürlerinde de az çok varlığını sürdürmüş olmalıdır. Dünya hayatının sıkıntılarına karşı ahirette güzel bir yaşam vaadi cezbedici bir unsurdur. Mithraizm'in Batı'da dikkate değer yayılması bu minvalde değerlendirilebilir.

Cantera'ya göre Sâsânî döneminde aktif bir dinî yayma tutumunun olduğu iyi bilinmektedir.⁴⁸⁰ Ancak bunun yine de Aryan olmayanların Zerdüştiliği kabul etmesinden çok diğer dinleri kabul edenlerin geri döndürülmesi üzerine olduğunu söylemek gerekir.⁴⁸¹ Hîrbedestân'a göre, din adamlarının bulunduğu bölgeleri uzun süre terk etmeleri doğru değildi.⁴⁸² Bu durumun bir misyon faaliyetine izin verip vermediği açık değildir. Diğer taraftan Sâsânî din adamları diğer dinlerden ve milletlerden kişileri Zerdüştiliğe çekmek isteselerdi onların eski günahlarının cezalarının hafifletilmesi veya affedilmesi argümanını kullanarak proselitik bir politika izlemeleri gerekirdi. Ancak ilginç bir şekilde, Sâsânî dönemi Zerdüşti din adamlarına göre dine yeni dahil olmak önceki günahların affı için yeterli görülmemektedir.⁴⁸³ Avesta'dan anlaşıldığı üzere

⁴⁷⁸ Rostovtzeff, "The Mithraeum of Dura-Europos on the Euphrates", 5.

⁴⁷⁹ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 172-173.

⁴⁸⁰ Cantera, "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianism", 9/53-54.

⁴⁸¹ A. V. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 (1996), 40.

⁴⁸² Bkz. Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, böl. 5.

⁴⁸³ Cantera, "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianism", 9/58-59.

önceki günahların affi için tek geçerli koşul “suç hakkında bilgi sahibi olmamak”tır.⁴⁸⁴ Diğer taraftan dine girecek olanların günahlarının affi için kefarete gerekliyken Zerdüştilikten çıkıp tekrar girenler için buna gerek yoktur.⁴⁸⁵ Dâdistân-ı Dinî ve Pehlevî Rivâyât daha önce Zerdüştilikten başka bir dine geçmiş kişilerin tekrar eski dinine dönmesini önemli bir erdem olarak aktarmaktadır.⁴⁸⁶ Bu bize Zerdüştiliğin diğer milletlere ve halklara karşı yayılcı bir din olup olmadığı hakkında bilgi vermektedir. Eğer Zerdüştilik diğer kişilerin dine girişlerine olumlu bakmış olsaydı misyoner dinler gibi dine yeni girenlerin bütün günahlarının bağışlanmış olduğunu belirtir ve bu yönde dinî kabulleri teşvik etmiş olurdu. Buradan en azından Sâsânî Zerdüştiliğinin İranlılar ve dinden dönenler dışında misyon faaliyeti yürütmediği anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde İbn-ül Mukaffa'nın Pehlevîceden Arapçaya tercüme ettiği Hîrbedan-ı Hîrbed Tenser'in Taberistan kralına yazdığı mektup da benzer proselitik öğeler içermesi açısından incelenebilir. Mektubun temel konusu Tenser'in Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr'e itaat etmekte tereddüte düşen Taberistan kralı Goşnasb'a verdiği siyasî öğütlerdir. Burada Erdeşîr'in Zerdüştiliğe sadık olduğu mevzu bahis edilmektedir. Diğer taraftan Erdeşîr'in eski katı uygulamaları hafiflettiği iletilmektedir. Eski günlerde imandan dönen herhangi bir adam doğrudan öldürülür veya cezalandırılırdı. Şehinşâh Erdeşîr dinden dönenlerin hapsedilmesini ve bir yıl boyunca din adamlarının ona dinî nasihat ve tavsiyeler vererek eski dinine geri dönmesini sağlamasını emretti. Bu durumda olanlar tövbe edip eski dinine dönerse serbest bırakılacak aksi takdirde öldürülecekti. Ancak mektubun bazı kısımlarının Erdeşîr zamanında değil I. Hüsrev zamanında yazılması ve zamanla adet haline gelen kuralların Erdeşîr'e atfedilmek istendiği de düşünülebilir. Zira din devleti statüsündeki Sâsânîler öncesinde mürtetler için sert kısıtlamaların var olması pek mümkün görülmemektedir.⁴⁸⁷ Önceki örneklerdeki gibi

⁴⁸⁴ Vendidat 3/40, 8/29; Cantera, Vendidat'ın bu pasajının “dini bilenler ve dini bilmeyenler olarak” anlaşıldığı yorumların hatalı olduğunu belirtmektedir. O, günahın affının Zerdüşti veya Zerdüşti olmayan üzerine değil, hatasının bilincinde olup olmama üzerine olmasının daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Ona göre birincisi için kefarete yoktur, ikincisi için kefarete mümkündür. Bu, Zerdüşti topluluğunun bir üyesi olup olmamak gerçeğinden bağımsızdır. Sadece bir hata işlemenin farkındalığı önemlidir. Sonraki pasajlar bu konuyu kendi içinde bu yönde tefsir etmektedirler. Bkz. Cantera, “Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianism”, 9/59.

⁴⁸⁵ Manushchih-r-i Goshnajaman, “Dadestan-i Denig”, c. 18, böl. 41.

⁴⁸⁶ Manushchih-r-i Goshnajaman, “Dadestan-i Denig”, c. 18, böl. 40; A. V. Williams (ed.), *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig: Part II: Translation, Commentary & Pahlavi Text* (Copenhagen: The Royal Academy of Sciences and Letter, 1990), 8a1.

⁴⁸⁷ Boyce, *The Letter of Tansar*, 42; Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 102-103.

burada da dini yayma gayretinden öte sadece dinden dönenlerin tekrar ihtida etmesi mesele edilmektedir.

b. Misyon Enstrümanları

(1) Sanat

İran medeniyeti birçok medeniyetin unsurları ile iç içe özgün ve köklü bir sanat anlayışına sahiptir. Ancak onu misyonerlik amacıyla kullanmak Zerdüştilerden çok Maniheist din adamlarının marifeti olmuştur. Öyle ki Maniheizm, Sâsânîler döneminde bu sayede devletin sınırlarını aşarak Çin ve Hindistan'a ulaşmıştır. Mani dininin Çin'e kadar yayılması buralarda Budizm'in nispeten zayıflamasına bile neden olmuştur.⁴⁸⁸ Augustin'e göre Maniheist din adamları sanat dalları konusunda eğitim almaktaydılar.⁴⁸⁹ Bunların yanı sıra en kaliteli malzemelerin ve mükemmel karalama ve resim tekniklerinin kullanılması da Maniheist misyonerliğin bir özelliği olarak öne çıkmaktadır.⁴⁹⁰

Sâsânîler döneminde ortaya çıkan Mani ve Mazdek, yeni inanç sistemlerini yaymak için Sâsânî müziğinden yoğun bir şekilde faydalanmışlardır. İkisi de ilahi bir güç olarak gördükleri müzikten öğretilerinde ve ritüellerinde olabildiğince faydalanmaya çalışmışlardır.⁴⁹¹ Seçkinlerden ayin şefi ve kantor unvanlı özel bir grup ayinlerin musikisini bestelemek ve icra etmekle sorumluydu.⁴⁹² Maniheist metinlerin önemli bir kısmını oluşturan din adamlarının musiki, şiir ve ilahileri *Goviş îg Griv Zindag* ve *Goviş îg Griv Roşn* adlı külliyatlarda toplanmıştır.⁴⁹³ Dinlerini yaymak için her yönüne başvuran Maniheist seçkinler müziğin verdiği hazzı, teolojileri ile harmanlayıp ilahi bir kılıfa büründürmüş ve misyonlarında onun etkileyciliğinden faydalanmışlardır. Ayin sırasında hep birlikte ilahi söylemek Maniheist toplulukların dayanışması üzerinde olumlu bir etki bırakmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum müziği cemaat içinde önemli bir araç haline getirmiş olmalıdır. Müziğin Mani Cemaati'ndeki dikkate değer yeri, cemaatin aktif katılımını bir nebze azaltabilecek şekilde şarkı söyleyen din

⁴⁸⁸ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 196-197.

⁴⁸⁹ Augustine, *İtiraflar*, 5/3.3.

⁴⁹⁰ Gulácsi, "Manichean Art".

⁴⁹¹ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 211.

⁴⁹² Tardieu, *Manichaeism*, 60-61.

⁴⁹³ Ahmad Tafazzoli - A. L. Khromov, "Sasanian Iran: Intellectual Life", *History of civilizations of Central Asia: The Crossroads of Civilizations A.D. 250 to 750*, ed. B. A. Litvinsky (Fontenoy: UNESCO, 1996), III/104; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 211.

adamlarının ve eğitimli koroların ortaya çıkmasını teşvik etmiş olabilir. İlahilerin aynı zamanda ilahi liderine atıfta bulunması⁴⁹⁴ bir koronun varlığını ima etmekteydi.⁴⁹⁵

Mani ve seçkinleri misyonlarında resimden çokça faydalanmışlardır. Maninin kendi kitapları ve takipçilerinin metinlerinde görsellik önemli bir yer tutmaktadır. Mani ve taraftarları teolojilerini resim ve gravür gibi görsel öğelerle vasıtasıyla anlattıkları ve adına *erjeng* dedikleri bir yöntem kullanmışlardır.⁴⁹⁶ Maninin görselliğe ve görsel öğelere önem vermesinin bir nedeni yazının sadece okuma yazma bilenlerce anlaşılabilmesine rağmen resmin herkesin anlayışına açık olması olabilir. Bu, ulaştıkları bölgelerde dinin halkın önemli bir kısmına hızlıca nüfuz etmesinde önemli bir etken olmuştur.

(2) Yazı

Maniheizt din adamlarının önemli bir özelliği olan kitap yazımı da misyon faaliyetlerine katkıda bulunmaktaydı. Diğer taraftan minyatürlerle süsledikleri çini ve seramiklerin kenarlarını *nesh* adındaki kendilerine has yazı ile bezeyen Maniheizt din adamları bunları kendi dinlerini yaymak için kullanmaktaydılar.⁴⁹⁷ Maniheizt metinler, Mani'nin orijinal Süryânîcesinden hem Yunancaya hem de Kıpti diline ve daha sonra Latinceye çevrildi ve Mani misyonerleri, kutsal kitaplarının üretimi ve korunmasına gösterdikleri özenle tanınmaktaydılar. Diğer taraftan Mani Cemaati tarihi boyunca güçlü bir tarihçilik geleneğine sahiptir. Turfan'dan gelen fragmanlar arasında önemli sayıda tarihi metin tespit edilmiştir ve bu tür metinlerde görülen alışılmış menkıbe tarzı ile bu eserler, bize Orta Asya'da olduğu kadar Roma İmparatorluğu'ndaki Maniheizt misyonerlik faaliyetleri hakkında da bilgi vermektedir.⁴⁹⁸

Mani yaşadığı coğrafya itibarıyla birkaç dil bilmekte ve bu dillerde yazı yazabilmekteydi. Mani'ye göre diğer dinlerin karşılaştığı en büyük sorun Zerdüşt, Buda ve İsa gibi gerçek peygamberlerin mesajlarının daha sonraki nesiller tarafından bozulmuş olmasıydı. Onun için yazının kullanılma amaçlarından biri daha sonraları dinin bozulmasına karşı bir önlem almaktı.⁴⁹⁹ Mani'nin teolojisini sadece farklı dillere ve

⁴⁹⁴ Allberry, *A Manichaeen Psalm-Book*, XX, 47.

⁴⁹⁵ Brunner, "Liturgical Chant and Hymnody Among the Manicheans of Central Asia", 344-346.

⁴⁹⁶ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 85; Altungök, *Eski İnan'da Din ve Toplum*, 215.

⁴⁹⁷ Altungök, *Eski İnan'da Din ve Toplum*, 147.

⁴⁹⁸ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 110.

⁴⁹⁹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 13; Gulácsy, "Manichean Art".

yazılara çevirmekle kalmayıp, aynı zamanda her kitabı farklı bir dilde yazan yazı takımları kurdu. I. Şâpûr adına yazdığı yarı kanonik “Şâpûragân” adlı kitabı Pehlevîce bir metindi.⁵⁰⁰ Bunda Maniheist yayılmacı anlayışın etkisi büyüktür. Daha sonraki konularda da işleneceği üzere Mani ve onun halefi kâtip din adamları Zerdüştilikte olanın aksine kutsal bir dil gözetmemiş dinlerini yayma amacıyla her dildeki topluluklara hitap etme gereği duymuşlardı. Ancak Zerdüştilikte durumlar farklıdır. Öncelikle Avesta’nın ve diğer Zerdüşti kutsal metinlerinin Sâsânî döneminde yabancılara hatta zaman zaman din adamları dışında kalan halka öğretilmeyen kutsal bir dilde kaleme alınması Zerdüşti teolojisinin yayılmacı olmadığı hakkında önemli bir ipucudur.⁵⁰¹ Hatta Zerdüşti din adamları zendig yani sapkın olarak suçlanan Mazdek’ten de Zend yorum geleneğini kimseye öğretmemesini istediklerine dair bilgiler mevcuttur.⁵⁰² Görünüş o ki geleneksel Sâsânî din adamı geleneğinin aksine Mazdek bu kutsal metinleri başkalarına öğretmekte bir beis görmemiştir. Maniheizm’in kutsal metinlerini birçok dilde kaleme almasında dinin devamı için dışarıdan inanan temin etme mecburiyeti önemli bir etkidir. Ancak Kerdîr’in kitabelerinden de anlaşılabilceği gibi Sâsânî döneminde Zerdüştilik İran’ın domestik dini olmuş dışarıdan katılıma kapalı bir yapı kazanmıştır.

Maniheist edebi metinler, genel olarak seçkinler tarafından seçkin okuyuculara yönelik yazıldığından; retorik ve didaktik karakterde olmaları, elitlerin ideolojisini iletme arzusu taşımaları gibi diğer seçkin kaynaklarına benzer kaygıları paylaşır. Bununla birlikte Maniheist edebiyat, sadece seçkinler için tasarlanmamıştı. Dinleyiciler ve misyon görevlerinin muhatapları bu metinlerin hitap ettiği kitlelerdendi. Dine kazandırılmak istenenler için proselitik kaygılar taşımaları ve diğer dinlere yönelik apolojik vurgularının yanı sıra dinleyicilerin dinî adanmışlıklarını zinde tutma amacı gütmekteydiler. Maniheist edebi metinlerindeki belirgin bir endişe ise, seçkinler ve dinleyiciler arasındaki gerilimlerin yatıştırılması çabasıydı.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Daryae, *Sasanian Persia*, 74.

⁵⁰¹ Avesta dilinin ve yazısının başkalarına öğretilmemesi gerektiğine dair Pehlevî metinlerdeki emirler için bkz. Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 84-85, 98-99, 154-157; “The Sad Dar”, çev. E. W. West, *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), 24/360-361; Alıcı, *Kadim İran’da Din*, 197-198.

⁵⁰² *The Zand î Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, 133-134; Alıcı, *Kadim İran’da Din*, 201-202.

⁵⁰³ Baker-Brian, “Mass and Elite”, 169.

(3) Vaaz ve Hitabet

Yazı ve diğer sanat dalları güzel bir görüntü oluştursa da dinleyenlerin gönlüne işleyen bir hitabın yerini tutamaz. Bu nedenle Maniheist din adamları için iyi bir retorik olmazsa olmaz unsurlardan biridir. Bu o kadar önemlidir ki din adamları hitabet üzerine eğitilmekteydi. Muhtemelen seçkinlerin en üstündeki din adamları bu yönde istidatlı olanlardan seçilmiş olmalıdır. Augustin'in, Maniheist cemaat içindeyken Faustus adında diyakoz sınıftan bir seçkin ile karşılaşması ve onun konuşmalarının etkileyciliği hakkındaki bahsi buna örnek teşkil edebilir. Augustin, Faustus'un dilinin tatlılığını ifade ederken onun tam anlamıyla şeytanın tuzağı olduğunu ve birçok kişi gibi kendisinin dahi onun yumuşak dilinin büyüüne kapıldığını ifade etmektedir. Augustin, duyduklarına göre onun bütün bilimlere aşina olduğunu ve iyi bir eğitim aldığını iddia eder.⁵⁰⁴ Ancak Augustin, Faustus'un tatlı dili ve kibar üslubunun dışında anlattıklarının diğerlerinden çok farklı şeyler olmadığını ve içeriğinin etkileycilikten uzak olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁵ Buradan Augustin'in aklına takılanları cemaat içinde sorguladığı ancak sorularına tatmin edici cevaplar bulamaması üzerine bazı hayal kırıklıkları yaşadığı anlaşılmaktadır. Seçkinlerin telkinleri üzerine Faustus'un Kartaca'ya gelişini beklediği anlaşılmaktadır. Cemaatin önde gelenleri ona, bu ünlü Maniheist vaizin tüm dinî zorluklarını kolaylıkla çözebileceğine dair güvence vermişlerdi.⁵⁰⁶

Daryae'e göre Mani'nin misyonunu başarılı kılan şey, her birinin kendi doktrini ve Tanrısı olan çok sayıda farklı grup ve dinin yan yana var olduğu Babil'de yaşıyor olmasıydı. Mani, halkın kendi fikirlerini daha iyi anlamasını sağlamak için bölgenin yerel kelime dağarcığındaki isimleri, terminolojiyi ve kavramları kullanarak dinini yaymıştır.⁵⁰⁷ Böylece Maniheizm diğer bölgelere ve dillere yayılmakta oldukça hızlı yol katetmekteydi. Mani ve sonraki din adamlarının teolojilerini ustaca diğer dillere ve kültürlerle aktarabilmesi bunun en önemli nedeniydi. Böylece, Mani kendi dininin tüm dilleri kullanan yapısıyla diğer dinlerden üstün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸ Buradan hareketle bunun diğer pek çok dinin kendi ana dilleri koruyan yapısına ters olarak

⁵⁰⁴ Augustine, *İtiraflar*, 5/3.3.

⁵⁰⁵ Augustine, *İtiraflar*, 5/6.10.

⁵⁰⁶ Leo Ferrari, "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees", *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 19/3-4 (1973), 264.

⁵⁰⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 74.

⁵⁰⁸ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 109.

Maniheizm'in bütün dilleri ustaca kullanmasının dinî bir gereklilik olduğunu çıkarabiliriz.

(4) Ticaret

Ticaret, kültürlerin ve dinlerin aktarımını kolaylaştıran enstrümanlardan biridir. Örneğin ticaret, Zerdüştiliğin eski zamanlarda Baktriya'da yayılmasının ve gelişmesinin nedenlerini açıklamak için kullanılabilir. Med egemenliğinin en uç noktalarından biri olan Raga, doğudan ve batıdan gelen deve kervanlarının mal alışverişi için elverişli bir bölgeydi. Muhtemelen Doğu İranlı tüccarlar, hizmetçileri ve din adamlarıyla MÖ sekizinci yüzyıl itibarıyla Raga'ya yerleşmişlerdi. Belki de bunlar batı İran topraklarındayken bu inanca sahip ilk Zerdüştilerdi. Görünen o ki ticaret vasıtasıyla bu bölgeye yerleşen din adamlarının faaliyetleri, inancın şehir sakinlerince benimsenmesine ve taraftarlarının artmasına yol açmıştır. Zira Raga, Batı İranlılar için o kadar kutsal hale gelmişti ki, Ahamenî zamanlarında bile din adamları, Zerdüş'tün orada doğduğu düşüncesini yaymaktaydılar.⁵⁰⁹

Maniheizm; ticaret, maliye, idare ve kitap yazımı ve çoğaltımı gibi uğraşları zararsız addetmekteydi.⁵¹⁰ Seçkinler ve dinleyiciler genellikle bu uğraşlarla geçimlerini sürdürmekteydiler. Hem Roma İmparatorluğu'nda hem de "İpek Yolu" ülkelerinde ticaret Maniheist misyonerlik faaliyetlerinin belkemiğini oluşturmaktaydı.⁵¹¹ Ticaretin dışında Maniheistler bankacılık ve tefecilik işinde de aktif olarak yer almışlar ve bunların dünyadaki tek kusursuz meslek olduğuna inanmışlardı.⁵¹² Çünkü Maniheist ahlaka göre tüccar ve tefecilerin mesleği ışık unsurlarına zarar vermeden yapılabilmekteydi. Seçkinler, tüccarların ve tefecilerin ihtidasına başka herhangi bir sosyal sınıftaki insanların ihtidasından daha fazla önem vermekteydiler. Maniheizm'i kabul edenler ise bazı ritüeller sonunda dinleyicilere entegre edilmekteydi.⁵¹³

Maniheist misyonerlerin tarım havzalarını ve ticaret merkezlerini üst bölgeleri olarak ele aldıkları ve buralarda proselitik faaliyetler yürüttükleri bilinmektedir. Sâsânî İmparatorluğunun Roma, Kuşan ve Çin İmparatorlukları arasında konumlanan ve

⁵⁰⁹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 7-8.

⁵¹⁰ Colditz, "Manichaean Time-Management", 73-74.

⁵¹¹ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 228-229.

⁵¹² Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 238.

⁵¹³ Sundermann, "Manicheism v. Missionary Activity and Technique".

heterojen kültürlerden oluşan yapısı, kuşkusuz Mani ve seçkinlerine misyoner girişimleri için oldukça verimli bir saha sunmaktaydı. Sâsânîlerin sınır bölgelerinde Romalılara karşı askeri başarıları, iki imparatorluk arasında ticaret için kesinlikle yeni olanaklar oluşturmuş ve bunlardan ilk yararlananlar Maniheist misyonerler olmuştu.⁵¹⁴ Özellikle Soğdya, Maniheist misyonerlik faaliyetleri için hem doğuya hem de batıya doğru diğer milletlerle iletişim kurabilmek açısından güzel bir konuma sahipti. Şüphesiz bunda ticaretin katkısı büyüktü. Soğdlular, ticari faaliyetlerini Çin'e kadar genişletmiş belirgin ticari çıkarlara sahip bir halktı. Çin'den batı ülkelerine uzanan ünlü 'ipek yolu' boyunca çeşitli yerlerde ticari koloniler kurmuşlardı. Maniheizm'in doğuya doğru yayılması için Soğdya'nın özellikle Semerkant ve Taşkent şehirlerinin olağanüstü bir öneme sahip olması, Maniheistlerin bu şehirlerde çok sayıda ve etkili olmalarının en kayda değer nedenidir.⁵¹⁵

Maniheistlerin Uygur Devleti'nde yürüttükleri misyonu onlar için önemli yapan bir unsur da benzer şekilde Uygur topraklarının İpek Yolu üzerinde zengin ticari olanaklara sahip olması olmasıdır. Mani Cemaati seçkinleri bu bölgelerde yüzyıllar boyunca yerli halkı proselitize etmiş ve zengin kaynaklardan istifade ederek tapınaklar inşa etmiştir.⁵¹⁶ Diğer taraftan bu, Maniheist misyonerlerin seyahatlerinde ticaret kervanlarını ve ticaret yollarını kullanmalarını da kolaylaştırmıştır. Böylece şehirler arası giriş çıkışlarını rahatça ve güvenle yapabilmişlerdir.

2. Reddiye ve Polemik

Zerdüştilik, Maniheizm, Hıristiyanlık ve hatta Budizm özellikle Sâsânî İmparatorluğu'nda polemik halinde rekabet eden üç dindir. Özellikle İslam egemenliğini saymazsak geç Antik Çağ'da Zerdüştiliğe yönelik meydan okumaları iki ana döneme ayırmamız mümkündür. Bunlardan ilkinin miladi üçüncü yüzyılda Maniheizm'in ortaya çıkarak sadece Sâsânî İmparatorluğu'nun resmi dini olmak için değil aynı zamanda evrensel bir din olmak için Zerdüştilik ile mücadeleye girmesi olduğu söylenebilir. Diğerinin ise, Romalı tutsakların nakledilmesi ve İran'a yerleştirilmeleri nedeniyle altıncı yüzyılda Sâsânî topraklarında yaygınlaşan Hıristiyanların ve Nesturî kilisesinin

⁵¹⁴ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 110; Güngör, "Maniheizm", 150.

⁵¹⁵ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/987-988.

⁵¹⁶ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 295.

Zerdüştlere, özellikle de kraliyet ailesinin üyelerine yönelik konversiyonist çabaları olduğu iddia edilebilir. Daryae, geç antik döneme ait menkıbeler ve şehitlik söylenceleri ile bazı kraliyet ailesi üyelerinin ve diğer ileri gelenlerin Hıristiyan olduğuna dair kanıtların bu dinin Sâsânî dönemindeki popülerliğini gösterdiğini belirtmektedir. Zerdüştlilerin azalan sayısı, yalnızca desteğini bu dinin yandaşlarından alan devlet için bir destek kaybı değil, aynı zamanda Zerdüşti din adamları için zenginlik, prestij ve güç kaybı anlamına geliyordu. Doğu'da Budizm ve Batı'da Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında, Zerdüşti din adamlarının Zerdüştiliği evrensel bir dine dönüştürmedeki başarısızlığı, onun nihai düşüşünün nedeni olabilir.⁵¹⁷ Her biri aynı anda aynı bölgede tek hak din olma iddiasında olan bu dinlerin bir araya gelmesi, hepsini çok aktif bir proselitizme sürüklemiştir. Zerdüştilik devletin resmi dini olduğundan diğer ikisi sıklıkla zulüm ve yaptırımla karşılaşmaktaydı. Her topluluk mümkün olduğu kadar yeni üye kazanmaya ve dinden dönenler için sert önlemler olarak irtidatı önlemeye çalışmaktaydı.⁵¹⁸

Zerdüşti ruhbanlar ülke içinde Hıristiyanları, Maniheistleri ve Mazdek'in takipçilerini önemli rakipler olarak görmekteydiler. Onlara karşı devlet erkini kullanmanın yanında inananları kendilerine çekecek farklı argümanlar geliştirmenin de peşindeydiler. Farklı zamanlarda ve meclislerde karşı karşıya gelip birbirlerinin argümanlarını çürütmek üzere münazaralara katılıyorlardı. Diğer taraftan Wiesehofer'e göre Zerdüşti ruhbanlarca Mani ve Maniheistlere karşı duyulan aşırı öfkenin nedeni Mani'nin Zerdüşti'nin öğretisini ıslah etme iddiası ve kendi mesajının evrenselliğine duyduğu özgüvendi. Her ne kadar İran içlerinde Zerdüştilik, ruhbanların II. Behram gibi hükümdarlar üzerinde kurdukları hâkim konumlarından kaynaklı baskıcı tutumların nedeniyle üstün gibi görünse de İran dışında Hıristiyan ve Maniheist misyonerlere karşı başarı sağlamanın oldukça uzağındaydı. Ancak Şâpûr, Nersi ve Kubâd gibi hükümdarların dönemleri Zerdüşti ruhbanlığının kısıtlanmaya çalışıldığı ve diğerlerinin nispeten özgürce hareket ettikleri dönemler olmuştur.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Touraj Daryae, "Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran", *Journal of Persianate Studies* 6 (2013), 93.

⁵¹⁸ Iris Colditz, "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism", *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies: Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995 Part 1 Old and Middle Iranian Studies*, ed. Nicholas Sims-Williams (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998), 30.

⁵¹⁹ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 305-306.

Maniheizm, Sâsânî sarayında Zerdüştiliğin nüfuz kazandığı ve diğer dinî topluluklarla rekabet halinde olduğu bir zamanda ortaya çıktı. Her biri tek ilahi hakikati temsil ettiğini iddia eden bu dinler, inancını terk eden mürtetlere çok sert davranmaktaydı. Misyoner bir doktrin olarak Maniheizm'in, yayılmasını sınırlayabilecek etnik köken, yerel kurallar veya mecburi bir dil kullanımı gibi bağılılıkları olmadığından yabancıların Maniheizm'i seçmesi din açısından ahlaki bir sorun teşkil etmemekteydi. İlahi bilgiyi almaya ve dinî emirlere tabi olmaya hazır hisseden herkes Maniheist olabilirdi. Diğer taraftan Maniheist doktrinin cinsel ilişki yoluyla üremeden kaçınmayı emretmesi ve imanın etnik kimliklerden bağımsız olması cemaatin ayakta kalması ve çoğalması için misyonerliği mecburi kılmaktaydı. Yeni mühtediler dinî kurallara sıkı sıkıya uyması halinde, cemaatin diğer üyelerinden daha farklı bir muamele ile karşılaşmazdı. Ancak bir mensubun dinden ayrılması durumunda diğer Maniheistlerin gözünde bir yalancı ve batılın takipçisi ilan edilmekteydi.⁵²⁰

Sâsânî Devleti'nin ilk dönemlerindeki meşhur din adamı ve Sâsânî dinî sisteminin kurucusu olan Kerdir, bütün din adamlarının ortodoks dine uygunluğunu denetlemekte ve farklı doktrinleri benimseyen tapınak türlerini kapatmaktaydı. Ayrıca bu dönemde İran coğrafyasında tüm Zerdüşti olmayan din mensuplarına zulmettiği iddialar arasındadır. Her ne kadar bu iddialar kanıtlanamamış olsa da Kerdir'in dinî bir reform programı olduğu şüphe götürmez. Diğer taraftan Kerdir, din adamları ve ateş tapınakları ağı üzerindeki merkezi kontrolü sağlamak ve Zerdüştiliği devlet gücünü kullanarak eski konumuna geri getirmek istemekteydi. Kerdir'in bu çabasının bir nedeni de miladi üçüncü yüzyılda, Antik Dünya'nın dinî durumundan kaynaklanmaktaydı. Hıristiyanlık, Maniheizm ve Budizm gibi aktif misyoner dinlerin İran dünyasının batısında ve doğusunda hızlı yükselişi Zerdüşti din adamlarının bazı önlemler almasını gerekli kılmaktaydı. Söz konusu dinlerin misyoner din adamlarının etkisiyle İranlılar ilk kez atalarının dinini bırakıp başka dinlere katılıyordu. Bu, Zerdüştilerin diğer dinlere veya en azından Hıristiyanlara ve Maniheistlere karşı periyodik bir dinî zulmün ortaya çıkmasına neden olurken din adamları vasıtasıyla Zerdüştiliğin belirli yönlerini güçlendirmek ve böylece onu irtidata karşı daha kuvvetli hale getirmek için yeni girişimlerin ortaya

⁵²⁰ Colditz, "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism", 27.

çıkmasını mecbur kıldı.⁵²¹ Bunlardan bazıları Zerdüştlüğe geri dönenlere yeni unvanlar, hediyeler ve makamlar vaat edilmesiydi.⁵²²

Kerdir'in yazıtlarından da anlaşılacağı üzere Sâsânî öncesinde Mazdeizm ve Zerdüştlük dinleri mevcut olsa da inanç ve ibadetlerde bir bütünlük yoktu. Kerdir, birçok bölgede Arsakid döneminden kalan heretiklerle mücadele etmek zorunda kalmıştır.⁵²³ Kerdir'in ve din adamlarının çabasıyla ortodoks Zerdüştlüğün Sâsânîlerin resmi dini olması Zerdüştlüğe bazı avantajlar sağlamıştır. Ancak bu, kültürel ve dinî zıtlıkların, proselitik faaliyetlerin veya yeni dinî hareketlerin bu dönemde de var olmasının önüne geçememiştir. Ülke içinde çok farklı heretik gruplar ortaya çıkmıştır. Mehmet Alıcı, Zerdüşti ruhbanların bu farklı heretik hareketlere karşı uygun bir reddiye geliştirme ve cevap verebilme çabasının genelgeçer bir teoloji oluşturmalarını engellediğini iddia etmektedir. Ona göre İslam sonrası Pehlevî metinleri ve bu konuda bilgi veren Müslüman müelliflerin Zerdüştlüğü farklı gruplarda ele alması bu durumu doğrulamaktadır.⁵²⁴ Genç Avesta'nın (örneğin Vendidad'ın) birbiriyle çelişen veya farklılaşan ifadeleri de bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁵²⁵

I. Yezdicerd, Hıristiyan tebaaya önceki dönemlere nazaran daha dostane davranmayı seçmişti. Bu nedenle, Zerdüşti din adamları kendisini günahkâr ilan etmişlerdi. Hıristiyan kaynakları onun iyiliğini, yumuşaklığını ve cömertliğini övmektedir. Barışçıl çözümleri tercih eden ihtiyatlı bir devlet adamıydı ve aynı zamanda diğer hükümdarlar kadar kaprisli bir despottu. Son dönemlerinde, Hıristiyanların artan etkisinden rahatsız olup zulme yeniden başlamaktan geri durmadı. Hükümdarlığı sırasında Hıristiyanlar proselitik faaliyetlerini özgürce yürütmekteydi ve bazı önemli ailelerin Hıristiyanlığı kabul etmesini sağlamışlardı. Ancak bu kadar aceleci olmaları onları tedbirsiz bırakmıştı. Huzistan'da bir kasaba kilisesinin yakınındaki âteşkedeyi tahrip etmeleri de bardağı taşırmıştı. Zerdüşti mobedlerin şikâyeti üzerine mahkeme ve kral, piskoposunu tapınağı yeniden inşa etme cezasına çarptırmış fakat piskopos bunu

⁵²¹ Albert De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 96-97.

⁵²² Cantera, "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianizm", 9/58; Colditz, "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism", 31.

⁵²³ Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 254-255.

⁵²⁴ Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 195-196.

⁵²⁵ Bkz. Boyce, *Textual Sources*, 2; Nimet Yıldırım, "Zerdüştin Kutsal Kitabı Avesta", *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011), 169; Boyce, "Corpse", 6/3/279-286.

reddedince ölüm cezasına çarptırılmıştı. Buna benzer hadiseler sonrasında Hıristiyanlara zulümler tekrar başladı.⁵²⁶

Hıristiyan yazarların kayıt altına aldığı belgelere göre hemen hemen tüm zulümler, Zerdüştilerin Hıristiyanlığı kabul etmesinden yani Hıristiyan rahiplerin proselitik faaliyetlerinden kaynaklanmaktaydı.⁵²⁷ Ancak Maniheizm'i kabul edenler de çok sert cezalarla karşılaşmaktaydılar. Zerdüştilikten irtidat eden özellikle yüksek dereceli mühtedilere Sâsânî hukukunun çok çeşitli işkenceleri ve acımasız infaz yöntemleri vardı. Zerdüştilikten ayrılanların mülklerine el koyuldu, evlerinden atıldılar ve malları yağmalandı. Unvanları ve makamları ellerinden alındı. Din adamlarının kışkırtmasıyla pek çok acımasız infaz yöntemi kullanıldı.⁵²⁸ A.V. Williams, Sâsânî sarayının genel olarak Hıristiyanlara toleranslı olduğunu ancak üç zulüm döneminin varlığını ifade etmektedir. Bu dönemlerin en kötüsünün azmettiricisi Mobedan-ı Mobed Âdurbâd idi. En sıra dışı olanı ise beşinci yüzyılda meydana gelen Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Ermenistan'ı zorla Zerdüştlüğe geri döndürme girişimiydi.⁵²⁹ Ancak Sâsânî devleti Ermenileri mağlup etseler de Zerdüşti din adamları onları tekrar eski dinlerine döndürmekte muvaffak olamadılar.⁵³⁰

Sâsânîlerin son dönemlerine doğru farklı din ve düşüncelerin kendini ifade edebileceği ortamı bulması din adamları için pek faydalı olmamıştır. Çünkü Zerdüşti din adamları diğer dinî görüşlerin karşısında her gün bir adım geri atıyor, katı dinî ilkelerden taviz vermek zorunda kalıyorlardı. Bununla birlikte artık yeni akımların önünde durmak için eski güce sahip değildiler. Dinin ihlal edilmesi eskisi gibi çok fazla önemsenmemekte ve ulema çevrelerinde pratik aklın dinî hükümlerin üzerinde olduğu algısı hakimdi. Ufkun gelişmesi ve yeni fikirlerin ortaya çıkmasıyla şüphe duyulan şeylerin kapsamı giderek genişledi. Zerdüştilik ile iç içe olan mitolojik unsurlar din adamlarınca bile sorgulanır olmuştu. Kaçınılmaz olarak doktrinlerini ortaya koymak adına yeni tartışmacı yorumlar ürettiler ve bunları akılcı yollarla ispat etmeye çalıştılar. Zerdüştilikten diğer dinlere geçen eğitilmiş kişiler ve özellikle din adamları dinin inceliklerinden ve kusurlarından

⁵²⁶ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 187.

⁵²⁷ Bkz. Joel T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2006), 112.

⁵²⁸ Colditz, "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism", 30-31.

⁵²⁹ Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", 40.

⁵³⁰ De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", 97.

haberdardı. Bu, karşılıklı tartışma ve polemiklerde Zerdüşti din adamlarının yenilmesini kolaylaştıran bir unsurdu. Hıristiyan metinlerinde Mâr Aba ve Mâr Givargis gibi Zerdüştilikten dönme din adamlarının polemiklerde Zerdüşti din adamlarını alt ettiği ve Zerdüşti otoritelerce şehit edildikleri ifade edilir.⁵³¹ Mar Givargis ile Zerdüşti din adamları arasındaki tartışmada Zerdüşti din adamlarının “ateşi” Tanrı olarak görmedikleri aksine onu tıpkı Hıristiyanların “haç”a duyduğu saygı gibi kutsadıklarını ifade ettikleri ancak eskiden bir Zerdüşti din adamı olan Hıristiyan tartışmacının Avesta’dan Zerdüşti inancında ateşin Tanrı olarak kabul edildiğine dair delil getirmesi üzerine Zerdüşti din adamlarının yenilgiyi kabullendikleri aktarılır.⁵³²

Dinlerde polemik ve reddiye her zaman metin üzerinde cereyan etmemektedir. Din adamları görüşlerinin üstünlüğünü kanıtlamak için devlet adamlarının veya bir cemaatin huzurunda münazaralara katılırlardı. Burada hükümdarı etkilemek oldukça önemli bir husus olmalıydı zira o bütün ülkenin dinî inancını belirleyebilecek güce sahipti. Yukarıda Sâsânî Devleti’nde Zerdüşti, Hıristiyan, Maniheist ve Mazdekî din adamlarının bu tarz tartışmalara girdiğine dair bilgiler sunmuştuk. Sâsânî metinleri ve Müslüman müellifler Hüsrev Enûşirvân tarafından Mazdek’in de böyle bir tartışma amacıyla huzura çağrıldığını⁵³³ ve sonrasında katledildiğini bildirmektedir.⁵³⁴

Pehlevî metinlerden Dinkard bazı bölümleriyle polemik ihtiva etmektedir. Özellikle üçüncü kitabı en son din adamı Âdurbâd-ı Êmêdân tarafından redakte edildiği bilinen metnin üçüncü dördüncü ve beşinci kitabı Zerdüştilik savunuları ihtiva etmektedir. Ancak Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam ile ilgili reddiye sayısı az olsa da genel olarak II. Şâpûr (h. 309–379) döneminin mobedan-ı mobed’i Âdurbâd-ı Mahraspendân tarafından kaleme alınan Maniheizm’e yönelik polemikler bulundurulur.⁵³⁵ Bu Mani’nin ölümünden yüz yıl sonra dahi Maniheistlerin Sâsânî coğrafyasında artan

⁵³¹ Williams, “Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran”, 50-53.

⁵³² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 568.

⁵³³ Nizâmülmülk, *Sîyâsetnâme*, ed. Muhammed Tagî Bahâr (Tahran: Zuvâr, 1357), 200; Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd Haţib, *Fustât el-Adâle-i fî Kavâid es-Sultane* (Paris Milli Kütüphanesi, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Dokümantasyon Merkezi Nüshası), 32A.

⁵³⁴ Nizâmülmülk, *Sîyâsetnâme*, 1357, 213; Haţib, *Fustât el-Adâle-i fî Kavâid es-Sultane* (Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Dokümantasyon Merkezi Nüshası), 39P.

⁵³⁵ Carlo G. Cereti, “Middle Persian Literature i. Pahlavi Literature”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2009).

nüfuzunu göstermektedir. Bu metinlerin Sâsânîlerin son dönemlerine kadar din adamlarınca ilavelerle düzenlendiği düşünülebilir.

Âdurbâd-ı Mahraspendân bir imtihandan geçerek doğruluğunu ve ortodoksluğunu kanıtlayan inancın savunucusu olarak Zerdüşî Cemaati içinde yüksek itibar görmüştür. Âdurbâd dördüncü yüzyılda Maniheizm ile mücadelenin ana aktörlerinden biriydi. Dinkard'ın üçüncü kitabında yer alan⁵³⁶ Maniheizm'in on emrine karşı Zerdüşîliğin on iki erdemini nitelediği metni reddiye niteliğindedir. Bu reddiye yalnızca Maniheizm ile Zerdüşîlik arasındaki bazı temel farklılıkları göstermekle kalmaz, aynı zamanda Zerdüşî dünya görüşünün Maniheizm kadar kozmos karşıtı değil, kozmosla çok daha uyumlu olduğunu da açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla, Âdurbâd'ın söz konusu on iki tezinin, ortodoks ve dünya dostu Zerdüşîliği, çileci bir bakış açısına göre savunduğu sonucuna varabiliriz.⁵³⁷ Ancak Mahraspendân'ın reddiyesi bazı kafa karışıklıklarına neden olmaktadır. Özellikle Mani'nin öğretisine yönelik eleştirileri içerisinde Mani'nin nesepsiz kadınlarla evlenilmesini (ya da birlikteliği) günahsız addettiği ve tavsiye ettiği, tutku ve heveslerin özgürce yaşanması gerektiği ve müritlerine başkalarının mallarını çalmalarına izin verdiğine yönelik iddialar⁵³⁸ Maniheizm'in öğretisi içerisinde yer almamaktadır. Dahası bunlar II. Şapur döneminde yaşadığı bilinen Mahraspendân'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan Mazdek'in doktrinleri ile daha uyumludur. Yani söz konusu reddiyeler, Malalas'ın, -Mahraspendân ile çağdaş olan- İmparator Diokletianus döneminde yaşadığını rivayet ettiği ve Maniheizm'den ayrı bir fırkanın kurucusu olan Boundos'un (ya da tahminen Mazdek'in selefi olan Zerâdüşt'ün)⁵³⁹ mezhebine yönelik olabilir. Bununla birlikte Dinkard'ın beşinci kitabının yazarları Mani'yi iyi dine zarar verenler olarak listelediği bir kısmı efsanevi kötü karakterler arasında zikretmektedir.⁵⁴⁰ Diğer taraftan metnin Maniheizm'e yönelik manipülatif iddiaları Maniheistlere yönelik bir proselitizmden çok Zerdüşîlerin misyoner bir din olan Manihaizm'e irtidat etmesinin önüne geçme amacı güdüldüğünü gösterebilir.

⁵³⁶ Sanjana, 3/200.

⁵³⁷ Manfred Hutter, "Manichaeism in Iran", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 485-486.

⁵³⁸ Yarshater, "Mazdakism", 3/996; Bkz. Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", 291; Sanjana, 3/200.

⁵³⁹ Malalas, *Chronicle of John Malalas*, 168 (kit. 12/42); Has, "Mezdekiyye".

⁵⁴⁰ Sanjana, 5/3.2.

Maniheistlere karşı bir başka iyi bilinen Zerdüşti metni, İslam sonrası (muhtemelen onuncu yüzyıl) bir metin olan Mardân Farroks-ı Ohrmazdâd tarafından düzenlenen “*Škand Gumânig Wizâr*”dır.⁵⁴¹ Metin, yazarın Maniheizm hakkında bilgili olduğunu gösterir. Maniheizm’i ayrıntılı bir şekilde tarif eden yazar dini çürütme amacıyla çok fazla argüman sunmamıştır. Yazar, Maniheizm’in doktrinlerinin hatalı olduğu ve Zerdüştiliğin üstün din olduğunu vurgulamakla yetinmiştir. Bu, metnin reddiye niteliği bakımından zayıf olduğunu gösterir.⁵⁴² Carlo G. Cereti’ye göre Mardân Farrox’un Maniheizm’e bu kadar aşına olması ve reddiye konusundaki zayıf tavrı bir zamanlar bu dinin bir inananı olabileceğinin delili olabilir.⁵⁴³

Zerdüştiliğe karşı Maniheist polemiklerde ise durum biraz farklıdır. Maniheist din adamları kendi dinlerini Zerdüştiliğin ıslah edilmiş versiyonu olarak gördüğü için Zerdüşti ilkeleri doğrudan reddetmemişlerdir. Maniheist din adamları bu nedenle Zerdüştiliği, terminolojisini kendi amaçları doğrultusunda kullanarak çürütme yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte en azından bazı metinler Zerdüşti düşünceleri örtüşmemektedir. Maniheist reddiye bağlamında en ayrıntılı metinlerden biri, aralarında Zerdüştlüğe karşı bazı göndermeler ihtiva eden çeşitli polemik ilahiler içeren Pehlevîce M28 fragmanıdır.⁵⁴⁴ Fragmanın bazı yerlerinde Zerdüştlüğe üç atıf yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi muğların cehenneme götüren ritüel uygulamalarına ve diğeri Ohrmazd ve Ehrimen’in kardeş olduğu inancına yönelik olup üçüncüsü ise iblis Mahmi’nin Ohrmazd’a dünyayı nasıl aydınlatacağını öğrettiğine yöneliktir.⁵⁴⁵ Bu metinden Maniheistlerin Zerdüştiliğin temel akidelerinin farkında olduklarını ve Zerdüşti’ü Mani gelmeden önce bir Maniheist olarak takdir ettikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Metin Mani inancına mensup olanların aynı zamanda çağdaş Zerdüştiliğe karşı olduklarını da açıkça ifade etmektedir.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Mardânfarrox, “*Shkand Gumanig Vizar*”, çev. Raham Asha, böl. 16, 10/58-60, (21.08.2017), <http://www.avesta.org/mp/shkand.html>.

⁵⁴² Hutter, “*Manichaeism in Iran*”, 486.

⁵⁴³ Carlo G. Cereti, “*Some Notes on the Škand Gumānīg Wizār*”, *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in Memoriam David Neil MacKenzie*, ed. Dieter Weber (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 1-15; Carlo G. Cereti, “*The Škand Gumānīg Wizār*”, *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2014).

⁵⁴⁴ Hutter, “*Manichaeism in Iran*”, 488.

⁵⁴⁵ Bkz. Prods Oktor Skjærvø, “*The Manichean Polemical Hymns in M 28 I*”, *Bulletin of the Asia Institute* 9 (1995), 243-245.

⁵⁴⁶ Hutter, “*Manichaeism in Iran*”, 488.

Maniheist teoloji sırf iyi ve sırf kötüden oluşan katı bir düalizm üzerine kuruludur. Ruh başlangıçta kötü güçler tarafından yutulan ve onlar tarafından yaratılan kötü maddeden oluşan bir bedene hapsedilen iyinin parçasıydı. Buradan hareketle sadece iyiden oluşan ruhun günah işlemiş olması Maniheist teolojinin temel kabulüne aykırı görünmektedir. Bu çelişki Hıristiyan, Yahudi, Zerdüştî, Müslüman ve benzeri inançlara mensup reddiyeciler tarafından polemiklere konu edilmiştir. Ancak, Maniheist görüşte, iyi ve kötünün bir arada var olması, seçkinler arasında en büyüklerin bile günahkâr olabileceği anlamına geliyordu.⁵⁴⁷

Mani dinine karşı Hıristiyan reddiyeciliği de önemli bir merhale katetmiştir. Genel olarak reddiyecilik karşıt dinin temel doktrinlerinin çürütülmesi üzerine odaklanmaktaysa da halka yönelik olarak menkıbe anlatıcılığı da reddiye geleneği içinde önemli bir yer tutar. Bu menkıbeler bazen gördükleri karşısında hayrete düşen bir Maniheist din adamının Hıristiyanlığa ihtidasını içerirken bazen ateşle sınınan ve kötü bir akıbeta uğrayan Maniheistleri konu edinmektedir.⁵⁴⁸ Hıristiyan reddiyeciler arasında en meşhurlarından biri bir zamanlar Maniheizm'in takipçilerinden olan Augustin'dir. Onun Maniheist döneminde özellikle Kartaca, Thagaste, Hippo ve Malliana gibi Kuzey Afrika vilayetlerinde dokuz yıl dinleyici ve öğrenci olarak bulunması daha sonra Kartaca'da retorik öğretmenliği yapması Maniheizm'in hitabet yönünü iyi bildiğini göstermektedir. Roma'da Maniheistlerle birlikte ikamet etti ve bunun da etkisiyle Milano'da retorik Kürsüsüne atandı. Daha sonra Hippo'da diyakoz ve piskopos olarak Maniheist misyonerler Fortunatus ve Felix ile tartıştı ve ayrıca zamanının en etkili Maniheist vaizi olan "Milevisli Faustus'un Savunusu"nun uzun bir reddiyesini kaleme aldı.⁵⁴⁹ Hıristiyan din adamları Maniheizm'in proselitizminden çekinmekteydiler çünkü onlara göre bu, Hıristiyan inancının özünü sarsıyor ve bozuyordu. Bu yüzden Hıristiyan polemikçiler bu dine karşı reddiyelerini iftira düzeyine çıkarmaktan geri durmadılar. Augustin, Karkha şehitlerine dair yazdığı metninde Maniheistleri şeytan ile özdeşleştirirken Theodore Konai de Mani'nin müritlerinin kafir olduğunu ve onun dinine uyanların zalim olduğunu savunmaktaydı.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Asmussen, "Confessions".

⁵⁴⁸ Örneğin bkz. Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 120-121.

⁵⁴⁹ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 110-111.

⁵⁵⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 285-286.

3. Dini Yaymada Karşılaşılan Zorluklar

a. Baskı ve Zulümler

Sâsânî dönemi dinî katliam ve engellemeler ile doludur. Bunların en bilineni belki de Mani'nin günlerce eziyet çektikten sonra katledilmesidir. Şüphesiz ki bu katliamın Zerdüşî din adamlarıyla ve Mani'nin misyonerliğiyle ilgisi büyüktür. Mobedan-ı Mobed Kerdir'in mahiyetindeki din adamlarıyla Cündişâpûr şehrine giren ve kargaşaya neden olan Mani'yi şikâyet ederek tutuklatması,⁵⁵¹ sonuç olarak Mani'nin hapse atılarak öldürülmesi Mani Cemaati'ni derinden sarssa da Mani'nin daha hayattayken yerine geçecek müridini belirlemiş olması misyon faaliyetlerinin durmadan devam etmesinde önemli bir etkidir. Mani sonrasında serdarlığa geçen Mar Sisın de çok geçmeden idam edildi. Beraberinde gelen katliam ve kovuşturmalar Maniheist seçkin ve dinleyicilerin İran topraklarından çekilmesine veya devlet otoritesinin az olduğu bölgelere kaçmasına neden olmuştur. Narsi'nin hoşgörülü tavrı Maniheistlerin bir miktar nefes almasını sağlamışsa da oğlu II. Hürmüz eski amansız dönemlere geri dönmüştür. Maniheistlerin İran içlerindeki faaliyetleri ve idari ilişkileri hakkında çok fazla belge olmaması bu konuların havada kalmasına neden olmaktadır. Ancak Hıristiyanların zaman zaman kendilerine gösterilen hoşgörülü tavrın Maniheistlere gösterilmemesi için çaba sarf ettikleri ve Maniheistleri ihbar ettikleri bilinmektedir.⁵⁵²

Maniheistlere dair Zerdüşî din adamlarına ait metinlerde çok fazla ibare bulunmamaktadır. Bu Maniheizm'in din adamlarınca hatırlanmak istenmediğinin bir kanıtı olarak görülebilir. Ancak Dinkard'ın üçüncü kitabında Âdurbâd'ın kaleme aldığı düşünülen manipülatif reddiyeler onun bir Maniheist düşmanı olarak elindeki güçle devlet adamlarını Mani taraftarlarına karşı kışkırttığına dair deliller barındırır. Metinde geçen ifadeler Maniheistleri şeytanla iş birliği yapan ve şeytansı toplum düşmanları olarak gösterir. Bu Maniheistlere yapılan zulüm için ideolojik bir gerekçe sunmaktadır. Öyle ki metinden Âdurbâd'ın dördüncü yüzyılda Maniheistlere uygulanan zulümlere fiilen ortaklık etmiş olabileceği sonucuna varılabilir.⁵⁵³

⁵⁵¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 74-75.

⁵⁵² Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 294-295.

⁵⁵³ Hutter, "Manichaeism in Iran", 486.

Maniheist din adamları için Roma ve Bizans'taki durum da İran'dakinden farklı değildi. Maniheist seçkinler ilk olarak Roma'da Diokletianus yasalarının (303) hedefindeydiler. Bu fermana göre Maniheist din adamlarının caydırıcı cezalara çarptırılmaları ve menfur yazılarıyla birlikte yakılmaları, onlara tabi olanların ise eğer itaatsizliğe devam ederlerse ölüm cezasına çarptırılmaları ve mallarının el konularak imparatorluk hazinesine geçmesi emredilmekteydi. Kamu görevinde bulunan veya herhangi bir rütbe veya üstün sosyal statüye sahip kişilerin bu dine devam etmeleri halinde mülklerine el konulmasını ve suçluların Phaeno'daki (taş ocağına) veya Proconnesus'taki madenlere gönderilmesi fermanın seçkinler ve dinleyicilere karşı alınan önlemleri içeren diğer önemli maddesiydi.⁵⁵⁴ Miladi 313 yılında ilan edilen Milano Fermanı Hıristiyanlığa ve kısa süreliğine Maniheizm'e belli oranda dinî özgürlük tanıdı. Baskı ve zulümler neticesinde yerleşik olarak buldukları Nil Vadisi'ndeki Lykopolis'ten Dakhleh Vahasına göç ettiler. Ancak dinin Antakya'da güçlü bir tabanı olması hoşgörülü bir ortamın olduğunu gösterir. Bunda ünlü Yunan hatip Libanius'un da etkisi vardı. Theodosius'un tahta çıkmasıyla birlikte hayata geçen heretik aksiyomlara karşı yasalar cemaatin hareketlerine ciddi kısıtlamalar getirdi. Anastasius ve Justinianus zamanında, cemaatin din adamları ölüm cezası gibi tehditlerle başa çıkmak zorunda kalırken dinleyiciler sınıfı da mülki idarede görev yapma hakkından ve vasiyet ile malını devretme gibi bazı mülki haklardan mahrum bırakıldı. Bu ikinci kısıtlama, seçkinlerin dinleyiciler tarafından maddî olarak desteklenmesinin önüne geçebileceği için Mani Cemaati açısından sıkıntı oluşturmaktaydı. Bu baskı ve önlemler işe yaramış olmalı ki Jüstinyen sonrası Maniheizm'in öğretisi hakkında çok az gerçek bilgi hayatta kaldı. Bu aynı zamanda topluluğun neredeyse tüm kutsal metinlerini ve onlarla birlikte orijinal kimliğini kaybettiğini göstermektedir.⁵⁵⁵ Buna benzer zulümlerin daha önce kendilerine yapılan baskılardan ilham almışçasına egemen Hıristiyanlar tarafından, Mithra dinini ortadan kaldırmak amacıyla kutsal mekanları yağmalamak ve Mithra rahiplerini öldürmek suretiyle yapıldığını görmekteyiz.⁵⁵⁶

Sâsânî dönemi dinî baskı ve zulümleri Zerdüşî din adamlarınca kışkırtılmaktaydı. İktidar eliyle yapılan bu baskıcı tutum siyâsî gerekçeler barındırsa da genel olarak dinî

⁵⁵⁴ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 118.

⁵⁵⁵ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 110-111.

⁵⁵⁶ Ruck vd., *Mushrooms, Myth & Mithras*, 24.

bir karakter taşımaktaydı. Diğer din mensuplarına yönelik sistemli bir faaliyet yürütülse de zulümlerin odak noktasını dinden dönenler oluşturmaktaydı.⁵⁵⁷ Hıristiyanlık ve Maniheizm misyonerliği önemseyen dinler olduğundan öncelikle bu dinlerin mensuplarının Zerdüşî din adamlarının gazabına uğradığı söylenebilir. Süryânî belgeleri İranlı yetkililerin yaptığı korkunç işkenceleri tanımlamaktadır. Ancak bunların abartılmış olması da mümkündür. Burada Zerdüşî din adamlarına karşı duyulan aşırı nefret dikkat çeken bir husustur.⁵⁵⁸ Bazı örneklerden anlaşıldığı üzere din adamlarınca dinden dönenlere yapılan zulümler onları Zerdüşîliğe döndürme ve denetleme gibi diğer din mensuplarına göre daha hafif yaptırımlardı.⁵⁵⁹ Bunun nedeni misyoner hüviyette bir din olmayan Zerdüşîliğin yeni üye girişine kapalı olması nedeniyle kan kaybetmesinin önüne geçmek ve hiç değilse eski inananlarının azalmasını önlemek olması kuvvetle muhtemeldir.

b. Dinî ve Etik Problemler

Mani'nin mesajı sadece belli bir topluluğa değil bütün insanlığa hitap ediyordu. Atlantik Okyanusu'ndan Çin Denizi'ne kadar antik dünyanın yörüngesine başarıyla yayıldı. Buna rağmen Maniheizm cemaatler kuruldukları her yerde küçük azınlık gruplar olarak kaldı. Diasporada yaşamak, Maniheizm'in hiç bitmeyen makus kaderiydi. Bu durum, Maniheizm'in en az bir buçuk yüzyıl boyunca yönetici sınıfın dini olduğu Karahoca (Gaochang) Uygur Krallığı'nda bile çok farklı değildi. Yerel Budist topluluğunun sayısı onlardan oldukça fazlaydı.⁵⁶⁰

Maniheizm'in teolojisi gereği devamlı dışarıdan katılım gerekiyordu. Bu nedenle seçkinler misyonerlik faaliyetleri yapmak için seyahat etmek zorundaydı. Bu seyahatler hem cemaat mensuplarının inancını sağlamlaştırmak hem de cemaat dışındaki insanlara misyonerlik yapmak için gerekiyordu. Ancak her ne sebeple olursa olsun Maniheizm din adamlarının bu seyahatleri ciddi bir teolojik problemi de beraberinde getirmekteydi. Bir Maniheizm için hareket etmek, toprağa basmak, yürümek, araca binmek veya araç kullanmak dünya hapisanesinde Yaşayan Ruh'a eziyet etmek ve onun canını yakmak anlamına geliyordu. Bu durum, kesinlikle seçilmişler için üçüncü emrin yani

⁵⁵⁷ Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", 45.

⁵⁵⁸ Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran".

⁵⁵⁹ Bkz. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", 49.

⁵⁶⁰ Sundermann, "Manicheism v. Missionary Activity and Technique".

“incitmemek” prensibinin ihlaliydi.⁵⁶¹ O halde seçkinlerin gezici yaşam tarzının sevap kazanırken günah işlemek zorunda olmaları gibi çelişkili bir etik doğaya sahip olduğu iddia edilebilir. Bu sorun Kefalya 85. bölümde uzun uzadıya tartışılmaktadır. Kefalya, seçkinlerin yeryüzündeki hareketinin ışık unsurlarına zarar vermediğini, bir doktorun hastayı tedavi etmek için bazen acı verici muamelelere maruz bırakmak zorunda olduğu örneğini vererek iddia etmektedir.⁵⁶² Her ne olursa olsun seçkinlerin gezici yaşam tarzı, Maniheist etik için gerçek bir ikilem olarak kalmıştır çünkü Kefalya’nın belirttiğinin aksine seçkinler için yazılmış olan Huastuanift ilahilerinde, “yürümek veya bir araca binmek” yeryüzüne zarar vermektedir.⁵⁶³

c. Kültürel ve Dilsel Farklılıklar

Maniheistlerin misyonerlik vasıtasıyla dinlerini dünya çapına yayma mecburiyeti, Mani’nin mesajının birçok farklı dinî geleneğin kültürel ortamına uyum sağlayabilmesi gerekliliğini beraberinde getirdi. Bir Mezopotamya dini olan Maniheizm’in anavatanının dışında da kabul görebilmesi için diğer bölgelerin dillerine ve fikirlerine dengeli bir uyum sağlaması gerekliliği kaçınılmazdı. Mani’nin bu sorunu İran’da kendi ilahiyatını Zerdüşti terminolojisi ile ifade ederek çözdüğünü görmekteyiz. Tanrılar, iblisler ve mitolojik varlıklardan oluşan teolojik figürlerine kendinden emin bir şekilde Zerdüşti mitolojik unsurlarının adlarını vermekten çekinmedi. Bu, Maniheizm’in Zerdüşti teolojisinden etkilendiği veya Zerdüşti teolojiye göre yeniden uyarlandığı anlamına gelmekten ziyade Maniheist mitolojik isimlerini tanıdık Zerdüşti terminolojisi ile ifade etmek anlamına geliyordu. Aynı zamanda bu, diğer bölgelere yayılmada Mani’nin misyoner öğrencileri tarafından ustalıkla taklit edildi. Örneğin Mani’nin önde gelen din adamlarından *Mâr Ammô* Arsakid dilinde, *Mâr Şâd Ohrmezd* Soğdca’da buna benzer değişiklikler yapmışlardır. Bu bölgedeki dinlerin inanışlarının ve figürlerinin tamamen özdeş olmasa da benzer özellikler ihtiva etmesi Maniheistler için çok büyük bir zorluk oluşturmamıştır.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ Sundermann, “Manicheism v. Missionary Activity and Technique”.

⁵⁶² Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 216-221.

⁵⁶³ Özbay, *Huastuanift*, 95; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, 139; Sundermann, “Manicheism v. Missionary Activity and Technique”.

⁵⁶⁴ Sundermann, “Manicheism v. Missionary Activity and Technique”.

Ancak Türkçe dilindeki özellikle Çin'deki Budistlerin ve diğer dinî fraksiyonların ilahiyatı söz konusu olduğunda dinler arası farklılıklar terminolojik eşlemeyi çok zorlaştırmaktaydı. 'Tanrı' ya da 'ruh' terimlerinin olmadığı ya da anlamsız olduğu dinî bir ortamda, Maniheist doktrini anlaşılır kılmak din adamlarını oldukça zorlamış olmalıdır.⁵⁶⁵ Maniheist teolojinin yerel kalıplara terminolojik olarak uyarlanması, doğu Manihaizm'inin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Hıristiyan isimlerinin ve terimlerinin sık kullanımı dışında Mâr Addâ ve belki de Mâr Pattî tarafından proselitize edilen batı Maniheizm'inde buna benzer örnekler görülmez.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Bkz. Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism : A Study of Chinese Manichaean Terminology* (Löberöd: Lund University, Doktora, 1985).

⁵⁶⁶ Sundermann, "Manicheism v. Missionary Activity and Technique".

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
DİN ADAMLARININ DİĞER FAALİYETLERİ

A. KUTSAL METİN YAZIMI VE DERLENMESİ

Zerdüşti kutsal kitabı Avesta, kadim bir kutsal metin olarak değerlendirilmekle birlikte bütün bölümleri aynı dönemde ortaya çıkmış değildir. Başta Gatalar olmak üzere Zerdüş'ten ya da sonraki müritlerinden beri sözlü olarak gelen bölümler muhtemelen farklı zaman ve mekanlarda yazıya geçirilmiş ve birbirlerine eklenmiştir.¹ Avesta'yı kronojik olarak Gatalar ve Genç Avesta olarak başlıca iki kısımda değerlendirebiliriz.² Genç Avesta olarak ifade edilen (Gatalar dışındaki) bölümler: Yesna, Yeşt, Vendidad, Visperad ve Khorde Avesta'dan oluşmaktadır.³ Elimize ulaşan diğer Zerdüşti metinleri MS yedi ila onuncu yüzyıllar arasında Pehlevî dilinde kaleme alınmış olan Dinkard, Bundahişn, Dâdistân-ı Dînî, Saddar Bundelesh, Ardâvirâfnâme, Minug-i Hîred, Wizîdagîhâ-i Zâdspram, Pehlevî Rivâyât ve Şayes na Şayest gibi dinî niteliği olan metinlerdir.⁴ Ayrıca kralların ve devlet adamlarının yazdırdığı kitabeler de bunlara eklenebilir.⁵

1. Sözlü Gelenek

Yazı öncesi ve sonrasında dinin yayılması ve muhafazası için kullanılan en önemli araçlardan birisi sözlü gelenektir. Anlatıların akılda daha kalıcı olması bakımından genel olarak manzum ve/veya bestelenmiş şekilde aktarılan mitolojik hikayeler, dua ve ayinler dinlerin hemen hemen hepsinde görülür. Bu aktarımın nesilden nesile sağlıklı bir şekilde devam etmesini sağlamak din adamlarının görevidir. Zerdüşti kutsal kitabı Avesta Sâsânî döneminin ortalarına kadar şifahi yolla aktarılmaya devam etmiştir. Ancak bununla birlikte efsaneler, mitolojiler, dualar ve yakarışlar gibi birçok dinî unsur yazıya geçirilmeden önce din adamlarınca ya da dinî çevrelerce sonraki kuşaklara aktarılmaktaydı.

¹ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 77-78,119-120.

² Boyce, *Textual Sources*, 1.

³ Boyce, *Textual Sources*, 2-4; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 92-93.

⁴ Yazıcı - Öztürk, "İran", 22/414; Boyce, *Textual Sources*, 4-5.

⁵ Nevfel Akyar - Süleyman Sayar, "Zerdüşti Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (2020), 58-59.

a. Şifahi Aktarım

Med döneminden günümüze gelen bulgular arasında herhangi bir yazıt olmaması o dönem ve öncesinde İran coğrafyasında yazının kullanılmadığına dair ipucu vermektedir. Diğer taraftan Herodot'un muğların Med kabilelerinden birine mensup olduklarını bildirmesi onların dinî geleneklerini çok eski zamanlardan beri sözlü olarak aktardıkları anlamına gelir. İran'ın ilk dönemlerinde yazının kullanılmamış olması Avesta'nın da bu süre zarfında din adamları tarafından şifahi bir biçimde aktarıldığı düşüncesini desteklemektedir.⁶

Muhtemelen Dâryûş döneminde çivi yazısı şeklindeki Eski Pers yazısının bulunmasıyla dinî metinleri yazıya geçirmek mümkün olabilirdi. Ancak, Ahamenîlerin bunu gerçekleştirdiğine dair hiçbir veri bulunmamaktadır. Sâsânî öncesinde hatta Sâsânî döneminde dahi İran'da yazılı metinlere rastlamak güçtür. Dinî gelenek ise eski Hint-Aryan kültüründen kalma bir yetenekle kutsal metinlerin ve liturjinin öğretilerini kati ve dikkatli bir şekilde şifahi yolla aktarmaya devam etmekteydi. Zerdüşti din adamları bu sözlü geleneği son dönemlere kadar Eştâkr'daki (Estâkr, Staqr) gibi teolojik okullar vasıtasıyla devam ettirmekteydi.⁷ Özel olarak yetiştirilen Zerdüşti din adamları, "yaşayan kitaplar" gibi dinin ve geleneğin korumasında en önemli noktadaydılar.⁸ Diğer taraftan kutsal metinlerin yazılı aktarımının geç zamanlara kadar olmaması Pehlevî kitaplarının yazarlarının Avesta'nın tarih öncesine ilişkin cehaletine ve Helen işgalinden sonra birleştirici bir siyasî gücün yokluğunun bir sonucu olarak dinî gelenekte gerçek bir kopuşun meydana gelmesine neden olduğu açıktır.⁹ Ancak Avesta'nın Sâsânîler döneminde yazıya geçirilme işleminin tamamlandığına dair görüş birliği mevcuttur. Roman Ghirshman, İranlı din adamlarının Bizanslıların Kitab-ı Mukaddes'i karşısında aciz kalmamak için Avesta'yı yazıya geçirdiklerini iddia etmiştir.¹⁰ Kutsal metinlerin yazılı olması hem siyasî arenada hem de dinî tartışmalarda karşılaştıkları sorunları gidermede fayda göstermiş olabilir.

⁶ Bryan Rennie, "Zoroastrianism: The Iranian Roots of Christianity?", *Bulletin / CSSR* 36/1 (2007), 3.

⁷ Jean Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

⁸ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 226.

⁹ Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book".

¹⁰ Muhammed Muîn, *Mazdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî* (Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1338), 1/185; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 206.

Yazının eski Farsça ve Pehlevîce kitabelerde, resmi evraklarda, siyâsî ve ekonomik devlet belgelerinde kullanılageldiği çağlarda bile dinî ve edebi eserlerin yazılı olarak kaydedilme geleneği yaygın değildi. Bu gibi eserler nesilden nesile ezberlenerek aktarılmaktaydı. Avesta ve mitolojik anlatılar bu nedenle Sâsânî Devleti'nin ortalarına kadar yazılı bir metin olarak bulunmamıştır. Ruhbanlar ayin ve ibadetleri genellikle ezberden yapmışlar yazılı metin göz ardı edilmiştir. Avesta'nın yazıya geçirilmesi sonrasında bile halkın bu metne doğrudan ulaşımı söz konusu olmayıp sadece bazı din adamları tarafından başvuru metni olarak kullanılmıştır.¹¹ Ancak sıradan Zerdüştiler dinî bilgileri öğrenmek istediklerinde din adamlarını dinlemek için Hîrbedestân adlı bir dinî eğitim kurumuna gidebilirlerdi.¹²

Tarihçi L'abb Francois Nau, Zerdüştilerin miladi yedinci yüzyılın ortalarına kadar kutsal metinlerini sözel olarak aktardığını ve Sâsânî saltanatının son yıllarına kadar dinî kitaplarının olmadığını iddia etmektedir. Sâsânî döneminin sonunda Zerdüşti ruhbanlar kadim dinî gelenek ve göreneklerinin yıkılıp unutulacağından korktukları için ve aynı zamanda İslam'ın *Ehli Kitap* tanımına uyarak dinlerini sıkıntıya düşmeden yaşayabilmek amacıyla kitaplarını kaleme aldıklarını ifade etmektedir. Ayrıca *Avesta* kelimesinin miladi altıncı ve belki de yedinci yüzyıllarda yaygın olduğunu, ancak o dönemde kelimenin anlamının sadece sözlü anlatılar biçimindeki bir yasa olduğunun yanı sıra Avesta alfabesinin miladi sekizinci yüzyılda bulunduğu ve daha önce Pehlevî alfabesiyle yazılan ve derlenen metinlerin bu yeni alfabeyle aktarıldığı yönündeki hipotezini ileri sürmektedir. Sâsânî döneminde Zerdüştiler ve Hıristiyanlar arasındaki tartışma ve çekişmeleri konu alan rivayetlerde Hıristiyanların sık sık kutsal kitaplarına atıfta bulunduğu ancak Zerdüştilerin kitaplarına veya dinî yazılarına hiç atıfta bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Zerdüşti çevreler sadece ilahilerin ve dinî hükümlerin ezberlenmesi ve okunmasından bahsetmekte ve inananların onları tekrarlama alışkanlığını vurgulamaktadır.¹³ Shaked, Zerdüştilerin kutsal kitaplarının şifahi olduğunu ve onlardan hafızadan alıntı yapıldığını ifade etmektedir. Bir şüphe durumunda ise orijinal kutsal kitaba başvurmanın bir el yazmasına başvurma yoluyla değil, güvenilir

¹¹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 326.

¹² Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, 15-18; De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", 99.

¹³ L'abb Francois Nau'nun görüşleri için bkz. Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 667-668.

bilgili rahiplerin hafızasına başvurma yoluyla yapıldığını iddia etmektedir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki pseudepigrapha (sahte kutsal metin) kompozisyonu analojisi Zerdüştilikte geçerli değildir. Zira Zerdüştiliğin ezber mekanizması çok iyi işlemekteydi.¹⁴

Christensen, Nau'nun çıkarımlarının hatalı olduğu kanaatinde. Ona göre muğların Avesta'nın ibadet ve dinî törenlerde kullanılan kısımlarının metnini ihmal ettikleri kuşkusuz doğrudur. Ancak bunun nedeni ibadet ve ritüellerin kıraatinin yüksek bir doğruluk ve kesinlik ile yapılıyor olmasıydı. Ayrıca, Avesta metinleri Hıristiyan kutsal metinlerinden temel olarak farklıdır. Hıristiyan yazarlar Zerdüştilerle tartışmalarında aşırı önyargılı oldukları ve Hıristiyan halkın din düşmanlarının (Zerdüştilerin) da kutsal kitapları olduğunu bilmelerini istemedikleri için Zerdüşti kutsal kitaplarına atıfta bulunmaktan bilinçli olarak kaçındılar. Bu nedenle Nau'nun teorisini uygun bir temele oturtmak mümkün değildir. Diğer taraftan son Sâsânî imparatoru III. Yazdicerd'in saltanatı öncesi Zerdüşti yazılı metinleri olmasaydı ve amaç sadece kutsal metni alelacele derleyip Zerdüştiliği Ehli Kitap'tan saydırmak olsaydı din adamları duaları, ritüelleri ve ibadetleri derlemekle yetinirlerdi ve Sâsânî Avesta'sındaki doğa bilimleri, coğrafya, hukuk, içtihat vb. ayrıntılı konuları yazma zahmetinde bulunmazlardı. Ayrıca, İran'ın Araplarla yaşam ve ölüm mücadelesi verdiği dönemde, din adamlarının Pehlevî alfabesiyle derlenen 21 Avesta metnini toparlamayı başardığına inanılması güçtür.¹⁵

b. Din Adamının Sözlü Geleneğe Etkisi

Burada bahsedilmesi gereken önemli bir husus da Avesta ve diğer dinî metinlerin nesilden nesile aktarımında kullanılan sözlü geleneğin sınırlılıklarıdır. Sonraki bölümlerde de bahsedileceği üzere Ahamenî döneminde başlayan din ve devlet ilişkileri zamanla gelişerek Sâsânî döneminde en üst mertebede faaliyet göstermeye başlamıştı. Bu dönemde dinin kurumsallaşması ile birlikte din adamları ortodoks bir din oluşturma yoluna gitmişlerdi. Böylece asırlar boyu sözlü aktarımlar, mitolojik rivayetler ve manzum anlatılarla bir şekilde dilden dile iletilmiş olan Avesta'nın tedvini ve yazıya dökülmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Burada karşılaşılan önemli bir problem Avesta'nın sözlü

¹⁴ Shaked, *Dualism in Transformation*, 30.

¹⁵ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 668-669.

aktarım şekline bağlı olarak zamandan zamana, bölgeden bölgeye, kişiden kişiye vb. farklılık göstermesiydi. Zerdüş'ten beri Avesta'nın bir kısmının kaybolmuş, kelimelerinin anlamlarının ve ifadelerin değerlerinin değişikliklere uğramış olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶ Hatta bu nedenle farklı zamanlarda yazıya geçirilen dinî materyalin birbirini nakzettiği görülmektedir. İskender ve sonrası Selevki döneminde Helenizm'in etkisiyle oluşan dinî kargaşanın yanı sıra yaklaşık beş yüz yıl boyunca İran coğrafyasına hâkim olmuş olan Arsakid İmparatorluğunun dinî çoğulcu bakış açısıyla Zerdüş'tî inaniş ve ritüelleri bölgeden bölgeye farklılık göstermekteydi.¹⁷ Avesta'yı yazıya aktaran Zerdüş'tî ruhbanlarının sözlü dinî geleneklerden hangisini ya da hangilerini baz aldığı da ayrıca bir tartışma konusudur.

Kreyenbroek, şifahi geleneğin toplum nezdinde Zerdüş'tî din adamlarının ruhani otorite algısına etkisi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre şifahi aktarım, öğretmen ve öğrenci bağlamında kişileri birbirine bağlayan hiyerarşik bir ilişki doğurmaktaydı. Din adamı, nesnel varlığı bulunmayan kutsal metnin adeta bedenlenmiş bir hali olduğundan söyledikleri dinî bir anlam taşımaktaydı. Kreyenbroek, buradan yola çıkarak hiyerarşinin en üstünde *Zarduştrôtom* benzeri bir manevî otorite bulunması gerekliliğini öne sürmektedir.¹⁸ Ancak bu görüş merkezi bölgelerdeki din adamları için doğru olabilir görünmektedir. Zira Kreyenbroek de şifahi usulün diğer taraftan belli oranda bağımsız hareket edebilen yerel veya bölgesel din adamlarının var olmasında da önemli bir etken olabileceğini kabul etmektedir. Ortada danışılacak bir metin olmaması, yerel din adamlarının inananlar üzerinde dış etkenlerden daha bağımsız bir otorite kurmasını yazılı geleneğe göre daha mümkün kılmaktadır.¹⁹ Bunu en başından beri yazılı geleneğe sahip olan Maniheizm'de Mani'nin ölümü sonrası Maniheist din adamlarının başı olan Serdar'ın otoritesinin Zerdüş'tî denklerine göre daha kısıtlı olmasıyla karşılaştırabiliriz. Serdar her ne kadar son sözü söyleyen hâkim din adamı olsa da kanonik metinler tarafından sınırlanmaktadır. Bu sınırlanma alt sınıfa inildiğinde daha bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Kanonik metinler Maniheist seçkinlerin merkezde ve yerelde bağımsız bir otorite olarak karar vermesini büyük ölçüde kısıtlamış olmalıdır.

¹⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 202.

¹⁷ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 188-189.

¹⁸ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 13-14.

¹⁹ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 14.

2. Kutsal Metinlerin Tedvini

a. *Kutsal Alfabe*

İran'ın bilinen ilk devleti olan Med Devleti'nin bir alfabesinin olup olmadığı bilinmemektedir. Bununla birlikte MÖ yedinci yüzyılın ilk yarısında Med Kralı Diyûkis'in resmi yazışmalarda yazı kullandığına dair deliller bulunmaktadır. Ahamenîlerin kullandığı kral kitabelerinin yazıldığı çivi yazısının Med Devletince de kullanıldığına ve ilk şeklinin Medler tarafından verildiğine dair iddialar olsa da I. Dâryûş'un Behistun Yazıtları'nda bu yazı formunu ilk kullananın kendisi olduğunu belirtmesi bu iddiaları çürütmektedir.²⁰ Günümüze ulaşan İran yazılı metinlerinin en eskileri olan Ahamenî kral yazıtlarının ilk örneği Büyük Dâryûş'un dedesinin babası Ariyâramna Yazıtı, son örneği III. Erdeşîr (MÖ 358-338) Yazıtı'dır. Söz konusu yazıtların en önemlisi ve en dikkat çeken, Behistun Dağı'na çivi yazısıyla kazınmış olan Dâryûş'un Behistun Kitabesi'dir.²¹

Perslerin yazıyı ilk ne zaman kullandığına ve bu yazıların kâtiplerinin kimler olduğuna dair net bir bilgi bulunmasa da muhtemelen söz konusu metinlerin Zerdüşî yazarları arasında ulema sınıfına mensup ruhbanlar bulunmaktaydı. Din adamlığı babadan oğula geçtiği için bu kâtip-ruhbanların çocukları ilk genel dinî eğitimden geçtikten sonra zanaatlarında uzmanlaşmaları için kâtiplik eğitiminden geçmekteydiler. Ahamenî döneminde Ârâmî yazısını kullanan kâtipler, arşiv bekçisi anlamına gelen "dipivara" (Ph. diber) olarak adlandırılmaktaydı. Ancak Ahamenî döneminde dinî metinlerin yazıya geçirildiğine dair bir delil yoktur. Gerçekten de özel bir çivi yazısı ile nakşedilmiş Eski Farsça kitabeler dışında İran'a ait herhangi bir iz yoktur.²²

(1) Dil

Avesta'nın yazıldığı dil daha çok kadim İran'ın kuzey bölgelerinde kullanılmaktaydı. Bu dille yazılmış günümüze ulaşan tek eser Avesta'dır. Avesta'nın Yesna bölümünde bulunan ve Zerdüşî'e kadar uzandığı varsayılan ve dili diğer metinlerin telaffuzundan farklı olan Gatalar ve genç Avesta metinleri Zerdüşî din adamları

²⁰ Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 72.

²¹ Yazıcı - Öztürk, "İran".

²² Boyce, *Zoroastrianism II*, 178-179.

tarafından muhtemelen Sâsânî dönemine kadar şifahi olarak nesilden nesile nakledilmiştir.²³

Eski İran hükümdarları belki de diğer uluslar üzerinde etkilerini göstermek amacıyla farklı dilleri kullanmaya istekliydiler. Ahamenî döneminde İran coğrafyasının ve saray erkanının dili Eski Farsça iken, Elamca ve Aramice dillerinin de kullanıldığı açıkça görülmektedir. Eski devirlerde bile imparatorluk yazıtları Eski Farsça, Elamca ve Babilce olmak üzere üç dilli idi. İskender sonrasında ise uzun bir süre Yunanca ve Aramice dilleri resmi dil olarak geçerlilik görmüştür. Erken dönem Sâsânî kitabelerinde de Ahamenî dönemi benzeri üç dilli bir yapı mevcuttu. Ancak Kerdir'in kitabeleri hükümdar kitabelerinin aksine sadece Pehlevîce dilinde nakşedilmiştir. Buradan bu dilin Zerdüşti halka hitap etmek için yeterli olması sonucu çıkarılabileceği gibi Kerdir'in diğer dinlere mesafeli olmasının yanı sıra diğer milletlerin dillerine de mesafeli olduğu da iddia edilebilir.²⁴ Diğer taraftan bu dini yaymaya dönük (proselitik) bir çaba içermeyen tutuma ve diğer kavimlere karşı yayılmacı olmayan bir yaklaşıma işaret eder. Diğer dillerin Pehlevîce kadar kutsal olmayışı da başka bir etkidir.²⁵

Mani, kanonunun çoğunu Süryânîce kaleme almış olsa da bunların tamamı Maninin talebelerince Pehlevî diline çevrilmiştir. Ancak Şâpûragân Güneybatı Pehlevî dilindeydi.²⁶ Günümüzde çoğu Kıpti dilinde olan ve Yunancadan tercüme olduğu anlaşılan Kefalya kitabı, Mani'nin ölümünden sonraki Maniheist öğretileri içermektedir. Bu kitapların yanı sıra Maniheist tarzda birçok mektup, yazılı talimat ve çeşitli risaleler popüler olmuştur. Bu mektuplar, Tîsfun, Babil, Mişan, El-Rah, Huzistan, Ermenistan, Hindistan gibi farklı ülkelerde yaşayan yetkili din adamlarına veya Maniheist topluluğa yönelikti. Böylece Mani'nin zamanında dininin ne kadar geliştiği ve yayıldığı ortaya çıkmaktadır. Mısır'da bulunan papirüsler arasında bu mektupların birçok Kıpti tercümesi bulunmuştur.²⁷ Maniheizm ile ilgili her bir farklı kaynak Maniheizm'in farklı bölgelerde

²³ Yazıcı - Öztürk, "İran"; K. Hoffmann, "Avestan Language i-iii", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

²⁴ Daryae, *Sasanian Persia*, 99-100.

²⁵ İbnü'n-Nedîm'in, Abdullah b. el-Mukaffa'ya dayandırdığı bilgilere göre İran'da Pehlevîce, Derîce, Farsça ile Hûzistan ve Süryânî dilleri konuşulmaktaydı. Pehlevîce, Pehle denen yerde kullanılmaktaydı. Burası İsfahan, Rey, Hemedan, Mah-ı Nihavend ve Azerbaycan bölgelerini kapsamaktaydı. Farsça ise din adamları, ulema ve önde gelenler tarafından kullanılırdı. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 54.

²⁶ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/972.

²⁷ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 283-285.

farklı gelişim evrelerine sahip olduğunu gösterir. Maniheizt din adamlarının davetlerini buldukları bölgelerdeki insanların inançlarına ait olguları dışlamadan yapması farklı topluluklarda farklı Maniheizt söylemlerin gelişmesine olanak vermektedir. Christensen'e göre Mani evrensel bir din oluşturmak istemiştir. Bu nedenle görüşlerini bilinçli olarak çeşitli milletlerin inançlarına uyarlamış ve onların terimlerini kullanmıştır. Bununla birlikte Süryânîce Babilli peygamberin ana diliydi.²⁸

İran'ın doğu bölgelerinde hiç kimse Süryânîce bilmediği için seçkinler Süryânî dilindeki orijinal kanonun yerine Güneybatı Pehlevî lehçesindeki tercümelerini kullandılar. Bununla birlikte seçkinler Kuzey Pehlevî dilini de öğrenmişlerdi. Dinî metinler, özellikle dinî şarkılar ve şiirler bu dilde yazılmıştır. Turfan kazılarında bu şiirlerin örnekleri ele geçirilmiştir.²⁹ Daha sonraları Soğdcaya çevrilen dinî metinler Uygur Hanlığı'nın bu dini benimsemesiyle Uygur Türkçesine çevrildi. Turfan'da bulunan fragmanlar ve Güneybatı Pehlevî ve Kuzey Pehlevî ile Soğd ve Türk dilleri gibi tüm eski dillere dair örnekler Maniheizt Uygur hanlarının hükümdarlığı dönemlerine aittir. Maniheiztler diğer toplumlara hitaplarda diğer dinlerin terimlerini kullanmaktan da çekinmemişlerdi. Budist toplulukların bulunduğu yerlerde ibadetlerini Budist dua terimlerini kullanarak yapmakta hatta tıpkı batıdaki Maniheizt din adamlarının, İncil pasajlarından ve hikayelerinden alıntı yaptıkları gibi Budist terminolojisini kullanmaktan çekinmemişlerdir.³⁰

Sâsânî dönemi sonlarından İslam sonrası döneme uzanan ve zamanla ruhbanların kutsal dili olarak öne çıkan Pehlevîce veya Pehlevîce, Eski Farsça (MÖ 550-330) ve Klasik Farsça (MS 1000) dilleri arasında bir aşamayı ifade eder. İran toplumu muhtemelen miladi birinci yüzyıldan onuncu yüzyıllara kadar Pehlevîce konuştu. Miladi on birinci yüzyılda ise halk Modern Farsça konuşurken din adamları dinî metinleri Pehlevîce yazmaktaydı.³¹ Ancak Pehlevîcenin bir din dili olarak görülmesi ve sadece din adamlarının kullanımına açık olması Sâsânî döneminden başlamış gibi görünmektedir.

²⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 274.

²⁹ A. Naci Tokmak, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

³⁰ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 287-288.

³¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 102-103.

(2) Yazı

Zerdüşti dinî metinleri denildiğinde ana omurgayı Pehlevîce metinler oluşturur. Bunlar esas itibarıyla Zerdüşti din adamlarının ürünü yazılardır. Dolayısıyla kutsal olarak adlandırılacak metinlerin haricindeki metinler dahi dinî bir bakış açısıyla yazılmıştır. Tabii ki elimize geçmeyen metinler kesinlikle çeşitli türlerde hacimli miktarlarda Pehlevî edebiyatını barındırmaktaydı. Ancak Daryae, Zerdüşti din adamlarının muhtemelen yaşadıkları zorluklar nedeniyle yalnızca Zerdüştilik için son derece önemli olan dinî ve içtimai kitapları kopyalamış olabileceklerini ifade etmektedir. Ona göre İslam hakimiyeti sonrasında ruhbanlar için öncelikli amaç hayatta kalan daha nadir metinlerden bazılarını korumaktı.³² Dinkard, adil hükümdarların ve din adamlarının kutsal yazıları koruması gerektiğini ifade etmektedir.³³

Kutsal metinlerin günümüze ulaşmış en eski kalıntılarından biri İstanbul'da bulunan bir lahdin üzerindeki Avesta transkripsiyonunda yazılmış (MS 430'dan önce) bir kitabedir. Bu örnekten faydalanılarak ilk kutsal metin yazımının Sâsânî döneminde (MS 224-651) hatta II. Şâpûr (h. 309-379) iktidarında gerçekleştiği var sayılır. Bunun nedeni kuvvetle muhtemel zamanla halkın dilinin farklılaşması ve Avesta dilini anlamada karşılaşılan zorluklardı. Avesta'nın unutulmasının önüne geçmek adına din adamları hükümdarın da teşvikleriyle yeni bir alfabe icat etmişlerdi. Ancak, Pehlevî dilince kaleme alınmış hükümdar kitabelerinin hiçbirinde söz konusu alfabenin kullanılmamış olması onun sadece kutsal metinler için icat edilmiş olduğunu göstermektedir.³⁴ Bu alfabe muhtemelen din işlerinin sadece ruhban sınıfının uhdesinde olması nedeniyle sadece hîrbedler gibi bazı din adamı sınıflarınca bilinmekteydi.

Avesta'nın yazıldığı alfabe Ârâmî harflerinden alınmış olup sağdan sola doğru yazılır ve "Avesta Alfabesi" olarak isimlendirilir. Ârâmî harfleriyle şeklen benzese de Avesta alfabesi harfleri birbiriyle bitişmez. Ünsüzler 37 harften oluşurken 14 veya 16 harften oluşan, uzun ve kısa olarak ayrılan ünlülerin özel işaretleri farklıdır.³⁵ Benzer olarak Mani de yazılarının tamamını Palmiren kutsal yazısının bir stilini kullanarak Eski

³² Daryae, *Sasanian Persia*, 108.

³³ Sanjana, *Denkard*, 3/197.

³⁴ Yazıcı - Öztürk, "İran"; Hoffmann, "Avestan Language i-iii".

³⁵ Yazıcı - Öztürk, "İran"; Hoffmann, "Avestan Language i-iii".

Ârâmîce olan ana dilinde kompoze etmiştir.³⁶ Mani, İran dilinde önemli edebi düzeltmeler yapmış, harflerin benzerliği kafa karışıklığına ve yanlış okunmaya neden olan Pehlevî yazısı yerine Süryânî yazısını benimsemiş ve Süryânîce alfabesini büyük bir ustalikle İran diline (güneybatı ve kuzey lehçeleri) ve hatta Arap alfabesine uyarlamayı başarmıştır.³⁷ Bu, hem Edessene hem de Mandaean yazı tarzına benzeyen özel bir yazı türüdür.³⁸ İbnü'n-Nedîm'e göre Mani, alfabesini Pers ve Süryânî alfabelerinden icat etmiştir. Bu alfabenin harfleri Arap harflerinden fazladır. İbnü'n-Nedîm Maniheistlerin kutsal metinlerini bu alfabe ile yazdıklarını, Mâverâünnehir ve Semerkantlıların da bu yazıyı kullandığını ve ona din yazısı adını verdiklerini iddia eder. Markunilerin yazılarından da bahseden İbnü'n-Nedîm onların kendilerine has harflerinin Mani alfabesine benzediğini ancak farklı yönlerinin olduğunu aktarır.³⁹ Zerdüştiler tutuculuklarından Pehlevî yazısından vazgeçemedikleri için Mani alfabesi Soğdiya'da sadece Maniheistler tarafından kullanılmıştır.⁴⁰ Soğd diline dair elimizdeki hemen hemen bütün dinî metinler, Budizm, Hıristiyanlık, Maniheizm gibi misyoner dinlere aittir. Bu durum Çin içinde geçerlidir. Zerdüş öğretisinin ağırlıklı olarak sözlü karakteri göz önüne alındığında, elimizdeki Soğdca metinlerin önemli bir kısmında bu dinlerin yerli din olan Zerdüştilikten daha fazla yer işgal etmesi şaşırtıcı değildir. Ancak Grenet'e göre bu durum Zerdüşti din adamlarının hiçbir yazılı metin bırakmadığı anlamına gelmez. Bu bölgedeki kazılarda Zerdüşti metinlerdekine benzer ahiret inancı, dua ve ilahi varlıkları betimleyen gravür ve kitabeler bulunmuştur. Maniheist din adamlarına ait bir dil taşıyan betimlemelerin Zerdüşti kutsal metin kompozisyonundan kökenlendiği belli olmaktadır. Maniheist varlığı öncesinde de Zerdüşti etkilerinin görüldüğü Soğd literatürüne bakılırsa Soğdlu din adamlarının Zerdüşti kutsal metinleri ile bağlantısını yitirmediği anlaşılmaktadır.⁴¹

Mes'ûdî, Avesta alfabesinin altmış sesten oluştuğunu ve her sese bir harf tekabül ettiğini bildirir. Ona göre bu alfabeyi Zerdüşti icat etmiş olup Zerdüştilerce alfabeye "Dîni Debîri" ismi verilmiştir.⁴² Bunun dışında Mes'ûdî'nin Zerdüş'tün "Kuşen Debîri" isimli

³⁶ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 230 (dipnot 27).

³⁷ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 285.

³⁸ Widengren, "Manichaeism and Its Iranian Background", 3/972.

³⁹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 66.

⁴⁰ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 285.

⁴¹ Grenet - Azarnouche, "Where Are the Sogdian Magi?", 169-170.

⁴² Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 110; Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 126.

bir yazı icat ettiğine yönelik başka bir iddiasından da bahsetmemek doğru olmaz. Ona göre bu alfabenin harf ve ses sayısı yüz altmıştır. Kendine has şekli olan her harfe bir ses tekabül etmekteydi ve bu alfabe bütün dillerin harflerinden daha fazla harfe sahipti. Zerdüş'tün icat ettiği bu iki alfabe dışında İran'da kullanılan beş alfabe daha vardı.⁴³ Zamanla bir el yazması geleneği haline gelen Avesta yazısı Sâsânî dönemi sonrası ciddi bir bozulma sürecine girdi. Bunda zamanla halk tarafından Avesta dilinin artık kullanılmayıp ölü bir dile dönüşmesinin etkisi büyüktür. Dokuzuncu ya da onuncu yüzyıldan günümüze kadar gelen el yazmalarında sayısız hataların göze çarpması Avesta'nın telaffuzunda meydana gelen değişimi ortaya çıkarmaktadır. Bu durum metnin din adamlarınca Pehlevîcede çevrilmesi ve çevirenler tarafından belli başlı yerlere açıklamalar eklenmesi ile sonuçlanmıştır. Bununla birlikte mobedler Avesta dilinden Pehlevîceye “Ferheng-i Oim” adı verilen bir de sözlük hazırlamışlardır.⁴⁴ Arap istilasından sonraki birkaç yüzyıl boyunca Zerdüş'tî din adamları Pehlevîce okumaya ve yazmaya devam etmişlerdi. Böylece Dinkard ve Bûndahişn gibi yazılı kaynakların yanı sıra yaşayan şifahi geleneğe ulaşabilmekteydiler.⁴⁵

İslam öncesi İran toplumunun dili olan Pehlevîce ya da Orta Farsça zamanla Arapça ile karışarak halkın kullandığı modern Farsçaya dönüşmüştür. Bununla birlikte Pehlevîce, İslâm sonrası yedinci yüzyıldan başlayarak din adamı sınıfınca kutsal olarak addedilmiş ve ruhban sınıfı dışında kimsenin öğrenmesine müsaade edilmemiştir. Hatta Zendlerde, Zerdüş'tün Pehlevîcenin ruhbanlar haricinde kimseye öğretilmemesi telkini gibi anakronik ifadeler yer verilmiştir.⁴⁶ Din adamları bu sayede dışarıdan müdahale olmaksızın Pehlevî metinleri telif ve tedvin etmiştir.⁴⁷ Mes'ûdî Avesta'nın bazı Farsçaya çevrilen Eştaz, Citraşt, Bânîst, Hâdûht gibi onlarla ibadetlerini gerçekleştirdikleri bazı bölümleri olduğunu onların haricindeki bölümlerin kimse tarafından bilinmediğini ifade etmektedir.⁴⁸ İbnü'n-Nedîm bazı rivayetlerden derlediği bilgilere göre Farsça yazıyı ilk yazan kişinin Dahhâk olduğunu ya da diğer bir anlatıya göre Cemşîd b. Uncehân (Hûşeng) olduğunu aktarır. İlginç bir şekilde yazı iblis tarafından ona öğretilmiştir.

⁴³ Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 110-111.

⁴⁴ Hoffmann, “Avestan Language i-iii”; Tokmak, “İran”; Yıldırım, “Zerdüş'tün Kutsal Kitabı Avesta”, 153.

⁴⁵ Dahlén, “Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran”, 255.

⁴⁶ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 156-157 (C28-C29); “The Sad Dar”, 24/360-361 (Böl: 98-99).

⁴⁷ Alıcı, “Şehristânî'nin ‘el-Mecûs’ Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki”, 68.

⁴⁸ Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 110.

İbnü'n-Nedîm, Pehlevî metinlerle paralel bir şekilde Güştâsb'ın (Viştâspa) hükümdarlığında Zerdüş'tün kitabını bütün dillerde yazdığını ve yazının insanlar arasında yayıldığını aktarır. İbnü'l-Mukaffa'ya dayandırdığı bilgilere göre İran'da yedi çeşit yazı bulunmakta olup dinî konularda kullanılan yazıya *Dini Debîri* denirdi. Avesta bu yazıyla yazılmıştı. *Viş-Debîri* olarak adlandırılan ve o dönemde bilenin kalmadığı başka bir yazı ise üç yüz altmış beş harften oluşmakta olup firâset (fizyognomi), kehanet, su çağılması, kulak çınlaması, göz işaretleri, işaret-ima, göz kırpma gibi konular yazılırdı.⁴⁹

Zerdüş'ti olmayanlar tarafından Avesta, Zendler ve Pehlevî metinlerin içeriği ancak Hindistan'daki Parsi-Zerdüş'ti cemaati içinde uzun süre kalan Anquetil Du Perron'un (1731-1805) Zerdüş'ti din adamlarından Avesta ile Pehlevî metinlerin yazıldığı dili ve transkripsiyonunu öğrendikten sonra 1761'de Paris'e beraberinde götürdüğü önemli Avesta nüshalarının Zend-Avesta adıyla Fransızca çevirisini yayımlamasıyla bilinebilmiştir.⁵⁰ Bilginlerin bu tarihten önceki Avesta ve Zend üzerine yaptıkları mülahazaların doyurucu bilgilerden oluşmamasının nedeni; o dönemki inancın durumu gereği Zerdüş'ti din adamlarının Pehlevî yazısını, dilini ve hatta dinini öğretmeye istekli olmaması nedeniyledir.

b. Kutsal Metinler ve Oluşturulma Süreçleri

(1) Avesta

Avesta, Zerdüş'tün dinî reformunun günümüze kadar gelebilen kutsal kodunu oluşturur. Yazıldığı dil Ahamenî Yazıtları'ndaki Eski Farsça ile birebir aynı olmayıp yakın bir lehçesidir. İçeriğinde Pers dilinin yanı sıra Sanskritçeye çok benzeyen Med diline ait deyimleri de görebilmekteyiz. Baştan sona aynı dilde yazılmamış olup bu açıdan Gatalar veya ilahiler, ilk bölümler ve sonraki bölümler olmak üzere birbirini izleyen üç aşamada sınıflandırılabilir. Gatalar dil açısından Ahamenîlerin ilk dönemlerine aitken, sonraki bölümler Ahamenî hanedanının son dönemlerinin deforme olmuş dil yapısına daha uygun düşmektedir.⁵¹ Diğer taraftan Avesta'nın Sâsânîler dönemine kadar kaleme alınmamış olması ruhbanların ezberleme mekanizmasının iyi işlemesi nedeniyle yazımına ihtiyaç duyulmamasından kaynaklanmaktaydı. Kutsal metnin lirik bir üsluba

⁴⁹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 53-54.

⁵⁰ Yıldırım, "Zerdüş'tün Kutsal Kitabı Avesta", 149.

⁵¹ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 170-171; Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 65-66.

sahip olması ezberlenmesini kolaylaştırırken muhtemelen ezbere okuma şeklindeki ibadet ve ritüelleri de kelimelerin anlamından çok telaffuzuna dikkat ederek akılda tutmayı gerektirmekteydi. En eski ve en önemli kısmı oluşturan Gatalar'ın dilinin kullanılan dilden farklı olmasına rağmen okunuşunun değişime uğramadan var olabilmemesinin nedeninin şiirsel üslubunun ezberlemeye imkân tanınması olduğunu söyleyebiliriz. Ruhban sınıflarının küçük yaşlardan itibaren dinî eğitim sürecinde Avesta'nın hıfz edilmesi üzerinde ehemmiyetle durmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Daha önce birtakım yazı çalışmalarının olduğuna dair önemli deliller olsa da Avesta'nın asıl tedvin edilerek metne geçirilme çalışmaları Sâsânî İmparatorluğu döneminde yapılmıştır. Daha önceki İran devletlerine kıyasla yeni bir din devleti olarak yola çıkan Sâsânîler için toplumun dinî değerlerinin güçlü bir temele dayanması önemliydi. Bu nedenle Sâsânî din adamları, Avesta'nın derlenip toparlanması sırasında kitabın içeriğinin toplumun o dönemki ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde olmasını sağlamaya çalıştılar. Bunun için din adamları, Avesta'nın bazı bölümlerini yeniden düzenleyip bazı bölümlerde eksiltme ve eklemeler yaptılar.⁵² Christensen'e göre Avesta, muhtemelen Arsakidler döneminde Ârâmîce karakterlerle yazılı halde bulunmaktaydı. Zerdüşti geleneğe göre, I. Erdeşîr, İran için ortodoks bir din oluşturma görevini başyardımcısı olan Hîrbedân-ı Hîrbed Tenser'e tevdi etti. Tenser, üstü düzey yetkileriyle Arsakid Avesta'nın dağınık metinlerinin toplanmasını ve onun yeni bir baskısının üretilmesini sağladı.⁵³

Pehlevî metinlere göre, günümüze sadece biri ulaşabilen yirmi bir naskı ile birlikte Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e vahyedilen Avesta, Zerdüşt'ten sonra kral Viştâspa'ya kalır. Daha sonra Ahamenî Hükümdarı Dârâ Dârâyân biri *Şasabîgân* hazinesinde diğeri ise *Arşivler Evi*'nde (*Zernibişt*) saklanan iki nüsha yazdırır. Mes'ûdî ve Bîrûnî gibi bilginler Dârâ oğlu Dârâ'nın hazinesinde öküz derisi üzerine altın suyu ile yazılmış on iki bin parça el yazması Avesta bölümü olduğunu bildirir. Pehlevî metinlere göre bu nüshalar İskender'in işgali sonrasında Yunanlılar tarafından kendi dillerine çevrilmiş ve yok edilmiştir. Bîrûnî, İskender'in istila sırasında âteşkedeyi yakıp yıktığını, din adamlarını öldürdüğünü ve geriye Avesta'nın beşte ikisi gibi az bir kısmı kaldığını ifade eder. Ona

⁵² Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 203.

⁵³ Christensen, "Sasanid Persia", 7/111.

göre İskender'in istilası öncesinde Avesta'nın tamamı otuz nasktı, istila sonrası yalnızca on ikisi kaldı. İskender sonrası Avesta'yı tekrar düzenlemeye yönelik ilk girişim Arsakid Kralı I. Balâş'ın (h. 51-77) (Valaxş, Vologases, Walagash) (bazılarına göre III. Balâş) hem yazılı hem de şifahi metinleri bir araya getirme çabasıdır.⁵⁴ Ancak Clement Huart, bu çabanın bir netice vermediğini veya filolojik bir anlam ifade etmediğini bildirmektedir.⁵⁵

Sâsânîler döneminde ise tahta çıkan I. Erdeşîr, Mobedan-ı Mobed Tenser'e Arsakid döneminden kalan dağınık Avesta metinlerini toplamasını, derlemesini ve onu resmi ve yasal bir kitap haline getirmesini emretti.⁵⁶ I. Şâpûr'un emriyle bu Avesta metni Azergoşnasp âteşkesesinde muhafaza edildi. I. Şâpûr döneminde Avesta metnine Yunan ve Hint felsefe, astronomi ve tıp bilgileri girdiğine dair rivayetler Christensen tarafından söz konusu rivayetleri yazanların Yunan ve Hint etkisinde olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir. Zerdüşî geleneği Avesta metnine dair din adamları arasındaki tartışmaların durmaması nedeniyle II. Şâpûr, önemli bir din adamı olan Azerpâd Mahraspendân'ın başkanlık ettiği din adamlarından oluşan bir komisyon kurdu. Bu komisyon Avesta'yı yirmi bir kitap haline getirdi. Ayrıca bir devlet ortodoksisi oluşturdu ve bu görüşe uymayan Zerdüşî din adamlarını ve tebaasını heretik ilan etti.⁵⁷ Bu düzenleme sırasında Khorde Avesta'nın Azerpâd tarafından bazı bölümlerin bir araya getirilerek oluşturulduğu iddia edilir. Son olarak da I. Hüsrev ve III. Hüsrev Pervîz (590-628) dönemleri arasında mobed Vişâpûr/Biştâpûr tarafından incelenerek Pehlevîce tercüme metin tekrar revize edilmiş ve altıncı ve yedinci yüzyılda yeni icat edilen Pehlevî alfabesi ile Avesta tekrar yazılmıştır.⁵⁸ Rahîm Reîsniyâ, Avesta üzerine yapılan

⁵⁴ Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book"; el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 176; Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 127; Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 110; Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 25; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 148-149.

⁵⁵ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 112.

⁵⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 206; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 189-190; Shaul Shaked Dinkard'da geçen bu anlatıda Avesta'nın adeta çeşitli kaynaklardan bir araya getirilmesi gereken dağınık bir kutsal metinler bütünü olduğu düşüncesinden yola çıkarak kutsal metinlerin tarihte birçok kez dağılmış ve her seferinde yeniden toplanmış olduğunu iddia eder. Ona göre dağınık kutsal metinlerden oluşan bir koleksiyon fikri, görünüşte diğer kültürlerden ödünç alınan yazıların kanona dahil edildiği gerçeğini haklı çıkarmak için kullanılmıştır. bkz. Shaked, *Dualism in Transformation*, 106.

⁵⁷ Daryaei, *Sasanian Persia*, 84-85.

⁵⁸ Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 1/1-2; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 166-167, 206-207; Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book"; Topaloğlu, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, 61-62; Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 25-26; Yıldırım, "Zerdüştin Kutsal Kitabı Avesta", 152-153.

revizyonların Zerdüşî din adamlarınca zındık olarak nitelendirilen Mazdek ve seçkinlerine karşı zorunlu olarak muhtemelen onların iddialarını boşa çıkartmak amacıyla yapıldığını belirtmektedir.⁵⁹ Bu metinlerin çevirisi amacıyla akademik bir tercüme okulunun kurulduğu düşünülebilir.⁶⁰ Ancak Parsiler ve diğer Zerdüşî cemaatler vasıtasıyla bir bütün halinde bugüne gelebilen en eski Avesta metni on üçüncü yüzyıldan kalmadır.⁶¹

Jean Kellens'e göre Zerdüşî metinlerinin Avesta metinlerinin oluşumu ve derlenmesi hakkında aktardıkları diğer bilimsel verilerle tutarlılığı karşılaştırılmadan bilimsel anlamda harfi harfine delil olarak alınamaz. Özellikle Dinkard ve Ardâvirâfnâme'nin efsanelere dayalı anlatımları güvenilirliğin en düşük olduğu noktalardır. Ahamenîler döneminde metne geçirilen ve sonrasında Yunan işgalciler tarafından yok edilen Avesta hikayesi hayalidir. Diğer taraftan Avesta metinlerinin doğru bir şekilde tarihlendirilmesi ve coğrafi konumlandırılması mümkün gözükmemektedir. Fonetik özellikleri dikkate alındığında sadece Fârs lehçesinde seslendirilmediği kesindir. Ancak araştırmacılar onun İran civarında birçok bölgeden izler taşıdığını belirtmektedir.⁶²

Arsakid döneminde yazıya geçirilmiş bir Avesta'nın varlığı tartışmalı bir durum oluşturur. Bazı araştırmacılar farklı bir transkripsiyonda yazılmış böyle bir Avesta'nın varlığını kabul etmektedirler. Sâsânî hanedanının başlarında Kapadokya'da yaşamış bir Hıristiyan olan Aziz Basil, onlara dair izlenimlerden yola çıkarak muğların kitaplarının olmadığını belirtir.⁶³ Ancak Kefalya'daki bir pasaja göre Mani, Zerdüş'ün müritlerinin onun sözlerini dönemin kitaplarına yazdıklarını söylemiştir.⁶⁴ Bununla birlikte H. W. Bailey, G. Morgenstierne, W. B. Henning gibi araştırmacılar bir Arsakid Avesta metninin varlığına şüphe ile yaklaşmaktadır.⁶⁵ Görünüşe göre Sâsânî döneminde belli bir kutsal alfabe ve dille yazılan tek bir Avesta vardı. Pehlevî dilinde yazılan bu metin o dönemde dahi din adamı sınıfı dışındakilerin okumasını zorlaştırmak amacıyla bilinmedik bir

⁵⁹ Rahîm Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd* (Tahran: İntişârât-ı Peyâm, 1358), 9-10.

⁶⁰ Alberto Cantera, "Avesta ii. Middle Persian Translations", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

⁶¹ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 148-149; Hoffmann, "Avestan Language i-iii".

⁶² Tedesco, Morgenstierne, Henning, Humbach, Gnoli'nin coğrafi görüşleri için bkz. Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book".

⁶³ Basil, "The Letters", 8/811 (Böl. 258.4).

⁶⁴ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 13.

⁶⁵ Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book".

alfabe ile yazılmıştı. Oysa Maniheizm'in İran dışına hızlı bir şekilde yayılmasında önemli bir faktör Mani'nin fikirlerini sadece farklı dillere ve yazılara çevirmekle kalmayıp, her kutsal metni o dilin terminolojisinde yazan din adamı müessesesiydi. Diğer kutsal metinleri Süryânîce kaleme alan Mani'nin Şâpûr için yazdığı Şâpûragân'ın Pehlevîce dilinde kaleme alınması ve Zerdüşti terminolojiyi esas alması buna örnektir.⁶⁶

Avesta'nın yazıya geçirilmesi ile ilgili önemli bir sorun, kutsal kitabın bölümlerinin tamamının aynı dönemde oluşturulmamış olmasıdır. *Gatalar* (Yesna 28-34, 43-51, 53) ve *Yesna Haptañhâiti* (Yesna 35-41 ve Yesna 27'nin dört büyük ilahisi) en eski metinleri oluştururken *Genç Avesta* olarak tabir edeceğimiz metinler net bir tarih verilemese de muhtemelen diğerlerinden birkaç yüzyıl daha sonra yazılmıştır. Kellens, *Gatalar*'ın MÖ 1000 civarında oluşturulduğunu ve *Genç Avesta*'nın önemli bir kısmının eski Ahamenî Yazıtları ile aşağı yukarı çağdaş olduğunu değerlendirir. Örneğin Vendidad bölümü her ne kadar sözel veya yazılı argümanlardan net bir yorum çıkarmak mümkün olmasa da Yeşt ve Yesna'dan daha yeni gibi görünmektedir ve ayrıca belli bir ritüelist ruhban çevre tarafından kaleme alınmış olmalıdır.⁶⁷ Üstelik Vendidad'ın yazıldığı dönemde Avesta'nın dili artık konuşulmayan tamamen liturjik bir dil haline gelmiş olmalıdır. Zaehner, Vendidad'ta önemli gramer hataları gibi görünen şeylerin gerçekten böyle olduğundan nerdeyse emindir. Bunun nedeni Vendidad metnini yazan ruhbanların sadece kendilerine ait olmayan bir dilde değil aynı zamanda gramerini tam anlamıyla kavrayamadıkları bir dilde yazmaları olmalıdır. Bu şaşırtıcı durum başka hiçbir dinî gelenekte en azından bu dereceye kadar ortaya çıkmaz. Ona göre ne Orta Çağ okullarının Latincesi ne de daha önceki İran doğumlu Müslüman din bilginlerinin (genellikle kusursuz bir şekilde) yazmayı seçtikleri Arapça, Avesta'nın son bölümlerinde sergilenen gramer anarşisine benzemez.⁶⁸

(2) Kanonizasyon

Başlangıçta yirmi bir kitaptan oluştuğu iddia edilen Avesta'nın aksine Mani kanonu başından beri yazılı olarak aktarılmaktaydı. Johannes van Oort, Maniheizm'in hızlıca yayılmadaki başarısının altında yatan önemli nedenlerden birinin başından beri

⁶⁶ Daryae, *Sasanian Persia*, 74.

⁶⁷ Kellens, "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book"; De Jong, *Traditions of the Magi*, 389.

⁶⁸ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 26.

yazılı metinlerinin bulunması olduğunu belirtmektedir.⁶⁹ Zerdüştilikte ise şifahi geleneğin bir handikabı olarak yukarıda da bahsedildiği üzere Avesta içeriğinin farklı zamanlara tarihlendirilmesi sadece Gatalar'ın Zerdüş'tün gerçek sözleri olmasını mümkün kılmaktadır. Ancak Mani'nin "Hayat (veya Büyük) İncili", "Hayat Hazinesi", "Pragmatea (Risaleler)", "Gizemler Kitabı (Sırlar)", "Devler Kitabı", "Mektuplar", "İlahiler ve Dualar" gibi kendi kaleme aldığı birçok kanonik metni bulunmaktadır. Maniheistler bu kitaplara büyük saygı duyarlardı. Din adamlarının görevlerinden biri onların nüshalarını yayınlamaktı. Aziz Augustin, seçkinlerin elinde çeşitli renkte mürekkeplerle süslenmiş pek çok el yazması gördüğünü ve bunların çok zarif ciltlere sahip olduğunu aktarır.⁷⁰ Ayrıca din adamlarının tamamının okumayı ve yazmayı bilmesi ve metinlerini kaligrafik üsluplar ile süslemeleri Maniheist kanonizasyonun dikkat edilesi özellikleridir. Ayrıca, Mani ve müritleri kitapları yazmanın yanında herkesin anlayabilmesi için onları resmetmişlerdir. Kefalya, Mani'nin "*Bütün peygamberler dinleri ve hikmetleri hakkında benden önce kitaplar yazdılar ama ben onları hem yazdım hem de resimledim.*" dediğini aktarmaktadır.⁷¹

Zerdüşfî metinlerinin geleneğe nazaran oldukça geç bir dönemde yazıya geçirildiğinden bahsetmiştik. Zerdüştilerce kutsal olarak addedilen iki kanonik metinden bahsedebiliriz. Bunlar Avesta ve onun yorumlarından oluşan Zend metinleriydi. Ortodoks Zerdüştilik, bu ikisini eşit yetkiye sahip ancak farklı amaçlar güden tek bir ilahi vahyin iki yarısı olarak görmekteydi. Avesta metinleri kusursuzdu ve yalansızdı. Övme ve kutsama gibi amaçlarla ayinlerde kullanılmak içindi. Zend de eşit derecede mükemmeldi ve kusursuzluğu din adamlarının mükemmel yetenekleri vasıtasıyla meydana gelmekteydi. Ancak dinin günlük yaşamdaki uygulamaları üzerine odaklanmaktaydı.⁷² Avesta metinleri Maniheizm'den farklı olarak ritüel bir kanonizasyona tabi tutulmuştu. Batılı Zerdüşfî ruhbanlar, Avestacayı ana dilleri olarak konuşmadıkları için dilin yapısına hâkim değildiler. Ancak liturjik kullanımları kutsal metinlerin lafız ve mana olarak değiştirilmelerine mâni olmaktaydı. Bu nedenle Ahamenî döneminin sonlarında din adamlarının kutsal metinlere yeni bir metin eklemeleri hatta belirli bir anda bir pasajı

⁶⁹ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 210.

⁷⁰ Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 79; Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 181.

⁷¹ Polotsky - Böhlîg, *Kephalaia I, 1. Hälfte (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)*, 154; Bkz. Esmailpour, *Manichaean Gnosis and Creation Myth*, 84.

⁷² De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", 99.

değiştirmeleri artık mümkün değildi. Böylece, liturjik olmayan Avesta metinlerinin de hemen hemen hiç değişmediği iddia edilebilir.⁷³

İbnü'n-Nedîm'e göre Mani'nin yedi kitabı bulunur. Bunlardan birini (Şâpûragân) Farsça (Pehlevîce) diğerlerini Süryânîce yazmıştır. İbnü'n-Nedîm, ayrıca El-Fihrist'te Mani sonrası din adamlarının yazmış olduğu kitapların uzun bir listesini yapmıştır.⁷⁴ Maninin kendi kanonlarını yazmış olması Manihaizm'in peygamber sonrası din adamı hegemonyası dolayısıyla dinin başkalaşmasından Zerdüştilik kadar etkilenmediğini gösterir. Yine şifahi gelenek kaynaklı söz konusu başkalaşmaya elverişlilik, Zerdüştilik açısından zamana daha iyi ayak uydurabilmeyi ve uzun ömürlü olmayı sağlamış olabilir. Bununla birlikte Zerdüştilik, Manihaizm'e göre ilk metinden son metne çok daha eklektik ve tutarsız görünmektedir. Zerdüş'ten kalan Gatalar'dan elde edilen veriler Zerdüştiliğin günümüze gelene kadar birçok değişime uğradığını göstermektedir. Mani'nin hayattayken yazılı bir kanon ortaya koyması daha önceki Buda, Zerdüş, Hz. İsa'nın yazılı bir metin bırakmaması nedeniyle karşılaştıkları temel esaslarındaki değişim gibi durumlara maruz kalmasını engellemiş olmalıdır.⁷⁵

Mithraist ruhbanlara dair elimizde yazılı bir metnin olmaması onların kutsal bir kanona sahip olmadığına dair bir ipucu sunmaktadır. Ancak Dura-Europos'taki⁷⁶ sol ellerinde bir parşömen tutan iki rahibe ait betimlemeler Mithraist din adamlarının da bir kutsal metinden faydalandıkları izlenimi vermektedir.⁷⁷ Her ne olursa olsun Roma topraklarında çok hızlı bir şekilde yayılmasının yanında belli inanç ve ritüellere sahip olduğu bilinen bir dinin doktrin ve kurallarının bazı metinlerde toplanmış olması gayet makul bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Said Nefisî, Mazdek'in de bir kutsal kitabı olduğunu ve bugün elde olmasa da İslam'ın ilk günlerinde mevcut olduğunu iddia etmektedir. Bu kitabın İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde biri Abdullah b. el-Mukaffa ve diğeri Ebân b. Abdülhamîd b. Lâhik b.

⁷³ Bkz. Prods Oktor Skjærvø, "Hymnic Composition in the Avesta", *Die Sprache* 36/1-2 (1994), 201-202; Kianoosh Rezania, "Mazdakism and the Canonisation of Pahlavi Translations of the Avestan Texts", *The Transmission of the Avesta (Iranica 20)*, ed. Alberto Cantera (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 479.

⁷⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1046-1048.

⁷⁵ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 230.

⁷⁶ Bugün Suriye'nin doğusunda yer alan Fırat Nehri kıyısında kurulmuş antik bir şehir.

⁷⁷ Rahip tasvirleri için bkz. Rostovtzeff, "The Mithræum of Dura-Europos on the Euphrates".

Ufeyr tarafından olmak üzere iki Arapça tercümesi olduğu ifade edilmektedir.⁷⁸ Mazdekîlerin kutsal metinleri Hüsrev Enûşîrvân döneminde yok edilmiş ve aleyhte propaganda yapılarak Mazdek halk nazarında itibarsızlaştırılmaya çalışılmış olmalıdır.⁷⁹ Ancak Hala'tberi ve Mehrvarz'a göre bu kitap Mazdek'in Sâsânî sarayı tarafından infaz edilmesi üzerine zamanla bir halk destanı haline gelen ve efsanevi bir üsluba bürünerek dallanıp budaklanan Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde de yer bulan Mazdeknâme olmalıdır.⁸⁰ Mazdeknâme'nin Sâsânî sonrasında bazı versiyonları Arapçaya tercüme edilmiştir. Ünlü Abbasi komutanı Afşin'in⁸¹ tutuklanma gerekçelerinden biri olan evinde "Mazdek kitabı" buldurma suçlamasına yanıt olarak herkesin evinde o kitabın nüshaları olduğunu ifade etmesi⁸² bu kitabın bilindik Mazdeknâme olduğunu gösterir. Bazılarına göre bu Abbasilerin İran'daki ayaklanmaları bastırabilmek için çokça istifade ettiği bir yöntemdir.⁸³ Sadîkî, evde edebî bir kitap buldurmanın güçlü bir suçlamaya neden olamayacağından Afşin'i yargılayanların ithamlarını güçlendirmek amacıyla "Kitâb-ı Mazdek (Mazdeknâme)" ifadesini özellikle kullanmış olabileceklerini ifade etmektedir.⁸⁴

3. Kutsal Metinlerin Yorumlanması

a. Yorum Geleneği

Kanonik metinler inananların dinî ve içtimai hayatlarında önemli bir yer tutmaktadır. Ancak zamanla bu metinlerin toplumun yeni dinamiklerinin ortaya çıkardığı problemlere tek başına cevap veremez hale gelmesi bunlara yeni metinlerin ve yorumların eklenmesini gerekli kılmaktadır. Genel olarak dinlerin kanonik metinlerinin yazımı, derlenmesi ve tedvini din adamlarının asli faaliyetleri olmakla birlikte dinî metinleri

⁷⁸ Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 83; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 364, 496.

⁷⁹ Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 9.

⁸⁰ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 314.

⁸¹ Haydar b. Kâvûs el-Afşin: Halife Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde yaşamış ve Azerbaycan bölgesinde ayaklanan Bâbek-i Hürremî'yi uzun uğraşlar sonunda öldürerek Abbasi sarayında önemli bir şöhrete sahip olan Türk kumandan. Kimilerine göre bir iftira neticesinde gizliden gizliye eski dini olan Mecûsîliği ihya etmeye çalışma suçlamasıyla hapiste ölüme terk edilmiştir. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Afşin, Haydar b. Kâvûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988).

⁸² İbn Cerir Taberî, *Târîh el-Taberî* (Beyrut: Dâr el-Kitab el-İlmiye, 1211), 6/224-225.

⁸³ İslam sonrası İran hareketlerine bakış açısı yüzeysel olsa da Klima dahi bu noktayı vurgulamıştır. Bkz. Otakar Klima, *Târîhçe-i Mekteb-i Mazdek*, çev. Cihângîr Fikrî Erşâd (Tahran: Tus, 1371), 81-82.

⁸⁴ Sadîkî, *Cünbüşhâyi Dînî Îrânî der Garnhâyi Devam ve Sevm-i Hicrî* (Tahran: Pâjeng, 1372), 343 Tabi ki İranlı tarihçilerin bu iddialarının doğruluk payı olabileceği gibi Abbasi Devleti'nin adalet anlayışını karalamak amacıyla ona karşı menfî bir tavır takınan Şii bakış açısının bir ürünü olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

açıklayan, tefsir eden, yorumlayan ve tenkit eden diğer metinlerde din adamlarının faaliyet gösterdiği konular arasındadır.

Sâsânî dönemi din adamlarının dinî anlayışı arasında genelde bir ittifak görülür. Bununla birlikte zaman zaman ortaya çıkan farklı yaklaşımlara rağmen, Ahamenî ve Arsakid dönemlerine nispeten Sâsânî dönemi Zerdüştiliği doktrin konularında nadiren derin farklılıkların ortaya çıktığı genel kabul görmüş tek tip bir din sunar.⁸⁵ Sâsânî döneminde, bazı Avesta metinlerinin farklı çevirileri ve yorumlarıyla farklı tefsir ekolleri vardı. Bu ekollerin tercümeleri ve görüşleri şifahi yolla aktarılmaktaydı. Örneğin Medômâh'ın Vîdêvdâd (Vendidat) versiyonu gibi bazı yorumlar, kanonizasyon sürecinden sonra bile hayatta kalmayı başarmışlardı. Din adamları kanonizasyon sürecinde çeşitli çeviriler ve şerhler arasından kanonik bir çeviriyi seçerek tedvin etme yoluna gittiler. Ancak yine de çağdaş otoritelerin alternatif yorumları ve tefsir tartışmalarını da asıl literatüre dahil ettiler. Bu ilk yorumcular eski dönemlerin yetkilileri anlamındaki “pôryôtkêşân” kelimesi ile ima edilirdi. Bu yorumların tedvini meselesinin net tarihi bilinemese de Avesta yazısının icadı ve Pehlevî metinlerin kanonizasyonu süreciyle yakından ilişkili olması altıncı yüzyıl gibi bir zamanı işaret etmektedir. Diğer taraftan yorumlarda adı geçen Âdurbâd, Mazdek ve Zurvândâd gibi tarihi kişilerden sonra gerçekleştiği kesindir.⁸⁶

Cantera'ya göre Avesta'nın yorumu iki farklı geleneğin birleşiminin sonucu gibi görünmektedir. Bunlar Hint-Aryan yorumu ve Yahudi Kutsal Kitap yorumu (özellikle Babil Talmudu) olarak adlandırılabilir. Bir yandan Avesta'nın Pehlevî tercümesi, kutsal metinlerin Hint-Aryan dilbilimsel ve ilkel filolojik analizi geleneğini sürdürürken öte yandan Avesta yorumu ile Kitabı Mukaddes yorumu, özellikle de Babil Talmudu arasındaki benzerlikler ve paralellikler göze çarpmaktadır. Her iki gelenek de hukuki tartışmalara ve kutsal metinlerin hukuki bölümlerinin yorumu üzerine odaklanmasının yanı sıra, diyalektik olarak farklı yorumcuların görüşlerini yeniden üretme konusunda benzerdirler. Beşinci yüzyılın sonlarında Babil Talmudu'nun ve altıncı yüzyılda Avesta

⁸⁵ Shaked, *Dualism in Transformation*, 7 (dipnot 5).

⁸⁶ Cantera, “Avesta ii. Middle Persian Translations”.

yorumunun yazıya geçirilmeye başlayıncaya kadar uzun süre devam eden sözlü yorum geleneği gibi kronolojik tesadüflere sahiptirler.⁸⁷

b. Metinlerin Yorumu

Avesta'ya dair dinî yorumları ihtiva eden yazılı külliyat günümüzde Pehlevî metinler olarak isimlendirilmektedir. Sâsânîler dönemi, Zerdüştiliğin hâkim dinî otoritesinden faydalanarak Pehlevî metinlerin en fazla geliştiği zaman dilimi olmuştur. Sâsânî dönemi Avesta'nın yorum çeşitliliği açısından da bereketli görünmektedir.⁸⁸ Öyle ki Sâsânî sonrası din adamlarının yeni problemlere dair yorumları söz konusu Pehlevî metinler temelinde süre gelmiş olup yeni bir teolojik anlayış ortaya koymaktan uzaktır. Bu dönemde din adamlarının dini yorumlamak ve yeniden düzenlemek yerine ibadet ve ritüellere odaklandığı görülmektedir.⁸⁹ Bunun önemli bir nedeni alim sınıfı olan hîrbedlerin Sâsânî Devleti'nin son dönemlerinden başlayarak kitap yazımı, yorumu ve din eğitimi faaliyetlerinden yeterince para kazanamayıp ritüel rahipliğine soyunması olarak da görülebilir.⁹⁰

Maniheizm'de ise Mani'nin tebliğini doğrudan kendi yazdığı kutsal materyal ile yapması nedeniyle durum farklıdır. Mani'ye göre kendi dininin yazılı kutsal metinlerinin varlığı ve bunların birçok dili kullanarak herkese hitap etmesi diğer dinlere göre önemli bir avantaj sağlamaktadır. Bu sayede Mani'nin akaidi ülkeler aşmış ve Mani'nin ölümünden sonra yazılı metinleri ve onların yazıcıları sayesinde dinamizmini yitirmemişti.⁹¹ Görünüşe göre Mani hayattayken kâtip seçkinler kutsal metinleri kaligrafik bir düzende kopyalamakla uğraşmaktaydılar.⁹² Mani taraftarları arasında bu kitaplar derin bir saygıyla karşılanmakta ve onları kopyalamak din adamlarının kutsal vazifelerinden biri olarak görülmekteydi. Aziz Augustin, farklı renklerde mürekkeplerle süslenmiş ve görkemli bir şekilde ciltlenmiş çok sayıda el yazmasından bahsetmektedir.⁹³

⁸⁷ Cantera, "Avesta ii. Middle Persian Translations".

⁸⁸ "Shayest La-Shayest", c. 5, böl. 1/3-4; Jehangir C. Tavadia, *Šāyast-nē Šāyast: a Pahlavi Text on Religious Customs* (Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co., 1930), 28.

⁸⁹ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 203.

⁹⁰ Kreyenbroek, "Hērbed".

⁹¹ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 283.

⁹² Tardieu, *Manichaeism*, 61.

⁹³ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 181.

İbnü'n-Nedîm, Mani sonrası seçkinlerin kitapları hakkında kabarık bir liste sunmaktadır.⁹⁴ Ancak Mani sonrası Kefalya gibi onu anlatan kitapların ortaya çıkması ve her topluluğa onların terminolojisi ile hitap etme gereği, Mani kanonu etrafında şekillenen bir yorum geleneğini mecbur kılmıştır. Örneğin doğuda MS 762-763 yıllarında Böğü Kağan (h. 759–779) liderliğindeki Uygurlar arasında benimsenen ve Hint Okyanusu ve Çin Denizine kadar uzanan Maniheizm, Gnostik yapısını hala muhafaza etmekle birlikte oldukça senkretik bir hale bürünmüştür.⁹⁵ Özellikle devlet gücünü de arkalarına alan din adamları başlarda olmayan tapınaklar ve dolayısıyla tapınak rahipliği gibi yeni unsurları dine ilave etmişlerdir. Bu din adamlarının sürekli gezmesi gerekirken tapınaklarda yaşamaya başlaması, hiçbir mülke sahip olmaması gerekirken tapınaklar vasıtasıyla toprak zengini olması ve sonuç olarak ekonomik refahtan faydalanması gibi dine yeni yorum gerektiren problemlere yol açmıştır. Batıdaki Maniheizm, Hıristiyanlık üzerine inşa edilmiş izlenimi verirken doğuda gelişen dinin, Budizm ve Zerdüştilik gibi bölge dinlerine ait kavramları esas alması bu yorum geleneğinin bir göstergesidir.

Mes'ûdî'ye göre Zerdüş't tarafından Avesta'ya Zend adında bir şerh yazılmış ve sonrasında Farsçaya tercüme edilmiştir. Ona göre İranlılar Zend'in de tıpkı Avesta gibi Zerdüş't'e vahyedildiğine inanır. Buna göre Zerdüş't Pâzend adında Zend için de şerh yazmıştır. Ayrıca Zerdüş'tî mobed ve hîrbedlerin de Bârîde ya da Ekrede adında bir şerh kaleme aldıklarını ve bu metinlerin İskender tarafından yaktırıldığını ifade eder.⁹⁶ Mes'ûdî'nin görüşleri doğruluğu açısından sıkıntılı görülebilir ancak devrin hatta Zerdüş'tilerin Avesta ve Zend hakkındaki kanaatini yansıtmaları açısından dikkate değerdir.

Avesta'nın bir araya getirilmeye başlamasıyla birlikte Avesta'nın anlaşılmasında bazı güçlükler ve farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum Avesta'nın nasıl anlaşılması gerektiği problemine yönelik çözüm geliştirmek amacıyla Zend ve Pehlevî literatürün oluşmasını sağlamıştır. Bu külliyyât devlet eliyle kurumsallaşan din adamı sınıfının teolojik bakış açılarını içerir mahiyettedir. Zend kelimesi Avestaca bilmek anlamındaki *Zanti/Azanti* ifadesinden türemiş olup ıstılahta Avesta'nın yorumu ve izahı anlamındadır. Ruhban sınıfı tarafından oluşturulan Zendler İslam öncesi ve sonrasında

⁹⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1048.

⁹⁵ van Oort, "Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı", 229.

⁹⁶ Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 110.

din adamlarının istifadesinde olmuştur.⁹⁷ Diğer taraftan sıradan halkın dinî bilgilere kısmen erişmesine izin verilmekteydi. Ancak din adamı olmayanlara öğretilenler sadece Avesta ile sınırlıydı. Din adamları Zend'in öğrenilmesini kendi uhdelerinde tutmaktaydılar. Böylece Zend'deki bilgilerin uygulanması ruhbanların görevlerinden biri haline geldi ve sıradan her bir Zerdüştî'nin dastûrların otoritesine boyun eğmesi gerekiyordu. Yani önüne gelen her problemde bir din adamına danışmak zorunluluğu vardı. De Jong, buradan inananların dinî bir yaşantı sürebilmesi için bir dastûra bağlı olması fikrinin ortaya çıktığını iddia etmektedir.⁹⁸

Mes'ûdî Zend kelimesinin Avesta'nın yorumu ile alakalı olduğunu, *zendi* ifadesinin ise Zend'den yüz çeviren veya Avesta'nın Zerdüşt tarafından yapılan yorumuna aykırı düşen kişiye denildiğini aktarmaktadır. Mani'nin peygamber olarak ortaya çıkararak bu kitaba yeni bir yorum getirdiğini *zendakadan* türetilen *zenadika* olarak adlandırıldığını ve Arapların ise bu kelimeyi Araplaştırarak *zındık* haline getirdiğini belirtmektedir.⁹⁹ Mes'ûdî'nin bahsettiği kelime ilk olarak Mani ve taraftarı için sonrasında da Mazdek ve taraftarı için kullanılan *zendig* ifadesidir.¹⁰⁰ Bu savı doğrulayacak bir delil olarak elimize ulaşan dokuzuncu yüzyıldan önce hiçbir belgede Mazdek adının geçmemesi onun adının *zendig* kelimesinden gelmiş bir lakap olabileceği modern dönem araştırmacılarının iddiaları arasında bulunmaktadır.¹⁰¹ Bazı Fars ve Arap rivayetleri Mazdek'i Avesta'nın bir yorumcusu olarak tasvir etmektedir.¹⁰² Nitekim Mes'ûdî Mazdek'i Avesta'dan *bâtînî* yorumlar çıkaran ilk kişi olmakla itham ederken¹⁰³ Nizâmülmülk, Mazdek'in kendini "Zerdüştiliği ıslah etmek için gönderilen bir peygamber" olarak tanıttığını rivayet etmektedir.¹⁰⁴ Genel olarak Müslüman müelliflerin benzer açıklamaları bulunmaktadır.¹⁰⁵ Buradan hareketle Mazdek'i sadece bir Zerdüştî din adamı olarak değil bazı metinlerin de ifade ettiği gibi mobedan-ı mobed mertebesinde yüksek bir rahip olarak düşünmek akla yatkındır. Bunun yanında Avesta metinlerinin

⁹⁷ Alıcı, "Zerdüşt'ten Günümüze Mecûsilik/Zerdüştilik", 1/779, 785.

⁹⁸ De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", 99.

⁹⁹ Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 144-145.

¹⁰⁰ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 198-199.

¹⁰¹ Tafazzoli, "Observations sur le soi disant Mazdaknamag"; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 303.

¹⁰² Rezanian, "Mazdakism and the Canonisation", 482.

¹⁰³ Mes'ûdî, *Et-Tenbih ve'l-İşrâf*, 117.

¹⁰⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 206-207.

¹⁰⁵ Örneğin bkz. el-Hârizmî, *İlimlerin Anahtarları Mefatihü'l-Ulum*, 62; el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 184.

tercümesi ve tefsiri ile ilgisi ve bu seviyede bilgisi olan Zerdüşti ruhbanlardan biri olmalıdır.¹⁰⁶

Burada dikkate değer bir husus olarak İslam sonrası Pehlevî metinlere sadece Zerdüşti ruhbanların erişiminin mevcut olduğunu Pehlevî literatürden bilmekteyiz. Bu kuralın Sâsânî döneminde Mani ve Mazdek gibi Avesta'yı ortodoks görüşten farklı yorumlayan zendiglerden korumak için oluşturulmuş olabileceği söz konusudur. Nitekim Hîrbedestân'da rahip öğretmenler tarafından verilen derslere, dinî bilgi almak için din adamı olmayan kişilerin de katıldığına dair kanıtlar vardır.¹⁰⁷ Bununla birlikte, Pehlevî metinlerden Zand-i Wahman Yasn'daki bir pasajdan¹⁰⁸, Şah Hüsrev'in bu politikayı değiştirdiği ve ruhbanların Zendlerini din adamı olmayanlara öğretmelerinin yasaklandığı oysa Yasnların halka açık olarak okunmasına veya icra edilmesine izin verildiği ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Heretiklerin Zendlere erişiminin engellenmesi amacıyla sonradan ilahi bir emire dönüşecek olan Zendlerin ruhbanlar dışındakilere öğretilmemesi kuralının Mazdek sonrası Hüsrev tarafından ilk kez getirilmiş olması akla yatkın görünmektedir. Ancak diğer taraftan söz konusu kural onlardan önce oluşturulmuş olup Mani ve özellikle Mazdek'in buna muhalefet etmiş olabileceği de düşünülmelidir. Zira zendig kelimesinin, Zend ile ilişkili bir ibare olabileceği gibi Avestaca sapkın-kafir manasına gelen *zanda* kelimesinden de türemiş olabileceği göz ardı edilmemelidir.¹¹⁰

Zurvânizm'in Sâsânîlerde dikkate değer bir dönem revaçta olduğu bilinmektedir. Bu bilgi, Avesta'dan değil Zendlerden yani Avesta metinlerinin Pehlevîce tercümesinin yorumlarından elde edilmiştir. Söz konusu metinlerden, metin ile yorumu arasında sistematik bir ayırım yapmak ve Avesta'nın kaybolmamış orijinalinin içeriğini tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Zurvânist din adamları inanışlarına o kadar sarılmışlardı ki onu Zerdüş'tün asli inancı olarak görmekteydiler. Boyce, söz konusu ulema-ruhban sınıfının Zurvânî kozmogoni, kozmoloji ve kehanetleri eski Avesta'ya dahil etmiş olabileceklerini belirtmektedir. O, Batı İran'daki ruhban okullarında meydana

¹⁰⁶ Rezania, "Mazdakism and the Canonisation", 482-483.

¹⁰⁷ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hîrbedestân and Nêrangestân*, 16-18.

¹⁰⁸ *The Zand î Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*, böl. 133, 150 böl. 2/1-4; Kotwal - Kreyenbroek, *The Hîrbedestân and Nêrangestân*, 17.

¹⁰⁹ Rezania, "Mazdakism and the Canonisation", 486-487.

¹¹⁰ H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford: Clarendon Press, 1943), 171; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 198-199.

gelen bu tür skolastik gelişmelerin bir bütün olarak dinî cemaat üzerinde fazla bir etkisi olmadığını veya tüm Zerdüştilerin ibadet hayatını etkileyen ritüellerdeki yenilikler için önde gelen din adamlarının genel onayının yeterli olduğunu ifade etmektedir. Avesta kanonunun oluşturulmaya başlandığı Sâsânî döneminin başlarında kralların desteğini arkalarına alan Parsalı din adamları vasıtasıyla Zervânî ideoloji de kutsallıktan nasibini almıştı.¹¹¹

4. Tarih Yazımı

a. Takvim Yazımı

Din adamlarının ritüel, ibadet, yorum ve açıklama gibi dinî görevlerinin yanında alim vasfına sahip olmaları hakimlik, danışmanlık, memurluk ve benzeri birçok seküler görevi de ifa etmelerine olanak sağlamaktaydı. Din adamlarının bir görevi de görünüşe göre resmi tarih yazımıydı. Din adamları ayrıca astronomi konusunda da yetenekliydi. Ancak Zerdüşti din adamlarının bunu ilk kez Ahamenî hükümü altındaki Babil'den aldıkları düşünülmektedir.¹¹² Babil takvimi de 360 günden meydana gelmekteydi. Ancak Zerdüşti rahipler, kendi kutsal günlerini hesaplamak için yarı-yabancı bir sistem kullanmaya pek hazırlıklı değillerdi ve muhtemelen bunları yerel İran takvimlerine göre hesaplamaya devam ettiler.¹¹³

Araştırmacılar Ahamenî döneminde ortaya çıktığını varsaysa da uzun süre buna dair bir kanıtın bulunamadığı Zerdüşti takviminin kullanım amacı hakkında birçok spekülasyonda bulundular. Birçoğu bunun bir tarihlendirme ve zaman tutma sistemi olarak kullanıldığı iddia etti. Ancak bu takvimin din adamlarının ve inananların dinî ibadet ve ritüellerini tanzimi ile ilişkili olabileceği de göz ardı edilemez.¹¹⁴ Boyce, bunun takvimin birinci işlevi olduğu konusunda ısrar etmektedir. Ona göre Mısır takvimi Zerdüşti din adamlarınca bayramları ve günlük ibadetleri takip etmek için kullanılagelen takvimlerden daha işlevseldi.¹¹⁵ Din adamlarını cezbeden tek tip bir ayin bazlı yıl oluşturabilmektir.¹¹⁶

¹¹¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 253-254.

¹¹² D. Pingree, "Astrology and Astronomy in Iran: i. History of Astronomy in Iran", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2011).

¹¹³ Boyce, *Zoroastrians*, 70.

¹¹⁴ De Jong, "Religion and Politics in Pre-Islamic Iran", 91.

¹¹⁵ Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", 7.

¹¹⁶ Boyce, *Zoroastrianism II*, 243-244.

O zamana kadar Mezopotamya takvimi, eski bir Pers takvimi ve diğer takvimlerin kullanıldığı bilinmektedir. Bu yeni takvimin diğerlerinin yerine ikame edilmesi yeni alışkanlıkların halka kabul ettirilmesinin kraliyet gücü gibi önemli bir etkene ihtiyaç duyması nedeniyle muhtemelen astronom-din adamlarının hükümdarı ikna etmesi gerekliydi.¹¹⁷ Ancak bir tarafta klasik Zerdüşti din adamları diğer tarafta Zurvânist ruhbanlar, Anâhitâ rahipleri ve diğerleri arasında zor da olsa bir anlaşma sağlanmış olmalıdır.¹¹⁸ Çünkü takvimdeki bazı uzlaşmacı özellikler bu önemli adımı görüşmek üzere İran'ın birçok yerinden seçkin din adamlarının çağrılmış olabileceğini göstermektedir.¹¹⁹ Boyce, Dâryûş oğlu Serhas'ın bunu yapmaya ikna edildiğini ve takvimin onun zamanında yürürlüğe girdiğini bildirir. Din adamları Mısır takviminde ve kutsal metinlerde bazı değişiklikler öngörmüşlerdi. Buna göre takvimin başlangıcı Nevruz'a denk getirilmiş ve diğer taraftan Freverdin Yeşt'teki *bir gece* ifadesini *on gece*¹²⁰ olarak değiştirilmişti. Din adamları bayram dönemlerinin 36 saatten 17 güne çıkarılması ve Nevruz kutlamalarını uzatmak adına bahara 1 gün daha eklenmesi gibi düzenlemeler yapılmışlardı. Bu tarz uygulamalar Sâsânîler döneminde normal hale gelmiş olacak ki kutlamalardaki uyumsuzluklar din adamlarına bırakılmaktaydı.¹²¹

b. Tarihe Karşı Mitoloji

Şâhnâme gibi İslam sonrası İran mitolojisine dair metinlerin Sâsânî sarayının resmî ideolojisini yansıtmışından hareketle 'Eski İran'da din adamlarının tarih yazımında etkin olduğu düşünülebilir. Firdevsî'nin Şâhnâme'si günümüze uzanan İran mitolojik tarihinin en önemli kaynağı konumdadır. Bu mitolojik doküman aynı zamanda yarı resmi bir Sâsânî kroniği olan Pehlevîce Hüdâyname'ye dayanır. İbnü'l-Mukaffa'nın Arapça tercümesi Hüdâyname'nin Müslüman müelliflerce kullanılmasını kolaylaştırmıştır.¹²² Hüdâyname, Şâhnâme dışında, İbn Kuteybe'nin 'Uyûnü'l-aĥbâr'ı, Dîneverî'nin el-Aĥbârü't-tıvâl'i, Taberî'nin Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Ebû Ali Bel'amî'nin Terceme-i Târîh-i Faberî'si, Mes'ûdî'nin Mürûcü'z-zeheb ile et-Tenbîh ve'l-işrâf'ı, Hamza b. Hasan el-İsfahânî'nin Târîhu sinî mülûki'l-arz'ı, Hüseyin b. Muhammed

¹¹⁷ Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", 8-9.

¹¹⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 245.

¹¹⁹ Boyce, *Zoroastrians*, 70.

¹²⁰ Yeşt 13/49.

¹²¹ Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", 8-9; Boyce, *Zoroastrians*, 70-74.

¹²² Christensen, *Zuhûr-u Mazdek*, 25.

es-Seâlibî'nin Ğureru aĥbâri mülûki'l-Fürs'ü, Bîrûnî'nin el-Âşârü'l-bâkıye'si gibi birçok esere kaynaklık etmiştir.¹²³ Ayrıca Müslüman bilginlerin referansları Sâsânîlerin son dönemlerinde veya İslam sonrasında kaleme alınan Pehlevî diğer bazı metinler olan Pendnâme, Ayinnâme, Enderznâme tarzında yazılmış kitapların yanı sıra Vendidad, Yeşt, Zend, Pâzend gibi Avesta yorumlarına dayanmaktadır.¹²⁴

Genel olarak İslam tarihi kaynakları İran tarihini Pişdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler ve Sâsânîler olarak dört bölümde inlemişlerdir. Keyûmers ile başlatılan ve İslam bilginlerine göre yaklaşık dört bin beş yüz yıl süren bu tarihin özellikle Pişdâdîler ve Keyânîler dönemi birçok efsanevi olay ve kişi ile doludur.¹²⁵ Tarihi nüshalarla karşılaştırıldığında bu dönemlerdeki hükümdarların Elam, Med, Anşan ve Pers hükümdarları ile uyumsuz olduğu anlaşılır. Keyânîler dönemindeki Keyhüsrev sonrası bazı bilgiler uyuşsa da genel itibarla diğer Yunan, Yahudi ve komşu milletlerin tarihi vesikaları da bu mitolojik anlatıları teyit etmemektedir. Diğer taraftan İran tarihinde Med, Pers, Arsakid ve Sâsânî dönemlerinin mitolojik Pişdâdî, Keyâni, Eşkânî ve Sâsânî hanedanlarına denk geldiği düşünülebilir ancak ilk iki mitolojik hanedanın anlatılarının gerçek verilerle uyuşmaması bu şekilde bir değerlendirme yapmayı mümkün kılmamaktadır.¹²⁶

Sâsânî salnamelerine dayanan Ĥudâyname ve diğer kaynaklar olayları hükümdarların, soyluların ve Zerdüşti din adamlarının bakış açısıyla aksettirmektedir. Müslüman müellifler bazen kritik etmiş olsalar da genel olarak Sâsânî ideolojisinin eserlerinde doğrudan yansıdığı görülmektedir.¹²⁷ Bununla birlikte Ya'kûbî ve Bîrûnî gibi müellifler İran din adamlarının söz konusu anlatılarını gerçeklerden uzak bulmuşlar, hükümdarların hayatlarının, gelişen olayların ve efsanevi kişilerin ömürlerinin gerçeklerden uzak olduğunu ve akli başında kişilerin bu rivayetleri kabul edemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹²⁸ Hamza el-İsfehânî, İran hanedanları tarihinin tamamına hurafeler

¹²³ Tahsin Yazıcı, "Fars Edebiyatında Destan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 9/207.

¹²⁴ Altungök, "İslam Tarihi Klasik Kaynaklarında Mitolojik Dönem İran Hükümdarları", 658-659.

¹²⁵ İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme*, ed. R. E. Nikolsen - Guy Le Strange (Tahran: Dünyâ, 1363), 8; Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 71.

¹²⁶ Altungök, "İslam Tarihi Klasik Kaynaklarında Mitolojik Dönem İran Hükümdarları", 658-659.

¹²⁷ Yarshater, "Mazdakism", 3/993; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 301-302.

¹²⁸ Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/193; el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 147.

karıştığını ifade ederek bunun nedenini hikayelerin bir topluluktan başka bir topluluğa, bir dilden başka bir dile ve bir yazıdan başka bir yazıya aktarılırken değişmiş olmasına bağlamaktadır.¹²⁹

Bize göre “İran mitolojik tarihi” ile “belgelere dayalı tarihin” oldukça farklı anlatılara sahip olmasının bir diğer nedeni; neredeyse kimsenin okumasını bilmediği kitabe ve metinlerin karşısında söylencelerin, halk inanışlarının, efsanelerin; sözel aktarımla güçlenerek ve değişerek yayılmasının gerçeğin önüne geçmiş olmasıdır. Ancak bu efsanevi tarihin aynı zamanda Sâsânî resmi tarihinin bir parçası olması onun din adamı boyutuna da odaklanmamız gerektiğini gösterir. Öncelikle tarih ve mitolojinin karşılaştırılması bu efsanevi İran tarihi üzerindeki din adamı faktörünü gözler önüne serecektir.

Mitolojik hikayelerin yayılmasında din adamlarının yanı sıra ‘Eski İran’ın geniş toprak sahibi olan *dihkânlar* da etkiliydi. Saraya yakın olan bu kişiler o dönemin din adamları, soylular ve kâtiplerle birlikte okuma yazma bilen nadir insanları arasında yer almaktaydılar. Aynı zamanda halk ile saray ve üst düzey ruhbanlar arasında bir bağlantı oluşturan dihkânlar eski kahramanlar ve hükümdarlarla ilgili eski rivayetleri topluma aktarırlardı. Yazılı bir metin içermeyen söz konusu mitolojik tarih, din adamlarından dihkânlara ve onlardan da halka yayılmaktaydı. İslam öncesi kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatılar İslam sonrasında yazıya geçirilerek Sâsânî sarayının resmi tarihi olarak Müslüman müelliflerin metinlerinde yer almıştır.¹³⁰

Sâsânîler döneminde siyasî açıdan önemli mücadelelerin verildiği Hıristiyan Roma karşısında dinî anlamda da üstün olma arzusu da diğer önemli bir faktördür. İranlı ruhbanların Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının kutsal metinlerindeki mucizevi anlatıları karşısında Ohrmazd’ın onlara lütfettiği kudretli hükümdarlarını ve kozmolojik efsanelerini öne çıkarmaları gayet normaldir. Daryae, Pehlevîce dinî metinlerin bazı pasajlarında, Sâsânî ve Erken İslam Dönemi’nin Zerdüştiliğine İsrailî efsanelerin girmiş olduğunu işaret etmektedir. Yaratılışla ilgili bir anlatıda ilk insan olan Keyûmers’in kilden yaratılması dolayısıyla “Kil Şâh” unvanını alması¹³¹ ile başka bir anlatıda Zerdüş

¹²⁹ Bkz. İsfahânî, *Târîh-i Peyâmberân ve Şâhân*, 5-7; Hamza b. el-Hasen İsfahânî, *Târîhu Sini (Târîhu Sini Mülûki’l-Arz ve’l-Enbiyâ’)*, çev. Habip Demir (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 25-28.

¹³⁰ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 325.

¹³¹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 52.

dinindeki ilk çift olan ve hayatları zaman zaman Adem ile Havva'nın hikayesine benzeyen Kitab-ı Mukaddes'tekine yakın bir rivayeti olan Maşya ve Maşyane'nin işlediği ilk günahı bu iddiasına örnek olarak sunar.¹³²

c. Manipülasyon

(1) Tarihi Manipülasyon

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere İran tarihi ile resmi tarih arasında dikkate değer bir tutarsızlık bulunmaktadır. Bu başlık altında din adamlarının tarihin çarpıtılmasına bilinçli dahli olup olmadığını inceleyeceğiz. Tarihi belge ve metinlerde manipülasyon tartışmalı bir kavram olsa da Zerdüşti din adamlarının buna başvurdukları düşünülebilir. Özellikle belgelere ve diğer devletlerin verilerine dayalı İran tarihi ile dinî mitolojik tarih arasında aşırı farklılık olması manipülasyon iddiasını güçlendirmektedir. Özellikle Sâsânî resmi tarihini yansıtan bir kronik olarak Müslüman müelliflerce çokça başvurulan Hüdâyname ve ondan türetilen başta Şâhnâme olmak üzere Müslüman müelliflerin eserlerindeki sözde Pişdâdi ve Keyânî hanedanına dair rivayetler abartılı ve gerçeklikten yoksun görünmektedir. Söz konusu efsanevi anlatım birçok kavimde görülmekle birlikte yazılı metinlerin belli bir çevrenin dışında okunamaması, dilin değişerek yazılı belge ve kitabelerin anlaşılabilmesi ve halk anlatılarının olayları efsaneleştirerek deforme edici etkisi ile açıklanabilir. Ancak Sâsânî tarihi nerdeyse Med ve Pers hükümdarlarından hiç bahsetmez. Onların yerine koyduğu Pişdâdi ve Keyânî efsanelerinde ise uzun ömürlü hükümdarlara ve abartılı anlatılara değinir. Bîrûnî Pers krallarının hayatları ile ilgili anlatılanları akıl ve mantıkla bağdaşmayan olaylar olarak yorumlamıştır.¹³³

Çalışmalarında İran tarihi ile mitolojik anlatılar arasındaki ilişkiye odaklanan araştırmacı Abulala Soudavar, efsanevi kötü hükümdar Dahâk'ın Büyük Kûruş tarafından iktidarı elinden alınan güçlü Med Kralı Astyages olduğunu iddia eder. Ona göre İranlı tarihçiler Astyages'i yalnızca yılan adam yapmakla kalmayıp saltanatını 1000 yıl gibi uzun bir zamana yayarak atalarının hüküm sürdüğü dönemleri hiçe saymışlardır. Soudavar, bunu yapanların kimler olduğu sorusuna odaklanır. Sorunun cevabını da Astyages'in Zerdüş'tü topraklarından süren kişi olduğu senaryosuna göre belirler. Yani muhtemelen Astyages'i başdüşman olarak gören ve tarihi kendi zevklerine manipüle eden

¹³² Daryace, *Sasanian Persia*, 84.

¹³³ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 147.

Zerdüşti ruhbanlar, onu bir canavara dönüştürmüş ve ailesini yok etmişlerdi.¹³⁴ Soudavar, Pasargad'daki gravürlerde betimlenen iki yılan figürlü Mithra (?) tacının Med krallarının simgesi olduğunu ve Astyages'in Dahâk'a dönüşmesinde fikir verdiğini iddia eder.¹³⁵ Soudavar, Zerdüşti resmi tarihine bakıldığında insanın aklına; “*Bir kişi 120 yıl hüküm sürebilir mi?*”, “*Kûruş, Kambuyza, Serhas ve Erdeşîr neden tarihi anlatılar içinde yer almazken hüküm sürdüklerine dair hiçbir tarihsel kanıtımız olmayan Goştâsp (Viştâspa) ve Homây (Humaiti) kimdir?*” sorularının geldiğini ifade etmektedir. Görünüşe bakılırsa Zerdüşti din adamları kronolojiyi çizerken tarihsel gerçekliğe dair hiçbir endişe duymamışlardı. Ancak dost ama sahte yöneticiler yerleştirirken muhtemel amaçları sevmedikleri kişilerin üstünü çizerek dinî temizliğe girişmekti.¹³⁶

Kûruş ve Dâryûş gibi iki büyük Pers hükümdarının Sâsâni tarihinde yer bulmamış olmasında da muğ parmak izi aranmalıdır. Özellikle Kûruş'un Med Devleti'ni yıkarak İran'a Pers hakimiyeti getirmesi Herodot'un Med kavminden olduğunu iddia ettiği muğların ona kinlenmiş olabileceğini akla getirir. Diğer bir iddia da Kûruş'un anne tarafından Astyages'in torunu olmasına odaklanır. Kûruş, Dâryûş'un aksine Ahura Mazda üstünlüğünü kabul etmemiştir. Soudavar'a göre Zerdüşti ruhanileri, onu dedesi Astyages-Dahâk değişimi gibi kötü hükümdara çevirmemiş adını değiştirerek Feridun'a (Threatona) çevirmişlerdi. Soudavar, burada Feridun'un Dahâk'ın hükümdarlığına son vermesine rağmen Dahâk'ı kendi öldürmemesinden yola çıkarak Kûruş'un da Astyages'i öldürmediği benzer durumunu kullanır. Bu, Astyages ve atalarının adını İran tarihinden silen din adamlarının Kûruş'u da aynı akıbete uğratarak bir nevi Zerdüşt'ün öcünü almalarıydı.¹³⁷ Feridun rivayetleri ne kadar Büyük Kûruş'un hikayesine benzer ya da benzemez değerlendirilebilir. Ancak Kûruş gibi yerli-yabancı birçok vesikada adı geçen önemli bir hükümdarın Sâsânî tarihinden silinmiş olması işin ucunda büyük oranda din adamı parmağı olabileceği şüphesinden müstağni değildir.

Dâryûş'un muğlara karşı verdiği mücadele ve bunun *Magufonya* günü ile devamlı hale gelmiş olması¹³⁸ da muğların Dâryûş'a karşı kinlenmiş olabileceğini gösterir. O

¹³⁴ Abolala Soudavar, “Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma”, *Iran* 50 (2012), 49.

¹³⁵ Soudavar, “Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma”, 52-53.

¹³⁶ Soudavar, *Mithraic Societies*, 196-197.

¹³⁷ Soudavar, “Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma”, 53.

¹³⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 87-88.

dönemdeki muğlara karşı Perslilerin kinlerini Herodot: “...ellerine geçen bütün muğları öldürüyorlardı. Yedilerin başarısını ve muğların düzenbazlığını öğrenen İranlılar da onlardan geri kalmamak için hançerlerini çekmişler, yakaladıkları muğun kanını dökmeye başlamışlardı; eğer gece bastırıp durdurmasaydı, canlı bir tek muğ kalmayacaktı. Bugünü İranlılar şimdi de büyük bir ulusal bayram olarak kutlarlar; her yıl o gün büyük törenler yaparlar ve o güne “Magufonya” derler. O gün hiçbir muğun ortaya çıkmasına izin yoktur, hepsi de evlerine kapanırlar.”¹³⁹ ifadeleriyle betimlemektedir. Magufonya ile pek çok olası yorum ve çağrışım vardır, ancak yeni kanıtlar ortaya çıkana kadar bu festivalin doğası hakkında sadece spekülasyon yapılabilir.¹⁴⁰ Soudavar’a göre din adamları, utanmadan şevkle Zerdüş’tü evrenin imparatoru yaparak tarihi manipüle ettiler. Diğer taraftan kendilerine husumet duydukları kralları saltanat tablolarından sildiler ve yerine Viştâspa ve Humaiti gibi hiçbir zaman hüküm sürmemiş şahsiyetleri yarattılar. Dahası bu manipülasyonun Sâsânî döneminin başlarında hatta Kerdî tarafından yapılmış olması muhtemeldir. Nede olsa 206 yıllık Arsakid dönemi hakkındaki bilgilerin silinmesinin bu döneme denk gelmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir.¹⁴¹ Bu iddialar güçlü delilere ihtiyaç duymaktadır. Ancak bir manipülasyonun varlığı kesin olmakla birlikte bunun kaynağının din adamları veya hükümdarlar ya da her ikisinin olup olmadığını bilmek zor görünmektedir.

Shaul Shaked, Hultgård’ın Zerdüş’ti kıyamet mitleri üzerine “Sâsânî dönemi ile birlikte din adamlarının, önceki geleneklerin özetlerini, seçme hikayelerini ve derlemelerini redakte ederek kendi zamanları uyacak şekilde yeniden işlediği” yönündeki yorumlarına odaklanır. Diğer taraftan ruhbanları Ohrmazd’a ve Avesta’ya atıfta bulunarak sahtekâr olma suçlamasıyla karşı karşıya bırakan bu iddianın pek olası olmadığını da dile getirir.¹⁴²

Mes’ûdî Arsakid (Eşkânî) hükümdarlarından bahsettiği bölümde İskender’in tarihinin diğer milletlerden farklı olduğunu ve bunun yalnızca ulema-din adamları ve tahsil görmüş diğer kişiler tarafından bilinebildiğini ayrıca kitaplarda bu bilgilerin bulunmadığını ifade eder. O Zerdüş’ün tarihsel kehanetleri üzerine Sâsânî Devleti’nin

¹³⁹ Herodotos, *Tarih*, 3/79.

¹⁴⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 378-379.

¹⁴¹ Soudavar, *Iranian Complexities*, 92.

¹⁴² Shaked, *Dualism in Transformation*, 29-30.

kurucusu Erdeşîr'in, Mobedan-ı Mobed Tenser'in tavsiyesiyle tarihten iki yüz küsur yıllık bir silme yaparak devletin ömrünü uzatmak istemesinden bahsetmektedir. Mes'ûdî, Tenser'in mobed Macuşnes'e yazdığı mektupta buna değindiğini ifade eder.¹⁴³ Bu bilgileri bölge insanından derlemiş olması bilgilerin doğru olabileceğini gösterir.

Din adamlarınca manipüle edilmiş veya yanlış hesaplanmış olan diğer önemli bir husus da Zerdüş'tün ne zaman yaşadığı konusudur. İranlı din adamları ve İslam sonrası literatür Zerdüş'tün doğum tarihini MÖ 569 yılına götürmektedir. Ancak modern araştırmacılar Gatalar'ın ve Vedalar'ın fonetiğinin yakınlığından yola çıkarak bu tarihlendirmenin hatalı olduğunu öne sürmektedir. Gatalar'daki dilin etimolojik incelenmesi bu ilahilerin kabaca MÖ 1000 ile 2000 yılları arasında yazılmış olması gerektiği görüşünü öne çıkarmaktadır. Yani Zerdüş'tün bu ilahilerin yazarı olduğu düşünüldüğünde Zerdüş'tün doğumu oldukça erken bir tarihe doğru kaymaktadır.¹⁴⁴

Mary Boyce, Zerdüş'tî din adamlarının Zerdüş'tün zuhuruna dair hatalı tarihlendirmelerini Ahamenî döneminde Zerdüş'tî takvimi gibi önemli bir konuda inisiyatif almaları ve başarılı olmaları akabinde gelen Selevki ve Arsakid dönemlerinde geri plana itilmelerine bağlamaktadır. Ona göre Zerdüş'tî din adamları artık İran genelinde oynayacak lider bir role sahip olmadığından skolastik uğraşlar için daha fazla boş zamana sahiptiler. Öyle görünüyor ki bu uğraşlardan biri Zerdüş'tün zuhur tarihini araştırmaktı. Bu arayışları Selevki dönemi hükümdarları tarafından teşvik edilmiş bile olabilir. Ancak herhangi bir hesaplamayı temel alacak hiçbir Zerdüş'tî kaynağına ve ölçüte sahip değildiler. Boyce, Zerdüş'tî ruhbanların bu nedenle uzun zamandır yazılı kayıtlar tutan Babil bilginlerinden yardım almış olabileceklerini öne sürmektedir. Onlardan, Pers tarihinde büyük bir olayın İskender döneminden 228 yıl önce, yani MÖ 311'den önce gerçekleştiğini öğrenmiş olmalılar. Ancak bu olay Zerdüş'tî ruhbanların düşündüğü gibi olmayıp, Babil'in 539'da Kûruş tarafından ele geçirilmesiydi. Babil halkı ve önde gelenleri için oldukça önemli bir gelişme olan bu olay; İranlı din adamlarınca Zerdüş't'e peygamberlik verilmesi gibi kendilerince daha önemli olan bir meseleye evrilerek

¹⁴³ Mes'ûdî, *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 114-116.

¹⁴⁴ Boyce, *Zoroastrians*, 18; Frantz Grenet, "Zarathustra's Time and Homeland: Geographical Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 21-22; Hintze, "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", 33-34.

yeniden yorumlanmış olmalıdır. Böylece Zerdüş'tün ilk vahyini otuzuncu yaşında aldığı kabul edildiğinde ve onun İskender'den 258 yıl önce yani MÖ 569 yılında doğduğu hesaplamasına ulaşılmış olmalıdır. Bu tarih, diğer verilerle bağdaştırılamayacak kadar yakın bir döneme denk gelse de Zerdüş'tî din adamlarına çok uzak bir zaman gibi görünmüş olmalı. Yine de yeni keşfedilen tarih, kronolojik kesinliğe olan çağdaş ilgiyi tatmin ederek İran'da ve komşu ülkelerdeki bilgin çevrelerde kabul görmüş olmalıdır. Ancak Harezmlilerin, Ahamenî döneminin geleneklerine uygun olarak peygamberin çok daha kadim bir çağda geldiğine yönelik inançlarına devam ettikleri göz önüne alınırsa doğudaki eski Zerdüş'tî toplulukları arasında yeni tarihlendirmenin geçerlilik kazandığına dair hiçbir kanıt yoktur.¹⁴⁵

(2) *Dinî Manipülasyon*

Zerdüş'tî din adamları tarafından sadece hükümdarlara dair tarihi veriler manipüle edilmemiş gibi görünmektedir. Zerdüş'tî inancı dışında kalan bazı (belki de hepsi) dinî hareketler de söz konusu manipülasyona uğramıştır. Tenser, Kerdir, Mahraspendân, Ardâvirâf gibi bilindik din adamlarının ve diğerlerinin temel gayesi ortodoks bir din oluşturabilmektir. Kerdir'in yazıtlarından da anlaşıldığı üzere bunun için heretik olduğunu düşündükleri herkesi ve ellerine geçen her nüshayı yok etmeyi kendilerine görev edinmişlerdir.¹⁴⁶ Üstelik bunların bazılarının yabancı yazarlar tarafından tutulan kayıtları nerdeyse olmadığından dinî hareket hakkında bildiklerimizi Sâsânî vesikalarından ya da onların İslam sonrası türevlerinden öğrenebilmekteyiz.

Bunun en bariz örneği Mazdek hareketinde görülmektedir. Muhtemelen din adamlarının dahliyle Mazdek kelimesi dokuzuncu yüzyıla kadar elimize geçen hiçbir tarihî belgede yer almadığından bu adın doğruluğu veya böyle bir gerçek şahsın yaşamış olup olmadığı dahi şüphelidir.¹⁴⁷ Sâsânî belgeleri dışında Süryânî ve Bizanslı yazarlara ait kaynaklarda -ismen olmasa da- Mazdek'ten bahsedilmektedir. Ancak bunlar da Sâsânî ideolojisinin etkisinde gibi görünmektedir.¹⁴⁸ Bunlardan altıncı yüzyılda yaşamış olan

¹⁴⁵ Boyce, *Zoroastrians*, 92-93.

¹⁴⁶ Bkz. Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-e Râjab"; Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-173.

¹⁴⁷ Gaube, Mazdek'in Sâsânî devlet belgelerinin bir icadı olduğu kanaatindedir. Bkz. H. Gaube, "Mazdak: Historical Reality or Invention?", *Studia Iranica* 11 (1982), 117-121; Ancak Crone, Mazdek'in varlığını destekleyen birçok kanıtı karşı karşıya bırakarak onu yok farz edemeyeceğimizi belirtmektedir. Patricia Crone, "Kavâd's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran* 29 (1991), 21-23.

¹⁴⁸ Yarshater, "Mazdakism", 3/993.

Malalas ve ondan alıntı yapan Theophanes Confessor, Maniheistler içinde ele aldığı Mazdek'ten *Enderzer* adıyla bahsetmektedir.¹⁴⁹ Christensen bunun bir isimden çok en üst seviyedeki din adamına atfedilen öğretmen/danışman anlamına gelen bir unvan olabileceğini değerlendirmektedir.¹⁵⁰ Josua Stylite ise Mazdek'i Zerâdüşt adında heretik bir Maniheist din adamının takipçisi olarak tanımlamaktadır.¹⁵¹ Bu rivayetleri ele alan Hala'tberi ve Mehrvarz, rivayetlerdeki eksiklik ve hataların Batılı klasik yazarların İran hakkındaki bilgilerinin yetersizliğinden kaynaklandığını dile getirmektedir.¹⁵² Böylece günümüzdeki Mazdek rivayetleri, söz konusu yabancı belgelerin yetersizliği ve Mazdek cemaatine ait metinlerin Zerdüştlerce yok edilmesi nedeniyle sadece bir Sâsânî kroniği olan *Ĥudâyânâme* benzeri kitapların tek taraflı anlatımına dayanmaktadır.¹⁵³ Bu anlatılar Mazdek'in halk tarafından desteklendiğini aktarmakla birlikte kadınların ve malların ortak kullanımının yanında zenginlerin ambarlarının yağmalanmasına dair Mazdek'in verdiği fetvaları detaylandırmaktadır. Bu hususların ne derece doğru olduğunu bilmemiz mümkün olmasa da Hüsrev Enûşîrvân döneminde ve sonrasında Mazdek takipçilerine tahkikat yapıldığı ve onlara dair her nüshanın yok edildiği bilinmektedir.¹⁵⁴ Ancak İslam sonrasında bile Babek isyanı gibi Mazdekî hareketlerin halktan beslenmesi İran tebaasının Mazdek'e verdiği desteği göstermektedir. Bu minvalde Kubâd döneminde dışlanan Zerdüştî din adamları ve soylular halkın ona olan desteğini kırmak için Mazdek'e dair manipülasyon yapmış ve onu bir ahlaksız olarak betimlemiş olabilir. Nitekim Sâsânî metinlerinden faydalanan İslamî kaynakların çoğu onu aç gözlü, hilekâr, gaspçı, kurnaz ve uçkur düşkününü olarak aktarmaktadırlar.¹⁵⁵ Din adamlarının Mazdek hakkındaki tarihi manipülasyonuna Mazdek hakkında Behmen Yeşt, Bundahişn ve Dinkard'da geçen sınırlı ve dolaylı bilgiler dışında Pehlevî dinî metinlerin bu konuda

¹⁴⁹ Malalas, *Chronicle of John Malalas*, 258-259 (kit. 18/30); Theophanes Confessor, *The Chronicle of Theophanes*, 259.

¹⁵⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 377-378; Theophanes Confessor, *The Chronicle of Theophanes*, 261 (dipnot 6).

¹⁵¹ Joshua the Stylite, *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 13.

¹⁵² Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 304.

¹⁵³ Yarshater, "Mazdakism", 3/992-993.

¹⁵⁴ İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme*, 91; Farsnâme'nin rivayeti Malalas ve Teophanes tarafından da özetlenmiştir. Bkz. Christensen, *Zuhûr-u Mazdek*, 19,22.

¹⁵⁵ Birûnî, Mazdek'in Enûşîrvân'ın anasına göz koyduğunu ve yeğeninini sabık karısına aşık olan Kubâd'a kurnazca yaklaşarak onu zayıf tarafından yakaladığını aktarır. Bkz. el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 183; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/102-103.

suskun olması da din adamlarının ona dair verileri yok ettiğinin delili olarak yorumlanabilir.¹⁵⁶

Manipülasyonun ilk aşamalarını Zerdüşt öncesi İran'da bulabiliriz. Örneğin Mithra, Aryan halkının saygı duyduğu en büyük Tanrılardan biriydi. Arkeolojik kanıtlardan, Dâryûş zamanına kadar Medlerin ve Ahamenîlerin Mithra ibadetine önem verdiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen Dâryûş'un Ahura Mazda ile Mithra taraftarları arasında geçen mücadelede ilkinin tarafını tutması Ahura Mazda taraftarlarının kazanmasına ve Mithraistlerin yer altına çekilmesine neden olmuştur.¹⁵⁷ Bu gelenek içerisinde doğan Zerdüşt ve sonrası ruhbanlar devlet otoritesini arkalarına alarak Ahura Mazda harici tüm Tanrıları ilga ettiler. Ahamenîler ve Sâsânîler döneminde Mithra tapınakları yıkılmış ve Mithra kültleri zaman zaman yasaklanmıştı. Ancak yeni dinin açıkça kabul edilmeye zorlanması sonucu Mithraist din adamları devletin ücra köşelerine göç etmiş olabilirler.¹⁵⁸ Diğer taraftan muğların yeni düzene ayak uydurmak zorunda olup Mithraist kültleri yer altına indirmiş olmaları da gayet mümkündür. Mithraistler yeni kaideleri benimsemeyerek eski dinî ritüellerini gizlice devam ettirmiş olmalıdırlar. Belki de bu nedenle Mithra tapınakları bu zaman zarfında mağaralarda inşa edilmiş ve bazı Mithraist din adamları dinlerini Roma paganizmine dahil etmeye başlamışlardı.¹⁵⁹ Bu süreç zarfında İran'da din adamları Vedik metinlerde yaratıcı Tanrı olan Apam Napât'ın bu rolünün Ahura Mazda ile çatışması nedeniyle onu yok ederek yerini Anâhitâ ile doldurdular.¹⁶⁰ Ancak benzer bir rolü olan Mithra'nın halk nazarında nispeten daha güçlü olması onun Apam Napât'ın akıbetine uğramasına engel olmuş olsa da Ahura Mazda ile ters düşen yönleri arındırılmış ve panteona yeniden entegre edilmişti.¹⁶¹ Milad Milani, İran dinlerinin Sami teolojisi üzerindeki görünür etkilerinin Zerdüşt'ten değil, kendi özgün pagan uygulamalarını benimsemiş olan muğlardan kaynaklandığını iddia etmektedir.¹⁶²

¹⁵⁶ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 303.

¹⁵⁷ Hozhabri, "The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period", 17.

¹⁵⁸ Bkz. F. M. Bazl, "The Influence of the Moghan (Magian) Philosophy upon the Art and Culture" (International Congress Iranian Art and Archaeology, Tahran: Publication of the Ministry of Culture and Arts, 1968), 1/222-238.

¹⁵⁹ Hozhabri, "The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period", 12-13,17.

¹⁶⁰ Bkz. Mary Boyce, "Apam Napât", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

¹⁶¹ Soudavar, "Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma", 52.

¹⁶² Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 48.

Mani hakkında da söz konusu manipülasyonlardan bahsetmek mümkündür. Üstelik Mani'nin kendine ve müritlerine ait metinler dünyanın birçok yerine dağıldığı için Zerdüşti din adamlarının İran içerisinde Mani ve mezhebine karşı girişmiş olduğu manipülasyonlar karşılaştırmalı olarak daha net incelenebilmektedir. Ancak Sâsâni hanedanının başında ortaya çıkan Mani ve hareketi için döneme ait birkaç güvenilir kaynaktan bahsedebiliriz. Bunlar az sayıda parça parça kaya yazıtları, üçüncü yüzyıla ait olan Maniheist literatür, sözel dinî aktarımın revaçta olması nedeniyle çok daha sonraları ortaya çıkan el yazmalarına sirayet eden Zerdüşti literatür ve hem Mani'nin çağdaşı hem de sonraki İran dışı kaynaklardır. Bunlardan Sâsânî Yazıtları içerisinde I. Şâpûr, Kerdîr ve I. Nersî Yazıtları diğerlerine göre daha hacimlidir ve içerik olarak öne çıkmaktadır. Pehlevî dilindeki Zerdüşti metinler ise sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yazılmıştır ve üçüncü ve dördüncü yüzyıllara ait belgeler Mani ve Maniheistler hakkında çok az güvenli tarihsel bilgi içermektedirler.¹⁶³

Bunlardan Dinkard'dan öğrendiğimize göre II. Şâpûr (MS 309–379) döneminin mobedan-ı mobedi Âdurbâd Mahrâspendân selefleri gibi aman tanımaz bir Mani karşıtıydı. Dinkard'ın üçüncü kitabı Âdurbâd'ın Mani doktrinine karşı eleştirilerine yer vermektedir. Ancak bu metin reddiye tarzında olsa da Maniheist doktrinleri kötü yönde abartarak manipüle etmektedir. İblisin enkarnasyonu olduğunu iddia ettiği Mani'ye karşı on iki konuda cevap veren Âdurbâd Mahrâspendân, bunu “Mani'nin insanlara kin ve kötülüğü, aç gözlülüğü; harcamayı; israfı ve şeytani eğilimlere sahip olanlara hırsla servet biriktirmeyi, tembelleme karşı misafîrperver olmayı, nesebi belli olmayan kadınlarla evlenmeyi ve onların aldatmasının günah olarak görülmemesini, yargıçların adaletinin reddedilmesini ve lanetlenmesini, malları ve sığırları çalmanın mubah olduğunu, kendi neslini sürdürmeye dönük yaşamının insanları livataya teşvik ettiğini, bu dünyanın günahkarlara ait olduğunu, insanın cehennemden kurtulması için insanın günahı kendi içinde süslemesini, iblisin insan vücudunda hoş tutulmasını, meleklerin ise insan vücudundan kovulmasını ve dünyanın iyileştirilemez olduğu için yok edilmesini emrettiğini” iddia ederek yapar.¹⁶⁴ Ancak bu iddialar genel itibarla Mani'nin doktrinini

¹⁶³ Prods Oktor Skjærvø, “An Introduction to Manicheism”, 2006, 22.

¹⁶⁴ Bkz. Sanjana, 3/200.

açıkça çarpıtmaktadır.¹⁶⁵ Manfred Hutter, çağdaş olmamaları nedeniyle Mani ve Âdurbâd arasında sağlıklı bir kronolojik ilişki kurulmasının mümkün olmadığını kabul ederek Dinkard metninin kesinlikle Maniheistlere yapılan zulüm için ideolojik bir gerekçe oluşturduğunu hatta dördüncü yüzyılın ortalarında Maniheistlere yapılan zulme fiili katkı sağlamış olabileceğinin bile varsayılabilirliğini ifade etmektedir.¹⁶⁶

Ayrıca dördüncü yüzyıl öncesi sözlü geleneğe ait olduğu bilinen Dinkard'ın 5. kitabında Mani'nin adı, Zerdüşti metinlerde İsa, Malkus, İskender, Dahâk vb. kötü olarak addedilen kişilerin arasında anıldığı bir pasajda geçmektedir.¹⁶⁷ Diğerlerinin yanına sonradan Mani'nin eklenmesi ile bu pasaj Âdurbâd'ın Mani'yi Zerdüştiliğin başdüşmanı olarak gördüğünü gösterir.¹⁶⁸ Pehlevî metinler arasında Mani'den bahseden Şkand-Gumânig Vizâr¹⁶⁹, Gizistag Abâliš, Pendname-i Zerdüşt gibi eserler Sâsânî sonrası İran'da (dokuzuncu yüzyıl) daha çok reddiye niteliğinde yazılmış risalelerdir. Kerdir'in Maniheizm'e karşı mücadelesini Maniheist metinlerden ve Kerdir'in kitabelerinden anlamaktayız ancak ilginç bir şekilde daha sonraki Pehlevî metinler Dinkard'ın bazı maddeleri haricinde genelde Maniheizm'e dair suskundurlar.¹⁷⁰ Hutter, İslam döneminin ilk devrelerinde dahi Maniheizm'in pek bilinmediğini iddia etmektedir. Ona göre bu Zâdspram ve Manuşcihr arasındaki anlaşmazlıklardan çıkarılabilir. Zadspram'ın, bir Türk Maniheist etnik grubu olan "Toquz-Oğuz" ile iletişime geçmesini ve bazı Maniheist fikirlere meyilli olmasını buna örnek olarak göstermektedir.¹⁷¹ Sâsânî döneminde Maniheizm hakkındaki bu suskunluk tıpkı Mazdek'e yapıldığı gibi devlet eliyle bütün nüshaların yok edilmesi, tahkikatların sürekli yapılması, inananların öldürülmesi ve Mani hakkında iyi yada kötü yazılanların silinmesinden kaynaklanmış olabilir. Buna benzer bir tavır Sâsânî sonrası Zurvân inancının neredeyse bütün Zerdüşti metinlerinden çıkarılmasında görmekteyiz. Bunu Zerdüşti ruhbanlarının diğer dinlere karşı uyguladığı manipülatif tavır olarak görebiliriz.

¹⁶⁵ Bu iddiaların manipülatif olamaması durumunda Mahraspendân'ın, Mani'nin ölümünden sonraki bir Maniheist mezhebe yani Mazdekîliğe karşı yazılmış olabileceği düşünülebilir. Bu meseleyi yukarıda "Reddiye ve Polemik" başlığı altında dile getirmiştik.

¹⁶⁶ Hutter, "Manichaeism in Iran", 485-486.

¹⁶⁷ Sanjana, 5/3.2; Cereti, "Middle Persian Literature i. Pahlavi Literature".

¹⁶⁸ Hutter, "Manichaeism in Iran", 485-488.

¹⁶⁹ Mardānfarrox, "Shkand Gumanig Vizar", 16, 10/58-60.

¹⁷⁰ Manfred Hutter, "Manichaeism in the Early Sasanian Empire", *Numen* 40/1 (1993), 7-8.

¹⁷¹ Hutter, "Manichaeism in Iran", 486-487.

Açıkça Zerdüşî karşıtı içeriğe sahip olan Maniheist metinler daha az sıklıkta görülür çünkü Maniheizm kendi doktrinini Zerdüşîliğin bir reformu olarak sunmak için Zerdüşî düşüncüyü kullanmıştır ve bu nedenle Zerdüşîliği toptan reddetmek mümkün olmamıştır. Maniheist din adamlarının Zerdüşîliği çürütmekten çok onun doktrinlerini kullanarak ve manipüle ederek alt etmeye çalıştıkları söylenebilir. Ama en azından bazı metinler Zerdüşî karşıtı ilkelere sahiptir. Bu konudaki en ayrıntılı metinlerden biri, aralarında Zerdüşîliğe karşı bazı göndermeler bulduğumuz çeşitli polemik ilahiler içeren Pehlevîce M28 fragmanıdır.¹⁷²

B. EĞİTİM VE BİLİM

1. Dinî Eğitim

a. Öğretmen ve Din Adamı

Pek çok toplumda olduğu gibi eski İran’da da eğitim genel olarak ruhbanlar eliyle yapılmaktaydı. Öğretmen din adamları için tıpkı muğların başı anlamına gelen *magupati* kelimesi gibi Doğu İran kökenli *aethrapati* terimi kullanılmaktaydı. Dönemin öğretmen kavramını ifade eden ve zamanla hîrbede dönüşecek olan bu Avestaca ifade, gitgide bütün İran’a sirayet ederek yaygın bir kullanıma sahip oldu.¹⁷³ Bir zamanlar *hamidhpati*¹⁷⁴ olarak da adlandırılan *aethrapati*, kelime anlamı itibariyle kutsal sözleri öğreten “ruhban öğretmeni” anlamına gelmekteydi. Bu kelimenin Pehlevîceye dönüşmüş hali olan hîrbedin de Dinkard’ın birçok pasajında, özellikle Avesta’nın içeriğini anlatan pasajlarda aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁵

Zerdüşî ruhbanları arasında hîrbed sınıfının özellikle Arsakid hanedanı ve Sâsânîlerin ilk döneminde din eğitimi vermekle görevli olduğu bilinmektedir.¹⁷⁶ Avesta, bu sınıfın eski dönemlerdeki saygınlığı hakkında bilgi vermektedir.¹⁷⁷ Şüphesiz okuma yazmanın olmadığı toplumda dinin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir role sahiptiler. Bu nedenle geçmişten beri toplumun dinî eğitimi hususunda sorumlulukları

¹⁷² Hutter, “Manichaeism in Iran”, 488.

¹⁷³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

¹⁷⁴ Yeş 13/105.

¹⁷⁵ Kreyenbroek, “The Zoroastrian Priesthood”, 152-153; Kreyenbroek, “Hērbed”; Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

¹⁷⁶ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12; Kreyenbroek, “Hērbed”, 226.

¹⁷⁷ Yeş 12/105; Vendidad 4/45.

vardı.¹⁷⁸ Kerdir'in ilk dönemlerinde hîrbed unvanını kullanması, bu grubun öğretmenliğin yanı sıra din eğitimi ve ilmî faaliyetlerinin tamamında yetki sahibi olduğunu göstermektedir. Sarayda da sözü geçer pozisyondaydılar.¹⁷⁹ Özellikle hîrbedân-ı hîrbed siyasî olarak etkili bir figürdü. Sâsânî döneminde basit ezber eğitimleri yerine kutsal metinlerin yorumu ve yazımı gibi üst düzey faaliyetlerde bulunmuşlardır.¹⁸⁰ Sâsânî döneminde hîrbedlerin eğitim öğretimin yanında devletin diğer dinî faaliyetlerinde de söz sahibi olduğu görülmektedir.¹⁸¹ Sâsânîlerin son dönemlerinde ekonomik bozulma hîrbed sınıfına da yansdı. Öğretmenlikten para kazanamayan hîrbedlerin zamanla eğitim faaliyetlerini terk ettiği ve ritüel rahipliğine yöneldiği görülmektedir. Dâdistân-ı Dinî hîrbedlerin geçim sıkıntısı nedeniyle ritüel icra etmeye başlamaları üzerine ile ritüel rahipleri ile yetki alanları üzerine gelişen tartışmalara oldukça geniş yer vermektedir.¹⁸² Kısacası hîrbedlerin en azından Sâsânîlerin son dönemlerine kadar halkı ve din adamlarını eğiten, kitap telif eden ve hükümdarların danışmanlığını yapan bilgin ve öğretmen din adamları olduğunu söyleyebiliriz.

Mani Cemaatinin din adamları olan seçkinler muhtemelen yeteneklerine ve ilgilerine göre farklı alanlarda uzmanlaşmış kişilerdi. Yeni inananlar bulmak ve dini yaymak amacıyla bütün dünyayı dolanan seçkinler arasından cemaatin ve seçkin adaylarının eğitiminden sorumlu olanlar, vaiz sınıfı din adamlarıydı.¹⁸³ Bunlar arasındaki üst düzey seçkinlerin bazıları proselitik faaliyetler açısından oldukça önemli bir yer tutan seçkinlerin eğitimiyle ilgilenen bir gruba özelleşmiş olabilirler. Maniheizm'de muhtemelen seçkinleri yetiştirenler ile halkı eğitenler farklı öğretmen gruplarıydı. Kıpti Kellis metinlerinde Maniheizm'in en üst mertebesinde yer alan on iki öğretmenin din adamlarının yetiştirilmesi ile ilgilendiğine dair kanıtlar elde edilmektedir.

b. Ruhban Okulları ve Din Adamlarının Yetiştirilmesi

Eski İran'da genel anlamda ruhbanlık kalıtsaldır yani babadan oğula geçen bir tarzda soy bağıyla ilerlemektedir. Din adamlarının çocuklarının dinî eğitimi ise seçkin

¹⁷⁸ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, böl. 14.5;15.2.

¹⁷⁹ Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/219.

¹⁸⁰ Kreyenbroek, "Hērbed".

¹⁸¹ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 52.

¹⁸² Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig", c. 18, böl. 65; 87/3; 44-45; Detaylı bilgi için bkz. Kreyenbroek, "Dādestān ī Dēnig on Priests".

¹⁸³ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

bilginlerden eğitim alan istisnai bir kesim haricinde baba tarafından anadilde ve yerel olarak yapılmaktaydı.¹⁸⁴ Belki de bu istisnalar Pers ve Med topraklarındaki Batılı din adamlarının Doğulu din adamlarının zengin dinî bilgisinin cazibesine kapılmış olmasından kaynaklanmaktaydı.¹⁸⁵ Ruhbanların eğitime başlama yaşı ise şu anda Hindistan'da 7 ve İran'da 10 civarında olduğu için tarihte de bu iki rakam civarında bir yerlerde olması makul görülebilir.¹⁸⁶ Ruhbanların yetiştirildiği okullarda, dinî metinler ve dualar öğrenilmekte ve ezberlenmekteydi ve teolojik konuların gözetim altında tartışıldığı seminerler düzenlenmekteydi. Bu dinî okullara *Movestân ve Hîrbedestân* gibi isimler verilmekteydi.¹⁸⁷ İran dışında kalan Zerdüşti din adamları olan Maguseanlar ise buldukları bölgelerde iki özellikleriyle bölgenin diğer sakinlerinden ayrılmaktaydı. Bunlardan biri çocuklarını aile içinde verdikleri dinî eğitimle kendilerinin yerine din adamı olarak yetiştirmeleri diğeri ise ensest evlilikler yapmalarıydı.¹⁸⁸ Bu ikisinin İran'daki din adamlarının da geleneği olduğu görülmektedir. Ancak İran dışında bu iki özellik kutsal aile bilgisinin aile içinde kalmasına dönük farklı bir fonksiyona sahip olmuş olabilir.

Zerdüştiliğin en başına vardığımızda dinin kurucusu olan Zerdüş'tün Gatalar'ında kendisinden zaotar, yani tam nitelikli bir din adamı olarak bahsetmesinden¹⁸⁹ çocukluktan itibaren bir ruhban eğitimi aldığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Genç Avesta da onun için daha genel bir terim olan âtravan tabiri kullanılır.¹⁹¹ Büyük dinlerin kurucuları arasında yalnızca Zerdüş'tin din adamlığı yapmaktaydı, bu nedenle bebeklikten itibaren eski inancın uygulamaları ve öğretileri konusunda eğitilmiş olmalıdır.¹⁹² Boyce Gatalar'ın, karmaşık üslubundan yola çıkarak ancak tutkulu yeni düşünceleri ayrıntılı ve geleneksel bir edebi kalıba dökmesini sağlayan sıkı bir mesleki eğitimden geçmiş bir din adamı tarafından bestelenebileceğini belirtmektedir. Hint-Aryan ruhban geleneğine dair kanıtlar bu eğitimin yaklaşık yedi yaşlarında diğer ruhban çocuklarıyla birlikte bir din öğretmenin

¹⁸⁴ Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids", 3/897.

¹⁸⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

¹⁸⁶ Boyce, *Stronghold*, 236; Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids", 3/897.

¹⁸⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 43.

¹⁸⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 408.

¹⁸⁹ Yesna 33/6.

¹⁹⁰ Boyce, *Zoroastrianism I*, 183.

¹⁹¹ Yešt 13/94.

¹⁹² Boyce, *Zoroastrianism I*, 7.

tedrisatında gerçekleşmiş olabileceğini göstermektedir.¹⁹³ Pehlevî metinler paralel bir tarzda Zerdüş'tün babası tarafından yedi yaşından önce Burzîn-Kurûş adında bilge bir adamın himayesine verildiğini bildirmektedir. Bunun yanında Süryânî ve İslâmî kaynaklardan bazıları Zerdüş'tün, adı Tevrat'ta zikredilen İbrani peygamberi Yeremya'nın (ya da Ezra'nın) talebesi olduğunu aktarmakta hatta onu Yaremya'nın katibi Baruh ile özdeşleştirmektedirler.¹⁹⁴ Yine Boyce'a göre rahipliğe aday olan herkesin aldığı temel eğitimi bitirdikten sonra peygamber, daha derin teolojik soruların üzerinde düşünüldüğü bir zaotar okuluna devam etmiş olmalıdır.¹⁹⁵

Eski İran'da dinî ayinlerin ve ilahiyatın öğretildiği eğitim kurumları mevcuttu. Pehlevîcede hem bu eğitim merkezlerine hem de burada öğretilen konulara “Hîrbedestân” denirdi. Bu tür bir eğitim sadece ruhban sınıfı üyelerine mahsus değildi aynı zamanda diğer sınıfların erkek ya da kadınları da eğitim alabilirdi.¹⁹⁶ Bu sadece Sâsânî dönemine özgü bir durum olmayıp Ahamenî döneminde de vardı. Ne yazık ki Hîrbedestân dışında, Sâsânî öncesi dönem İran eğitimi hakkında İranî bir materyale sahip değiliz.¹⁹⁷ Pehlevî metinlerinde genel olarak eğitim yeri için Frahengistân, Debîristân, Hîrbedestân ve Movestân terimlerinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁹⁸ Bunlardan ilk ikisi seküler eğitim için kullanılmış gibi görünmektedir. Ancak Hîrbedestân ve Movestân dinî eğitim kurumu ve/veya din adamı yetiştiren kurumlardır.¹⁹⁹

Hint-İran dönemi rahipleri arasında da daha sonraki zamanlarda olduğu gibi, oldukça farklı uzmanlık alanları mevcuttu. Fakat muhtemelen hepsinin almak zorunda olduğu temel bir eğitim vardı. Zerdüş'tî din adamlarının ve Brahmanların ritüellerinde ortak unsurların bulunması, bunların arkasında nesilden nesile aktarılan eski bir geleneğin olduğunu göstermektedir. Bu tür ayinlerde ustalaşmanın yanı sıra bir din adamının onlarla birlikte söylenmesi gereken kutsal sözcükleri ve Tanrıları memnun edebilmek için

¹⁹³ Boyce, *Zoroastrianism I*, 183-184; Boyce, *Zoroastrians*, 17.

¹⁹⁴ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 29-30.

¹⁹⁵ Boyce, *Zoroastrianism I*, 183-184.

¹⁹⁶ Sanjana, 6/68, 98, 310, 316; Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestân and Nērangestân*, 15-24.

¹⁹⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 450.

¹⁹⁸ Dini eğitim yapılan binaların Zerdüş'tî tapınakları olan âteşkedelerde veya dini binalarda olmuş olması muhtemeldir. Nitekim Soğdiya'da yapılan bazı kazılarda bulunan çanak çömlek parçaları üzerindeki metinlerden tapınakların aynı zamanda birer okul olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunların din adamı sınıfı dışındakilerin eğitim gördüğü Frahengistân veya dini eğitim yapılan Hîrbedestân olup olmadığını belirlemek mümkün değildir. Bkz. Grenet - Azarnouche, “Where Are the Sogdian Magi?”, 164.

¹⁹⁹ Dhanjishah Meherjibhai Madan (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard* (Bombay: The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, 1911), 2/274, 757.

sunuları usulüne uygun bir şekilde yerine getirebilmek için ilahileri veya Tanrıları öven ezgileri bilmesi gerekirdi. Dua ve ilahilerin ezberlenerek ve aynen tekrarlanarak öğretilmesi yüzyıllardır süregelen bir Hint-Aryan geleneğidir.²⁰⁰ Eğitimlerinin çok küçük sayılabilecek bir yaşta başlamasının nedenlerinden birinin bahsi geçenler gibi öğrenilecek çok fazla bilginin var olması olabilir.²⁰¹

Din adamlarının eğitiminin kadim dönemlerden beri çok az değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Az veya çok değişim kaçınılmaz olsa da din adamının ustalaşması gereken, dinî metinlerin çoğunu ezberlemek ve icra ettikleri ritüelleri en ince ayrıntısına kadar bilmek gibi beceriler temelde aynıydı. Sözlü edebiyatın olduğu bir coğrafyada yeni bir ilahi bestelemek, bir din adamı için ilahi metinleri ezbere bilmesi ve ritüellere hâkim olmasının yanı sıra hatırı sayılır miktarda literatür bilgisine ve ezberine sahip olması anlamına gelmekteydi. Bunlar Eski İran ruhbanları için zorlu bir çıraklık evresine işaret etmektedir.²⁰²

Zerdüşti okullarının yanında Sâsânî döneminde Mazdekî eğitimi veren okullara dair belirtiler bulunmaktadır. Dinkard'ın üçüncü kitabındaki bir pasajdaki (Dinkard 3/5) Mazdekî uygulamalara dair bazı atıflar (ortak mülkiyet, kadın, şehvet vb.) ve bunların Fasâ'dan *Khurrahgân* olarak bilinen Zerâdüşt'ün öğretileri olduğuna yönelik ifadeler²⁰³ bu iddiayı güçlendirmektedir.²⁰⁴ Söz konusu pasajda Mazdek'e atıfta bulunulmamasına rağmen kanıtlar, Mazdekiye'nin temel kavramlarının Zerâdüşt'ün öncü bir rol oynadığı ve Mazdek'in de üyesi olduğu daha eski bir gelenekten geldiğini ima etmektedir.²⁰⁵ Rezania, Mazdek'in bir Zend'e sahip olduğu ve Zerâdüşt'ün öğretilerini devam ettirdiğini gösteren çok sayıda belge göz önüne alındığında, Kubâd döneminden önce önde gelen hîrbedlerinden birinin Khurrah oğlu Zerâdüşt ve daha sonraki diğer bir hîrbedinin

²⁰⁰ Boyce, *Zoroastrianism I*, 7-8.

²⁰¹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 183-184.

²⁰² Boyce, "Zoroaster the Priest", 22-23.

²⁰³ Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", 291.

²⁰⁴ Crone, "Kavâd's Heresy and Mazdak's Revolt", 22-23; Rezania, "Mazdakism and the Canonisation", 484-485.

²⁰⁵ Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", 298-300; Yarshater, "Mazdakism", 3/995-996, 1018-1019; Crone, "Kavâd's Heresy and Mazdak's Revolt", 24; Rezania, "Mazdakism and the Canonisation", 485.

Bâmdâd oğlu Mazdek olduğu bir ruhban okulunun var olduğu sonucuna varılabileceğini belirtmektedir.²⁰⁶

Zerdüştilikteki kalıtsal ruhbanlığın aksine Maniheizm’de seçkin olarak yetiştirilmek için öncelikle cemaate dinleyici olarak dahil olup seçkin olabilmeye yeterli görülmek gerekiyordu. Dinleyiciler seçkin mertebesine ulaşabilmeleri için din adamlarınca sıkı bir eğitime tabi tutulurdu. Bu uzun süreler alan eğitim bazen de küçük yaşlardan itibaren verilmekteydi.²⁰⁷ Kefalya metni dinleyicilerin çocuklarının birini cemaate adaması gerektiğini bildirmektedir.²⁰⁸ Bu dinleyici çocuklarının birer seçkin olabilmesi için yetiştirildiğini göstermektedir. Muhtemelen küçük yaşlarda verilen eğitimin daha verimli olması nedeniyle sonradan Maniheist olanlar değil Maniheist bir ailede doğanlar seçkin olarak yetiştirilmek için tercih edilmekteydi. Seçkinlerle beraber seyahatlere ve çeşitli sıkıntılara katlanan namzetler nefislerini ıslah etmenin ve dinî eğitimlerinin yanında onlardan kaligrafik yazı yazma, hitabet, resim, yabancı dil ve müzik gibi alanlarda eğitimler almaktaydılar.²⁰⁹

Makarios adlı Maniheist dinleyici oğlu Piene’yi bir seçkin olarak yetiştirmesi için en üst mertebedeki öğretmenlerden birine emanet etmişti. Piene, bu büyük öğretmenden Latince dersleri almaktaydı.²¹⁰ Öğretmen, muhtemelen Latince öğretmenin yanı sıra duaların okunacağını, toplum önünde hitabeti veya kitap yazımı gibi seçkinler için elzem olan davranışları öğretiyordu.²¹¹ Bu metinler öğretmen figürünü de dolaylı olarak işlemektedir. Öğretmen Piene’nin ve belki de diğerlerinin akıl hocası olarak hizmet etmektedir. Öğretmen açıkça Maniheist çevrelerde önemli bir otorite figürüdür ve büyük olasılıkla seçkinlerin bir üyesidir.²¹² Makarios’un mektupları, öğretmen’in İskenderiye’yi

²⁰⁶ Rezanian, “Mazdakism and the Canonisation”, 485.

²⁰⁷ Håkon Fiane Teigen, *The Manichaean Church in Kellis*, ed. Jason BeDuhn vd. (Leiden, Boston: Brill, 2021), 65; Dilâ Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 88-90.

²⁰⁸ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 80/193.5-11.

²⁰⁹ Kıpti Kellis metinleri bu konuda güzel bir örnek sunmaktadır. Bkz. Nicholas Baker-Brian, *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered* (London: T&T Clark, 2011), 130; Baker-Brian, “Mass and Elite”, 130-131; Iain Gardner vd. (ed.), *Coptic Documentary Texts from Kellis* (Oxford: Oxbow Books, 1999), 168; Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 275; Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 141-142; Iain Gardner, “A Letter from the Teacher: Some Comments on Letter-Writing and the Manichaean Community of IVth Century Egypt.”, ed. Wolf-Peter Funk vd. (Leuven: Peeters Publishers, 2006), 317-323.

²¹⁰ P. Kell. Copt. 20.18–27; Gardner vd., *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 168; Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 24-25, 275; Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 140-141.

²¹¹ Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 142.

²¹² Baker-Brian, “Mass and Elite”, 179.

ziyaret ederek Nil Vadisi'ni dolaştığını ve her zaman maiyetinde birilerinin (Piene dahil) eşlik ettiğini gösteriyor.²¹³ Muhtemelen misyoner faaliyetlerinin yanı sıra cemaate ve seçkinlere eğitim vermek gibi görevleri vardı. Diğer taraftan bu metinler 12 öğretmenden birinin veya birkaçının Mısır'da ikamet ettiğini göstermektedir. Metinlerde sözü geçen öğretmen belki de Mısır cemaatinin en kıdemlisi ve temsilcisiydi. Ancak 12 öğretmenin dağılımı hakkında çok az şey biliyoruz veya hiçbir şey bilmiyoruz.²¹⁴

Pehlevî alfabesinin öğretiminin ve öğreniminin Zerdüşî din adamlarının uhdesinde olduğunu daha önce bahsetmiştik. Özellikle İslamiyet sonrasında dilin farklılaşmasıyla zamanla bu metinlerin dili olan Pehlevîce de din dili haline gelmiştir. Ancak bu sürecin İslam öncesi İran'da oluşmaya başladığına dair deliller vardır. Diğer taraftan Pehlevî metinler Pehlevîce öğretiminin sadece din adamlarına yapılabileceğine dair emirler barındırmaktadır.²¹⁵ Bu durum, İslam fetihleri sonrasında Zerdüştiliğin kendini muhafaza etmesi amacıyla oluşmuş gibi görünse de Sâsânîlerin son dönemlerinde de Pehlevîce okuma ve yazmayı herkese öğretmenin zorluğu ve dinî birtakım problemlere yol açması²¹⁶ bu metinlerin sadece din adamlarınca öğretilip öğrenilmesi gibi mecburi bir durum oluşturmuş olmalıdır.

c. Din Adamı Olmayanların Dinî Eğitimi

Eski İran'da din adamları sadece dinî ayinleri yapmaktan sorumlu değildiler, aynı zamanda halkın manevî rehberliğinden ve nüfusun maddî ve manevî eğitiminden de sorumluydular. Özellikle Sâsânî döneminde halkın temel ve ileri düzeyde eğitimi genellikle din adamları tarafından yapılmaktaydı.²¹⁷ Yunan ve Roma dünyasında da Zerdüşî din adamları din eğitimi uzmanları olarak bilinmekteydiler.²¹⁸ Birçok toplulukta olduğu gibi eski İran'da da din, en küçüğünden en büyüğüne günlük olayların hepsini ilgilendirmekte ve insanlar her zaman ihmaller sonucunda günah işleyebilmekteydi. İnsanların günahlardan sakınması veya kendilerini affettirebilmeleri için din adamlarına

²¹³ P. Kell. Copt. 29; Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 275; Brand, *The Manichaeans of Kellis*, 19.

²¹⁴ Baker-Brian, "Mass and Elite", 179; Gardner, "A Letter from the Teacher".

²¹⁵ Bkz. "The Sad Dar", 24/360-361 (Böl: 98-99); Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 156-157.

²¹⁶ Rezanian, "Mazdakism and the Canonisation", 486-487.

²¹⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 182-183.

²¹⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 401.

ihtiyaç vardı. Bu çerçevede -her ne kadar soyluların ve aristokratların eğitimi dışında elimizde net bilgiler bulunmasa da- halkın eğitimi de din adamlarının sorumluluğundaydı.²¹⁹ Genel olarak dinî ilahi ve ritüelleri öğretme görevi din adamlarının vazifesiydi ve din adamları bu eğitimi büyük oranda âteşkedelerde vermektedirler. Dinî eğitim hîrbedlerce düzenlenmekte olup soylu çocuklarına mobed ve hîrbedler eğitim verirken halka yönelik okullarda eğitimleri muğlar verirdi. Zamanla bir din diline dönüşen ve öğrenilmesi zor olan Pehlevîce, din adamları tarafından öğretilirdi.²²⁰ İbadet ve ritüeller için Avesta'nın Yeşt, Hâdôkst, Bayân ve Vendidat bölümlerinin anlamını veya çevirisini de ezberleten hîrbedler, Zend'i de bilmekte ve öğretmekteydiler. Altıncı yüzyıla ait Hıristiyan ifadeleri kutsal ilahilerin ezberlenip söylendiğini doğrulamaktadır.²²¹ Ayrıca din adamları cenaze, evlilik, bayram, düğün ve isim koyma merasim ve kutlamalarının yanında mürtetlerin cezalandırılması, din; okuma yazma ve kılıç eğitimi, savaş; polo ve I. Hüsrev dönemiyle birlikte satranç oyunlarını düzenleme gibi faaliyetler ile meşgul oldular.²²²

Yunan yazarların İran'daki eğitim faaliyetleriyle ilgili metinlerinde prenslerin ve soyluların eğitime dair bazı bahisler yer almaktadır. Platona atfen yazılan Alkibiades'te, Pers prensleri on dört yaşına geldiğinde sırasıyla *en bilge*, *en adil*, *en ılımlı* ve *en cesur* olarak adlandırılan ve onlara Tanrılara tapınmayı, idareciliği, ölçülülüğü ve cesareti öğreten dört seçkin kişinin görevlendirildiği yazmaktadır. Bunlardan ilki ona 'Horomazes'in oğlu Zerdüş'tün muğ ilmini ve bir kral gibi Tanrılara tapınmayı öğretirdi. En adil olan ona hayatı boyunca dürüst olmayı öğretirdi. En ılımlı olan, onu bir tek zevke bile kendini kaptırmayan hür bir adam ve her şeyin efendisi olan hakiki bir kral olması için eğitirdi. En cesuru ise onu korkusuz ve yılmaz olması için eğitirken, ona zorluklar karşısında yılmamanın köle olmaktan farklı olmadığını anlatırdı.²²³ Plutarkhos, genç Kûruş'a *muğ bilgeliğini* öğreten bir rahipten bahsetmektedir.²²⁴ Benzer şekilde, Nicolaus Damascenus'a göre Perslerin kralı Kûruş, bir muğdan eğitim aldığı için

²¹⁹ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 41-42.

²²⁰ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 46.

²²¹ Daryace, *Sasanian Persia*, 44.

²²² Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 42; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 46.

²²³ Platon, *Alkibiades I-II*, 1/120-123.

²²⁴ Plutarch, *Plutarch's Lives*, çev. Bernadotte Perrin (London: William Heinemann, 1954), 11/133.

felsefede herkesten daha deneyimliydi. Yunan ve Latin literatürünün genel kanaatine göre muğlardan eğitim almayan bir prens Perslerin kralı olmazdı.²²⁵

İran’da kutsal metinlerin yazıya dökülmesinin oldukça geç bir dönemde olduğunu ifade etmiştik. Buna paralel olarak İran edebiyatının ve felsefesinin çıkışa geçtiği dönem olarak I. Hüsrev’in saltanatı gösterilebilir. Christensen İran medeniyetinin bu aşaması hakkında çok az bilgi olduğunu ifade etmektedir. Ne yazık ki o zamanın temel öğretileri hakkında kesinlikle hiçbir bilgimiz yok. İlköğretim ve en azından yükseköğretimin bir kısmı din adamlarının elindeydi ve tamamen dinî bir yönü vardı. Alt sınıflardaki eğitim hakkında çok az bilgi olsa da üst sınıfların ve soyluların çocuklarının ve gençlerinin eğitimi konusunda daha doğru bilgilere sahibiz. Ahamenîler döneminde ve sonrasında bazı soyluların çocukları, sarayda kraliyet ailesinin gençleriyle birlikte saray öğretmenlerinden eğitim almaktaydılar.²²⁶

Hîrbedestân metni Zerdüştiliğin öğretilerinin tüm İran’da yayılması amacıyla her ailenin üyelerinden en az birini din hizmetlerini öğrenmek ve çeşitli dinî vazifeleri yürütmek için dinî okullara göndermesinin gerekli olduğunu öne sürmektedir. Her ailede en az bir kişi Zerdüştiliğin dinî öğretilerini ve çeşitli dinî ritüellerini öğrenmek zorundaydı.²²⁷ Atauruna- olarak adlandırılan bu dinî eğitimi alan kişiler din adamı ailesine mensup olmadığından tam manasıyla bir din adamı değildiler. Bu eğitim şekli, dinin İran içinde yeni kurulan bölgelere yayılmasını kolaylaştırmak, din adamlarının bulunmadığı zamanlarda asgari din hizmetlerini sürdürmek, dinin heretik unsurlar tarafından tahrif edilmesinin önüne geçmek ve doğru kişiler tarafından aktarılmasını sağlamak amacıyla ortodoks Zerdüşti akidelerin oluşturulduğu ilk zamanlarda işlevsel olarak kullanılmış olabilir.

Eğitim ailede başladığı için çocuğun yetiştirilmesi annenin sorumluluğundaydı ve gerekirse baba çocuğu büyütme için ablasını veya kızını görevlendirebilirdi.²²⁸

²²⁵ Cicero, *M. Tulli Ciceronis de Divinatione Liber Primus*, ed. Arthur Stanley Pease (Illinois: The University of Illinois, 1920), 1/41.90; Philo, “On The Special Laws (De Specialibus Legibus)”, çev. F. H. Colson, *Philo* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1998), 4/3/100; De Jong, *Traditions of the Magi*, 447-448.

²²⁶ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 546.

²²⁷ Hintze, “Zarathustra’s Time and Homeland: Linguistic Perspectives”, 38; Hintze, “Disseminating the Mazdayasnian Religion”, 171-190.

²²⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 439.

Zerdüştiliğin ilk ortaya çıkışından çok sonraları bile sözlü bir gelenek olarak varlığını sürdürmesi din eğitiminin birincil sorumluluğunun aileye verilmiş olduğunun bir göstergesidir. Bu, kutsal metinleri, duaları ve günlük dinî yaşam için gerekli olan her şeyi ezberlemenin, tüm inananların yükümlülüklerinden biri olduğu gerçeği ile de paraleldir. Hîrbedestân'ın bazı bölümleri kutsal metinleri ezberleme görevine ayrılmıştır. Pehlevî metinlerinde mü'minlerin din eğitimi alması tavsiye edilmektedir.²²⁹ Ebeveynler, çocukları için uygun bir eğitim sağlamalıdır.²³⁰ Zerdüşti metinleri, çocukların ebeveynlerine ve rahiplerine karşı itaatkâr olmalarını emreder.²³¹ Dinî okullarda sağlanan ve din adamları tarafından verilen kurumsallaşmış bir eğitim sisteminin yanı sıra çocuklara dinlerinin temellerinin evde öğretildiği bir aile eğitiminin de var olduğu anlaşılmaktadır.²³²

Eski İran'da dinî eğitimin yanında etik ve ahlaki değerler eğitiminin verildiği anlaşılmaktadır. Eğitimciler, dört ana erdemde (bilgelik, adalet, ılımlılık ve cesaret) en mükemmel insanlar olan çok bilge adamlar veya diğer bir tabirle din adamları arasında çıkmışlardı. Sözde-Platonik Alkibiades, özellikle muğların eğitiminin, Zerdüş'tün öğretilerine göre Tanrılara tapınma konusunda olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle, kanıtları birleştirecek, çocuklara kutsal metinlerin okunmasının ve dinî öğretiminin açıklanmasının öğretildiği bir tür dinî eğitime atıfta bulunmuş gibi görünmektedir. Muğlar onlara dinlerinin temel ilkelerini ve ezberlemeleri gereken bir metinler külliyyatını öğretti. Bunun dışında, uygulamalı hukukun da öğretimin bir parçası olduğu ve hukuk eğitiminin davalara giren din adamlarının gözetiminde uygulamalı olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu kuşkusuz, soylular ve din adamları için muhtemel yüksek mevkilere ulaştıklarında adaleti nasıl tesis edeceklerini öğrenmeleri için yapılan bir uygulamaydı.²³³

Sâsânî literatüründen, dinî eğitimin yüksek bir görevlere aday olan genç erkeklerin eğitiminin önemli bir bölümünü kapsadığını öğrenebiliriz. Şah Hüsrev ile geçen bir diyalogda bir gencin Avesta'nın kayda değer kısmını ezbere okuması²³⁴, idealize edilmiş bir örnek gibi dursa da din adamı olmayanların da Avesta'yı ve dinî

²²⁹ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, bōl. 16-18; Sanjana, 6.69, 98, 310, 316.

²³⁰ "The Sad Dar", c. 24, bōl. 51.

²³¹ "The Sad Dar", c. 24, bōl. 40.

²³² De Jong, *Traditions of the Magi*, 409-410.

²³³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 449-450.

²³⁴ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, 17.

bilgileri önemli bir oranda tahsil etmesi gerektiğini göstermektedir. Sâsânî literatüründe dinî ve dünyevî meselelerin eşitliğine yapılan güçlü vurgu, üst seviyedeki din adamı olmayan kesimin din eğitimi ileri düzeyde aldığına göstergesidir.²³⁵ Diğer taraftan Boyce, kalıtsal rahipliklerin bulunduğu inançların, uygun dinî eğitimi alarak din adamı olarak yetiştirilmelerine rağmen rahip olarak çalışmaktan imtina eden bireyler üreten bir handikabı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle eski İran’da din adamlığı müessesesi topluma yalnızca aktif ruhbanlar değil aynı zamanda yargıçlar, yöneticiler ve hatta şaşırtıcı bir şekilde askeri komutanlar da sağlamaktaydı.²³⁶ Bu din adamlarına verilen eğitimin oldukça nitelikli olduğunun yanı sıra din adamlarının sadece dinî eğitim almadıklarını da göstermektedir.

Mâni taraftarları sürekli dinî eğitimden geçmekteydiler. Seçkinlerin asli görevleri arasında dinin hükümlerini yerine getirmenin dışında misyon faaliyetleri ve cemaatin dinî anlamda zinde kalması için vaaz ve nasihatler vermesi gibi hizmetler bulunmaktaydı. Bu anlamda cemaatin eğitimi ve yetiştirilmesinin başka bir uzmanlık alanında özelleşmiş seçkinlerin dışındakilerin görevi olduğu söylenebilir. Augustin, seçkinlere sorular yönelttiğini ifade etmektedir. Muhtemelen onların derslerinden ve vaazlarından bahsetmektedir. Onların anlattıklarından tatmin olmaması üzerine Diyakoz Faustus’un onun sorularına cevap verdiğini belirtir. Augustin’in yazdıklarına göre Faustus, Maniheizt inananlara dinî bilgileri aktarmak ve onları eğitmek için gezen üst düzey din adamlarından biridir.²³⁷

Mithra dininde ise dine kabul edilenler alt sınırlardan itibaren kendi inisiyasyon aşamaları hakkında eğitim almaktaydılar. Babalar muhtemelen, aceminin bir üst inisiyasyonu almaya hazır olup olmadığını verdikleri eğitim sonunda belirlemekteydiler. Mithraizm’in bir sır dini olması verilen ilk eğitimin sırrın muhafazası üzerine olmasını gerektirmekteydi. Adayın görevi her şeyden önce kendisine açıklanan öğretileri ve ayinleri ifşa etmemektir. Bunun için ayinler sırasında ve diğer özel durumlarda namzetlere yemin ettirilirdi.²³⁸

²³⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 450-451; Shaul Shaked, “From Iran to Islam Notes on some Themes in Transmission”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), 31-67.

²³⁶ Boyce, *Zoroastrianism II*, 84-85.

²³⁷ Augustine, *İtiraflar*, 5/6.10.

²³⁸ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 156.

2. Seküler Eğitim

Ahamenî dönemine dair verilen eğitim hakkında çok az şey bilinmektedir. I. Dâryûş dönemindeki (MÖ 499) Persepolis Tahkimat Belgelerinde metin kopya eden Pers erkeklerinden söz edilir.²³⁹ Ancak bunun kraliyet yazışmaları için azınlık bir gruptan oluştuğu kuvvetle muhtemeldir. Çok az kimse tarafından bilinen Farsça çivi yazısını öğreniyor olmaları mümkündür. Soylular ve yüksek konumdaki İranlı memurlar bile okuma yazma bilmiyordu ve yazı yazmayı öğrenmek/öğretmek standart Pers eğitiminde hiçbir rol oynamıyordu. Bu nedenle Persler, devlet dairesindeki yazışmalar için yabancı yazıcılar kullandılar.²⁴⁰ Yunan kaynakları tipik Fars eğitimi hakkında bir fikir vermektedir. Herodot'a göre, İranlı erkek çocuklar beş yaşına kadar babalarının huzuruna alınmazlardı; o zamana kadar kadınlar arasında yaşamaları gerekiyordu. Beş yaşından yirmi yaşına kadar ise binicilik, okçuluk ve doğruyu söyleme eğitimi alırlardı.²⁴¹ Xenophon ve Strabo, Pers soylularının oğullarının on altı ya da on yedi yaşına kadar kraliyet sarayında yetiştirildiğini; binicilik, okçuluk, mızrak fırlatma ve avcılıkla uğraştıklarını ayrıca adalet, itaat, tahammül ve kendini kısıtlama konusunda da eğitildiklerini yazmaktadır.²⁴² Ahlaki kazanımlar dışında Pers eğitiminin amacının iyi donanımlı askerler üretmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu, I. Dâryûş'un mezar yazıtında doğrulanmaktadır.²⁴³

Ahamenî İmparatorluğu'nun doğu satraplıklarında²⁴⁴ eğitim hakkında pratikte hiçbir bilgi yoktur ancak Pers egemenliği altındaki Babil ve Mısır'ın geleneksel eğitim sistemine dair kanıtlar kapsamlıdır. Her iki ülkede de örgün eğitim erkeklerle sınırlıydı. Yazma okullarında okuma ve yazmanın yanı sıra gramer, matematik ve astronomi de öğretiliyordu. Ahamenî döneminde Babil okuryazarlığı İranlı olmayan nüfus arasında yaygındı. Sümer-Babil sözlükleri, çivi yazılı tabletler ve gramer kullanımı

²³⁹ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 871, 1137.

²⁴⁰ Muhammad A. Dandamayev, "Education i. In the Achaemenid Period", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

²⁴¹ Herodotos, *Tarih*, 1/136.

²⁴² Xenophon, *Cyropaedia*, 1/2.2-12, 7/5.86, 8/6.10; Xenophon, *The Anabasis of Cyrus*, çev. Wayne Ambler (Ithaca & London: Cornell University Press, 2011), 1/9.2-6; Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.18.

²⁴³ Dandamayev, "Education i. In the Achaemenid Period".

²⁴⁴ Eski İran'da eyaletlere veya eyalet sitemine satraplık, bu birimlerin yöneticilerine satrap denilmekteydi.

ve alıştırma örnekleri koleksiyonları gibi birçok okul metni Mezopotamya'dan günümüze ulaşmıştır.²⁴⁵

Arsakid dönemindeki eğitimin neliğine ve nasıllığına dair hiçbir somut veri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, Sâsânî dönemindeki eğitime aşağı yukarı benzer olduğu varsayılabilir. Sonraki döneme ilişkin bilgiler, esas olarak şehzadelerin, soyluların, din adamlarının ve bazı devlet memurlarının (debîr) eğitimi ile sınırlıdır.²⁴⁶ Kuşkusuz, çiftçilerin çoğu okuma yazma bilmiyordu. Ancak Sâsânî İmparatorluğu'nun yıkılmasından yüzyıllar sonra bile kabile geleneklerini, efsanelerini ve ulusal tarihlerini muhafaza etmelerinden *dehkan* sınıfının genel olarak okuryazar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda şehirlerde ikamet eden tüccarların çoğu en azından okuma, yazma ve aritmetik biliyordu. Bunlar dışında halk, edebiyat ve okuryazarlık açısından zengin değildi ve genellikle mesleklerini icra edebilecek düzeyde öğrenim görmekteydiler.²⁴⁷

Soyluların ve halkın dinî eğitimi sadece din adamlarınca yapılmaktaydı. Soylular ve din adamlarının eğitimleri dışında orta sınıfa ve halka yönelik bir dinî eğitimin verilmiş olması muhtemeldir. Dinî eğitim dışında soylular okuma, yazma, hesaplama, polo oyunu ve satrancı öğrenmekteydiler. Spor ve savaş eğitimi dışında kalan okuma, yazma, hukuk ve aritmetik gibi seküler alanlardaki eğitimler de din adamları tarafından verilmekteydi. Halka yönelik eğitim hakkında ne yazık ki elimizdeki kanıtlar yetersizdir. Din adamlarının daha zengin kasabalılara ve tüccarlara en azından hesaplama ve yazı yazma gibi eğitimler vermiş olması muhtemeldir. Farsça fiiller, zamirler ve edatlar Sami dillerindeki karşılıklarıyla yazılı olarak temsil edildiği için Pehlevî yazısını okumak oldukça zordu. Bu nedenle din adamlarının bu eğitimi sadece belli bir kesime vermiş olması kuvvetle muhtemeldir.²⁴⁸

Soylu veya üst sınıf bir ailenin çocuğu için gerekli eğitim; okuryazarlık, dinî eğitim, beden eğitimi ve saray sanatları gibi alanlarda verilmekteydi. Soylu bir çocuk okula (Frahengistân) beş ila yedi yaş arasında başlar ve on beş yaşına kadar genel ve dinî

²⁴⁵ Dandamayev, "Education i. In the Achaemenid Period".

²⁴⁶ Ahmad Tafazzoli, "Education ii. In the Parthian and Sasanian Periods", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

²⁴⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 546.

²⁴⁸ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 154.

eğitimini tamamlamış olurdu.²⁴⁹ Okulda okuma-yazmayı öğrenir ve bir hîrbed tarafından dinî eğitim verilirdi. Diğer taraftan yıldız bilimi ve astroloji de müfredatın bir parçasıydı. Daha sonra binicilik, okçuluk, polo ve askeri sanatlarda eğitim görmekteydiler.²⁵⁰ Asil bir eğitim aynı zamanda müzik aletleri çalmayı ve şarkı söylemeyi, satranç ve tavla gibi oyunlar ile içecekler, çiçekler, kadınlar ve binek hayvanları hakkında genel bilgileri öğrenmeyi de kapsamaktaydı.²⁵¹ Firdevsî'nin, Sîyavuş'un eğitimi²⁵² hakkında verdiği bilgiler muhtemelen Arsakid dönemi prens eğitimine dair veriler ihtiva etmektedir.²⁵³ Benzer olarak bazı Yunan yazarlara göre İranlılar çocuklarına ata binmeyi, silah (yaylar veya ciritler) kullanmayı, doğru söylemeyi ve adaletli olmayı öğretirlerdi.²⁵⁴

Diğer taraftan Sâsânî döneminde kadınların, az sayıda da olsa, en azından genel dinî çalışmalar için okula gittiğine dair bazı kanıtlar vardır.²⁵⁵ Ancak eğitimlerinin ana kısmı evde öğrenilen ev içi becerilerden oluşuyordu.²⁵⁶ Bazı ayrıcalıklı ailelerin kadınlarının derin bir bilim eğitimi aldıkları ve Sâsânî medeni hukukunu iyi bildikleri bilinmektedir. Hâkimlerden birinin mahkemeye çıkarken etrafının beş kadın tarafından çevrildiği ve bunlardan birinin kendisine bazı özel kefalet davalarıyla ilgili sorular sorduğu metinlerde yer almaktadır.²⁵⁷

3. İlim ve Ulema

Eski İran'da özellikle Sâsânîler döneminde din adamları bilimsel disiplinlerin tamamında söz sahibiydiler. Kutsal metinlerin yazılması, tedvini ve tefsirinin yanı sıra teoloji ve hukuk alanında birçok kitap yayınlamışlardır. Din adamlarının reislerinin unvanları aklı ilimlere hâkim oldukları anlamında kullanılmaktaydı.²⁵⁸ Bu rahip zümresi,

²⁴⁹ Taberî, Sâsânî hükümdarı Behram Cûr'ün beş yaşına geldiğinde kralların soyundan olduğunu belirterek kendisini eğitecek öğretmenler istediğini rivayet etmektedir. Bkz. Taberî, *Târihu 't-Taberî*, 2/73; Tafazzoli, "Education ii. In the Parthian and Sasanian Periods".

²⁵⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 180.

²⁵¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 120-121.

²⁵² "Ona adaletin faydasını, zulüm etmenin zararlarını, söz söylemesini, savaşmasını, ordu, taht ve taç kullanmasını iyice öğretti" bkz. Ebûlkâsım Firdevsî, *Şehnâme*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 2/449.

²⁵³ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 546-548.

²⁵⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/136; Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.18.

²⁵⁵ Kotwal - Kreyenbroek, *The Hērbedestân and Nêrangestân*, 18, 38, 43.

²⁵⁶ Madan, *Pahlavi Dinkard*, 2/935.

²⁵⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 548-549.

²⁵⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 182-183.

yorumlarıyla (Zend) Sâsâni Avesta'sında somutlaşan kapsamlı dinî ve bilimsel geleneği inceleyen ve öğreten bilgin-rahipler ve rahip öğretmenlerden oluşmaktaydı.²⁵⁹

İranlıların genel olarak klasik Batı bilgisinden ve felsefesinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Sâsânî döneminde de zamanının çoğunu sadece bilimsel çalışmalara harcayan insanlar vardı. Avesta tüm bilimlerin ana kaynağı olduğuna göre, bu alimlerin hepsinin ruhban sınıfından olduklarına şüphe yoktur. Christensen bazı alimlerin tıp, astronomi ve felsefe üzerine uğraştığı ve çalışmalarını yazdığına dair rivayetler zikretmektedir.²⁶⁰

a. Felsefe

Yunan felsefesi Zerdüş'tü ve haleflerini oldukça önemli bir yerde konumlandırmaktadır. Batılı felsefeciler tarafından muğlar sadece ayin ve ibadetlerde uzmanlaşmış din adamları olarak değil, aynı zamanda ilahiyatçılar olarak da sunulmaktadır. Bazı pasajlar Zerdüş'tî doktrinleri ve din adamlarını yüceltir. İyi ve kötü arasındaki ikilik gibi Zerdüş'tiliğin karakteristik unsurları, çoğunlukla muğların felsefesi olarak yorumlanır. Yunanlı bilginlere göre muğlar felsefe alanında dikkate değer iç görüleri sahiptiler.²⁶¹

Yunan literatürü Zerdüş'tü o kadar benimsemiştir ki Sokrates'in Gobryas adında bir muğdan bilgeliği öğrendiği iddiasının yanı sıra Sokrates'in çağdaşı olan Sofist Prodicus'un takipçilerinin, Zerdüş'tün gizli metinlerine sahip olmakla övündükleri bildirilir. Aristoteles, Deinon, Knidoslu Eudoxus ve özellikle Theopompus'un, Zerdüş't ilkelere aşina olduğu aktarılmaktadır. Plutarkhos, Platon ve Aristoteles'in öğrencisi Heraclides Ponticus'un "Zerdüş't" adını taşıyan bir eserinden bahseder.²⁶² Aristoteles'in "Metafizik" kitabı muğları iyinin temsilcileri olarak sunmaktadır.²⁶³ Cicero, muğları bir tapınakta toplantılar düzenleyen ve kendi aralarında önemli olayları tartışan teolojik bir lonca olarak tanıtır.²⁶⁴ Muğlar, Yunan metinlerinin bazılarında sadece İranlıların eğitiminden sorumlu değildiler, aynı zamanda bazen bilgelige özlem duyan yabancıların

²⁵⁹ Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood", 152.

²⁶⁰ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 549.

²⁶¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 401.

²⁶² Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 8.

²⁶³ Aristotle, *Metaphysics*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 2016), 14/4.

²⁶⁴ Cicero, *De Divinatione*, 1/41.90.

öğretmenleriydiler. Diğer taraftan Pisagor, Empedokles, Demokritos ve Platon gibi bazı Yunan filozoflar muğlar tarafından eğitildiklerini iddia etmekteydi.²⁶⁵ Bu iddiaların gerçekten doğru olup olmadığı konusunda bir kanıt bulmak mümkün olmasa da İran din adamlarının eğitiminden geçmenin eski Yunan filozofları ve ileri gelenleri açısından prestij olarak görüldüğü sonucuna ulaşabiliriz.

b. Astronomi ve Astroloji

Astronomi ve astroloji dinler ve din adamları için en eski zamanlardan beri cezbedici unsurlar barındırmaktadır. Öncelikle Tanrı'nın ve cennetin göksel varlığı onun yerini belirlemede ya da varlığını tespit etmede gökyüzünü önemli kılmaktadır. Diğer taraftan ibadetlerin ve dinî günlerin tespiti için takvimin dinî normlara göre dizayn edilmesi gereklidir. Ayın, Güneş'in yıldızların ve yıldız kümelerinin içindeki hareketleri düzenli olarak izlenmeli ve matematiksel hesaplamalar ile ritüel takvimi ortaya çıkarılmalıdır. Bu olgu din adamlarının astronom bilgileri olmasını sağlamıştır. Gökyüzü Tanrıların ve Tanrısal varlıkların simgelerinden oluşmaktadır. Yıldızların hareketleri bazen Tanrılardan gelen haberlerin için uzmanı olan din adamlarınca okunarak gelecekle ilgili kehanetlerin oluşmasına öncülük etmektedir. Birçok hükümdar bu bilgileri haber almak için yıldızları okumasını bilen kahinler istihdam etmekteydi. Mithraizm ve Maniheizm gibi bazı dinler ise doktrinleri doğrudan astronomik gerçekler ve astrolojik inançlar üzerine bina etmişlerdir.

Avesta'nın en eski bölümlerinde matematiksel astronomiye dair hiçbir iz yoktur. Ancak Genç Avesta içindeki Yeşt metinleri bazı ipuçları barındırmaktadır.²⁶⁶ Diğer taraftan İran hakimiyeti altındaki topraklarda gelişen en eski matematiksel astronomi, Mezopotamya'da ortaya çıkmış, Ahamenî döneminde geliştirilmiş ve Selevki ve Arsakid dönemlerinin Babil'inde Güneş, Ay ve gezegen teorileri ekseninde doruğa ulaşmıştır. Kısacası Babil astronomisinin ve onunla ilişkili astral kehanet literatürünün İran'daki bilim adamları yani ruhbanlar tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu, Pehlevî metinlerde daha belirgindir.²⁶⁷ Muhtemelen Babil'de yaşayan ve eğitim gören bir Zerdüşti din adamı zümresinin varlığı Babil'in Persler tarafından ele geçirilmesi sonucu

²⁶⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 401-402; Hinnels, *Persian Mythology*, 92.

²⁶⁶ Bkz. Yeşt 6, 7, 8, 10.

²⁶⁷ "Shayest La-Shayest", c. 5, böl. 21.

ortaya çıkmıştı. Bazıları İranlı yetkililerin ve halkın ihtiyaçlarını karşılamak için ve bazıları özellikle astronomi ve astroloji alanlarında Babil ilimlerini öğrenmek için bu bölgeye gelmiş olmalı.²⁶⁸ Her ne kadar çoğu günümüze kadar ulaşmamış olsa da miladi üçüncü yüzyılda Sâsânî hükümdarlarının çabalarıyla astronomi ve astroloji üzerine Yunanca ve Sanskritçe eserlerin Pehlevî diline çevirileri yapılmıştır. Bu metinlerden ve Bundahişn'deki pasajlardan Sâsânî astronomisinin karakteri hakkında az çok fikir edinmek mümkündür.²⁶⁹

Astronomi, çalışma ve uygulama için ciddi bir konuydu ve popüler din başlığı altına pek girmiyordu. Önemli miktarda öğrenme çabası ve beceri gerektiriyordu. Uygulamalı bilimin her dalında olduğu gibi, bu alanda da kuşkusuz sahte profesyoneller de vardı ve tıpkı Aramicede olduğu gibi, sözde astrolojik bilginin popüler bir versiyonu kesinlikle vardı. Bu nedenle, her bir günde neyin yapılmasının en iyi olduğu ve nelerden kaçınılması gerektiği konusunda tavsiyeler veren, ayın günlerine göre düzenlenmiş risaleler vardır.²⁷⁰

Hıristiyan Yeni Ahit'inde bazı muğların yıldızların hareketlerinden yola çıkarak tespit ettikleri Hz. İsa'nın doğumunu müjdelemek amacıyla Kudüs'e geldiğine dair hikâye²⁷¹ de astroloji açısından bahsedilmeye değerdir. Persli din adamları arasında astrolojiye belirli bir ilgi, nispeten erken bir dönemden beri var olmuş olmalı. Avesta'da ve Pehlevî literatüründe bazı astrolojik pasajlar yer bulmaktadır. Ancak bunlar, Zerdüşť rahiplerin bir kişinin bireysel geleceğini tahmin etmek için astrolojiyle ne ölçüde meşgul olduklarını içermez. Bu nedenle, muğların astrolog olarak özellikle Hıristiyan edebiyatında bahsi geçtiği gibi bir rol üstlenmediği öngörülmektedir. Diğer taraftan bu hatalı bakış açısının muğ ve Keldanî isimlerinin karıştırılmasından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.²⁷²

İran'ın sahip olduğu astronomik yeteneğin Babil'in mirasına sahip çıkmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ahamenî dönemindeki yeni dinî gelişmelerin tümünün, Babilli astronomların MÖ beşinci yüzyılda kaydettiği bilimsel ilerlemelerle alakalı

²⁶⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 66.

²⁶⁹ Pingree, "Astrology and Astronomy in Iran: i. History of Astronomy in Iran".

²⁷⁰ Shaked, *Dualism in Transformation*, 91-92.

²⁷¹ Matta 2.

²⁷² De Jong, *Traditions of the Magi*, 397-398.

olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Babil astronomik ve astrolojik teorilerinden bazılarının Pers İmparatorluğu üzerinden Hindistan'a geçmesi, bu verilerin İranlı bilgin ruhbanlar tarafından ne kadar geniş çapta ele alındığını göstermektedir. Bu bilgiler Zerdüşti teoloji üzerinde etkili olamasa da Pehlevî kitaplarında da görüldüğü gibi, Zerdüşti skolastik öğretisinin gelişimine büyük katkıda buldukları göz ardı edilemez.²⁷³ Ancak astronominin ileri düzeyde hesaplamalar gerektirmesi başlangıçta bazı verilerin göz ardı edilerek hatalı hesaplamaların yapıldığını da göstermektedir. Birûnî, İran takviminin oluşturulmasında din adamlarının yılın çeyrek artık gününü hesaba katmaması nedeniyle zamanla belirli tarihlerden uzak kaldıklarından bahsetmektedir. Ancak İran hükümdarlarının tertip ettiği bir mecliste ulema ve din adamı sınıfı takvime yüz yirmi yılda bir kez on üçüncü bir ay ilave edilmesine karar verdiler. *Kebise* adı verilen bu ay Zerdüşti takviminde Pers İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar devam etmiştir. Birûnî, bu iş için hükümdarın ciddi meblağlar harcadığını ifade etmektedir.²⁷⁴

Tüm bilimsel faaliyetler gibi astronomi ve astroloji de din adamlarının ilgilendiği alanlardı. Din adamlarını oldukça meşgul eden bu yeni alan dinî anlayışa da etki etmiş gibi görünmektedir. Öyle ki; Ahamenî dönemiyle birlikte başlayan İran'da astronomi ve astrolojinin gelişimi Arsakid döneminde Mithraizm ve Zurvânizm'in ivme kazanmasında önemli bir rol oynamış gibi görünmektedir. Zira Ahamenî döneminden itibaren Zerdüşti din adamlarının astrolojiye ve Yakın Doğu kehanetlerine maruz kalmalarının kozmolojik spekülasyonları teşvik ettiği varsayılmaktadır.²⁷⁵ Diğer taraftan Maniheizm'in Babil coğrafyasında gelişmiş olması onun bahsi geçenlerden bağımsız olarak astronomi ve astroloji ile yakın ilgisini açıklamaktadır. Ayrıca Maniheizm'in doktrinlerinde bulunan Zurvânist nüveler, her ikisinin de astrolojik bakış açısına sahip olmasından kaynaklanmış olabilir.

Mithraizm, en başında güneşi ve ışığı kutsayan yapısıyla astrolojik bir dindir. Mithra rahibi olmak için teolojik ve ritüel bilginin yanında astronomi ve astroloji bilgisine sahip olmak da oldukça önemliydi.²⁷⁶ Mithra ikonografisi açık astronomik sembollerle,

²⁷³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 241.

²⁷⁴ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 89.

²⁷⁵ Christopher J. Brunner, "Astrology and Astronomy in Iran: ii. Astronomy and Astrology in the Sasanian Period.", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011).

²⁷⁶ Claus, *The Roman Cult of Mithras*, 131-132.

Güneş Tanrısı olarak bizzat Mithra mitolojisinin merkezinde yer almaktadır. Ayrıca dinî sınıfları oluşturan yedi mertebenin her biri yedi gezegenden birinin koruması altındaydı. Diğer taraftan kültün baş sembolü olan Tauroktoni'nin astronomik semboller taşıdığını ve göklere atıfta bulunulduğunu varsaymak için iyi nedenler vardır. Mithra'nın bir boğayı boğazladığı ana teması etrafında şekillenen Tauroktoni, bu ikisinin etrafında bir köpek, bir yılan, bir akrep, bir kuzgun, meşale taşıyan ikizler, bir kase (kova), bir aslan ve boğanın buğday başağına dönüşmüş kuyruğu betimlemeleriyle Zodyak'ın unsurlarını barındırmaktadır.²⁷⁷ David Ulansey, Mithraistlerin astroloji ve kozmosa dair bilgilerinin ileri düzeyde olduğunu belirtmektedir. Tauroktoni için öne sürülen astronomik/astrolojik referansların dışında Ulansey, Dünya'nın dönme eksenindeki yalpalanmaların sonuçlarının Mithraist bilgin rahiplerce burada kaydedildiğini öne sürmektedir. Ona göre, Mithraist rahipler, Dünya eksenindeki bu kaymayı Tanrıların etkilediğine inanıyorlardı. Tauroktoni bu nedenle Mithra'nın bu kozmik başarıyı gerçekleştirmedeki gücünün alegorize edilmiş bir göstergesidir. Beck, Ulansey'in teorisinin yirminci yüzyılın sonlarında iyi bilinmesine rağmen kötü bir üne sahip olduğunu belirtmektedir. Çünkü Ulansey, son derece sofistike olan ve modern astronomların bilgisi dahilinde olan bir hususun Mithraist din adamlarınca sadece bilinmekle kalmayıp aynı zamanda onlar tarafından kültürlerinin bir parçası haline getirildiğini iddia etmektedir.²⁷⁸

Maniheizm, astronomi ve astroloji ile doğrudan ilişkilidir. Özellikle Güneş ve Ay'ın işlevleri, arındırılmış ışığı *Işık Alemi*'ne iletmektir. Kozmik kurtarma sürecinde bu iki felek çok önemli bir rol oynamaktadır. Güneş ve Ay'ın on iki ve on dört kapısı var olup ışık bunlardan içeri girmektedir. Ay ve Güneş, saraylar ya da gemiler olarak düşünülmüştü. Maniheist kozmolojide ışığın Dünya'dan kurtuluşu hem kozmik mekanizmaların hem de Maniheist seçkinlerin birlikte aktif olarak katıldığı sürekli bir süreç olarak düşünülmektedir. Ay ve Güneş, Dünya'dan arınan ışığı sürekli olarak yükler ve boşaltırdı. Ay'ın değişen şekli, Maniheist din adamları tarafından ışığın on dört gün boyunca alınması ve diğer on dört gün Güneş'e iletilmesi inanışıyla açıklanmıştır. Maniheistler Ayın şeklinin seçkinlerin faaliyetleri nedeniyle değiştiğine inandıkları için

²⁷⁷ Beck, *The Religion of the Mithras Cult*, 30-31.

²⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. Ulansey, *Mithras Gizlerinin Kökeni*; Beck, *The Religion of the Mithras Cult*, 36.

bu kozmik olayda seçkinleri gözlemlene imkânı bulmaktaydılar.²⁷⁹ Bu, dinin cemaati ve hizmetçisi konumundaki dinleyicilere seçkinler için gösterdikleri çabaların boşa gitmediğini göstermiş olabilir.

Augustin'e göre bu inanışlar bir bakıma Maniheist bilginlerin astrolojik inanışlarının güçlü olmasına rağmen astronomik bilgilerinin yeterli olmadığını göstermektedir.²⁸⁰ Ay ve Güneş tutulmalarını şeytanların hareketleriyle bağdaştırmaları da bunu doğrulamaktadır.²⁸¹ Nitekim Augustin, filozof ve astronomların metinlerinden etkilendiğini ve Maniheizm'in safsatadan oluştuğunu gördüğünü ifade etmektedir.²⁸² Augustin, Maniheist inancın ayrılmaz bir parçası olan astronomik hadiselerin ahlak ve inançla hemen hemen hiçbir ilgisi olmadığını ifade ederek Mani'yi eleştirmektedir.²⁸³ Bunda Augustin zamanındaki astronomların Güneş ve Ay tutulmalarının tarihini gününe ve saatine varıncaya kadar hesaplayabilmeleri önemli bir etkidir. Ona göre Maniheist din adamları Güneş'in ve Ay'ın hareketlerini kendilerine göre yorumladılar ve herhangi akli bir kanıtı kabul etmedikleri için bir sürü saçmalık ürettiler.²⁸⁴ Göksel fenomenler Maniheistler için bir dizi ilahi varlığa atfedilerek açıklanmaktaydı. Gök bilimcilerin Maniheistlere göre sahip oldukları bir önemli avantaj da gök olaylarını hesaplamalarla açıklayabilmeleri idi.²⁸⁵ Augustin, Maniheistlerin kitaplarının cennet, yıldızlar, Güneş ve Ay hakkında uzun masallarla dolu olduğunu ve merak ettiği şeylere Maniheist seçkinlerin mantıklı cevaplar veremediğini ifade etmektedir. Augustin'in Maniheist din adamı Faustus ile tanışma hevesinin en önemli nedeni seçkinlerin astronomik faaliyetleri mistik bir çerçevede açıklamaya çalışıp işin astronomik tarafını göz ardı etmeleri gibi görünmektedir. Faustus'tan diğer kitaplarda okuduğu astronomik hesaplamalarla Maniheist inanışı karşılaştırmasını istemiştir. Kendi ifadesine göre ondan aldığı olumsuz

²⁷⁹ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 344-345; Gábor Kósa, "The Manichaean Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia", *Open Theology* 1 (2015), 258-259; Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 289.

²⁸⁰ Augustine, *İtiraflar*, 6/5.7.

²⁸¹ Kósa, "The Manichaean Attitude", 258-259.

²⁸² Augustine, *İtiraflar*, 5/3.3.

²⁸³ Ferrari, "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees", 267.

²⁸⁴ Augustine, *İtiraflar*, 6/5.7.

²⁸⁵ Augustine, *İtiraflar*, 5/3.4-6.

yanıt Augustin'in Maniheizm'den soğumasına ve seçkinlere karşı duyduğu güvenin yok olmasına neden olmuştur.²⁸⁶

c. *Tabiplik ve Şifacılık*

Hastalık ve sağlık düalist bir karşıtlık oluşturur. İran dinî inanışlarının genelinde olan düalizm bu durumu, hastalık ve hasta edici şeyleri şeytan veya kötü güçler ile eşleştirerek dinî anlayışı içerisine mündemiç etmiştir. Bu nedenle olsa gerek din adamları Tanrı'dan şifa getirmekle görevli birer hekim olarak da görülmüştür. İran coğrafyasının genel düalist bakış açısıyla şifa dağıtma görevini din adamlarına vermiş olduğunu söyleyebiliriz. Net olarak söylemek mümkündür ki İran tıbbının ilkeleri tamamen Zerdüşti ilkeler üzerine kuruludur ve Avesta geleneklerine dayanmaktadır. Bununla birlikte Yunan tıbbının etkisi her yerden görülmektedir. Şifa bulmak için en etkili yöntem kutsal kitaplardan pasajlar ve dualar okumaktır.²⁸⁷ Fiziki tedavi yapan hekimlerin başına *Dürüstbaz* denirdi. Bunlar da diğerleri gibi genellikle din adamları sınıfının üyeleri idi. Bunu hem fiziki tedavi uygulayan hekimlerin hem de psikiyatrik yani manevî tedavi yapan din adamı/hekimlerin başı olarak tanımlanan ve idealize edilmiş bir mobedan-ı mobed unvanı olan Zarduştrôtom kavramından anlayabiliriz.²⁸⁸ Bunda muhtemelen Zerdüş'tün de bir şifa dağıtıcısı olarak görülmesi önemli bir etkidir. Nitekim Pehlevî metinlerden Dinkard'ın Zerdüş'tün Kral Viştâspa'nın atını iyileştirme hikayesini aktarması onun şifa dağıtıcısı olduğu yönündeki kabule bir örnek teşkil etmektedir.²⁸⁹ Şehristânî bu hikâyenin yanında Zerdüş'tün ilaç hazırlayıp bir âmânın gözlerini açtığını da aktarmaktadır.²⁹⁰ A. V. Williams Jackson'a göre bu olaylar Zerdüş'tün yaşamının daha erken bir döneminde bir zamana ait olsa bile, yine de Zerdüş'tün mucizevi iyileştirme gücünün var olduğu inancına dair bir geleneği göstermektedir.²⁹¹

Benzer şekilde Mani'nin ilk seyahatinde küçük bir kızı iyileştirmesi²⁹² ve I. Şâpûr'un kız kardeşi Mihrşâh'ın üç saat süren bir transa girdiği ve Mani'nin elini onun

²⁸⁶ Augustine, *İtiraflar*, 5/7.12-13; Ferrari, "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees", 270-271.

²⁸⁷ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 551.

²⁸⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 553.

²⁸⁹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 62-63.

²⁹⁰ Bkz. Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 328.

²⁹¹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 94-95.

²⁹² Bkz. Gardner - Lieu, *Manichaeae Texts from the Roman Empire*, 69; Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 122/4-16.

başına koyarak iyileştirdiğine dair anlatılar²⁹³ onun da Tanrısal bir güçle şifa dağıttığını göstermektedir. Diğer taraftan bir din adamının yeni gittiği bir memlekette kabul görmesi ve kolayca misyon yürütebilmesi için şifacılık oldukça önemli bir meziyettir. Örneğin Turfan fragmanına göre I. Behram, Mani’yi kız kardeşini iyileştiremediği için²⁹⁴ idam etmeden önce onu savaşa ve ava gitmediği için bir işe yaramadığı bunun yanında doktorluk ve diğer ilimleri de layıkıyla yapamadığı gerekçesiyle suçlar.²⁹⁵ Mani, ailesinden ve tebaasından birçok kişinin hastalıklarını iyileştirdiği ve onları ölmekten kurtardığını söyleyerek kendini savunur.²⁹⁶ Anlaşıldığı üzere Mani taraftarlarına hekimlik meziyetleri nedeniyle tahammül edilmekte ve bazı özgürlükler tanınmaktaydı. Şifa dağıtan bir din adamı hem saygı görür hem de yaptıkları hoş karşılanır. Bu nedenle Maniheist din adamlarının şifacılık ve şifalı bitkiler konusunda eğitim almış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Maniheizm’in Mâr Sisin’den sonraki serdari İnnanios’un İran Şâhı Nersi’yi iyileştirmesi sonrası Nersi döneminde Maniheistlere karşı bir yumuşamanın olduğuna dair rivayetler bu görüşümüzü doğrular mahiyettedir.²⁹⁷

Avesta’nın Vendidat bölümü insanların sosyal davranışlarının yanı sıra tıp tarihi, tıbbi tedavi kuralları ile sağlık ve hijyen yönergelerini içermektedir. Buna göre aynı zamanda din adamı olan hekimler cerrahlar (Av. kareto baeşaza), bitkisel ilaçlarla tedavi eden hekimler (Av. urvaro baeşaza) ve diğer hekimlere göre daha çok tercih edilen kutsal sözlerle tedavi eden hekimler (Av. mansrspand baeşaza) olmak üzere üç gruba ayrılmaktaydı. Bu üçüncü sınıf belki de tarihteki ilk psikiyatrist din adamlarıydılar.²⁹⁸

Dinkard’ın üçüncü kitabı da Sâsânî dönemi kaynaklarından elde edilmiş tıbbi açıklamalar barındırmaktadır. Dinkard’ın yazarı sağlığı fizik sağlığı ve ruh sağlığı olarak iki türde ele almaktadır. Dinkard’a ayrıca ateşle şifadan da söz edilmekle beraber kutsal sözler, ateş, bitkiler, bıçak ve sıcak olmak üzere beş tedavi yönteminden bahsedilmektedir.²⁹⁹ Özellikle efedra bitkisinden yapılan kutsal içecek haomanın

²⁹³ Boyce, *A Reader in Manichaeism*, 37-38.

²⁹⁴ M 3; Boyce, *A Reader in Manichaeism*, 45.

²⁹⁵ Bkz. Walter B. Henning, “Mani’s Last Journey”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942), 953 (Dipnot 2).

²⁹⁶ Henning, “Mani’s Last Journey”, 951-952; Asmussen, *Manichaeism Literature*, 54-55.

²⁹⁷ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 282.

²⁹⁸ Arman Zargarán vd., “Zoroastrian Priests: Ancient Persian Psychiatrists”, *American Journal of Psychiatry* 169/3 (2012), 255; Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 551.

²⁹⁹ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 551.

yatıştırıcı özelliği dikkate değerdir.³⁰⁰ Diğer taraftan nazardan korunmak veya bir çocuğu bir hastalıktan kurtarmak için bir ebeveyn bazen Yesna, Yešt veya Khorde Avesta'dan şifalı dualar okuması için din adamlarına ücret öderdi. Çocuğu olmayan kadınlar, kısırlık lanetinin ortadan kalkması için bazen Vendidad'tan ilgili pasajların ruhbanlar tarafından okunması için para öderlerdi.³⁰¹

Pehlevî metinlerden Hûsparâm Nask hekimlik ve hekimler hakkında ayrıntılar içermektedir. Ohrmazd her hastalığın tedavisi için en az bir bitki yarattığını ifade eden metin ayrıca hekimlerin alacağı ücretler gibi haklarını düzenlemektedir. İran halkınca hekimlere iyi tahıllar ve güzel giysiler ve hızlı atlar verilmekteydi. Bunlar hekimin hangi hastalığı ne şekilde tedavi ettiği nispette değişiklik arz etmektedir. Metin ayrıca hekimlerin görevlerini de tanzim etmektedir. Hekim, hastaya ön yargısız yaklaşmalı ve iyi davranmalıdır. Hekim hastaya tedaviye başlamada gecikirse suçlu olarak kabul edilmekteydi. Sâsânî döneminde hekimlere ruhsat verilmekteydi ancak her zaman hekim bulunamayabiliyordu. Bir kişi İranlı bir hekim bulamazsa bazı durumlarda yabancı bir hekime görünmesine izin verilmekteydi. Diğer taraftan İranlı bir hekim varken yabancı bir hekime görünmek günahtı.³⁰²

Maniheizm teolojisine uygun olarak hastalıkları insanın maddî yani kötü yanına atfetmektedir. Seçkinlerin hastalanmasını da midelerinin yedikleri yiyecekleri sindirerek ışığı salıvermesi sırasında karıştığı karanlıktan etkilenmesiyle açıklamaktadır. Maniheizm'in insan varlığının fiziksel yönlerine hiçbir değer vermemesi tıbbi bakış açısını da ortaya koymaktadır. Batılı reddiyecilerin genel kanısı Maniheist bilginlerin hemen hemen hepsinin her şeyi yanlış anladıkları doğrultusundadır. Buna mukabil çok fazla kaynak, Maniheistlerin bedeni nasıl hor gördüklerini anlatır.³⁰³ Maniheist metinleri karanlık güçler tarafından yaratılan bedenin ruhun bir zindanı olduğu inancını aktarmaktadır.³⁰⁴ Söz konusu bu inançlar ve tutumlar göz önüne alındığında, onların şifayı reddetmeleri mantıksız değildir. Bazı Maniheist kaynaklar tıbbi müdahaleye

³⁰⁰ Zargaran vd., "Zoroastrian Priests: Ancient Persian Psychiatrists", 255; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 551.

³⁰¹ Jackson, *Persia Past and Present*, 378-379.

³⁰² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 549-551.

³⁰³ Augustine, "Contra Faustum Manichaeum", c. 4, böl. 20/11; Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 106-107.

³⁰⁴ Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, böl. 99/4, 135/121, 159/31; Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 169/23-175/24.

başvurmayı açıkça kötü görmektedirler. Ancak bu tür referanslar azdır ve yalnızca Doğu Maniheizt kaynaklarından geliyor gibi görünmektedir. Diğer taraftan hastalıkların iyileştirilebileceğine inancı ifade eden, şifa arayan, şifa için yalvarıp yakaran metinleri de göz önüne almak gerekir.³⁰⁵ Bununla birlikte manastırların hasta seçkinler için odaları vardı.³⁰⁶ Eğer yüksek rütbeli din adamları hastalanırlarsa, şifacıdan (muhtemelen Maniheizt bir din adamı) zamanında ilaç temin edilmeliydi. Hastalık sebebiyle ilaç kullanımını cemiyetin kurallarının dışına çıkılması anlamına gelmektedir ki bu, Turfan'daki Soğdca bir ilahide din adamlarının itiraf etmesi gereken günahlar listesi arasında yer alır.³⁰⁷ J. Kevin Coyle, bunun tüm Maniheiztler için genelgeçer olmayabileceğini ifade etmektedir. Hastalığın ortaya çıkardığı fiziksel komplikasyonların seçkinlerin “Kutsal Işığı” sindirerek özgürleştirme sürecinin aksamasına sebep olduğu için tıbbi tedavi yasağının gevşetilmiş olabileceğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan seçkinlerin katı diyetinde olmayan tıbbi ilaçlar yerine en azından dua yoluyla şifa arandığına dair ipuçlarının da olduğunu belirtmektedir.³⁰⁸

Buradan hareketle Maniheizt din adamları arasında fiziksel tedaviler uygulayan şifacılarından ziyade sözle ve dua ile tedavi uygulayan din adamlarının mevcut olduğu çıkarımı yapılabilir. Bu şekilde hekimlik payesi Hz. İsa ve Maniye atfen kullanılmıştır.³⁰⁹ Birçok Maniheizt metin şifa için İsa'ya ve ruhani varlıklara yakarışlar içermektedir.³¹⁰ Kıpti Bema-Mezmuru'nun sonunda Mani, bir hekime benzetilerek tıpkı bir hekimin ekipmanlarıyla hastaları iyileştirmesi gibi Maninin de kitapları ve tebliğiyle hasta olanlara şifa dağıttığı ve kötü ruhları kovduğu ifade edilmektedir.³¹¹ Söz konusu Mani'ye yapılan atıf, modern araştırmacılar arasında onun gerçekten tıbbi anlamda bir hekim olup olmadığı hakkında tartışmalara neden olmuştur. KMK'ye bakıldığında Mani tıbbi terminolojiyi yoğun bir şekilde kullanmaktadır.³¹² Jason David BeDuhn, bunun kafa

³⁰⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 175/16-24.

³⁰⁶ Lieu, “Precept and Practice”, 161.

³⁰⁷ Lieu, “Precept and Practice”, 171.

³⁰⁸ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 108-109.

³⁰⁹ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 111-112.

³¹⁰ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 107/18-21; Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, böl. 40/13-16, 147/64-65, 193/13, 213/10; Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II) Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1946), 159.

³¹¹ Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, böl. 46/1-47/10.

³¹² Örneğin bkz. Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 82/22-82/23, 83/20-85/3.

karıştırıcı olduğunu belirterek Mani'nin tıbbi bilgisinin onu sadece metinlerinde kullandığı bir metafor olmadığını aynı zamanda pratik olarak da hekimlik yaptığını ifade etmektedir.³¹³ Diğer taraftan bazı Maniheist metinlere göre Mani bazı şifacılık özelliklerini Hz. İsa ile paylaşmaktadır. Turfan'da bulunan iki Pehlevîce fragmana göre Mani de tıpkı İsa gibi ölüleri diriltten bir kurtarıcıdır.³¹⁴ KMK ve Turfan metinlerinde İran şâhının kızının tedavisine ilişkin ifadelerin tamamını Mani'nin biyografisinden elde etmekteyiz. Bu pasajlar Mani'yi tam anlamıyla bir hekim olarak kabul etmekte bir beis görmemişlerdir. Coyle'ye göre bu, geleneği zamanla köklerinden uzaklaşarak, söz konusu unvanı alegorik hale getirmiştir. Buradan hareketle Mani'nin, kendi dünyasında onu hem fiziksel hem de ruhsal olarak bir şifacı yapan gerçekten bir hekim olduğunu iddia edebiliriz.³¹⁵

Zerdüştiliğe göre bilge bir hekim, hastalıkların inceliklerini bilen ve bu konuda çoğu kitabı okumuş biri olmalıydı. Vücudun uzuvlarını ve eklemleri bilmeli, bitki ve baharatlar hakkında bilgi sahibi olmalı, insanlar tarafından tavsiye edilmeli, tatlı dilli olmalı ve hasta olana sabır ve şefkatle muamele etmelidir. Hekimin gerekli beceri ve maharet testlerinden geçmiş olması gerekir. Bir inananı tedavi etmeden önce kafirlerden birini tedavi etmeyi başarmış olması gerekir. Gerektiğinde hastasını her gün ziyaret etmek zorundaydı. Bir hekim üç kişiyi ameliyat etse ve üçü de ölse ömür boyu hekimlik yapmasına izin vermezlerdi. Hekimlerin tedavilerine bir an önce başlayabilmeleri için onlara hızlı atlar verilmeli ve şehir merkezinde büyük bir ev sağlanmalıydı. Ancak paraya tamah edenler çok sevilmemektedir. En iyi hekim, işini Tanrı'nın rızasını gözeterek ondan bir mükafat bekleyerek yapandır. Hekimler paraya tamah etmeleri bakımından iyiden kötüye doğru tasnif edilmişlerdir.³¹⁶ Beşinci yüzyılda Nesturîlerin Roma'dan sürülmesi ve akabinde Mezopotamya ve İran'a sığınmaları nedeniyle İran coğrafyasında genel olarak tıp eğitimi veren Hıristiyan okulları ortaya çıkmıştır.³¹⁷ En ünlü tıp okulu, Sâsânîlerin yok edilmesinden sonra da faaliyetlerine devam eden ve İslam'ın ilk yüzyıllarında önemli bir tıp merkezi olarak kabul edilen Cundişâpûr Okulu'dur.³¹⁸

³¹³ Bkz. BeDuhn, "Medical Models in Manichaeism".

³¹⁴ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 117-118.

³¹⁵ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 121.

³¹⁶ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 552.

³¹⁷ Talha Fortacı, *Doğuştan Günümüze Nesturî Kilisesi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 98, 115-116.

³¹⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 554.

Christensen, I. Hüsrev'in saltanatında kraliyet hekimlerinin başı olan Borzoi isimli bir soylu kişiden ve yazdığı kitabından bahis açmaktadır. Kitabının başında Borzoi, babasının asker annesinin ise Zerdüşti ulema sınıfı bir sülaleden olduğunu belirtmektedir. Diğer çocuklardan zeki olması ve ailesinin soylu sınıftan olması onun tabip olarak yetiştirilmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur.³¹⁹

Yunan tıbbında soğuk, sıcak, nem ve kabızlığın derecesi hasta edici ve tedavi edici unsurlar olarak görülürdü. Ancak İranlı din adamları tüm hastalıkların ve kusurların sebebini kötü ruhların etkisi olarak gören Zerdüştiliğin ilkelerine uymak için bu Yunan kuralını çeşitli şekillerde tahrif etmişlerdir. Bu nedenle soğuk ve serinlik, onlar tarafından vücudun korunması gereken iki hastalık sebebi olarak kabul edildi. Kanın kalitesinin hayati potansiyeli olduğu düşünülüyordu. Kan, hayati güce sahip olsaydı, yetkin bir hekim faydalı ilaçlar verebilir ve hastayı iyileştirebilirdi. Yemeğin bileşimi de tam olarak dikkate alınmaya değer görüldü. Gıda, kuraklığın zararlı etkilerini ortadan kaldıracak kadar neme (suya) ve soğuğu itecek kadar ısıya (ateşe) sahip olmalıdır; onlara göre, gıdanın içindeki hava, mizacın bileşiminde bulunan saf havada emilir ve gıdanın topraksı maddesi, mizacın bileşiminde bulunan toprak elementi ile karıştırılır. Vücudun sağlığı, ölçülü tutulduğu sürece dengeli beslenmeye bağlıdır.³²⁰

d. Mistik İlimler

(1) Büyücülük

Büyü, Zerdüşti gelenekte kavi ve karapanlara has kılınan kötü bir meziyet olarak yer almaktadır.³²¹ Pehlevî metinlere göre bu kötü büyücüler Zerdüşt'e ve ailesine birçok kez büyü yapmayı dener ve her defasında bir mucize sonucunda başarısız olurlar.³²² Bu anlatıların genel kabulü Zerdüştilere göre büyü ve büyücülüğün yasak olmasıdır. Ancak Zerdüştiliğin *büyü* ile neyi kastettiği çok açık değildir. Çoğu zaman büyü ve büyücülüğün, dinin karşısında olup olmadığı bir tartışma konusudur. Bu şüpheli bakış, Zerdüştilikte olduğu kadar diğer dinler için de geçerlidir. Zerdüştilik; Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyücülüğü çok sert bir şekilde kınar ve onu var olan en büyük günahlardan biri olarak görür. Bunu belirten terim Pehlevîcede *jâdûgdur* ve bundan suçlu olan herkes

³¹⁹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 554-555.

³²⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 553-554.

³²¹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 11.

³²² "Marvels of Zoroastrianism", 47/35-37.

ölümcül bir günah işlemiş olur. Büyücülük şeytanların işidir ve bir Zerdüşti ondan uzak durmalıdır.³²³

Büyücülük, kehanet ve rüya yorumculuğunun aksine dinlerce hoş bakılmayan bir olguydu. Ortodoks dine mensup din adamlarının büyüçülük ile meşgul olmadığı düşünülebilir. Avesta literatürü tam anlamıyla büyüçülüğe dair unsurların varlığını göz ardı etmektedir. Diğer taraftan Avesta'nın ritüellerinden ve dualarından kaynaklanan karmaşık yapıyı *eski büyüçülüğün* açık bir ifadesi olarak kabul edemeyiz. Zerdüştiliğin oldukça önemseydiği arınma yasalarına ilişkin geniş doktrin ve ritüellerin yanı sıra şeytani varlıkların etkisiyle cesetlerden kaynaklanan kirliliğe karşı tedbirlerin belirli ölçülerin dışına çıkmadığı bir gerçektir. Bütün bu doktrinler büyük oranda büyüçülük ile ilişkilendirilemez. Ancak kısmen Hint-Aryan folkloruna ait olan birkaç özel durumun varlığı düşünülebilir.³²⁴ Ancak muhtemelen Zerdüşti ibadetler ile birebir örtüşmeyen, hastalıktan ve zarardan kaçınmak için iblisleri yatıştırma ihtiyacı hisseden dindar halk tarafından kabul gören popüler pratiklerin olduğu gri bir ara alan vardı.³²⁵ Shaul Shaked'e göre bu tarz faaliyetler genellikle dinî kurum tarafından standart altı olarak kabul edilen bazı dindarlık pratiklerini tatbik eden bir nevi din adamı kisvesine sahip gruplarca ele alınmaktadır. Bu insanlar büyük ölçüde toplumun geleneksel dinine bağlı kalırken, aynı zamanda toplumun dinî liderleri tarafından hoş karşılanmayan veya reddedilen uygulamaları da takip etmekteydiler. Bu tür uygulamalar; daha eski bir yerli dinden kalma, komşu kültürlerden ödünç alma veya dindeki baskın sınıf tarafından kutsal metinlerin lafzına veya ruhuna uymadığı kabul edilen dinî davranış biçimlerinden oluşmaktadır.³²⁶

Yakın Doğu'da uygulanan eski büyü türlerini beyaz büyü ve kara büyü olarak ikiye ayırabiliriz. Sâsânî dönemine ait metinler bu konuda yetersizdir. Ancak maddî kültür, özellikle mühürler bu konuya ışık tutmaktadır. Örneğin Feridun gibi bir kahraman/kral, nazarı yok etmek ve kişiye refah getirmek için bir tılsımla yardıma çağrılırdı. Feridun'un dualarda şifacı olarak görülmesinin nedeni İran geleneğinde

³²³ Shaul Shaked, "Magic in Zoroastrianism", *Fezana Journal* 28/4 (2014), 59.

³²⁴ Antonio Panaino, "Magic i. Magical Elements in the Avesta and Nêrang Literature", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2008).

³²⁵ Shaked, *Dualism in Transformation*, 100.

³²⁶ Shaked, *Dualism in Transformation*, 75.

olmasıdır. Şeytani güçlere karşı savaşmak din adamlarının asli görevlerinden birisidir. Bu nedenle bunlara karşı dua ve tılsımları yazanların da din adamı kimliği taşıması gerekliydi. Ne de olsa bir büyüün işe yaraması için dinî bir otoritenin veya dinî güçleri olan birinin elleri tarafından yazılması gerekiyordu. Kara büyü ve şeytana tapınma hakkında çok fazla bilgi olmasa da beyaz büyüyle ilgili kesin kanıtlar mevcut. Büyü veya büyücülük için kullanılan Pehlevîce terim (jâdûg) genellikle çeşitli metinlerde karşılık bulmaktadır. Eğer Zerdüşten menkıbesi (Zerdüşten'in yaşamını içeren Dinkard VII) Sâsânî toplumunun bir yansımasıysa, Sâsânî toplumunda büyücülerin işlevi hakkında bazı fikirler edinilebilir. Dinkard'da Zerdüşten'in yaşamıyla ilgili bölümlerde, peygamberi büyü yoluyla yok etmeye çalışan ve sonuçta başarısız olan kadim Hint-Aryan pagan rahipleri olan kötü kavi ve karapana sürekli göndermeler vardır. Kara büyü olarak adlandırılabilir bu sihirli uygulamalara karşı koymada ve iblislerin bu davranışlarını dengelemede Zerdüşten rahiplerin de önemli bir rolü olduğu görülmektedir.³²⁷

Yunan bilginleri İran'a ve Zerdüştenîliğe farklı bir önem atfetmişlerdir. Bu durum daha önceki bölümlerde de işlenmiştir. İşin ilginç tarafı ise Zerdüşten'in adının Batıda manası bozularak astronomi ile alakalı bir anlama (Zoro-aster) çekilmesidir. Diğer taraftan Zerdüşten'i *Oromazes*'in oğlu olarak ele alan Antik Yunan kaynaklarından bazıları ikisini de büyü ve büyücülüğün mucitleri olarak ele almaktadırlar.³²⁸ Diogenes Laertius, Aristoteles'in "Magicus"unda ve Dinon'un "Tarih"inin beşinci kitabında Zerdüşten adının tam olarak yorumlandığında "yıldızlara tapan" anlamına geldiğini yazdığını aktarmaktadır. Diğer taraftan Hermodorus'un da bu konuda onlarla aynı fikirde olduğunu ifade etmektedir.³²⁹ Buna benzer olarak muğ (magi) kelimesi de büyü (magic) ile eşleştirilmiştir.³³⁰ Bu, yanlış anlaşılabilir sonucu oluşabileceği gibi Zerdüşten öncesi (veya sonrası) İran'da kadim din adamlarının büyü uygulamalarıyla iştiğal etmesi de buna sebebiyet vermiş olabilir.

³²⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 92-93.

³²⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 252.

³²⁹ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/8.

³³⁰ A. A. Seyed-Gohrab, "Magic in Classical Persian Amatory Literature", *Iranian Studies* 32/1 (1999), 71; Miladi ikinci yüzyıl metni olan Madauralı Apuleius'un Savunması muğlara dair antik Batı toplumundaki büyücü-din adamı algısına ışık tutmaktadır. Bkz. Albert De Jong, "The Contribution of the Magi", *Birth of the Persian Empire*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis - Sarah Stewart (London, New York: I.B. Tauris, 2005), 85-86.

Diğer taraftan Antik Yunan bilginleri *magi* terimini genel olarak “ibadet uzmanı” anlamında kullanmaktaydı. Bunun ilk örneğini sözde-Platon’un Alkibiades’inde görmekteyiz. Burada Zerdüşt’ün “mageia doktrini” basitçe “Tanrılara ibadet” olarak açıklanır.³³¹ Diogenes Laertius, muğların Tanrılara tapınma üzerine konuşmalar yaptığını yazmaktadır.³³² Dio Chrysostomus, Persler tarafından magi olarak adlandırılan din adamlarının Tanrılara tapınmada uzmanlaştığını açıklar.³³³ Ayrıca Porfirios ile birlikte Persler arasında ilahi varlıkla ilgili bilgiye haiz olanlara ve ilahi olana tapanlara magi dendiği görüşündedir.³³⁴ Daha sonraki yazarların bunlara atıfla benzer ifadeler kullandıklarını görmekteyiz.³³⁵ Diğer taraftan Diogenes Laertius’a göre Aristoteles, onların büyü sanatından tamamen habersiz olduklarını bildirir.³³⁶ Dio Chrysostomus, Yunanlıların bilgisizlikten büyücülere magi dediklerini yazmaktadır.³³⁷

Shaul Shaked, Sâsânî döneminde Zerdüştîlerde büyücülük uygulamalarının var olduğunu özellikle Kanonik olmayan dinî inanışlarda bu açıdan kanıtlar bulunduğunu ifade etmektedir. Özellikle Sâsânî hakimiyeti altındaki Babil’de yaygın bir marjinal dinî meslek olarak yer aldığını iddia etmektedir. Ona göre büyü ve büyücülük kanonik literatür içine alınmasa da sözlü ya da diğer aktarım biçimlerinde sıkça yer almaktaydı. Öyle ki büyü ritüelleri diğer herhangi bir dinî gelenekle karşılaştırıldığında marjinal olarak addedilemeyecek belirginlikte uygulanmaktaydı. Shaked, Sâsânî Babil’indeki arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan büyü uygulamalarında kullanılan nesnelerin oranının yerleşik dinlerin nesnelere kıyasla aşırı sayıda olduğunu iddia etmektedir.³³⁸ Bununla birlikte İran ve Mezopotamya’dan gelen büyü yazıları arasında en küçük grup -daha önceki bölümlerimizde geçtiği üzere Zerdüştî din adamlarının uhdesinde olan- Pehlevî yazısını kullanmaktaydı.³³⁹ Bunun bir nedeni Zerdüştîlerin dinleri gereği büyüye ilgi duymaması olduğunu söylemek mümkünken diğer taraftan Zerdüştîlerin yazılı literatür yerine sözlü geleneğe daha aşına olması da olabilir. Shaked’e göre Hıristiyan, pagan ve

³³¹ Platon, *Alkibiades I-II*, 1/122A.

³³² Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/6.

³³³ Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, 36/41.

³³⁴ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16; Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, 49/7.

³³⁵ Bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 399-400.

³³⁶ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/8.

³³⁷ Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, 36/41; De Jong, *Traditions of the Magi*, 400.

³³⁸ Shaked, *Dualism in Transformation*, 84.

³³⁹ Shaked, *Dualism in Transformation*, 85.

Zerdüşti nüfusun çoğunun büyüye ilgi duymaması pek olası değildir. O halde Pehlevîce büyü metinlerinin azlığı büyü pratiklerinin Zerdüşti din adamlarınca değil Babilli büyücülerce ve Yahudilerce kendi dillerinde yazılmasından kaynaklanmış olmalıdır.³⁴⁰

Shaked, Zerdüşti ritüellerinin büyü pratiklerini aratmayacak derecede zengin olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Zerdüştilik ve Maniheizm, dünyadaki şeytani müdahaleyle mücadele amacıyla normalde büyücülük olarak addedilebilecek pratiklere sahiptir. Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve Zerdüştilik ve daha sonrasında İslam, kendi tarzında büyücülüğü şiddetle kınamaktadır. Ancak yine de bu dinlere mensup olan kişilerin önemli bir kısmı büyüün çekiciliğinden etkilenmiştir.³⁴¹ Şâhname’de büyü pratiklerine dair sayısız örnek vardır.³⁴² Firdevsî tarafından alıntılanan şekliyle geleneksel anlatının organik bir parçasını oluşturmakta ve büyük olasılıkla Sâsânî döneminde geçerli olan algıları ve uygulamaları yansıtmaktadır.³⁴³

Zerdüştilik gibi Maniheizm de inananlarına büyücülüğü yasaklamıştır. Bunu Mani’nin on emrinden çıkarabiliriz.³⁴⁴ Bunun altında sihir ve büyüün karanlığın ve kötü yaratıkların bir işareti olması yatmaktadır. Örneğin Maniheistlerce kötü bir fiil olan cinsel birliktelik kozmolojide ilk kez kötü olarak addedilen Havva’nın Âdem’i sihirle baştan çıkarması sonucu meydana gelmiştir.³⁴⁵ Ancak kötü yaratıkların saldırılarına karşı koymak amacıyla Maniheist din adamlarının da Hz. İsa ve diğer kutsal varlıklar adına koruyucu veya şifalı tılsımlar yazmış olabileceğine dair kanıtlar vardı.³⁴⁶ Bizanslı tarihçi Prokopius’un Maniheistlerin büyü ile ilgilendiklerine dair imalarını da göz ardı etmemek gerekir.³⁴⁷ Diğer taraftan Maniheist *Huastuanift* metninde yapılan kötü büyülerden de tövbe edilmesi³⁴⁸ iyi veya kötü büyülerin bu din içinde uygulanageldiğini göstermektedir. Burada iyi ve kötü büyü ayrımı yapılıyor olması iyi büyü yapan büyücülerin hoş

³⁴⁰ Shaked, *Dualism in Transformation*, 85-86.

³⁴¹ Shaked, *Dualism in Transformation*, 87.

³⁴² Örneğin bkz. Firdevsî, *Şehnâme*, 1/41, 80, 81, 113-115, 331, 2/179, 3/556-563.

³⁴³ Shaked, *Dualism in Transformation*, 92.

³⁴⁴ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1036.

³⁴⁵ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1032.

³⁴⁶ Shaked, “Magic in Zoroastrianism”, 61-62; Asmussen, *Manichaean Literature*, 44-46.

³⁴⁷ Procopius, *The Anecdota or Secret History*, çev. H. B. Dewing (Cambridge: Harvard University Press, 1935), 22/25.

³⁴⁸ Özbay, *Huastuanift*, 91.

karşılanmış olabileceğini göstermektedir. Sonuçta bu tarz tılsımlı sözler ve metinler şeytani varlıklarla bir tür savaş olarak addedilmektedir.

Zerdüşti din adamları büyücü olarak büyük bir üne sahipti ve bu sadece yabancılar arasında değil, aynı zamanda İran içinde de geçerliydi. Örneğin Pers destanları, muğların doğaüstü gücüne çok sayıda gönderme içerir. İran'ın popüler geleneklerinde, din adamlarına sık sık kehanet, şifacılık ve farklı mucizeler gösterme gibi nitelikler addedilmektedir.³⁴⁹ Bu, Antik Yunan'da muğları olağanüstü işler yapan kişiler olarak gören görüşle uyumludur. Herodot'un Smerdis olarak aktardığı muğ Gaumata'nın hikayesi bu açıdan yorumlanabilir. Dâryûş tarafından anlatıldığı şekliyle meşru hükümdar Bardiya kılığına giren muğun Bardiya olmadığı kimse tarafından fark edilmemişti. Bu hikâyeyi makul yapan yönlerden biri muğun olağanüstü yeteneklerini kullanarak başka birinin kılığına ve bedenine kolayca bürünebileceği ön kabulü olabilir.³⁵⁰

(2) Kahinlik ve Rüya Yorumculuğu

Zerdüşti düşüncede rüyalar önemli bir yer tutar çünkü rüyalar Tanrıların insanlara görünebileceği yerlerdir. Zerdüşt'ün kendisi, hayatındaki bazı dramatik yönleri öngören rüyalar görmüş olmakla tanınır. Ancak uyku hali, iyi ve müjdeli haberlerin alınabileceği bir yer olduğu gibi insan hayatında kötülük tehdidinin en yüksek olduğu bir durumdur.³⁵¹ İyi rüyalar olduğu gibi, kötü rüyalar ve vizyonlar da vardı.³⁵² Gatalar'da Zerdüşt, iki zıt ruhun iki farklı türde tezahür ettirdiklerinden bahseder.³⁵³ Zerdüşti inancına göre rüyanın ilahi veya şeytani (daevi) kökenini ve anlamını belirlemek için bunların dinî uzmanlar tarafından yorumlanması gerekiyordu. Tıpkı daha sonraki Zerdüştilikte tüm inananların dinî konularda ruhbanlara danışmak zorunda olmaları gibi muğların rüya yorumculuğu işlevini yerine getirdiğini varsaymak oldukça makuldür.³⁵⁴ Boyce'a göre Zerdüşti din adamları arasında falcılık ve kehanet biçimlerinin yanı sıra rüya yorumu yapanlar vardı. Bunların eski dine bağlı olsa da doktrin ve ibadette farklı uygulamalara sahip olmaları kuvvetle muhtemeldir.³⁵⁵

³⁴⁹ Shaked, *Dualism in Transformation*.

³⁵⁰ Shaked, *Dualism in Transformation*, 90.

³⁵¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 396-397.

³⁵² Yeşt 13/104.

³⁵³ Yesna 30/3.

³⁵⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 397.

³⁵⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 67.

Zerdüşti din adamlarının rutin görevlerinden biri de kahinlikti. Kutsal ateşin ve yıldızların hareketlerini inceleyerek geleceği önceden haber vermek ve astronomik falcılık din adamı olmanın doğal bir sonucuydu.³⁵⁶ Saray devlet idaresi; savaşların, ekonominin gidişatı hakkında yerel ve ulusal verilerin dışında ilahi bir mekanizmadan da bilgi alma gereği duymaktadır. Sarayda istihdam edilen din adamlarının dinî ve bürokratik görevlerinin yanında falcılık vazifeleri de vardı.³⁵⁷ Örneğin; Sâsânî hükümdarı II. Hürmüz'ün ölümü sonrası tek yaşayan varisi karısının karnındaki bebeğiydi. Ancak onun cinsiyetinin belli olmaması sorun teşkil etmekteydi. Saray kahinlerinin doğacak çocuğun erkek olduğuna dair kehaneti sonucunda din adamlarınca çocuğa anne karnında taç giydirilerek cülus töreni yapıldı.³⁵⁸ Buradan yola çıkarak ilk dönemlerden beri din adamlarının İran kralları tarafından sarayda istihdam edilmesinin önemli bir nedeni de kehanet ve rüya yorumu gibi özelliklerinin olduğuna inanılması olduğunu iddia edebiliriz. Din adamları aristokrasinin yanı sıra halkın da bu konuda rağbet ettiği kimselerdi.³⁵⁹

Boyce, Zerdüş'tün ilahilerinin teolojik bilgilerin yanı sıra onun *mantik* yani kehanet sanatına dair bilgisini de göz önüne serdiğini ifade etmektedir. Ona göre Zerdüş'tün kendisinden *bilen*³⁶⁰ olarak bahsetmesi ve büyük vizyonunu gösteren ilahisi³⁶¹, onun kökeni Hint-Avrupa dönemlerine kadar uzanan mantik bir gelenekten geldiğini gösteren delillerdir. Zerdüş'tün dinî düşünceye katkısı benzersiz olsa da onun diğer bir özelliği de edebi ve manevî disiplinleri sayısız nesiller boyunca aktarmış olan kadim bir kâhin-rahip soyundan gelmesiydi.³⁶²

Antik Yunan bilginleri muğ anlatılarında onların rüya yorumlarına ve kehanetlerine yer vermektedirler. Herodot, muğlar arasında bir grubu kralların rüyalarını, özellikle Med krallarının rüyalarını yorumladığını aktarmaktadır. Astyages'in rüyalarının yorumlanarak Kûruş'un yükselişinin haber verilmesi,³⁶³ Serhas'ın Yunanlılara karşı savaşa devam etmeye karar vermesine neden olan rüyaların yorumlanması³⁶⁴ gibi

³⁵⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 257.

³⁵⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 522.

³⁵⁸ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 194-195.

³⁵⁹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 257; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 55.

³⁶⁰ Yesna 28/5, 48/13.

³⁶¹ Yesna 44.

³⁶² Boyce, *Zoroastrianism I*, 184.

³⁶³ Herodotos, *Tarih*, 1/107-108, 120, 128.

³⁶⁴ Herodotos, *Tarih*, 7/19.

örneklerle beraber güneş tutulması ve benzeri astronomik olayların yorumlanması³⁶⁵ muğların marifeti olarak aktarılmaktadır. Cicero da Kûruş'un rüyasını yorumlayan bilge muğlardan bahsetmektedir.³⁶⁶ De Jong, Herodot'un muğlara dair rüya tabiri ve kehanet anlatılarının -İranlı din adamlarının gerçek faaliyetini yansıtmaktan öte- edebi yönünün daha ağır bastığını ifade etmektedir. Ona göre Astyages ve Kûruş'un rüyalarıyla ilgili hikayeler Fars sözlü geleneklerini yansıtıyorsa, rüya yorumcuları olarak rahipler hakkındaki bilgilerin gerçekte bir temeli olabilir.³⁶⁷ Boyce'a göre Herodot'un anlatılarının tarihsel olarak kabul edilmesi mümkün görülmemektedir. Ancak hikâye, dönemin rüyalara gösterilen ciddi saygısını ifade etmektedir. Dönemin inancına göre vücut uykuda tecrit edildiğinde, ruh o gerçek doğasını üstlenir ve geleceği önceden görür ve önceden haber verir. Zerdüşti din adamları arasında rüyaların yorumlanmasının yanı sıra diğer kehanet ve mantisizm biçimlerini uygulamaya devam edenler vardı. Bunlardan bazılarının eski dinî inanışlara bağlı olsalar da doktrin ve ibadette diğerleriyle pek çok ortak noktaları olmalıdır. Zira pagan ruhbanların ülkede var olmaya devam ettiği açıktı ve tahtta bir Zerdüşti kral olsa bile, dininin tam olarak hüküm sürmesi için birçok nesil gelmiş geçmiş olmalı. Gerçekten de paganizm kalıntıları, İslam sonrasında bile kıyıda köşede varlığını sürdürmüş gibi görünmektedir.³⁶⁸

Batı klasik metinleri muğları kehanet alanında olağanüstü güçler ile nitelendirmektedir. Pers dönemi muğları düzenli olarak belirli kehanet tekniklerinde ve aynı zamanda zamanlarının en güçlü bilimi olan astrolojide uzman olarak sunulur. Bununla birlikte söz konusu metinlerde geçen hikayelerdeki niteliklerin İranlı din adamlarının gerçek meziyetlerini yansıtıp yansıtmadığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. İlk kez Agathias'ın kitabında rastladığımız³⁶⁹ astroloji dışında muğlara atfedilen sopa veya çubuklarla ilahiler eşliğinde ateşe bakarak geleceği tahmin etme pratiği, klasik metinlerde oldukça işlenen bir olgudur.³⁷⁰ Sonuçta muğlar doğaüstü bilgiye sahip olan ve bunları dinî pratiklerle birleştiren büyücü ve sihirbazlardı. Kehanet sanatlarının astrolojik yöntemler kullanan teknikleri içerdiği gerçeği göz önüne

³⁶⁵ Herodotos, *Tarih*, 7/37.

³⁶⁶ Cicero, *De Divinatione*, 1/23.46.

³⁶⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 396.

³⁶⁸ Boyce, *Zoroastrianism II*, 67.

³⁶⁹ Agathias, *The Histories*, 2/25.

³⁷⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 397-398.

alındığında, muğları Keldânîler ile karıştırmamak elden bile değildi. Her iki gruptaki bilgin din adamları benzer bir kökene sahipti. Çünkü her ikisi de Kralların mantik gereksinimlerine hitap eden ayrıcalıklı bir kastı veya ruhban sınıfını oluşturmaktaydılar.³⁷¹

Astrolojik kehanetler Sâsânî İran’ında çok yaygın olarak görülür. Kral, Erdeşîr’in doğum hikayesinde astrologlara danışılır. Söz konusu tema Kâr-nâme-i Erdeşîr-i Bâbekân’da ve Şâhname’de tekrar tekrar ortaya çıkar. En azından önemli kararlar alırken astrologlara danışıldığına ve astrolojinin bu anlamda günlük yaşamın bir parçası olduğuna dair hiçbir şüphe bulunmaz. Bu aynı zamanda yerleşik dinin bir parçasıydı. Astrolojik uygulamaların kanıtı, resmi Zerdüştiliğin bize ulaştığı ana kanallardan birini temsil eden Bundahişn’de bulunur.³⁷²

C. KAMU GÖREVLERİ VE SİYASETE ETKİLERİ

1. Hukukî Görevleri

a. Yargıçlık

Eski İran’da idari görev ve sorumluluklar da tıpkı mal gibi bir sonraki soya miras olarak kalmaktaydı. Bu nedenle üst düzey görevler belli başlı imtiyazlı aileler arasında devam etmekteydi.³⁷³ Din adamlarının din işleri dışındaki bir diğer önemli görevi de adaletin sağlanması üzerineydi. Bu görevde bulunan din adamı sınıfına *dâdvar* denilmekteydi.³⁷⁴ Nefisî, hîrbedin de eski Farsçada yargıç anlamına geldiğini ve bu sınıfa mensup din adamlarının da vazifelerinden birinin yargıçlık olabileceğini işaret etmektedir.³⁷⁵ Yargıçlar halk arasında büyük saygı görmekteydiler. Büyük ayrıcalıklı ailelere, muhtemelen soylular arasında ortaya çıkan davalarda arabuluculuk ve hakemlik görevi verilse de gerçek anlamda bir yargıç, hukuk üzerinde mutlak otoritesi tartışmasız olan din adamı sınıfının bir üyesi olmak zorundaydı.³⁷⁶ Bölgelerin tamamına yayılmış bir *dâdvar* sınıfından bahsedebiliriz. Bununla birlikte yargıçların bulunmadığı görece küçük yerleşim yerlerinde mobed, muğ ve dihkânların hâkimlik veya hakemlik

³⁷¹ Colpe, “Development of Religious Thought”, 3/827-828.

³⁷² Shaked, *Dualism in Transformation*, 91.

³⁷³ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404.

³⁷⁴ Bkz. “Dâdvar”.

³⁷⁵ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 17-18.

³⁷⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404.

görevlerini yerine getirmiş olması muhtemeldir.³⁷⁷ Christensen, yargı yetkisine sahip ilçelerin üst düzey yetkililerinden birinin *Sroşavarzdarigh* veya bir din adamı, diğerinin ise dastûr olduğunu bildirmektedir.³⁷⁸ Pehlevîce metinlere göre dâdvar, mülkiyet hakları, belgeler ve kefaretlar gibi çeşitli davalarla ilgilenmekte, şikayetleri dinlemek, mühürleri kırmak ve sahipsiz malları korumak gibi görevler üstlenmekteydi.³⁷⁹ Yargıçlar dastûr, mobed ve hîrbed sınıfı din adamlarından meydana gelmekteydi. Yargıçların başına *kaza-i devlet*, *şehri dâdvar* veya *dâdvar-ı dâdvarân* denilmekteydi. Her bölgenin mahkemeleri tek bir din adamı tarafından yönetilmekteydi ve genel olarak din adamı olmayan bölgesel yöneticilerin kararlarının ve eylemlerinin tamamen adaletle uyumlu olup olmadığına dikkat etmekteydiler.³⁸⁰

Diğer taraftan orduya bağlı muhtemelen asker sınıfından olan farklı bir yargıç grubunun da var olduğu bilinmektedir.³⁸¹ Dâdvarlar bu göreve en üst rütbeli din adamı ya da hükümdar tarafından atanmaktaydılar.³⁸² Muhtemelen hukuk üzerine yetiştirilmiş din adamları arasından seçilmekteydiler.³⁸³ Dâdvarların başında imparatorluk nezdinde görevli bir din adamı bulunmaktaydı. Bu görevliye *mobedan-ı dâdvar* veya *dâdvarân-ı dâdvar* denilmekteydi.³⁸⁴ Ancak bu din adamı da mobedan-ı mobede bağlıydı ya da kendisi bu görevi yapmaktaydı.³⁸⁵ Mobedan-ı mobed aynı zamanda yargısının yanılmaz ve tartışılmaz olduğu düşünülen en önde gelen adli otoriteydi.³⁸⁶ Bunun en net örneklerinden biri Mobedan-ı Mobed Kerdir'in aynı zamanda yargıçlarında başı olmasıdır diyebiliriz.³⁸⁷ Dâdvar sınıfı din adamlarının mobed ve hîrbedden sonra üçüncü

³⁷⁷ Mansour Shaki, "Dadwar, Dadwarih", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011); Daryae, *Sasanian Persia*, 132; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404-405.

³⁷⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404.

³⁷⁹ Shaki, "Dadwar, Dadwarih"; Daryae, *Sasanian Persia*, 132.

³⁸⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404.

³⁸¹ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 158.

³⁸² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 178.

³⁸³ Daryae, *Sasanian Persia*, 132.

³⁸⁴ Anahit Perikhanian (ed.), *Mâdigân-î Hazâr Dâdistân: The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law Book)*, çev. Nina Garsoïan, Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers, 1980, böl. 110/5-11 (s: 244-245).

³⁸⁵ Perikhanian, *Mâdigân-î Hazâr Dâdistân*, 100/11-15 (s: 226-227); Altungök, "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri", 450.

³⁸⁶ Maria Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 296.

³⁸⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 128.

en önemli sınıf olduğu buradaki sıralamadan anlaşılmaktadır.³⁸⁸ Eyalet düzeyinde ise hemşehr-i mobed-ı dâdvar adında üst düzey yargıca bağlı bir amir vardı. Ayrıca *zندانig* ya da Pehlevî dilinde *gilgard* adını taşıyan zindan ve hapishane yöneticileri de bulunmaktaydı.³⁸⁹ Dâdvar sınıf hakkında çok fazla epigrafik belge olmaması altıncı yüzyılda mobed sınıfının onların yerini almaya başladığının kanıtı olabilir.³⁹⁰

Yargıçlar, yargılamalarını önde gelen yasal otoritelerin norm ve içtihatlarından oluşan “Dâd âgâh”a yani laik medeni kanuna göre veya Avesta ve Zend ilkelerine göre yapmaları gerekiyordu.³⁹¹ Yine de insanların sözlerinden ziyade Tanrı’nın hükümlerine göre karar vermeleri gerekiyordu.³⁹² Diğer taraftan dinî metinler adaletin sağlanabilmesi için hüküm veren hâkimin hükmünü gerçek delillerden ve temel bilgilerden oluşturması gerektiğini bildirmektedir.³⁹³ Sıradan Sâsânî mahkemelerinde, dâdvar-ı meh (kıdemli) ve dâdvar-ı keh (küçük) adında farklı yürütme yetkilerine sahip iki yargıç kategorisi vardı. Mâdayân’a göre yargıçlara ilk olarak I. Hüsrev’in (531-579) emriyle yürütme yetkisini taşıyan makam mühürleri verildi.³⁹⁴ Epigrafik kanıtlara göre, yargısal işlevlerine ek olarak, her ilçe veya şehirde yargıçlara, muhtemelen hayırseverlik ve kimsesizlerin korunması gibi görevlerini belirten “yoksulların savunucusu” unvanlarını taşıyan resmi mühürler verilmişti. Yoksulların savunucusu sıfatı farklı zamanlarda mobedler için de kullanılmıştır.³⁹⁵ Adalet mekanizmasının çarklarını dâdvar, mobed ve rad sınıflarına mensup din adamları oluşturmaktaydı. İlginç bir şekilde, eyalet yargıçları daha düşük derecelerdeki mahkemelerde çalışırken rad ve mobed, yalnızca kralın müdahale edebildiği, başmobed tarafından yönetilen en yüksek mahkemeye kadar olan temyiz mahkemelerinde yargıç olarak görev yaptılar.³⁹⁶ Bunlar kovuşturma dönemlerinde Hıristiyanların sorgulanmasında ve yargılanmasında yetkili kişilerdi. Bunların dışında Hıristiyan kaynakları gardiyan ve cellat gibi adli çalışanları da dile getirmektedir.³⁹⁷

³⁸⁸ Kartir, “Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht”, böl. 8; Skjærvø, “Zoroastrian Texts” (2007), 169-171.

³⁸⁹ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 268-269.

³⁹⁰ Daryae, *Sasanian Persia*, 132.

³⁹¹ Sanjana, 4/75.

³⁹² Sanjana, 3/67.

³⁹³ Sanjana, 3/197.

³⁹⁴ Perikhanian, *Mâdigân-î Hazâr Dâdistân*, böl. 93/7 (s: 215).

³⁹⁵ Shaki, “Dadwar, Dadwarih”.

³⁹⁶ Macuch, “Law in Pre-Modern Zoroastrianism”, 296.

³⁹⁷ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 268; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 404.

Günümüze kadar gelen belgeler ticaret ve iş sözleşmelerinin yasal yönleri konusunda bizlere doyurucu bilgiler sunmaktadır. Yasal olarak bağlayıcılığı bulunan bu anlaşma ve sözleşmelerin ihlali durumunda dâdvar-ı keh veya dâdvar-ı meh sulh hâkimi olarak hükme bağlamaktaydı.³⁹⁸

Din adamlarından oluşan mahkeme heyetleri bazı zamanlarda halkı ve halk arasında olan anlaşmazlıklara çözüm bulmaktaydılar. Sorunları dâdvare gitmeden çözmeye çalışan bir ön kurul bulunmaktaydı. Bu, en küçük yerleşim birimlerindeki mobed ile üst seviye mahkeme yargııcı dâdvar arasında aracı bir kurum olarak işlev görmektedir.³⁹⁹ Miras ve vasiyetlerin yerine getirilmesi için müfettişler tayin edilmekteydi.⁴⁰⁰ Bunlar muhtemelen din adamlarıydılar, çünkü ölen kişinin mallarının varisler arasında paylaşılması mobedlerin yetkisi dahilindeydi ve ölen kişinin hiçbir mülkü bırakmamış olması durumunda cenazesini defnetmek ve çocuklarının bakımlarını üstlenmek zorundaydılar.⁴⁰¹ Bazen de diğer dinlerin mensuplarına karşı işkenceye varan hükümler vermekte ve onları Şâh adına yargılamaktaydılar.⁴⁰²

Herodot, Kûruş'un oğlu Kambuyza'nın kız kardeşi ile evliliğini aktarırken devlet yargıçlarından bahsetmektedir. Ona göre bu yargıçların mevkileri yüksekti. Açıkça adaletsiz karar vermedikleri sürece ömür boyu görevde kalmaktaydılar. Davalara bakma ve yasalar üzerine içtihat yetkileri vardı. Yasalar ile ilgili her iş onların elinden geçmekteydi. Yargıçlar, Kambuyza'nın isteğine yasalardan yola çıkarak olumlu cevap vermek istemişlerse de bu mümkün olmamıştı. Diğer taraftan Ahamenî hükümdarının istediğini yapabileceğine dair buldukları eski bir kanun ile çözüme ulaşmış ve kendi canlarını kurtarıırken yasayı da çiğnememiş oldular.⁴⁰³ Herodot'un yasa olarak bahsettiği Avesta ya da ona dayalı kurallar olması kuvvetle muhtemeldir. Kambuyza'nın evlilik ile ilgili cevaz almaya çalışması ve yasayı değiştirme gücünün olmaması dahası yargıçların yasayı çiğnemekten imtina etmesi bunun dinî bir kural olduğu yönünde intiba

³⁹⁸ Daryae, *Sasanian Persia*, 141.

³⁹⁹ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 268.

⁴⁰⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 446.

⁴⁰¹ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 164.

⁴⁰² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 417-419.

⁴⁰³ Herodotos, *Tarih*, 3/3.

uyandırmaktadır. Bu çerçevede Sâsânî öncesi yargıçlarının da din adamı sınıfından olduğunu ifade edebiliriz.

Süryânî kaynaklar yöneticilerle birlikte din adamlarının yöneticilik ve hakimlik yaptığını aktarmaktadır. Bu, Sâsânî döneminin başlarında vilayetlerin yönetimine mobedlerin ve marzbanların verildiğine dair Süryânîce belgelerle de desteklenmektedir.⁴⁰⁴ Daryae, İran'a bağlı dış eyaletlerde bir yöneticinin yanında yargıçlık yapması için bir din adamının görevlendirilmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁵

b. Kanun Yazımı ve Tanzimi

İran'ın kadim devlet geleneği aynı zamanda onunla yaşıt bir hukuk sistemi olduğunu göstermektedir. Muhtemelen en başlardan beri din adamları da devletin önde gelenleriyle birlikte bu hukukun yargıçlığını ve uygulayıcılığını yapmaktaydılar. Agathias'a göre din adamlarının onayı olmadan bir uygulama yasallık kazanamazdı.⁴⁰⁶ Bu minvalde Avesta'nın hukuk anlamına geldiğine dair iddiaları da göz önünde bulundurmamak gerekir.⁴⁰⁷ Zerdüş'tün Avesta hukukuna ne kadar dahli olduğu konusu tartışma oluşturabilecek bir konu olsa da Avesta'daki hukuk kaidelerinin Zerdüşî ruhbanlar tarafından yazıldığı ve uygulandığı muhakkaktır.⁴⁰⁸ İran'ın genel hukukunun da bu dinin benimsenmesiyle bu mecraya girdiği değerlendirilebilir. Özellikle Vendidat bu konuda zengin bir içerik sunmaktadır. Aynı zamanda din adamlarına üst düzey bir yetki tanınması bunun yanı sıra devlet yetkilerini kullanması Vendidat'ın yazımındaki ruhban tutumuna ve devlet gücüne işaret etmektedir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Mšihā-Zkha, *The Chronicle of Arbela*, ed. Peter Kawerau (Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1985), bōl. 31; Mšihā-Zkha, *Die Chronik von Arbela: En Beitrag sur Kenntnis des Giteren Christentums im Orient*, ed. E. Sachau (Berlin: APAW, 1915), bōl. 62; Shaul Shaked, "Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period", *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, ed. Gherardo Gnoli - Antonio Panaino (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990), 268.

⁴⁰⁵ Daryae, *Sasanian Persia*, 128-129.

⁴⁰⁶ Agathias, *The Histories*, 2/26.5.

⁴⁰⁷ Bkz. Cahit Can, "Zerdüşçülük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta)", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/1 (1968), 285.

⁴⁰⁸ Bkz. Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 290.

⁴⁰⁹ Örneğin Vendidat 3/20-21'deki bir kişinin kafasının koparılarak öldürülmesi hükmü devlet yetkisi gerektiren bir durumdur.

Zerdüşti hukuk erken dönemde bir taraftan saflık ve etik normları ele alırken diğer taraftan medeni hukuk ve ceza hukuku içermektedir. Bunlar din adamlarının hukuk anlamında, saflık kurallarını ve ahlaki davranışları uygulayarak iblislerin saldırısını önlemek ve aynı zamanda Mazda'ya tapan kardeşler arasındaki anlaşmazlıkları ve şiddet eylemlerini çözerek toplumun refahını denetlemek gibi iki önemli görevinin olduğunu göstermektedir. Sâsânî döneminde Avesta ve onun Pehlevî versiyonu (Zend) hukuk sisteminin teorik temelini oluşturmaktaydı. Bir yargıç yani dâdvar, kararlarında Avesta, onun Pehlevî tercümesi ve şerhleri (Zend) ve salihlerin mutabakatı olmak üzere hukukun üç ana kaynağını dikkate almak zorundaydı. Ancak Avesta'nın yasal Naskları oluşturulduktan sonra toplumun sosyal yapısı önemli ölçüde değiştiğinden, Sâsânî hukukçularının temel görevlerinden biri, Zerdüştilik normlarını kendi zamanlarının gereksinimlerine uyarlamaktı. Örneğin, çoğu yazara göre beşinci ve altıncı yüzyılda yaşamış Sôşâns, Mêdômâh ve Abarag gibi ünlü hukukçular Avesta'dan farklı içtihatlar çıkararak, hukuki konularda farklı görüşleri tartışan ve çeşitli ekoller geliştiren otoritelerdi. Onların yorumları hukuk bilimi için bir başka önemli kılavuz haline gelmişti.⁴¹⁰

Sâsânî hukukunun Avesta ve onun tefsirleri ile din adamlarının fetvaları üzerine temellendiğini söyleyebiliriz. Christensen, özel bir hukuk düzeninin olmadığını ifade etmektedir. Ancak Dinkard'daki birçok pasajın hukuki meseleler üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bu hükümler Sâsânî döneminde Avesta ve yorumlarından ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Dinkard'daki yargı ilkeleri üzerine yapılan tartışmalar genellikle eski din adamlarının görüşlerinden alıntıdır ve Sâsânî döneminin yargı pratiğini ortaya koymaktadır.⁴¹¹ Gelenek, tanınmış din adamlarının tüm kararlarının kanun niteliğinde olduğunu göstermektedir. Daha sonraları resmi olarak farklı bir kural tercih edilebilecek olsa bile onların hükümleri yürürlükten kaldırılamıyordu. Eski metinlere göre, dinî otoriteler Avesta ve Zend'e ya da müminlerin mutabakatına göre karar vermelidir.⁴¹² Bir din adamının yargılama özgürlüğünü daha önceki otoritelerin kararları kısıtlayabilmektedir.⁴¹³ Manuîçîhr, Zadsparam gibi itibarlı bir din adamının bile önemli bir hüküm için yüksek ruhbanların ve nihayetinde bizzat müminlerin liderinin onayına

⁴¹⁰ Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 290-291.

⁴¹¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 407-408; Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 296.

⁴¹² Madan, *Pahlavi Dinkard*, c. 2, böl. 712/20.

⁴¹³ Manûskîhar, *Nâmakîhâ-î Mânûshchîhar (The Epistles of Mânûshchîhar)*, ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (Bombay: Trustees of the Parsee Panchayat Funds and Properties, 1912), 1/4.7, 10.

ihtiyaç duyduğunu tekrar tekrar belirtir.⁴¹⁴ Bununla birlikte bu durum, din adamlarının otoritesinin sınırlarının her zaman açıkça çizilmediğini düşündürür; dahası bazı öğretiler muhtemelen daha düşük rütbeli din adamlarına önemli ölçüde bağımsızlık vermekteydi.⁴¹⁵

Sâsânî sarayında mobed ve hîrbedlerden müteşekkil bir denetleme şurası vardı. Kanunları düzenleme ve sahadaki uygulamaları denetleme gibi görevleri olan üst düzey bir yapılanmaydı. Şurada din adamları hükümdarla birlikte kanun koyucu olarak yer almaktaydı. Bunların altında yer alan verdebezler ve dastûr sınıfı din adamları dinî konularda danışmanlık ve yargıçlara müşavirlik yapmaktaydılar.⁴¹⁶ Diğer taraftan diğer dinlere ve heretik olarak addedilen gruplara yönelik hukuki düzenlemeler ve cezalandırmalar, Tenser, Kerdir ve sonrasında yönetim gücüyle arası iyi olan din adamlarının hukuki yetkilerini güçlü bir şekilde kullandıklarını göstermektedir.⁴¹⁷ Kubâd döneminin bir süreliğine mobedan-ı mobedi olarak düşünebileceğimiz Mazdek'in de bunun aksi yönde hukuki düzenlemeleri olmuştur. Onun özellikle kıtlık döneminde zenginlerin mallarını yağmalayan halka ceza-i müeyyide uygulanmaması yönünde tutum takındığı muhakkaktır. Aynı zamanda kadınların ve malların ortak kullanımına dair sultanın salahiyet verdiğiine yönelik iddialar da yeni bir hukuki düzenlemedir.⁴¹⁸

Maganlal Amritlal Buch, halk nazarında dinî kanunlardan ayrı bir medeni kanunun uygulanmış olabileceğinden bahsetmektedir. Dinî kaidelere aykırı hareketler ağır şekilde cezalandırılırken, laik mahkemede yargılanan kamu düzenine karşı suçlara daha hafif cezaların eşlik ettiğini görüyoruz.⁴¹⁹ Aksi takdirde kanunların doğrudan din adamlarının marifetiyle yazılması bazı sorunlar meydana getirmektedir. Örneğin Vendidat'a göre bir insanı öldürmenin cezai müeyyidesi doksan değnek⁴²⁰ iken bir su köpeğinin öldürülmesinin cezasının on bin değnek⁴²¹ olması oldukça anlamsız görünmektedir. Buch, bunun nedeninin, sanitasyon yasalarının ihlallerinin tüm nüfusu

⁴¹⁴ Manûskîhar, *Nâmakîhâ-î Mânûshchîhar*, 2/5.2-4, 2/1.8-9.

⁴¹⁵ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 10-11.

⁴¹⁶ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 46-47.

⁴¹⁷ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 186; Örneğin bkz. Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 500-501.

⁴¹⁸ Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 16; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma".

⁴¹⁹ Buch, *Zoroastrian Ethics*, 170.

⁴²⁰ Vendidat 4/40.

⁴²¹ Vendidat 14/1-2.

feci şekilde etkilediği ancak bir cinayetin yalnızca bir kişiyi etkilediği inancı olduğunu belirtmektedir. Eski din adamları bir köpeğin öldürülmesine verilen cezanın ciddi boyutta olmasını, o yaratığa bağladıkları muazzam değere dayandırmaktaydı.⁴²² Ruhbanlar buna benzer adil olmayan kuralların ortaya çıkmasına neden olurken yapılması gerekenler listesinin zamanla uzamasıyla birlikte toplumu ve dini bir meşakkatler sarmalına doğru itmekteydiler.

Sâsânî döneminde birçok alanda olduğu gibi din adamları ticareti de ellerinde tutmaktaydılar. Temizlik kurallarının katılığında da kaynaklı bir şekilde Zerdüştiler için ticaretin doğası kadar kimin yaptığı da önemlidir. Ticaret, genellikle dinî topluluklar tarafından yürütülmekteydi. Din adamlarının doğrudan ticaretin içinde olması pek mümkün görünmese de iş akitleri, sözleşmeler ve anlaşmalar gibi ticari ve ekonomik metinlerin yazılması, imzalanması ve mühürlenmesi din adamlarının katkısıyla yapıldı. Ticari anlaşma ve sözleşmelerin yasal olarak bağlayıcı olması için dâdvar huzurunda yapılmasına dikkat edilmekteydi.⁴²³

2. Yönetim Kademesiyle İlişkiler

a. *Din Adamı ve İktidar*

Eski İran'da her ne kadar hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülse de bazı durumlarda iktidar, soylular ve genellikle din adamlarının elinde bulunmaktaydı. Doğum, evlenme, yardım ve bağışlar; gelir getiren kalemler ve en önemlisi hükümdarın tahta çıkarılması veya azledilmesi gibi yetkiler din adamı sınıflarının elinde toplanmıştı. Özellikle Sâsânî dönemi din adamları Azer Nersî'yi öldürtmüş ve II. Erdeşîr'i de tahttan indirmişti. Sâsânî Devleti'nin dinî arka planının mimarı olarak Mobedân-ı Mobed Kerdir, sarayda ve ülkenin diğer kesimlerinde kurduğu hegemonya ve gücüyle birçok hükümdarın yönetiminde söz sahibi olmuştur. Erdeşîr oğlu I. Şâpûr'dan salâhiyet alarak dinini İran'a yaymaya çalışan Mani, Kerdir'in devlet idaresindeki nüfuzu ile idam edilmiştir.⁴²⁴

⁴²² Buch, *Zoroastrian Ethics*, 170.

⁴²³ Daryace, *Sasanian Persia*, 141.

⁴²⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 128.

Christensen, din adamlarının iktidarlarını sürdürmek için dönemin krallarıyla yaptıkları yoğun çekişmelerin detaylarının mevcut tarihi kaynaklarda elde edilemediğini dile getirmektedir. Din adamlarının kabile monarşilerini ve saray teşkilatlarını desteklemeye sevk eden değişim ve dönüşümün ne derecede meydana geldiğini, mahiyetinin ne olduğunu ancak başka kaynaklardan derlediğimiz rivayetlerle anlayabilmekteyiz. Ona göre, hükümdar ve yüksek din adamları arasındaki ilişkiye dair iki farklı görüş arasında bir ihtilaf olduğu, yani bu iki görüşün her birinin savunucularının bir şekilde kral ve din adamları arasındaki ilişkiyi kabul ettikleri açıktır. Yazıtlarda yer alan Sâsânî sultanları kendilerini her zaman Mazda'ya (Mazdisan) tapanlar olarak adlandırırken, aynı zamanda kendilerini bir din adamı (Bagh) ve Tanrıların soyundan gelen (Yezdan) olarak tanıtmaktaydılar.⁴²⁵

Pers dönemiyle ilgili Dâryûş'a ait bilgiler muğlar ile girdiği mücadelede görülmektedir. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz gibi Pers iktidarını ele geçiren muğun din adamı olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Daha öncesine dair Kûruş'un Pasargad'daki mezarında bulunan ateş tutan rahip kabartmalarında din adamlarının sarayda önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Boyce, İranlı din adamlarının Kûruş tahta çıktığı andan itibaren sarayda etkili ve yetkili olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Pasargad'daki mezar betimlemeleri bunu kanıtlar niteliktedir.⁴²⁶ Antik Yunan metinleri de muğları ritüel uzmanlığının yanında saray görevlisi, kral danışmanı, rüya yorumcusu, kâhin vb. özellikleriyle tasvir etmektedir.⁴²⁷ Persepolis'te bulunan Elamca *Tahkimat Belgeleri* Ahamenî hanedanı döneminde muğların sarayda danışmanlık gibi önemli görevler üstlendiğini, Güneybatı İran boyunca nehir ve dağlarda yapılan libasyon ayini ve hayvan kurbanı gibi dinî vazifelerinin yanında idari ve ekonomik faaliyetlerde bulduklarını göstermektedir. Söz konusu belgeler muğların saray depolarından ayinler ve şahsi kullanım için tahıl, şarap, kurbanlık hayvan, meyve vb. aldıklarını kaydetmektedir.⁴²⁸

Selevki hanedanının sonlarına doğru güçlerinin azalmasıyla birlikte modern Fars'ta, sadece madeni paralardan fark edebildiğimiz neredeyse bağımsız bir krallık din

⁴²⁵ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 356-357.

⁴²⁶ Boyce, *Zoroastrianism II*, 66.

⁴²⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 391.

⁴²⁸ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 757, 758, 759, 769, 1798, 1951, 1955, 1957; Dandamayev, "Magi".

adamı ve iktidar açısından önem arz etmekteydi. Bu krallık Ahamenî zamanının muğ geleneklerini koruyan rahip krallar tarafından yönetiliyordu. Bu sikkeler üzerinde şehzadeler *Malka* yani şâh unvanını almaktaydı. Ancak rahip karakterlerini gösteren hîrbed olarak adlandırıldıklarına dair atıflar da mevcuttur.⁴²⁹ Böyle bir yönetimin varlığı Sâsânî Devleti'ne ilham vermiş olabilir. Zira Sâsânî Devleti yöneticileri de Anâhitâ Mabedi'ne din adamlığı yapan bir soydan gelmekteydiler.⁴³⁰ Erdeşîr'in İran şâhı olarak takdimi Nakş-ı Receb'deki bir kabartmanın konusudur. Böyle bir resmî tören normal olarak kamusal bir hadiseydi, dolayısıyla iki kabartmada saray mensupları, soylular ve/veya aile bulunurdu. Fîrûzâbâd II'deki küçük sunakların ve Nakş-ı Receb II'deki heykellerin (Herakles/Verethragna) varlığı ve elinde baresma tutan din adamı figürleri bunu doğrulamaktadır. Bruno Overlaet, Erdeşîr İran şâhı olduğunda babası Bâbek hala hayattaysa (ki bu her iki adamın da portrelerinin olduğu en eski sikkeler göz önüne alındığında inandırıcı olurdu), Nakş-ı Receb'deki rölyef üzerinde ayini yapan din adamının Bâbek olabileceğini iddia etmektedir. Söz konusu kabartmadaki rahibin kafasında bir taca benzeyen betimleme, onun sadece İstakhr'daki Anâhitâ Tapınağı'nın başrahibi değil, aynı zamanda bir Persis bölgesinin yerel kralı olduğuna yönelik tarihsel bilgileri doğrulamaktadır.⁴³¹

İran hükümdarları tahta çıktuktan sonra meşru bir kral olarak tanınmak için din adamlarından berat almak zorundaydılar. Hatta II. Şâpûr'un daha anne karnındayken hükümdar seçildiği ve din adamlarının tacı annesinin göbeğinin üzerine yerleştirerek onu hükümdar olarak atadıkları efsanesi meşhurdur.⁴³² Çoğu zaman namzetler taç giyme amacıyla din adamlarının yaşadığı merkezlere ziyaretlerde bulunurlar ve din adamlarının ellerinden taç giyerlerdi.⁴³³ Plutarkhos, Ahamenî Hükümdarı II. Erdeşîr'in tahta çıktuktan sonra krallık törenini icra etmeleri için Pers din adamlarının merkezi konumundaki Pasargad'a doğru sefer yaptığını ve buradaki Anâhitâ Tapınağı'nda taç giyebilmek için

⁴²⁹ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 111-112.

⁴³⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/41; Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids", 3/874.

⁴³¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/41; Bruno Overlaet, "And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs", *Iranica Antiqua* 48 (2013), 325.

⁴³² Sykes, *A History of Persia*, 1/444; Daryae, *Sasanian Persia*, 16; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 194-195.

⁴³³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 209; De Jong, "Religion at the Achaemenid Court", 545; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 59.

yerine getirmesi gereken ritüelleri icra ettiğini aktarmaktadır.⁴³⁴ Zareh'e göre Sâsânî hanedanının kurucusunun bu taç giyme törenini bir zamanlar atası Sâsân'ın başrahipliğini yaptığı İstakhr şehrinde bulunan Anâhitâ Tapınağı'nda gerçekleştirmiş olması muhtemeldir.⁴³⁵ Huart, ilk zamanlar kraliyet tacını giydirme görevinin yönetimde önemli vazifeler üstlenen yedi asil aileye verilmiş bir ayrıcalık olduğunu, yeri geldiğinde hükümdarı tahttan indirme ve yeni hükümdarı tayin etme gibi güçlerinin var olduğunu bildirmektedir. Diğer taraftan din adamlarının yönetimde güç kazanmasıyla bu ayrıcalıkların din adamlarına kaptırdıklarını ifade etmektedir.⁴³⁶ Hatta Sâsânî devleti sonlara doğru şâhın aile içinden seçildiği bir monarşi haline geldi. Şâhın belirlenmesi ve atanması, din adamları ve soylulardan oluşan bir kurul tarafından yapılırdı. Anlaşmazlık durumunda din adamlarından oluşan bir konseyde gizlice görüşüldükten sonra belirlenirdi.⁴³⁷

Din adamları ve kabilelerin soyluları genellikle birlikte hareket etmekteydiler. Özellikle merkezi hükümetin zayıfladığı ve gerilediği dönemlerde, krala karşı çıkmakta ve görüşlerini dayatmakta güçlerini birleştirmekteydiler. Ancak bazı dönemler dışında, her biri kendi çıkarlarını gözetmekteydi. Christensen, soylular ile din adamları arasında bir geçişkenlik olmadığına ve her bir ailenin kendine gurur duyacağı diğerinden ayrı bir soy kütüğü atfettiğine dikkat çekmektedir. Sâsânî kralları ve asilleri kendilerini büyük ata olarak Zerdüş'tün koruyucu kralı Viştâspa (Güştâsb) tayin ederken din adamları ise soylularını İran'ın efsanevi hükümdarı Manuçehr'e dayandırmaktadırlar.⁴³⁸ Burada konu başlığımız açısından Zerdüş ile Viştâspa arasındaki efsanevi ilişkiye odaklanmak yerinde olacaktır. Zerdüş öncesi kral Viştâspa kötü dinin etkisinde olan biri olarak tasvir edilmektedir. Viştâspa'nın sarayında, entrikacı ve vicdansız din adamları kavi ve karapanlar hakimdir.⁴³⁹ Viştâspa'nın Zerdüş ile tanışması ve onun dinini kabul etmesi daha önceden işlenmişti. Bununla birlikte o, Zerdüş'ün hamiliğine soyunarak dinini yaymasında önemli bir vazife üstlenmiştir. Avesta'da Viştâspa hakkında başlıca vurgulanan onun Zerdüşliliği kabulü, gayretli bir şekilde desteklemesi ve inancı uğruna

⁴³⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 209; De Jong, "Religion at the Achaemenid Court", 545; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 59.

⁴³⁵ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 139.

⁴³⁶ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 140.

⁴³⁷ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 166.

⁴³⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 175.

⁴³⁹ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 56-57.

yaptığı seferler ve savaşlardır.⁴⁴⁰ Bu hikayelerin kadim İran'ın gerçek tarihini yansıtmadığı birer Sâsânî kroniği olduğu düşünüldüğünde Sâsânî dönemi din adamı ve iktidar algısını anlamamızda yardımcı olacağı muhakkaktır. Söz konusu iktidarı ele geçirmeye çalışan ortodoks dinin muhalifi din adamları her zaman mevcuttu ve bunların büyücü ve karapan olarak suçlanmış olması olasıdır. Dahası herkesin kendi rantına engel olan diğerini bu ithama maruz bırakmış olması da kuvvetle muhtemeldir.

Sâsânî devleti daha önce kurulan Pers devletlerinden farklı olarak kuruluşundan itibaren bir din devleti hüviyetindedir.⁴⁴¹ Yönetim monarşi, aristokrasi, Zerdüşti din adamları olmak üzere üç ana eksenden oluşmaktaydı. Bu üç faktör, merkezi gücün güçlü veya zayıf olmasına göre birlikte hareket etmekte veya birbirlerine karşı mücadele etmekteydiler. Bu kuvvetler oyununda kralın kişiliği çok önemliydi. Sâsânî döneminin birinci yüzyılında iktidar çoğu zaman üst sınıfları ortak bir görevde birleştirecek kadar güçlüydü, bu da devletin yabancı düşmanlara karşı güçlenmesi ve toplumsal yapının sağlamlaşmasıyla sonuçlandı.⁴⁴² Ancak beşinci yüzyıla gelindiğinde hükümdarların yönetiminde görülen zayıflıklar, soyluların ve Zerdüşti din adamlarının, sarayda gücü ellerinde bulundurmalarını kolaylaştırmıştı. I. Yazdicerd gibi bazı krallar, güçlerini azaltmak için bazı Zerdüşti din adamlarını ve soyluları cezalandırdı. Ancak bu onların Sâsânî devleti üzerinde nihai olarak nüfuz sahibi olmalarını sadece kısa bir süreliğine engelledi.⁴⁴³

Sâsânîler, başlangıçtan itibaren Zerdüşti din adamları ile ittifak kurdular ve din ile devlet arasındaki bu sevgi bağı devletin son bulmasına kadar devam etti.⁴⁴⁴ Devletin kurucusu olan Sâsânîler başlarda Zerdüştiliğin bir versiyonu olan Anâhitâ kültürünü benimsemiş ve Anâhitâ Tapınağı'nın koruyuculuğunu yapan bir nevi ruhban-yönetici bir aileydi.⁴⁴⁵ Devletin kurucusu Erdeşîr'in dedesi Sâsân, Anâhitâ Mabedi'nin ruhbanlarındandı. Ona göre taht ile tapınak birbirinden ayrılamazdı.⁴⁴⁶ Erdeşîr'in bu

⁴⁴⁰ Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, 72.

⁴⁴¹ İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme*, 89; Sykes, *A History of Persia*, 1/429; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 43.

⁴⁴² Christensen, "Sasanid Persia", 7/125.

⁴⁴³ Daryae, *Sasanian Persia*, 25-26.

⁴⁴⁴ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 206.

⁴⁴⁵ Sykes, *A History of Persia*, 1/428; Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 121.

⁴⁴⁶ Buch, *Zoroastrian Ethics*, 39-40; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 170-171; Sykes, *A History of Persia*, 1/429; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 43, 83; Daryae, *Sasanian Persia*, 3.

tutumu Zerdüşti din adamlarının siyasî mekanizma tarafından desteklenmesine ve Zerdüştiliğin kısa zamanda yeniden hâkim konuma gelmesine neden olmuştur.⁴⁴⁷ Shaked'e göre Sâsânî hükümdarları, bazı din adamlarına yüksek makamlar bahşederek onların dini kurumsallaştırmasına yardımcı olmuş ve böylece dinî kurum üzerinde kontrol sağlamaya çalışmışlardır. Ancak devlet ve dinin kaynaşması, bir gerçeklik olmak yerine muhtemelen bir taraftan hükümdarlar ve diğer taraftan din adamlarınca uğraşılmasına rağmen bir slogandan öteye gidememiştir. Bunun bir nedeni ruhban sınıfının kendi aralarında homojen bir yapıya sahip olmamasıydı. Din adamlarının bazıları aristokrasiye hizmet ederken diğerleri bağımsız bir şekilde hareket etme taraftarı olup diğerlerini eleştirmektedir.⁴⁴⁸

Zerdüşti din adamları Sâsânî dönemi ve öncesinde sarayla iyi ilişkiler geliştirmiş ve bundan karşılıklı çıkar elde etmişlerdi. Dinî örgütlenmenin gelişimi için sarayın yardımı gerekliydi. Din adamları onur ve statü elde ederek maddî olarak refah düzeyine ulaşmışlardı. Bu onları sarayın gönüllü çalışanları haline getirirken onlar kraliyet ideolojisini yönlendirmekle meşgul olmaya başlamışlardı. Diğer taraftan kazandıkları aristokratik statü onlara aynı zamanda kendilerine gerçek dinî çıkarlar peşinde koşmak için hatırı sayılır bir güç vermektedir. Farklı görüşteki ruhbanlara karşı kendi ideolojilerinin üstünlüğünü kabul ettirmek, militan misyoner gruplar tarafından Zerdüştiliğe yapılan saldırılara karşı mücadele etmek ve inancı daha büyük topluluklar içinde yaymak için bu gücü kullandılar. Karşılıklı çıkarlar hükümdar ile ruhban sınıfının yakın olmasına sebep olmaktadır. Shaked, bu durumun krallıktaki diğer dinî toplulukların liderleri için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Saray tarafından desteklenen ruhbanların kırsal bölgelerdeki ruhbanlar tarafından lükse ve sefâhate düştükleri için eleştirildiklerine dair işaretler bulunmaktadır.⁴⁴⁹ Örneğin saraya giderken mütevazı bir yaşamın maddî ve manevî olarak daha erdemli olduğunu kavrayan hîrbedlerin hikayesi ve zorluklar içinde yaşayan ve kendi emekleriyle geçinen iki ruhbanın kendilerine sunulan fazladan maddî karşılığı reddederek lüks içindeki başmobede verdikleri dersi konu alan menkıbe buna delil olarak gösterilebilir.⁴⁵⁰ Shaked, delil kabul etmek için

⁴⁴⁷ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 190-192.

⁴⁴⁸ Shaked, *Dualism in Transformation*, 1-2.

⁴⁴⁹ Shaked, *Dualism in Transformation*, 117-118.

⁴⁵⁰ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 176-183.

yetersiz olsalar da Dinkard'da geçen bu iki hikayenin söz konusu sarayda sefâhat içinde yaşayan ruhbanlara eleştirel mahiyette yazıldığını aktarmaktadır.⁴⁵¹

Sâsânî döneminde din adamları ile hükümdar arasındaki etkileşimin genellikle iki aşamada ilerlediğini görmekteyiz. Eğer hükümdar otoriteyi elinde toplayamamışsa din adamlarının tahakkümü altında kalmaktaydı. Diğer taraftan güçlü bir Sâsânî hükümdarının Zerdüşî din adamlarının gözüne girmesine gerek yoktu. Böyle dönemlerde kararların alınmasında devlet yönetiminin güçlendirilmesi üzerine durulduğu ve adaletin öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla diğer dinlere mensup olanlar görece daha özgür yaşamaktaydı. Wiesehöfer'e göre İran hükümdarları her ne kadar Zerdüşîliğin koruyucuları olarak övünseler de Zerdüşî din adamlarına üst düzey konumlar ihdas ederek kendilerini bir devlet dinî kurumunun veya imparatorluk kültürünün başı olarak görmelerini istemiyorlardı. Zerdüşîliğin birer inanani olmakla beraber hiçbiri Kerdîr gibi dini, fanatizm mertebesinde görmemekteydiler. Onların tebaada aradığı husus devlete olan sadakatleriydi. Örneğin Şâpûr ve Nersi gibi hükümdarlar devlete karşı işlenen suçlara müsamahama göstermezken, sadık olduklarını bildikleri Hıristiyan ve Maniheizt sakinleri din adamlarının itirazlarına rağmen korumuş ve barındırmışlardır.⁴⁵² I. Yazdicerd'in Hıristiyanlara karşı müsamahalı tutumu onların Zerdüşî kutsal mekanlarına zarar vermesine neden olmuş ve bu durum Zerdüşî din adamlarının onun karşısında tavır takınmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁵³ Sâsânî sikkelerinin üzerinde barışı sağlayan olarak adı geçse de din adamlarının propagandalarını aktaran kaynaklar ondan günahkar olarak bahsetmektedir.⁴⁵⁴

Diğer taraftan Kubâd sonrası tahta geçen Hüsrev Enûşîrvân, her ne kadar Mazdekîleri ortadan kaldırmak için Zerdüşî din adamlarıyla ittifak kurmuş ve geniş çaplı kovuşturmalar yürütmüşse de saltanatı sırasında din adamlarının ve aristokrasinin eski güçlerine kavuşmasına izin vermedi. I. Hüsrev, şüphesiz bir Zerdüşî idi ve bu dine ayrıcalık tanımaktaydı ancak dinî konularda katılık ve önyargıya sahip değildi. Bu nedenle tebaası olan Hıristiyan azınlıklara bazı haklar ve toleranslar tanımıştır.⁴⁵⁵ Tersine,

⁴⁵¹ Shaked, *Dualism in Transformation*, 118.

⁴⁵² Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 303-304.

⁴⁵³ Yıldırım, "Eski İran'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", 25-26.

⁴⁵⁴ Daryae, *Sasanian Persia*, 21.

⁴⁵⁵ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 557-558.

hükümdar daha az güvende olduğunda ve destek için Zerdüşti din adamlarına ihtiyaç duyduğunda veya güçlü bir başrahip, örneğin Kerdir, kral üzerinde nüfuz kazandığında, dinî azınlıklar siyasî ve dini bir günah keçisi haline gelmekteydi.⁴⁵⁶ Kısacası siyaset din adamlarıyla iktidar arasında olduğu kadar diğer dinî kesimler arasındaki ilişkiyi de belirleyen önemli bir faktördü.

Sâsânî hükümdarlarının, tahtlarını güvene almak için İran'ın ulusal dini olan Zerdüştiliği ve Zerdüşti din adamlarını destekledikleri genel kabul görmektedir. Shaked, bu ifadenin bazı eksiklikler barındırdığını iddia etmektedir. Ona göre Sâsânî kralları, devlet ile din arasında bir bağımlılık olduğu fikrini deklare etmekte ve dinî eğilimleri bu sayede kontrol etme çabası içerisindeydiler. Sarayda, Sâsânî dönemi boyunca gelişen başmobe ve başhîrbed makamının hükümdarın bakış açısından asıl amacı, dinî inanış ve faaliyetlerin yönetimini devlet elinde tutmaktı. Bu üst düzey din adamları arasında hükümdar tarafından tayin edilen kişilerdi. Hükümdarlar kendilerini dinden sorumlu addetmekteydiler.⁴⁵⁷ Bu duruma en bariz örnek hükümdarı yalnızca dinî kurumlarla değil, aynı zamanda soylularla da ciddi bir çatışmaya sokmuş gibi görünen Mazdek'in durumudur. Aynı zamanda devletin başlarında Zerdüşti ruhbanlarla dinini kabul ettirebilme hususunda eşit sansa sahip olan Mani de bu çerçevede ele alınabilir.

Kubâd ve Mazdek arasında ilişkiyi de dinî olmaktan ziyade siyasî ve içtimai olarak değerlendirmek daha mümkündür. Kubâd'ın tahta çıkması onu önemli problemler ile yüzleştirmişti. Öncelikle babası Fîrûz'un Eftalitlere (Akhunlar) yenilgisi sonrası ödediği ağır vergilerin devlet hazinesinde büyük bir açığa yol açmış olması önemli bir sorundu. Ayrıca yine Fîrûz döneminde yedi sene boyunca devam eden kuraklık ile birlikte tarımsal faaliyetlerin durma noktasına gelmiş olması da halkı isyan noktasına getirmişti. Bu nedenle soylulara ve onlarla birlikte hareket eden din adamlarına yönelik bazı reformların uygulanması esastı. Ayrıca Kubâd, soylular ve din adamları nezdinde güç kazanma arzusu da gütmekteydi.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", 44.

⁴⁵⁷ Shaked, *Dualism in Transformation*, 112.

⁴⁵⁸ Otakar Klima, *Târîh-i Cünbüs-ü Mazdekîyân*, çev. Cihângîr Fikrî Erşâd (Tahran: Tus, 1358), 329; Nina Viktorovna Pigulevskaia vd., *Târîh-i Îrân ez Devrân-ı Bâstân tâ Pâyân-ı Sed'e Hecdehem Milâdî*, çev. Kerim Keşâverzi (Tahran: Muessese-i Mutâliât ve Tahkîkât-ı İctimâî, 1346), 1/110.

Fîrûz dönemindekine benzer bir kıtlığın tekrar ortaya çıkması Kubâd'a arzusunu gerçekleştirebilmek için bir fırsat vermiş gibi görünüyor.⁴⁵⁹ Milani'ye göre onun, Mazdek'i başmoted yapması soylulara ve rahiplere karşı hem dinî hem de askeri destek elde etmek ve Mazdek hareketini krallığını restore etmek ve dönüştürmek için kullanmak için yapılan ikili bir oyundu. Mazdek'in sosyal doktrini, asillerin hakimiyetini yok etmek için kesinlikle faydalı bir pragmatik araçtı. Kubâd, özellikle asilleri kadınlar ve mallar üzerindeki münhasır egemenliklerinden yoksun bırakarak, mevcut sosyal engelleri yıkmayı amaçlamış, soylular ve sıradan insanlar arasındaki evliliğe izin vererek yeni bir demografi oluşturmaya çalışmış olabilir.⁴⁶⁰ Kubâd'ın Mazdek ile olan ilişkisinin bir diğer açıklaması kıtlıktan etkilenen tebaanın problemlerini çözme niyeti olabilir. Kubâd'ın düşündüğü reform adalet, nezaket ve merhamet gibi düsturları esas almaktaydı.⁴⁶¹ Zira onun düşmanlarına karşı dahi nezaket gösterdiği ve kan dökmekten kaçındığına dair rivayetler mevzubahistir.⁴⁶² Tabi ki bu iddialar Enûşîrvân dönemi ve sonrasında Kubâd'ın Mazdek ile yakınlaşmasına makul bir gerekçe bularak Kubâd'ı aklama amacıyla ortaya atılmış olabilir.

Kıtlıktan en çok etkilenen köylünün zararını tazmin etmek üzere dinî anlamda da yeni reformların yapılması Zerdüşti din adamlarını hükümdara düşman etmişti. Hala'tberi ve Mehrvarz, bu reformların alt sınıflarda yer alan halkın faydasına olacak şekilde aile hukukunda, dinî ve içtimai alanda gerçekleştirilmiş olabileceğini iddia etmektedir.⁴⁶³ Dinî alanda yapılacak herhangi bir ıslahat, birtakım iftiralar için bahane oluşturmaya oldukça müsaittir.⁴⁶⁴ Bu durumun Mazdek'in yardımı ve fetvası ile meydana gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁶⁵ Ancak bu durum Kubâd'ın hapsedilmesine ve iktidarı kaybetmesine yol açtı. Neyse ki Mazdek bir din adamıydı ve sarayda nüfuz sahibiydi. Bununla birlikte Kubâd'ın kapalı bulunduğu zindandan kaçarak tekrar iktidarı ele

⁴⁵⁹ Ebûlkâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, ed. Rüstem Alîyev - Âdil Âzer (Moskova: İntişârât-ı Dâniş (Bahş-ı Edebîyât-ı Hâver), 1970), 8/42 (213-215. Beyitler).

⁴⁶⁰ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 144-145.

⁴⁶¹ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 462-463.

⁴⁶² Teodor Nöldeke, *İrâniyân ve Arabhâ der Zamân-ı Sâsâniyân (Ta'ligât-ı Nöldeke ber Bahş-ı Sâsâniyân-ı Târih-i Taberî)*, çev. Abbâs Zeryâb Huv'î (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1358), 218, 220.

⁴⁶³ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 305.

⁴⁶⁴ Hâye Rebîi - Humâyûn Fulâdpûr, "Negâhî Tâze be Dâstân-i Mazdek ve Kubâd", *Mâhnâme-i Kelk* 28 (1371), 63.

⁴⁶⁵ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 305.

geçirmesinde onun dahlinin olup olmadığını bilmiyoruz.⁴⁶⁶ Ancak Kubâd'ın yeni döneminde gücünü toplayarak din adamları ve soyluların tahakkümünden kurtulduğu bilinmektedir. Kaynaklar bu dönemde onun Mazdek'i himaye etmekten vazgeçtiğini ve eski dinine geri döndüğünü bildirmektedir. Hatta Mazdekiye'nin yayılmasını önlemek amacıyla Mazdek'in müritlerinin bol olduğu Ermenistan tarafındaki şehirleri işgal ettiği ifade edilmektedir.⁴⁶⁷ Hala'tberi ve Mehrvarz, bu iddianın yersiz olduğunu zira Mazdek'in katledilmesi hadisesinin Kubâd'ın tahtı tekrar ele geçirmesinden otuz bir yıl sonra cereyan etmesinin bu iddiayı boşa çıkardığını belirtmektedir. Mazdek'in katli ve müritleri hakkında kovuşturma yürütülmesi miladi 531 yılında Hüsrev Enûşirvân'ın tahta geçmesi akabinde olan olaylardır. Buna göre Kubat eğer Mazdek'i ve cemaatini yok etmek isteseydi otuz bir yıl beklemezdi.⁴⁶⁸ Bununla birlikte, Kubâd'ın Mazdekiye hakkındaki görüşlerindeki değişim, büyük olasılıkla Mazdek'e karşı kişisel bir kin besleyen oğlu ve halefi Hüsrev'in emriyle başlatılmıştı. Hüsrev'in üç kardeşten en küçüğü olması onu tahta oturabilmesi açısından diğerlerine göre dezavantajlı yapmaktaydı. Ancak Hüsrev, başarılı olmak için soyluları ve Zerdüşti din adamlarını yanına çekmiş gibi görünmektedir. Mazdek ve cemaatini yok edebilmek için ise kurnaz bir plan düşünerek onları muhtemelen dinî bir münazara ya da Kâvus'un halef ilan edileceği bir toplantı amacıyla Taysefun'a çağırdı. Bu toplantıda Kubâd'ı, Mazdek'in doktrinlerinin yanlış olduğuna ikna etmeyi başardı ve Mazdek ve takipçilerini katletti.⁴⁶⁹

Eftalit ordusunun gücüyle ikinci döneminde Kubâd birçok bölgede hakimiyetini sağlamıştı.⁴⁷⁰ Kubâd ile Mazdek'in buluştuğu ortak müşterek Zerdüşti din adamlarına ve soylulara muhalefet etmeleri ve halkın sorunlarına çare arama çabalarıdır diyebiliriz. Ancak Sâsânî sarayının resmi tarihini aktaran Hüdâyname'nin anlatılarından etkilenen bazı İslâmî kaynaklar "Kubâd'ın Mazdekîlerin sayısından çekindiğini ve Mazdek'e istediklerini yapması hususunda mecburiyetten göz yumduğunu" bildirmektedir.⁴⁷¹ Bu, iddialar Kubâd sonrası Kubâd'ı resmi din nazarında aklamaya çalışmaktan ibaret gibi

⁴⁶⁶ Bel'amî, Mazdek'in Kubâd'a yardım önerdiğini ve Kubâd'ın onu geri çevirdiğini ifade etmektedir. Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî (Tercüme-i Târîh-i Taberî)*, 145.

⁴⁶⁷ Procopius, *Târîh-i Cenghâyi Îrân ve Rûm (De Bello Persico)*, 37; Agathias, *The Histories*'den naklen; Rebîî - Fulâdpûr, "Negâhî Tâze be Dâstân-i Mazdek ve Kubâd", 54.

⁴⁶⁸ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 307.

⁴⁶⁹ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 145-146.

⁴⁷⁰ Ghirshman, *Îrân ez Âgâz ta İslâm*, 363; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 376.

⁴⁷¹ Örneğin bkz. Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Âşârü'l-Bâkıye*, çev. Ekber Dâna Sereşt (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1363), 311.

görülmektedir.⁴⁷² Hamza (el-İsfahânî), “Kubâd Mazdek dinini kabul ettikten sonra... ona Kuvâdporyeriyn düş⁴⁷³ (Kubâd kötü bir dine girdi?) denildi” yazmıştır.⁴⁷⁴ Taberî de benzer bir ifadeyle Kubâd’ın Mazdek ile tanışmadan önce gözde şâhlardan olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁵ Diğer taraftan Kubâd sonrası Hüsrev Enûşirvân’ın merkezi otoriteyi yeniden güçlendirdiği ve din adamları ve soylular karşısında saltanatın statüsünü koruduğu görülmektedir. Hüsrev, devleti iradesine göre yönetme konusunda kararlı bir tavır sergilemiş ve din adamlarının hükümetin işlerine müdahalesine kesinlikle izin vermemiştir.⁴⁷⁶

Shaked’e göre, din ve siyasetin adeta bir ikiz gibi bir arada var olması gerektiği fikri, bir anlamda Sâsânî döneminin gerçekliği olarak ele alınabilir. Eski Aryan efsanesinin baş aktörü olan kral *Cemşid*’in (Av. Yima, Ved. Yama) hem dini hem de iktidarı tek elde toplaması efsanenin aryan kökeni düşünüldüğünde⁴⁷⁷ bu görüşün Sâsânî öncesi İran’da da varlığına delil olarak gösterilebilir. Hükümdarlar dinî ibadetler ve inançlar üzerinde kontrol sahibi olma gereği hissetmekte ve gerçekte de Sâsânî tarihi boyunca din üzerinde bir kontrol mekanizması kurmak için çaba sarf etmekteydiler. Sâsânî döneminin başlarından beri yüksek seviyedeki din adamları saray hizmetine alınarak hükümdarın onları takip edebileceği bir saray hiyerarşisi içinde kalmışlardı.⁴⁷⁸ Ahd-i Erdeşîr’de kendine atfedilen ifadelerde Erdeşîr’in kaygısının tam olarak her türlü bağımsız ve sapkın dinî faaliyeti dizginlemek ve kontrol etmek olduğunu göstermektedir. Sâsânî krallarının bu endişesi, onları dinin krallıktan ayrı bir varlık olmaması hem dinin hem de krallığın birbirine bağımlı ve tamamlayıcı olarak görülmesi gerektiği fikrini yaymaya itti.⁴⁷⁹

⁴⁷² Hala’tberi - Mehrvarz, “Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma”, 308.

⁴⁷³ Kubâd’ın Mazdek dinini kabul etmesi sonucu saltanatını kaybetmesini ve hapisten kurtulup tekrar tacına kavuşmasını anlatan genel bir ifadenin Kubâd zamanındaki lafzıdır. Bkz. İsfahânî, *Târîh-i Peyâंबरân ve Şâhân*, 54 (Dipnot 2).

⁴⁷⁴ İsfahânî, *Târîh-i Peyâंबरân ve Şâhân*, 36; Hamza b. el-Hasen İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûki ’l-Arz ve ’l-Enbiyâ*, çev. Cafer Şiâr (Tahrân: Emîr-i Kebîr, 1367), 28; Bahâr, *Mücmelü ’t-Tevârîh ve ’l-Kışâş*.

⁴⁷⁵ Nöldeke, *der Zamân-ı Sâsâniyân*, 215-216; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 462.

⁴⁷⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 485.

⁴⁷⁷ Örneğin bkz. Vendidat 2; Wendy Doniger (ed.), *The Rig Veda* (London: Penguin Books, 1981), böl. 10/10; karşılaştırmak için bkz. Firdevsî, *Şehnâme*, 1/38-45.

⁴⁷⁸ Shaked, “Administrative Functions of Priests”, 263.

⁴⁷⁹ Shaul Shaked, “Esoteric Trends in Zoroastrianism”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969), 3/216.

Din adamları ise, krallık ve din arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi beslemek için kendi iyi nedenleri vardı. Onlar devlet işlerine yön vermeyi açıkça arzulamaktaydılar. Din adamları ve kraliyet farklı idealler besleseler de birbirlerine yakın olmak istiyorlardı. Ancak önemli bir ek faktör daha vardı. Hem hükümdar hem de din adamları, Sâsânî dönemi koşullarında haklı olarak tek bir baskın endişeye sahiptiler. Bu, İran'ın resmi dinini ortadan kaldırmaya teşebbüs eden sapkın dinî akımların korkusuydu. I. Behram'ın Maniheiztlerle olan mücadelesi bu kaygının temelinde yatmaktaydı. Zerdüşti din adamlarının neden böyle bir gelişmeden endişe duymaları gerektiğine dair bir açıklamaya gerek yok ancak krallar bu olasılık konusunda aynı derecede temkinliydi çünkü bu onlar için nüfus üzerindeki kontrollerini kaybetmeleri anlamına gelebilirdi. Çoğu zaman olduğu gibi siyasî bir isyancı kolayca dinî bir kisve altında yükselebilirdi.⁴⁸⁰ Ahd-i Erdeşîr bu düşünceyi öne çıkaran ipuçları barındırmaktadır.⁴⁸¹

Şâpûr döneminde Horasan valisi olan kardeşi Fîrûz, Mani dinini benimsemesi nedeniyle bastırıldığı paraların üzerine “Hüda Mazda” (Tanrı Mazda) ve “Hüda Buda” (Tanrı Buda) yazdırmıştır. Fîrûz, görevi boyunca Mani ve Maniheiztlerin destekçisi oldu. Şâpûr sonrası tahta geçen I. Hürmüz de Mani'ye özgürlükler tanımıştır. Dinî açıdan, I. Hürmüz'ün neden Mani'nin mesajını özgürce vaaz etmesine ve Kerdir'e yeni rütbelere ve unvanlar vererek faaliyetlerine devam etmesine izin verdiği konusu net değildir. Bu, bölgeye hâkim olmaya çalışan her iki dini de kontrol eden ikili sınırlama kampanyasının bir parçası olabilir.⁴⁸² Ancak I. Behram'ın tahta geçmesiyle Kerdir'in başı çektiği Zerdüşti din adamları inisiyatifi tekrar ele geçirerek Mani'yi yakalattılar ve öldürdüler.⁴⁸³ Mani'nin idamına dair hikâyenin Maniheizt kaynaklarda gerçeklerden bağımsız olarak bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin Maniheizt Kıpti metinlerde dikkati çeken garip hususlardan biri Mani'nin idamının arkasında yer alan din adamı Kerdir'in krala doğrudan ulaşamamasıdır.⁴⁸⁴ Anlatıya göre Zerdüşti ruhbanlar suçlamalarını Kerdir'e getirirler, Kerdir onu bir saray memuruna (synkatedros) getirir ve oradan birlikte vezire (magistor) getirirler. Vezir de suçlamayı krala iletir.⁴⁸⁵ Bununla birlikte aynı metinlere

⁴⁸⁰ Shaked, “Administrative Functions of Priests”, 264-265.

⁴⁸¹ Bkz. Shaked, “Esoteric Trends in Zoroastrianism”, 3/214.

⁴⁸² Daryae, *Sasanian Persia*, 10.

⁴⁸³ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 98.

⁴⁸⁴ De Jong, “The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra”, 138.

⁴⁸⁵ Gardner - Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, 81-82.

göre Mani'nin kral ile doğrudan iletişim kurabilmesi dikkate değerdir. İlk bakışta Kerdir ile Mani arasında bir üstünlük belirleme maksadı güdülmüş gibi görünse de De Jong, İsa'nın çarmıh hadisesiyle olan benzerliğe dikkat çekerek rivayetin Sâsânî gerçekleriyle uyuşmadığını dile getirmektedir.⁴⁸⁶

Sert ve acımasız bir hükümdar olarak tanımlanan Şâpûr, dinî meselelerde aksine dikkate değer bir hoşgörü sergilemekteydi. Öğretileri nedeniyle Zerdüşî ruhban sınıfı tarafından sapkın ve zındık olarak nitelendirilen Mani'ye karşı gösterdiği tolerans, Mani'nin İran şâhına adadığı başlıca eserlerinden biri olan Şâpûragân nedeniyle iyi bilinen bir gerçektir.⁴⁸⁷ Kefalya'da Mani'ye atfen, Mani ile Şâh Şâpûr arasındaki ilişki değerlendirilmektedir. Mani, Şâh tarafından saygıyla karşılandığını ve huzuruna kabul edildiğini ifade etmektedir. İran'da, Arsakid diyarında ve Roma sınırlarında rahatça seyahat ederek dinini yaydığını dile getirmektedir.⁴⁸⁸ Şâpûr'un bunu din adamlarının baskısını kırmak amacıyla yapıp yapmadığını bilmemiz pek mümkün değil. Ancak Sâsânî Devleti'nin yeni kuruluyor olması ve ortodoks dinin halen tam olarak oluşmamış olması din adamlarının devlet yönetiminde üstün konuma henüz gelmemiş olabileceğini göstermektedir. Bu, Mani'nin Zerdüşî din adamları karşısında Sâsânî devleti içerisinde var olma mücadelesine katılmış olabileceğini göstermektedir.

Diğer taraftan din adamları hükümdarın yaptığı işlerde birer fetva makamı gibi işlev görmüş ve hukuka aykırı işlemlere meşruiyet kazandırmışlardı. Örneğin Tenser I. Erdeşîr'in birçok bölgedeki kutsal ateşleri söndürmesi üzerine bu ateşlerin kralın izni olmadan yakıldığını ve kutsal olmadıklarını iddia etmiş ve Erdeşîr'in fiilinin hukuki olduğu yönünde görüş beyan etmiştir.⁴⁸⁹ Aynı şekilde yaşanan kıtlık nedeniyle ve hükümdarı baskı altına almak isteyen soyluları bastırmak amacıyla Kubâd döneminde Mazdek dinî doktrinleriyle zenginlerin ambarlarının yağmalanmasının önünü açmıştır.⁴⁹⁰ Din adamlarının hükümdar ile olan doğrudan münasebetlerinin bir neticesi de onlara danışmanlık yaparak yönlendirmeleridir. Bu genellikle İran hükümdarlarının diğer dinlere karşı takındığı acımasız tutumun bir sebebi olarak gösterilmektedir. Örneğin II.

⁴⁸⁶ De Jong, "The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra", 138.

⁴⁸⁷ Christensen, "Sasanid Persia", 7/112.

⁴⁸⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 281.

⁴⁸⁹ Boyce, *The Letter of Tansar*, 47 (22); De Jong, "Religion at the Achaemenid Court", 551.

⁴⁹⁰ Buna paralel olarak Firdevsî, Kubâd ile Mazdek'in tanışmasının kıtlık yılında olduğunu belirtmektedir. Bkz. Firdevsî, *Şâhnâme*, 8/42-45 (220-267. Beyitler); karşılaştırma için Ebû Mansûr Seâlibî, *Ğureru Aĥbâri Mülûki'l-Fürs ve Siyerihim*, ed. Herman Zutinberg (Tahran: Mektebe el-Esedî, 1963), 597-599; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 309.

Şâpûr'un Hıristiyan tebaaya karşı katliama varan zulmünde Mobedan-ı Mobed Âdurbâd'ın etkili olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda Süryânî Hıristiyan metinleri Zerdüşti din adamlarını zulmün ana kaynağı olarak ele almaktadırlar.⁴⁹¹

b. İdari Görevleri

Sâsânîler iktidara geldiklerinde öncelikle yüksek rütbeli din adamları tüm halkı güçlü bir merkezi dinî otorite etrafında birleştirmek için işe koyuldular. Zamanla, görevleri bu tür işlevleri içeren ve resmi olarak atanan idari ruhbanlardan oluşan bir hiyerarşi meydana geldi.⁴⁹² Sâsânî iktidarının ilk dönemlerinde eyaletlerin yönetimi için din adamlarının atanmış olması pek olası görünmemektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde din adamlarının sadece dinî konularda değil, aynı zamanda devlet yönetiminde de son derece etkili olduğu görülmektedir. Çoğu zaman ülke siyasetinde etkili oldukları bilinmekle birlikte şehirlerin yönetimini bizzat üstlendiklerine dair belgeler bulunmaktadır.⁴⁹³ Miladi dördüncü yüzyılda, mobedler oldukça önemli bir sınıf haline geldiler. Öncelikle din adamlarının başı mobedan-ı mobed ya da hîrbedan-ı hîrbed unvanıyla çoğu zaman kabine üyesi konumundaydı.⁴⁹⁴ Devletin önemli idarecileri ile eşit mevkilerde değerlendirilmeye başlandılar. Güçlerindeki bu büyüme, belki de Zerdüşti din adamları hiyerarşisinin artan gücüyle ilgiliydi. Görünen o ki, imparatorluğun ve vilayetlerin yönetiminde söz sahibi olan çok sayıda muğ ve mobed bulunmaktaydı. Sâsânîlerin son dönemlerinde mobedlerin devlet belgelerini denetlediği veya belgelerin onlar tarafından imzalandığı görülmektedir. Mobedlerin idari olarak birkaç önemli görevi bulunmaktaydı. Bunlardan biri, şehrab ile birlikte bir şehri veya bölgeyi yönetmekti. Mühürlerden anlaşıldığı üzere tüm ilçelerin en az bir mobedin sorumluluğunda olduğunu varsayabiliriz.⁴⁹⁵

Altıncı yüzyıl kaynaklarından Agathias, muğların devlet idaresindeki bütün işleri kendi isteklerine göre yönettiklerini ve bir işin olması için onların takdirinin ve onayının gerekli olduğunu aktarmaktadır.⁴⁹⁶ Diğer taraftan Süryânî kaynaklara göre İran dışı

⁴⁹¹ Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", 40-41.

⁴⁹² Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 5.

⁴⁹³ Shaked, "Administrative Functions of Priests", 268.

⁴⁹⁴ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 201.

⁴⁹⁵ Daryace, *Sasanian Persia*, 128.

⁴⁹⁶ Agathias, *The Histories*, 2/26.5.

eyaletlerde yöneticinin yanında hakim sıfatıyla bulunmakta ve burasının idaresini de ellerinde bulundurmaktaydılar.⁴⁹⁷ Pehlevî metinlerinin belirttiğine göre, mobedler bir *rustag*dan daha büyük ve bir *kusttan* daha küçük olan ve *vilayet* olarak tercüme edilebilecek bir *vestam*dan sorumluydular.⁴⁹⁸ Bunların dışında İranşehr dışındaki vilayetlerin sorumluluğu da din adamlarına verilmekteydi. Daha önce de bahsedildiği üzere Süryânî kaynaklar din adamlarının yöneticilik ve hakimlik yaptığını aktarmaktadır. Sâsânî döneminin başlarından itibaren yeni fetih edilen bölgelere gönderilen yöneticilerin yanında din adamlarının da bulunduğu dair belgelere rastlanmaktadır.⁴⁹⁹ Tabi ki bu durum Sâsânî öncesi Pers devletlerinde de geçerli olabilir. Aynı zamanda Ermenistan gibi eyaletlere yönetmesi için Zerdüşî din adamları ve vergi tahsildarları gönderilmiştir.⁵⁰⁰ Daryae, din adamlarının yöneticilerin yanında yargıçlık yapması için görevlendirilmiş olduğundan bahsetmektedir.⁵⁰¹ Ancak, İranlı din adamlarının doğaları gereği danışmanlık, kâtiplik, muhasebe ve benzeri birçok siyasî alanda da faaliyet göstermiş olması olasıdır.

Mobedan-ı mobed muhtemelen önemli din adamları arasından hükümdar tarafından seçilmekteydi.⁵⁰² Bununla birlikte bu mevkideki ruhbanların kendi adına ve kendi mührü ile ferman çıkardığını görüyoruz. Diğer taraftan mobedan-ı mobed, hükümdarın vefatı sonrasında yeni şehinşâhı seçmek için soylulardan oluşan kurulun başkanlığını yapardı.⁵⁰³ Sâsânî tarihinin farklı dönemlerinde değişiklik gösterse de genel olarak önemli bir siyasî güce ve etkiye sahipti. Bu, erken dönem için Kerdir yazıtlarından açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁰⁴ Daha sonraki dönem için bu, örneğin mobedan-ı mobedin, Kubâd'ın tahttan indirilmesinde oynadığı rolden anlaşılabilir.⁵⁰⁵ Ancak bazı dönemlerde hîrbedân-ı hîrbedin mobedan-ı mobedin önüne geçtiğini görmekteyiz. Erdeşîr'in saltanatında Hîrbedân-ı Hîrbed Tenser'in sarayda ve Zerdüşîliğin yayılmasında önemli

⁴⁹⁷ Shaked, "Administrative Functions of Priests", 268.

⁴⁹⁸ "Selections of Zadsparam", c. 5, böl. 33/5; Daryae, *Sasanian Persia*, 128-129.

⁴⁹⁹ Shaked, "Administrative Functions of Priests", 268.

⁵⁰⁰ Daryae, *Sasanian Persia*, 102.

⁵⁰¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 128-129.

⁵⁰² Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 139.

⁵⁰³ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 39.

⁵⁰⁴ Kartir, "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab"; Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-173.

⁵⁰⁵ Shaked, "Administrative Functions of Priests", 269.

bir rol oynadığı göz ardı edilemez.⁵⁰⁶ Diğer taraftan bu mevki bazen vezirler ve hanedan üyelerince doldurulmaktaydı. Behram Gür'ün kardeşi veziri azam ve ordu komutanı Mihr Nersi'nin dinî eğitim almış olan oğlu Zerâvendâz, hîrbedân-ı hîrbed makamına atanmıştı.⁵⁰⁷

Mobedan-ı mobed dinî görevlerinin yanında hükümdarın dinî, içtimai ve siyasî olaylarda danışmanlığını yapmaktaydı. Kubâd döneminde Mazdek'in sosyal meselelerde sultana bizzat önerilerde bulunmuş olması onun bu mevkiye getirilmiş olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁸ Bîrûnî, Mazdek'in benzer anlamda *kadı'l-kudat* (başkadı) olduğunu dile getirmektedir.⁵⁰⁹ Dinî kararlar başmobed olmadan alınmazdı. Diğer taraftan üst düzey memurların yargılanmasında rey hakkı bulunmaktaydı.⁵¹⁰ Ülke genelinde ise din adamlarının denetlenmesi ve yargılanması konularında müfettiş ve dâdvar görevlendirme yetkisine sahipti.⁵¹¹ Yaptıkları görevlerde üstün başarı elde etmiş din adamlarına dinî bilgisinin mükemmel olduğunu ifade eden “heme-i din” unvanı verilirdi.⁵¹² Hükümdar savaş hali gibi önemli durumlarda ve bazı gündelik meselelerde danışma amacıyla topladığı istişare meclisinde önemli din adamlarına da yer vermekteydi. Din adamları; vezirler, ordu komutanları, soyluların arasında önemli bir mevki işgal etmekteydiler. Din adamları bu tarz meclislerde genellikle ilk söz hakkına sahiptiler.⁵¹³ Med ve Pers dönemlerinde İranlı din adamlarının Babil'de de etkin olduğuna dair muğ isimlerini içeren Babil tapınak belgeleri onların faaliyetleri hakkında bilgiler vermektedir. Muhtemelen Pers ordusundaki askerler ve İranlı yöneticiler için dinî ayinler yapmak amacıyla Babil'e gelmişlerdi. Ancak Babil tabletleri onların idari ve ekonomik görevler yaptığını dair imalar içermektedir.⁵¹⁴

İran veya Roma sınırları içindeki Mithraist topluluklara gelince, onlar yalnızca ruhsal bağlarla birleşmiş kardeşlikler değildi. Aynı zamanda hukuki varlığı olan ve

⁵⁰⁶ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 52.

⁵⁰⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/84-85.

⁵⁰⁸ Hala'tberi - Mehrvarz, “Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma”, 313.

⁵⁰⁹ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 183.

⁵¹⁰ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 48.

⁵¹¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 178.

⁵¹² Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 18.

⁵¹³ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 542.

⁵¹⁴ Clay, *Neo-Babylonian Letters from Erech*, no: 60; Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies*, I/no: 40; McEwan, “Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum”, X/no:163, 182; Dandamayev, “Magi”.

mülkiyet hakkına sahip derneklerdi. Kısaca kendi içlerinde bir devlet gibiydiler. Dünyevî işlerinin yönetimi ve ekonomik faaliyetleri için inisiye ve ruhbanlardan ayrı bir memur sınıfı bulunmaktaydı. Ancak bunların unvanlarına bakıldığında bu grupların civardaki diğer dinî cemaatlerin örgütlenme şekllinden farklı olmadıkları anlaşılmaktadır. Unvanlarının önemine göre sıralanmış bir resmi üye listesi bulunmaktaydı. Başlarında bir karar alma konseyi, büyük olasılıkla bir genel kurul veya bir yönlendirme komitesi ve özel ayrıcalıklara sahip olan bir tür minyatür senato vardı. Her yıl seçilen efendileri (magistri) veya başkanları, maliyeyi yönetme görevi kendilerine düşen küratörleri, davalarını mahkemeler veya kamu büroları önünde sunmakla görevli avukatları ve son olarak hem koruyucu hem de aynı zamanda bütçelerini oluşturan maddî yardımları bekledikleri önemli kişiler olan patronları (patroni) ile tam anlamıyla kendi başına bir hiyerarşik yapı arz etmekteydiler.⁵¹⁵

c. Diğer Kamu Görevleri

Sâsânî dönemi literatürü din adamlarının devlet görevleri hakkında bilgi verici niteliktedir. Bu konuda en önemli kaynaklardan biri İslam sonrası bir metin olan Şâhnâme'dir. Örneğin efsanevi hükümdar Key Kâvus'un, komutanı Ferhat'ı, Mâzenderân hükümdarına elçi olarak göndermesi bilgi verici niteliktedir. Ferhat, elindeki mektubu debîre teslim eder ve bir mobed krala okur.⁵¹⁶ Bu efsanevi anlatı tarihi bir kayıt değildir. Ancak Sâsânî dönemi din adamlarının saraydaki işlevi hakkında bilgi vericidir. Şâhnâme ayrıca yabancı hükümdarlara diplomatik elçiler olarak gönderilen ve yanlarında mektuplar ve mesajlar taşıyan birkaç mobed örneği de içerir. Burada da bu kurgunun din adamlarının genel veya bazı ruhbanların özel işlevlerine ilişkin ortak bir imge üzerine kurulduğunu varsaymak mantıklı görünmektedir. Hatırlanabilir ki, Sâsânî sarayının resmi kayıt ve propaganda organı ve Şâhnâmenin kaynağı olan Hüdayname, görünüşe göre ruhban sınıfı tarafından kayda alınmıştır.⁵¹⁷

Mazdeizm bir devlet dini olduğu için din adamları kamusal alanda büyük önem kazanmışlardı. Agathias, bu hürmete ilişkin “*bir muğ tarafından kabul görmedikçe hiçbir şey helâl ve doğru addedilemez.*” demektedir.⁵¹⁸ Din adamlarının arınma hükümlerini

⁵¹⁵ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 168-169.

⁵¹⁶ Firdevsî, *Şehnâme*, 2/155.

⁵¹⁷ Shaked, “Administrative Functions of Priests”, 269.

⁵¹⁸ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 152-153.

uygulamak, günah çıkartmak ve günahkarları bağışlamak, günah ve suçların kefaret miktarını belirlemek, doğum; evlilik ve ölüm ritüelleri yapmak, kutsal kemer takmak gibi kamusal görevleri vardır. Zerdüştiliğin yapısı gereği en küçük bir ihmalle bile kişinin günaha ve pislığe maruz kaldığı düşünülduğünde ruhbanların mesaisinin ne kadar yoğun olduğu ve ihtiyaç duyduklarında çeşitli ritüeller vasıtasıyla kolayca zenginleşebildikleri anlaşılabilir.⁵¹⁹ Bu vazifeler aynı zamanda dinî görevler olduğu için yukarıda bahsetmiştik.

Din adamlarının ayrıca askeri vazifeleri de bulunmaktaydı. Orduda askerlerin dinî ihtiyaçları için din adamı bulundurulması normal bir uygulamadır. Ayrıca önde gelen din adamları askeri meclislerde şâhin yanında yer alırlardı. Hükümdarlar her zaman sefere din adamları ile giderdi. Orduda savaşa giderken din adamları da bulunurdu.⁵²⁰ Din adamlarının görevi savaş içinde olduğu kadar savaş sonrasında da devam ederdi. Zafer sonrasında hükümdar ordu mensupları, din adamları ve soylular için bir ziyafet ve şölen tertip ederdi. Başmobebed bu törenlerde ilk konuşmayı yapar ve törenin açılışını gerçekleştirirdi. Onun arkasından diğer devlet adamları hükümdar ve orduyu övücü konuşmalar irat ederler ve yemek ziyafetine geçilirdi.⁵²¹ Sâsânî hükümdarlarının sofrasına ancak hükümdar ile birlikte vezirler, ordu komutanı gibi önemli devlet adamları ve mobebedan-ı mobebed gibi önde gelen din adamları oturabilirdi.⁵²²

Diğer taraftan din adamlarının *enderzbed* unvanıyla şâha danışmanlık yaptıkları bilinmektedir. Bunun dışında eyalet ve şehirlerde de mogan-ı enderzbedler idarecilere danışmanlık yapmaktaydı.⁵²³ Din adamlarının bu vazifelerini çok sayıda mühürden anlamaktayız. Mühürler din adamlarının devletin bürokrasisi için olduğu kadar, Sâsânî İran'ındaki tapınak ekonomisi için de önemli olduğunu doğrulamaktadır. Dördüncü yüzyılda, eyalet yöneticilerine hizmet eden din adamlarına ait mühürlere rastlanmaktadır. Muğlar; ilçelerde, şehirlerde, köylerde ve tapınaklarda çeşitli görevlerde bulunan ruhbanların en alt seviyesindeydiler. Görünüşe göre sadece dinî ve yasal görevlere sahip

⁵¹⁹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 180-181.

⁵²⁰ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 129.

⁵²¹ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 542; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 176.

⁵²² Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 17; Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 542; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 224.

⁵²³ Wieschöfer, *Antik Pers Tarihi*, 266-267.

değildiler ekonomik işlemleri kontrol etmekten sorumluydular.⁵²⁴ Ekonomik belgelerin üzerindeki imzalarından ve mühür yüzüklerinden anlaşıldığı üzere devlet için tahsil edilecek vergileri denetlemekteydiler. Hatta bir örnekte, bir rahip devlete ait vergileri görmezden gelmekle suçlanmakla birlikte aldatma veya yalan söylemekten mahkûm edilmiştir. Buradan din adamlarının hepsinin devlete sadık olmadığını ve Zerdüşî öğretinin dışında olup sapkın olarak addedilenlerin cezalandırıldığını da anlamaktayız.⁵²⁵

⁵²⁴ Daryace, *Sasanian Persia*, 127-128.

⁵²⁵ Daryace, *Sasanian Persia*, 44.

BEŞİNCİ BÖLÜM:

DİN ADAMI VE SOSYAL HAYAT

A. TOPLUMDA DİN ADAMI

1. Sosyal Roller

Eski İran’da her ailenin başında evin efendisi vardı. Aynı şekilde köyün efendisi ve kabilenin efendisi de vardı. Şâh bütün eyaletlerin ve ülkenin efendisiydi. Hepsi, kendi alanında önemli ölçüde otoriteye sahipti. Eski metinlerden ruhban sınıfı ile siyasî sınıf arasında bir gerilimin varlığı anlaşılmaktadır. Herkesin gücü bir diğeri veya diğeri bir sınıf tarafından sınırlandırılmaktadır.¹ Avesta bu çerçevede Cemşid’i aynı anda hükümdar ve ruhban olarak betimlemektedir.²

a. Önderlik ve İtaat

Pehlevî metinlerden Zâdsparam, din adamlarına toplumun önderi olarak gûnahtan arınık olma, doğru ve yanlış; iyi ve kötü arasında ayırım yapabilme, otoriter olma, dinî kural ve kaideleri gereğince bilme ve onları uygulama, gece gündüz kendi iblisiyle savaşıma ve ömür boyu sebattan sapmama, asli vazifesini unutmama gibi bazı düsturlar ithaf etmektedir. Bununla birlikte kısaca din adamlarının hocalarına saygılı olması ve itaat etmesi, kendini ve çevresini kötü sözlerden koruması, kendine öğretildiği gibi başkalarına da öğretmekten kaçınmaması, ceza ve mükafatta adaletli olması; kanunlara riayet etmesi, iyiliği yüceltmesi, kötü düşünceleri aklından atarak gûnahtan uzak durması ve tövbe etmesi, dini ilerletmek için elinden gelen tüm çabayı göstermesi ve hükümdara ve din adamlarının başına itaat etmesi tembih edilmektedir.³

Zerdüştlilerin uyması gereken ahlaki kaideler arasında efendiye ve üste itaat etme, dinî öndere saygılı olma, onun sözünü dinleme ve onu önder olarak kabul etme gibi hususlar Buch tarafından derlenmiştir. Bir Zerdüşti, din adamlarının buyruklarına itaat etmeli ve verdikleri vazifeleri en iyi şekilde yerine getirmelidir. Yine Pehlevî metinlere göre on beş yaşına gelen her Zerdüşti kendini koruması için meleklerden birini kendi meleği, bilgelerden birini kendi bilgesi, yüksek rahiplerden birini kendi rahibi olarak

¹ Buch, *Zoroastrian Ethics*, 35-36.

² Bkz. Vendidat 2.

³ “Selections of Zadsparam”, c. 5, böl. 24/1-19.

benimsemesi gerekir.⁴ İnançlı bir Zerdüşti kendisine dinî tavsiyede bulunabilecek, günah itiraflarını kabul edecek, manevî olarak faydalanması için hangi ritüelleri yerine getirmesi gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunacak ve günahlarının kefareti nasıl ödeyeceğini öğretecek bir dastûrun yetkisi olmadan dinî meselelerde hareket edemezdi. İnsanlara bu yolla manevî liderlik eden bu din adamları, bu görevlerin bir kısmını kendi yetkisi altındaki başka bir ruhbanaya devredebilirdi. Öte yandan, din adamları da daha üst bir dastûrun otoritesini tanımak zorundaydı.⁵

Din adamları toplumda önemli bir yere sahiptiler. Bütün kesimlerce kutsal kabul edilir ve saygı görürlerdi. Dinî ve örfî konularda fetva yetkisi onlara aitti. Söyledikleri sözler insanlar tarafından önemsenip kanun hükmünde tutulurdu.⁶ Halkın hayatında yaşanan tüm olaylara müdahale etme hakkına sahiptiler ve bütün sınıflar din adamlarının gözetim ve denetimi altındaydı.⁷ Toplumun tüm kesimleri onların fetvalarıyla sosyal yaşamlarını dizayn ederdi.⁸ Yani Zerdüşti din adamlarını özellikle Sâsânî döneminde dinî kimliklerinin yanında toplumun önderi olarak görmek mümkündür. Ancak muğlarda bilemedikleri konularda hîrbedlerden yardım almaktaydılar. Din adamları kanuni üstünlüklerini ve maddî konulardaki muafiyetlerini kullanarak birçok mülkü ve toprağı sahiplenmişlerdi.⁹ Christensen'e göre gündelik işlere müdahale ederek bu konuları kutsal ve dinî hale getirdiler. Sâsânî döneminde kamusal işler muğların tavsiyesine ve tahminlerine göre düzenlenmişti. Onlar da olayların gidişatına azami özen gösterdikleri için verdikleri fetvalarda neredeyse hiçbir şeyi doğru ve meşru görmemişlerdi.¹⁰

Maniheistlerin toplumsal hiyerarşisini ise günümüzde üç farklı metinden anlayabilmekteyiz. Bunlar Çin nüshasının dördüncü maddesi, Augustin'in Maniheistler hakkındaki yazıları ve Turfan metinleridir.¹¹ Bu metinlerden elde ettiğimiz bilgilere göre piramidal bir görüntü çizen Maniheist hiyerarşinin en üs mertebesinde bir serdar bulunmaktadır. Onun altında sırasıyla on iki, yetmiş iki ve üç yüz altmış din adamı piramidal bir dizilimdedir. Bunlar en üstten başlamak üzere birbirlerinin hiyerarşik

⁴ Buch, *Zoroastrian Ethics*, 150-152.

⁵ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 8-9.

⁶ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 24; Altungök, *Eski İnan'da Din ve Toplum*, 54.

⁷ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 175-176.

⁸ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 24; Altungök, *Eski İnan'da Din ve Toplum*, 54.

⁹ Altungök, *Eski İnan'da Din ve Toplum*, 55.

¹⁰ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 175-176.

¹¹ Tardieu, *Manichaeism*, 57-58.

amirleridir. Diğer taraftan hem diğer seçkinlerin hem de dinleyicilerin lideri konumundadırlar.¹² Mani cemaati sırayla beş sınıfa veya dereceye bölünmüş iki büyük inanan topluluğundan oluşuyordu. Bir yanda, dinî toplumun ekonomik temelini oluşturan takipçiler kitlesi vardı. Öte yandan dört sınıfa ayrılan, terimin geniş anlamıyla keşişler topluluğu vardı. Ruhban sınıfından sınırlı sayıda seçilenler evin efendileri veya yöneticileri, ritüelist din adamları, kilisenin hizmetkarları, *ustalar* veya *havariler* olarak adlandırılan günah çıkarıcı kişiler ve *doktorlar* üst zümreyi oluşturmaktadır. Bu hiyerarşinin zirvesinde Babil’de ikamet eden Mani’nin halefi bulunmaktadır.¹³

Cemaat içinde her dinleyici grubunun başında hizmetleri yürütmekten ve kilisenin doktrinini inananlar için anlaşılır kılmaktan sorumlu bir baba-efendi vardı. Resmi olarak “dinleyicilerin efendisi” olarak bilinen bu büyük kardeş, üçüncü sınıftan tayin edilirdi. Dinleyici erkek ve kız kardeşler keşişlerin hiyerarşik sırasına göre sürekli olarak itaat ve hürmet göstermek zorundaydılar.¹⁴ Sıradan inananlara yönelik on emrin dördüncüsü dinleyicilerin peygamberin varisleri ve Tanrı’nın yeryüzündeki elçileri olan din adamlarına karşı saygıda kusur etmemeleri her türlü uygunsuz davranış ve sözden kaçınmaları gerektiğini bildirmektedir.¹⁵ Onlardan biriyle karşılaşan bir dinleyici, elini başının üzerine koyup dua etmesi için bir saygı göstergesi olarak diz çökerdi.¹⁶ Bir keşişe hakaret etmek veya itaatsizlik, cemaatten atılmaya sonuçlanırdı. Diğer taraftan aynı akıbet, emirlerden birini alenen ihlal eden bir keşişin de başına gelebilmekteydi. Ancak konu hakkında usulüne uygun olarak tartışılıp yargılama yapılmadan kişi aforoz edilemezdi.¹⁷

Mithraist cemaatlerde gizlilik ile birlikte din adamlarına ve üst katmandakilere itaat dine girmenin temel kurallarını oluşturmaktadır. Tarikat, birbirine sıkı sıkıya bağlı ve aynı kutsal alanlarda aynı ayinleri uygulayan çok sayıda küçük gruplardan oluşmaktaydı. Tapınaklardan anlaşıldığı üzere çok küçük gruplardan oluşan üyelerin hepsi birbirini tanımakta ve bir yardımlaşma hiyerarşisi oluşturmaktaydılar. Cumont, aynı inancı benimsemenin bir köleyi efendiye eşitlemiş hatta bulunduğu mevkie göre üstün

¹² Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹³ Tardieu, *Manichaeism*, 58-59.

¹⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

¹⁵ Tardieu, *Manichaeism*, 68.

¹⁶ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

bile kılmış olabileceğini iddia etmektedir. Yeni üyeler tam gelişmiş bir hiyerarşiye sahip ve tüm imparatorluğa yoğun bir ağ gibi yayılan güçlü bir örgütün parçası oluyorlardı. Tarikatın anlaşılmaz gizemleri ve kişinin etrafını saran sır yumağı, inanca olan saygıyı arttırmaktaydı.¹⁸

Mazdekiye ile ilgili rivayetler Mazdek ve taifesini birçok konuda suçlar görünmektedir. Ancak suçlamalardan anlaşıldığı üzere Mazdek kıtlık döneminde sıradan halkın sıkıntılarını gidermek amacıyla zenginlerin depolarının yağmalanmasını mübah olarak addetmiştir.¹⁹ Bunu yaparken yoksul kitlelerin sosyo-ekonomik taleplerini daha açık bir şekilde dile getirmiş ve devlet aygıtını kötülükten ve onun ana tezahürlerinden korumuştur.²⁰ Bu nedenle dönemin önde gelenleri tarafından kendisine yönelik menfi bakış açısı oluşturulması gayet doğaldır.²¹ Soyluların, zenginlerin ve din adamlarının düşmanlığını kazanacak kadar halkın yanında yer aldığı düşünüldüğünde onun farklı bir liderliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

b. İnananlar ile İlişkiler ve Rehberlik

Shaked, Sâsânî döneminde geçerli olan Zerdüştiliği resmi devlet onaylı din, büyü uygulamalarına dayanan popüler tip ve her ikisiyle de ortak yönleri paylaşan ortak dinî uygulamalar olarak üç grupta tasnif etmektedir.²² Bu durumda entelektüel söylem popülist hareketlere yol açarken devletin resmi dini ise inananlar için bir dizi ritüel empoze etmekteydi.²³ Örneğin Mazdek popülist bir liderdi ve insanlar muhtemelen onun doktrinini ölümünden sonra bile desteklemeye devam ettiler. Hatta Sâsânî hanedanının yıkılmasından sonra bile Mazdek yanlısı güçler halifelğe meydan okuyacaklardı.²⁴ Bu asırlardır uygulanagelen katı sınıf düzeninin, din adamlarının halk üzerindeki tahakkümünün ve mevcut sistemden duyulan memnuniyetsizliğin de etkisiyle Mazdek hareketinin kısa sürede dramatik bir şekilde yayılmasında etkili olmuş olabilir.²⁵

¹⁸ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 170-173.

¹⁹ Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 305.

²⁰ Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 4.

²¹ Rebî - Fulâdpûr, "Negâhî Tâze be Dâstân-i Mazdek ve Kubâd", 63.

²² Shaked, *Dualism in Transformation*, 97; Daryae, *Sasanian Persia*, 92.

²³ Daryae, *Sasanian Persia*, 92.

²⁴ Touraj Daryae, "Apocalypse Now: Zoroastrian Reflections on the Early Islamic Centuries", *Medieval Encounters* 4/3 (1998), 188-202.

²⁵ Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 17.

Bütün Zerdüşti inananların kendilerine bir din adamı seçmesi ve onun tavsiyesiyle hareket etmesi gerekliydi. Bu seçim nihayetinde Ahura Mazda ve Zerdüş'ten gelen bir otorite zincirinin son halkasıydı ve dikkatlice yapılmalıydı. Zamanla iyi bir dastûru kendine rehber olarak seçmek; bir Zerdüşti için birçok yönden iyi ile kötü arasında seçim yapmak kadar önemli hale gelmiştir. Bu nedenle, kötü bir dastûra sahip dindar bir kişi ile iyi bir dastûra sahip seküler bir kişinin aynı oranda kurtuluşa erebileceği söylenir. Kreyenbroek'e göre doğru dastûru seçmenin önemine yapılan vurgu, söz konusu seçimin dindarlık ve öğrenmedeki bireysel farklılıklardan daha ağır gerekçeler barındırdığını düşündürmektedir. En azından teoride manevî otoritenin hiyerarşik yapısını tanıyan bir dinden beklenebilecek olanın aksine, çeşitli dastûrların öğretileri ve yargıları maddî olarak birbirinden farklı olabilir.²⁶ Maniheist din adamları içindeki vaiz sınıfındaki seçkinlerde buna benzer görevler ifa etmekteydi. Görevlerinden bazıları keşişlerin talimatlarını ve Mani'nin sözlerini dış dünyaya aktarmaktı. Görevleri arasında kardeşlerine dini tebliğ etme ve öğretme de vardı. Bu göreve uygun olanlar eğitimleri akabinde dini yaymak için dünyayı gezmek zorundaydılar. Maniheist inananlarla daha çok irtibat kuran ve onlara yol gösteren bu sınıfa mensup seçkinlerdi.²⁷

Maniheist seçkinler dünyevî ihtiyaçları için inananlar ise uhrevî ihtiyaçları için birbirlerine muhtaçtılar. Bu nedenle aralarında keskin bir ayrım var gibi görünse de aslında çoğu durumda ilişki içinde olmaları gerekliydi.²⁸ Seçkinler, Hıristiyan keşişler gibi kendilerini maddî olarak destekleyen dinleyicilerden tamamen tecrit edilmiş gezici ve dilenci din adamları değildiler. Kellis arşivi, dinleyicilerin seçkinlere sürekli eşlik ettiğini göstermektedir. Her iki sınıfın üyeleri, Mani'nin ve öğretilerinin takipçileri olarak birbirlerine yardım ettikleri bir kurumsal yakınlık içindeydiler ve bu ilişkiden keyif duymaktaydılar.²⁹ Ancak burada Zerdüştiliğe göre bakıldığında ters bir ilişki söz konusu gibi görünmektedir. Maniheist literatür seçkinler ile dinleyiciler arasındaki ilişkiyi ve Tanrı katındaki mertebelerini İncil'den örneklerle açıklamaktadır. *Luka İncili*'nde bahsi geçen Meryem ve Marta adındaki iki kız kardeş seçkinler ve dinleyiciler ile özdeşleştirilir. Luka'nın rivayetine göre Hz. İsa bir evi ziyarete gider. İki kız kardeşten Meryem, İsa'nın

²⁶ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 9-10.

²⁷ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46; Tardieu, *Manichaeism*, 60-61.

²⁸ Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 88-89.

²⁹ Baker-Brian, "Mass and Elite", 166-167.

(Rab) yanında yer alarak onu dinlemiş ve daha iyi olanı tercih etmiş Marta ise evin ve Rabb'in hizmetini yerine getirmiştir.³⁰ Buna göre seçkinler, Meryem'i taklit ederek en iyi olanı seçtiler. Fakat dinleyiciler, Martha gibi evin görevini ve hizmetini yerine getirdiler. Bu pasaj seçkinler için dinleyicilerin olası içsel itirazlarına apolojetik bir savunma sağlamaktadır.³¹ İşin aslında ise Mani'nin öğretisi gereği seçkinler kendi ihtiyaçlarını gideremeyecek kadar düşkün durumda olup dinleyicilere bel bağlamak zorundaydı. Dinleyicilerin onların ihtiyaçlarını gidermesi için ise güçlü bir tetikleyici olarak dinî doktrinler ve ilahi kurtuluş akidesi kullanılmıştır. Maniheist din adamları dinleyicilerin sadece dinî ihtiyaçlarına karşılık vermekteydi. Mani dini, İran'ın ve İran dışı coğrafyanın çoğu bölgesinde yasaklı konumda olduğundan gezgin keşişler evden dönüştürme misafirhanelerde veya servetlerini onların uğruna harcayan Maniheist dinleyicilerin güvenli evlerinde kalmak durumundaydı.³² Dolayısıyla çoğu durumda yaşantıları iç içe geçmiş bir şekildeydi. Ancak Maniheizm'in yasak olmadığı doğu bölgelerinde, keşişler manastırlarda münzevi bir yaşam sürmekteydiler. Gündelik ve haftalık ibadetleri ve mutfağı olmayan bu tapınaklarda evde hazırladıkları yiyecekleri din adamlarına sunmak için tapınaklara gelen dinleyiciler³³ seçkinlerle diğer bölgelerdekilerden daha az etkileşim içerisine girmektedirler.

Bununla birlikte Maniheist edebi metinlerin bir kısmında iki sınıf arasındaki bazı gerilimlerin varlığına dair deliller ve bu gerilimin yatıştırılması üzerine belirgin bir endişenin varlığı göze çarpmaktadır. Nicholas Baker-Brian'a göre bu tür gerilimlerin bazıları kuşkusuz gizli kalmış meselelerden kaynaklanmaktaydı ve bireyler arasındaki iç anlaşmazlıklar nedeniyle ortaya çıkmaktaydı. Bazıları ise Mani'nin öğretilerinin pekiştirilmesi ve geliştirilmesi esnasındaki olayların yansımasıdır.³⁴ Soğdca Huaustanift duası metninden bu gerilimin dinleyicilerin bazılarının seçkinlere yeterince hizmette bulunmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.³⁵ Duaların dinleyici grubun dünya malına tamah edip dinî görevlerini ihmal etmelerinden kaynaklanan günahlardan tövbe etmelerini konu alması iki grup arasında olası gerilimin nedeni konusunda güçlü bir ipucu

³⁰ Luka 10/38-42.

³¹ Baker-Brian, "Mass and Elite", 175.

³² Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 163; Baker-Brian, "Mass and Elite", 174.

³³ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

³⁴ Baker-Brian, "Mass and Elite", 169.

³⁵ Özbay, *Huastuanift*, 94-95 (XI B, XII C).

vermektedir.³⁶ Dinleyicilerin ve seçilmişlerin, davranışları ve dinin normatif öğretilerine ve uygulamalarına yönelik tutumları hakkında senaryoların ortaya konduğu ideolojik tipte birçok didaktik materyale rastlanabilir. Kefalya, dinleyiciler ve seçilmişler arasındaki gerilimlere dinin egemen ideolojilerini öne çıkaran çözümler sunmaktadır.³⁷

Maniheist bir fraksiyondan gelen Mazdek'in ise halkla olan bağı muhtemelen Maniheist seçkinlere ve Zerdüşî din adamlarına göre daha farklıydı. Rivayetlere göre halkın lehine yapılan reformlara öncülük eden, idealist ve insanların yaşam koşullarını iyileştirmeye çalışan bir kişiydi.³⁸ Rivayetlere bakılırsa Mazdek uğruna saray erkanını ve Zerdüşî din adamlarını karşısına alabilecek düzeyde yoksul halkın yanında ve içinde yer almaktaydı. Bununla birlikte saraydan ve soylulardan kendisine gizliden ve aleni müritlik yapan önemli kimseler bulunmaktaydı.³⁹ Onun halk nazarında tutkulu taraftarı olduğuna yönelik en önemli referanslardan biri Bel'amî'nin Mazdek'in zindandan kaçan Kubâd'a, müritlerinin askerlerden daha çok olduğundan dem vurarak yardım etme talebinde bulunduğu ancak Kubâd'ın onu müritlerinin avam olması ve askerlikten anlamaması nedeniyle reddettiğini⁴⁰ ifade ettiği rivayettir.⁴¹ Eğer doğruysa bu rivayet uğruna yönetime karşı gelebilecek taraftarlara sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hürremiye ve İsmailiye gibi İslam'ın İran'a gelişinden çok sonralarına sarkan Mazdek tandanslı dinî hareketlerde⁴² din adamlarının halkla bağlantısını göstermekle beraber Mazdek'in katledilmesinden çok sonra bile kararlı inananlarının bulunduğu dair referans olarak gösterilebilir.

c. Sosyal Dayanışma

Zerdüşî din adamları kendilerine hükümdar tarafından verilen mühürlerde “yoksulların savunucusu ve yargıcı” unvanı taşımaktaydı. Bu unvan onların yoksullara yardım etme konusundaki hassasiyetlerini belirtebileceği gibi bu konuda vazifelendirilmiş olduklarını da gösterebilir. Madîyân-ı Hazâr Dâdestân'a göre Kubâd

³⁶ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 83-86.

³⁷ Baker-Brian, “Mass and Elite”, 170; Nicholas Baker-Brian, seçkinler ile dinleyiciler arasındaki gerilime dair Kefalya'dan iki örnek vermektedir. Bkz. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, böl. 81, 88.

³⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 476-477; Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 4-5.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, ed. Ebulkâsım İmâmî (Tahran: Sürûş, 1369), 1/157.

⁴⁰ Bel'amî, *Târîh-i Bel'amî (Tercüme-i Târîh-i Taberî)*, 145.

⁴¹ Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 6; Hala'tberi - Mehrvarz, “Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma”, 306.

⁴² Çeşmeli, “Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)”.

döneminde din adamları için resmi mühürler getirilmiş ve dâdvarlara mühür verilmiştir. I. Hüsrev'in emriyle tüm Fars eyaleti için din adamlarına üzerinde “driyôşân jâdaggôv ud dâdvar” yani “muhtaçların savunucusu ve yargıcı” yazan mühürler takdim edilmiştir.⁴³ Bu, muhtemelen sosyal ve dinî olarak bir anlam taşıyan yasal unvandı.⁴⁴ Mühürlerden, eyalette faaliyet gösteren dâdvarlar olduğu bilinmektedir. Ancak işleyen bir *jâdaggôv* mekanizmasına dair kanıt bulunmamaktadır.⁴⁵ Bazı metinler *jâdag-go* unvanı ile ilgili kanıtlar barındırır⁴⁶ da anlamları net değildir. Din adamları insanlar veya bir dava üzerinde şefaatçi işlevi görmüş olabilir. Daryae'e göre elimizde bu unvana sahip on altı mührün olması (yani çok sayıda olması), Shaked'in bu makamın yalnızca Fars din adamlarına ait olduğu varsayımını mantıksız kılmaktadır.⁴⁷

Din adamlarının muhtemelen fakirlerin refahını artırıcı tedbirlerin alınması üzerine bir otoritesi bulunmaktaydı. Her halükârda fakirler ve muhtaçlar için toplanan sadakaların doğru bir şekilde yerine ulaştırılabilmesi için alınan paranın idaresi gibi bazı görevleri olduğu açıktır.⁴⁸ *Driyôşân jâdaggôv ud dâdvar*, belki de yoksullara ve muhtaçlara yardım eden hayır kurumlarının yöneticisiydi.⁴⁹ Bir Dinkard pasajına göre, bu unvandaki ruhbanlar zorluktan bir zarar görmez, başına ne gelirse gelsin fakirlerin savunucusudur ve onlara iyilik yapar, fakirleri hor görmez, malı ve servetini bütün insanlara cömertçe sunardı.⁵⁰ Taşradaki yerel din adamları, halk tarafından ihtiyaç sahiplerine yardım amacıyla bağışlanan mülklerin yönetim ve denetiminden sorumlu kılınmış olabilir. Bunlar İslamî vakıf benzeri yapılar olup erken İslam döneminde aynı işlevi gören müesseseler ile bağlantılıydılar.⁵¹

Erken kanıtlardan biri miladi 314'te Soğdiya'da yazılmış bir mektupta görülebilmektedir. Bu mektupta resimlerle bezenmiş bir tapınağın efendisi olarak tanımlanabilecek bir din adamının mektubun yazarı olan, kocası tarafından terkedilmiş ve çevresi tarafından dışlanmış bir kadına sağladığı maddî destekten ve kocasına eğer onu

⁴³ Perikhanian, *Mâdigân-î Hazâr Dâdistân*, böl. 93/7.

⁴⁴ Daryae, *Sasanian Persia*, 129.

⁴⁵ Shaki, “Dadwar, Dadwarih”.

⁴⁶ Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 196; “The Sad Dar”, c. 24, böl. 22/3.

⁴⁷ Daryae, *Sasanian Persia*, 130.

⁴⁸ Shaked, “Some Legal and Administrative Terms of the Sasanian Period”, 2/215-216.

⁴⁹ Daryae, *Sasanian Persia*, 130.

⁵⁰ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, böl. 142.

⁵¹ Daryae, *Sasanian Persia*, 130.

kabul ederse deve ve bir koruma vereceğinden bahsedilmektedir. Grenet ve Azarnouche, buradan yola çıkarak Zerdüşti din adamlarının tıpkı Sâsânî İran'ında olduğu gibi Soğdiya'da da yoksulların koruyucusu olarak benzer bir kurumsal rolü üstlendiğini ifade etmektedir.⁵²

Maniheizm'de sadaka ve yardım Zerdüştiliğe göre biraz değişiklik arz etmektedir. Sadaka din adamlarının fakirlere ve yoksullara yaptığı yardım değil sıradan inananların din adamlarına yaptığı yardımdır. Çünkü Maniheist keşişlerin beş emrinden birisi olan yoksulluk onların bir günlükten fazla yiyecek ve bir giysiden fazla giyecek bulundurmalarını engellemektedir.⁵³ Aslında Maniheizm'de sadakalar dinleyicilerin bir yükümlülüğüdür. Müritler sahip oldukları malın onda birini (ya da yedide birini) keşişlere vermekle seçkin erkek kardeşlerin ve kız kardeşlerin dua ve vaaz görevlerini yerine getirmesine olanak sağlamakta ve bu sayede dünya işlerindeki günahlardan arınmaktaydı.⁵⁴ İnanişâ göre bu tür sadakalar adaletin toplumsal bir tezahürüydü. Bir dinleyici, yoksulluk, yoksunluk veya başka bir nedenle bu kurala uyamasa bile yine de görevini yerine getirmediği için bağışlanma dilemek zorundaydı. Maniheist sadakalar genellikle ekmek, meyve, sebze, giysi veya sandalet ve benzeri mallardan oluşmasının yanında kişinin sosyal önemine bağlı olarak başka şekillerde de olabilirdi. Örneğin tutsak, köle veya mahkûm bir seçkinin fidyasının ödenmesi, uzaktaki kardeşleri sıkıntıdan kurtarmak için yardım etme, topluluğa yardım etmek için bir hizmetçinin veya seçkin olarak yetiştirilmek üzere çocuğun cemaate verilmesi⁵⁵, cemaat hiyerarşisinin idari yetkisi altında gerçekleşen çeşitli işlevlerin yerine getirilmesi veya manastır binalarının bakımı ya da tamiri müritlerce sağlanabilecek sadakalardan bazılarıdır. Maniheizm'in temel ilkeleri düşünüldüğünde sadakayı cemaatin mali can damarı olarak görmek abartı olmaz. Bir dinleyici mülkünün bir kısmını vererek sıradan insan olsa bile kurtuluşa kavuşmakta, bir keşiş sadaka kabul ederek kutsallığın olmazsa olmazı olan gerçek yoksulluğu yaşayabilmekteydi.⁵⁶

⁵² Grenet - Azarnouche, "Where Are the Sogdian Magi?", 160.

⁵³ Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, böl. 235.

⁵⁴ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181.

⁵⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 202.

⁵⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 69-70.

Pehlevî metinlerden Dinkard'a göre kendine yol gösterecek bir din adamından tavsiye almayan onu rehber edinmeyen kişinin yaptığı hiçbir hayır onu varlığın en güzeline (yani cennete) ulaştırmaz. Yani kişisel dinî rehberlik yapan din adamlarının (dastûr veya rad) bir görevi de dinî bağışları kabul etmek ve onları gerekli yerlere yönlendirmektir.⁵⁷ Diğer taraftan tapınaklarda görevli din adamları ayinleri yönetmek, toplu ibadetlerin başında icrasını sağlamak, âteşkedelerdeki ateşin sürekli yanmasını sağlamak, günahlardan tövbe ettirmek, insanları maddî ve manevî kirlilerden arındırmak ve insanların getirdikleri yiyecekleri ve eşyaları ateşin başında kutsamak gibi dinî faaliyetlerinin yanında cenaze törenleri, evlilik akitleri, bayram ve düğün merasimleri, isim koyma, eğitim, okuma yazma, polo ve satranç oyunları, kılıç ve savaş eğitimleri gibi sosyal faaliyetleri de yürütmekteydiler.⁵⁸ Ancak bunların aristokrat ve soylu kesime yönelik olduğu kayıtlardan bilinmekle birlikte halka yönelik bu tarz faaliyetlerin varlığına dair deliller sınırlıdır.

Kellis'ten elde edilen belgelere göre Maniheist dinleyiciler seçkinlere verdikleri sadaka dışında da sadakalar vermekteydiler. Öyle görünüyor ki dinleyicilerin sadaka yükümlülüklerinden birisi de zor durumlarla karşı karşıya kalmış cemaat üyelerini içine düştükleri müşkül durumlarından kurtarmaktı. Örneğin Kıptice Kellis metinleri kız kardeşi ölen ve iki yetim yeğenine bakmak zorunda olan genç bir adamın hikayesini aktarır. Rivayette cemaat mensuplarının yetimlerin ihtiyaçlarına gösterdikleri ilgi, Maniheistler arasında sadakanın sadece seçkinlere verilmediğini göstermektedir.⁵⁹ Ancak Maniheizm'in doğası gereği Maniheist olmayan birine ne kadar muhtaç da olsa yiyecek ve sadaka vermek büyük günahlardandı. Augustin, Maniheist olduğu dönemde çok aç, ama Maniheist olmayan birinin ondan bir lokma incir istediği ve bu isteği yerine getirdiği takdirde Maniheistler tarafından ölümle cezalandırabileceğini ifade etmektedir.⁶⁰

Mazdek ile ilgili Firdevsî'nin nakli halkın oldukça farklı bir tarzda sosyal olarak desteklenmesi açısından dikkate değerdir. Fîrûz dönemindeki kıtlığa ek olarak Kubâd döneminde de yeniden baş gösteren kıtlık, kuraklık ve yoksulluk Kubâd ve Mazdek'i mülkiyet hakkı gibi bazı sosyoekonomik kurallarda reform yapmaya itmiş olması

⁵⁷ Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 7.

⁵⁸ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 45-46.

⁵⁹ Baker-Brian, "Mass and Elite", 181.

⁶⁰ Augustine, *İtiraflar*, 3/10.18.

muhtemeldir. Mazdek'in Kubâd'ı ihtiyaç sahibi kimselere yardım etme konusunda teşvik etmiş olduğu düşünülebilir.⁶¹ Genel bilinenin aksine kadınların ve servetin adil bir şekilde dağıtılması için Mazdek'in öngörmüş olabileceği herhangi bir kural veya düzenleme kaynaklarda belirtilmemektedir. Yarshater, kaynakların daha çok spekülâtif yönü nedeniyle sapkın mezheplere karşı kadınlarla ilgili standart suçlamalar üzerine eğildiklerini ifade etmektedir. Ancak Mazdek'in fakir kesime yardım etmek için üst sınıfların ayrıcalıklarını yok edebilecek bir dizi önlem vaaz etmiş olması daha makul görülebilir. Bu tür önlemler arasında büyük olasılıkla büyük mülklerin bölünmesi, istifçiliğin yasaklanması, toprak sahiplerinin mahsullerdeki paylarının tekrar düzenlenmesi, sınıf farklılıklarının azaltılması ve muhtaçların yararına kamu vakıflarının kurulması vardı.⁶² Yarshater'e göre İslam dönemindeki bazı komünal köylere ait kanıtlardan, Mazdek'in en azından kırsal bölgelerde, insanların kaynaklarını bir araya getirip herkesin meşru ihtiyaçlarını kamu fonlarından karşılayacağı topluluklar oluşturmayı hedeflediği sonucuna varabiliriz.⁶³ Ancak Firdevsî'ye göre bu, soyluların tahıl depolarının yağmalanması şeklinde olmuştur.⁶⁴ Eğer bu rivayetlerde doğruluk payı varsa Mazdek'in neden Şâh'ı ve soyluları fakirlere yardım konusunda teşvik etmediği veya bunu yaptıysa kabul görüp görmediği bilinmemektedir. Zira soyluların bunu kabul etmemiş olması ve en kolay yol olarak malların eşit paylaşımı ilkesinin dinî bir doktrin olarak kabul edilmiş olması mantıklı görünüyor.

2. Cinsiyetin Rolü ve Kadının Konumu

d. Din Adamı ve Kadınlar

Zerdüştiliğin Pehlevî metinleri, toplumun işleyişini düzenlemek amacıyla Zerdüşti din adamları tarafından yazılmıştır. Bu yüzden onların görüşlerini yansıtmasının yanında erkek egemen bir dili vardır.⁶⁵ Din adamlarının kadınlara biçtiği rol ise itaatten

⁶¹ Christensen, *Zuhûr-u Mazdek*, 460; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 309.

⁶² Yarshater, "Mazdakism", 3/999.

⁶³ Ebû Ali Hasan b. Muhammed Kummî, *Târîh-i Kum*, ed. Celâl el-Dîn Tehrânî, çev. Hasan b. Ali b. Hasan b. Abdulmelik Kummî (Tahran: İntişarat-ı Tûs, 1334), 86; Yarshater, "Mazdakism", 3/999.

⁶⁴ Firdevsî, *Şâhnâme*, 8/42-45 (220-267. Beyitler); karşılaştırma için Seâlibî, *Ğureru Aĥbâri Mülûki'l-Fürs ve Siyerihim*, 597-599; Hala'tberi - Mehrvarz, "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma", 309.

⁶⁵ Albert De Jong, "Women and ritual in Medieval Zoroastrianism", *Ātaš-e Dorun: The Fire Within Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*, ed. Carlo G. Cereti (Author House, 2003), 147.

başka bir şey değildir.⁶⁶ Kadınlar genellikle erkeklerin malı olarak kabul edilir ve belli bir fiyata satılırdı.⁶⁷ Mazdekîliğin eşit paylaşım ilkesinde kadınlar ve malların birlikte zikredilmesi de bu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Miladi beşinci yüzyılda ortaya çıkan bir hareket olarak Mazdekî ruhbanların kadınları mal gibi görüp ortak paylaşımına cevap verdiğiğine dair iddiaların doğruluğu sadece ortodoks Zerdüşti din adamları tarafından değil aynı zamanda Yunanlı ve Süryânî yazarlar ve akabinde İslamî çevrelerce kayıt altına alınmıştır. Üstelik uygulamada kadınların eşit paylaşımı malların paylaşımından önce gelmekteydi.⁶⁸

Kadınlara karşı dinî emirlerin çoğu, asil olmayan kadınlara sıkı sıkıya uygulanmaktaydı. Din adamları kadınların yaşamının her yönünü, ayinlerini ve haklarını ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştılar. De Jong, ruhbanlara göre kadınların Zerdüşti kozmolojisinin dışı şeytanı olan *jêh* karakterinin muadilleri olduklarını yani topluma yıkım getirebilecek yaratıklar olarak görüldüklerini belirtir.⁶⁹ Bundahişn'de Ohrmazd'ın kadından başka çocuk doğuracak başka bir yaratık bulamadığı eğer bulsaydı bu görevi ona vereceğine dair ifadeler yer almaktadır.⁷⁰ Zerdüşti kutsal metinlerinin sunduğu kozmogoni ölüm sonrası ruhun durumuyla ilgili kişinin günahına göre vicdanının güzel bir kız ya da çirkin bir cadı gibi görüneceğini ifade etmektedir.⁷¹ Bu durum sadece erkekler için bir cennet olduğu anlamına gelmekle birlikte Jackson, söz konusu erkek egemen ifadelerin eski Aryan mitlerinin bir uyarlaması olduğunu iddia etmektedir. Ancak bunlar din adamlarının görüşlerinin bir yansıması olmalıdır.⁷² Anlaşılan o ki; din adamlarının veya erkeklerin zihninde kadınların “Ohrmazd'ın Krallığında” bir yeri yoktu.⁷³

Kadınların gündelik yaşamlarından süslenmelerine hayatlarını kısıtlayan birçok kural bulunmaktaydı. Şüphesiz kadınları kısıtlayan bu yasaların en aşırı olanları

⁶⁶ De Jong, “Women and ritual in Medieval Zoroastrianism”, 150.

⁶⁷ Daryaee, *Sasanian Persia*, 59.

⁶⁸ Crone, “Zoroastrian Communism”, 447.

⁶⁹ Albert De Jong, “Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny”, *Female Stereotypes in Religious Traditions*, ed. Ria Kloppenborg - Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 1995), 15-41.

⁷⁰ Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, böl. 14/A.1.

⁷¹ Vendidad 19/29-30; Hadok Nask 2/7-9; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, böl. 30/14; Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (ed.), *Saddar Nasr and Saddar Bundehesh* (Bombay: British India Press, 1909), 169.

⁷² Jackson, “The Ancient Persian Doctrine of a Future Life”, 154.

⁷³ Daryaee, *Sasanian Persia*, 59.

menstrüasyon dönemindeki uygulamalardı. Kadınları ailenin fertlerinden uzak tutma, gündelik faaliyetlere katılımlarını kısıtlama ve hatta bazı durumlarda ölümü hak ettikleri hükmünü vermeye kadar giden söz konusu kısıtlamalar Zerdüşti kozmolojisinin bir ürünüdür.⁷⁴ Sosyal normlara ve kısıtlamalara uymayan kadınlar çeşitli nedenlerle cezalandırılırdı. Bunlardan en yaygını büyücülük ve kocaya itaatsizlikti. Evlenmek istemeyen bir kadın veya genç kız da ölüme layıktı. Pehlevîce metinlerden yola çıkarak din adamı sınıfının genel olarak kadınlara karşı olumsuz bakış açısına sahip olduğu kolayca anlaşılabilir.⁷⁵

Pers kökenli bir din olan Mithraizm'in kadınlara bakışı ise Batı'daki kültürlerin kökenlendiği Doğu'daki benzerlerinden daha sert bir tavır sergilemesiyle farklılık arz etmektedir. Doğu kültürünün çoğunluğu kadınlara kiliselerinde hatırı sayılır ve hatta bazen baskın bir rol atfederken Batı'da *Mithra'nın Gizemleri*'ne katılmaları yasaklanmıştır. Tarikatın kaba disiplini, onların kutsal topluluklarda yer bulmalarına ve derece almalarına izin vermemektedir. Tıpkı Zerdüştilikte olduğu gibi inananlar toplumunda yalnızca ikincil bir yer işgal etmekteydiler ya da o kadar bile değildi. Bu dinin bireyi olamayan kadınların yardımlarından ve propagandasından mahrum olmak anlamına gelirken aynı zamanda toplumun yarısını yok saymak demektir. Belki de Mithraizm'in Hıristiyanlık karşısında silinip gitmesi bundan kaynaklanmaktaydı. Günümüze ulaşan yüzlerce yazıttan hiçbirinde ne bir rahibeden ne bir kadın inisiyeden ne de bir bağışçıdan bahsedilmektedir. Ancak evrensel olmayı arzulayan bir din, insan ırkının yarısından ilahi hakikatin bilgisini gizleyemezdi.⁷⁶ Bu amaçla Roma'da kadınların da iltisak edebileceği ve dinin yayılmasında katkısı yadsınamaz olan kardeşlik örgütleri oluşturulmuştur.⁷⁷

Maniheizm diğer gnostik akımların aksine çok fazla kadın düşmanlığı sergilememiştir. En azından bu düşmanlığa karşı ilgisiz davranmıştır. Coyle, Maniheizm'in kadınlara yönelik tutumlarını değerlendirmektedir. Ona göre Maniheist literatür açıkça kadın düşmanı metinler sunmaz. Bir Kıpti Maniheist İsa mezmurunun iyi bilinen bir pasajı, kadınlara ve/veya doğuma karşı değil, Hıristiyanlığın *Enkarnasyon*

⁷⁴ Daryaee, *Sasanian Persia*, 60.

⁷⁵ Daryaee, *Sasanian Persia*, 62.

⁷⁶ Batıda Hıristiyanlığın kısa sürede Mithraizm'in yerini almasının bir nedeni de bu olabilir.

⁷⁷ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 173-174.

doktrinine karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte kadınlar, çocuk doğurma yeteneklerine rağmen sadece Kıpti Maniheist geleneğinde hoş görülmüyordu aynı zamanda bazı kadınlara saygı bile duyulmaktaydı. Spesifik olarak kadın düşmanı literatürün yokluğu, aslında Maniheist din adamlarının kendi zamanlarındaki diğer dinî gruplardan daha fazla kadın karşıtı olmadıklarını ve muhtemelen bazılarında daha az olduklarını ima etmektedir. Ancak Maniheizm’de her ne kadar bariz bir kadın düşmanlığı olmasa da kadınlara erkeklerden daha az yer ayrıldığı görülebilmektedir.⁷⁸

a. Rahibelik

Zerdüştilik tarihi boyunca kadınların rolleri erkeklerinkinden daha kısıtlı görünmektedir. Almut Hintze, yine de dinin kaynağını Avesta’dan alan bir olağanüstülikle din eğitime ve hatta ruhbanlık vazifesine ulaşımın her iki cinsiyete de açık olduğu görüşündedir. Dinî metinlere göre her iki cinsiyete de yalnızca dünyevî alanda değil aynı zamanda manevî alanda da iyi yöneticiler olma yeteneği atfedilmektedir.⁷⁹ Hintze’ye göre erkeklerin ve kadınların ahlaki ve manevî araçlar olarak eşit statüye sahip olma fikri kutsal metinlerden elde edilen dinî öğretinin temelinde bulunmaktadır. O, hem erkeklerin hem de kadınların manevî liderler olarak atanmış ve bunun uzun bir süre bu şekilde devam etmiş olabileceğini savunmaktadır. Avesta’daki metinlerin yazıldığı dönemde böyle bir görev üstlenmenin kriterinin en azından teorik olarak ne cinsiyet ne de yaş olduğunu, kutsal metinlerde sadece kişinin sahip olduğu dinî bilginin niteliğinin önemsendiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Şâyest ne-Şâyest, önemli kadın şahsiyetler adına gerçekleştirilen ritüellerle sınırlı olmakla birlikte, kadınların başrahibelik makamını üstlenmesine izin verir.⁸¹ Görünüşe göre kadınların rahibeliği muhtemelen sadece diğer kadınlara dini öğretmek ve ibadetleri yaptırmak amacıyla mümkün olabilmekteydi.

Hîrbedestân’da hane halkının hangi üyesinin rahiplik hizmeti için (ataurun-) evi terk etmesi gerektiği sorusu, “yaşı ne olursa olsun, gerçeğe en çok saygı duyanın” gitmesi

⁷⁸ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 143-146.

⁷⁹ Bkz. Yesna 41/2; Martin Schwartz, “Women in the Old Avesta: Social Position and Textual Composition”, *Bulletin of the Asia Institute* 17 (2003), 1-8; Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 52; Leon Goldman, “Women ii. In the Avesta”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2000).

⁸⁰ Hintze, “On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra”, 52-53.

⁸¹ “Shayest La-Shayest”, c. 5, böl. 10/35.

gerektiği şeklinde yanıtlanır. Bu rahiplik görevi için cinsiyetin pek önemli olmadığı fikrini uyandırır. Hîrbedestân'ın beşinci bölümünde evin efendisinin mi yoksa hanımının mı ataurun- için evi terk etmesi gerektiği sorulur ve cevapta her ikisinin de yapabileceği, ancak ev işlerine ve mülklerine daha yetenekli olanın evde kalması gerektiği belirtilir.⁸² Bunun yanı sıra Pehlevî dilinde yazılmış bazı metinler, kadınların dinî ve ayin görevlerini üstlendiğine ve günümüze kadar hem erkek hem de kız çocuklarının aynı erginlenme törenine tabi tutulduklarına dair kanıtlar sunmaktadır.⁸³ 1909'da Semerkant'ın yetmiş kilometre batısındaki bir alanda tesadüfen keşfedilen sanatsal kalitesi yüksek astôdânların üzerinde Zerdüşti ayinleri ve bu ayinlerde kullanılan malzemelerin tasvirleri yer almaktadır. Astôdânların ilginç yanı ise İran dininde rahibelerin varlığına dair bir kanıt olmamasına rağmen yine de bu tasvirlerin rahip ve rahibelere ait olabileceğinin ileri sürülmesidir.⁸⁴ Diğer taraftan Zerdüştilikte kadınlar en temel dinî rollerden bile dışlanmış ve ruhbanlık özel okullardaki mesleki eğitimler vasıtasıyla erkeklerin tekelinde toplanmıştır. Menstrüasyon ile ilgili dinin kozmolojisinden de kaynaklanan ağır kurallar, kadınların rahibelik görevine layık olmadığı düşüncesini adeta haklı çıkarmaktadır.⁸⁵

Maniheist din adamlarının en üst üç mertebesi erkek din adamlarına ayrılmıştır. Ancak Maniheist din adamları sadece erkek kardeşlerden değil kız kardeşlerden de oluşmaktaydı.⁸⁶ Kaynaklardan bilmekteyiz ki Mithraizm'in aksine Maniheizm'in seçkinlerden ve dinleyicilerden olmak üzere kadın takipçileri vardı. Her iki grubun da varlığı Maniheistlerin yanı sıra Hıristiyan muhaliflerin kayıtlarında mevcuttur.⁸⁷ Ancak kadınların en üst üç hiyerarşik ruhban sınıfı içinde olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur. Bununla birlikte seçkinlerden oluşan ve bazı spesifik görevleri icra eden vaiz, eğitici, kâtip ve kantor gibi ruhbanlar arasında da olduğuna dair herhangi bir bilgi sahibi

⁸² Hintze, "Disseminating the Mazdayasnian Religion"; Goldman, "Women ii. In the Avesta".

⁸³ Hintze, "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra", 53.

⁸⁴ Grenet, "Zoroastrian Themes on Early Medieval Sogdians Ossuaries", 94.

⁸⁵ De Jong, "Women and ritual in Medieval Zoroastrianism", 151; Hintze, "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra", 53.

⁸⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

⁸⁷ Bkz. Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46; Ephrem, "Fifth Discourse to Hypatius", *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C. W. Mitchell (London, Oxford: Williams and Northgate, 1912), 1/böl. 128/2; Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 143-144.

değiliz.⁸⁸ Aynı zamanda bir kadının dinî metinlerden birini kaleme aldığına veya bağımsız misyonerlik faaliyetlerine katıldığına dair elimizde net bir kanıt yoktur.⁸⁹

B. BİR BİREY OLARAK DİN ADAMI

1. Gündelik Hayat

Devletin resmi dini, inananlar için imanın yanı sıra sabahları kişinin koyun idrarıyla ellerini ve yüzünü yıkaması ve suyla temizlemesi, her gün günde üç kez âteşkedede ateşe ibadet etmesi, tıpkı hîrbedler gibi Yeşt, Hâdôkst ve Bayân Yaşn ve Vendidat'ı ezberlemesi, beline kusti bağlaması, din adamının önünde tövbe etmesi, günah itirafı yapması ve benzeri bir dizi ritüel empoze etmekteydi. Ayrıca inananlar altı Gâhânbârı kutlamak zorundaydı ve ölülerinin cesetlerini köpeklerin ve akbabaların yemesi için cesetlerin konulduğu bir bina olan dakhmaya götürmek zorundaydılar.⁹⁰

Manihaist ahlak ve belki de Mithraizm inananlara üç mühür olarak tanımladığı “diline, eline ve beline hakim olmak” prensibini zorunlu kılmaktaydı. Katı yemek kuralları, iyi düşünce ve iyi söz söyleme, diğer canlılara zarar vermeme ve iffetli olma gibi zorunluluklar ilahi ışığa ve Tanrısal ruha zarar verebilecek davranışlardan kaçınma amacı gütmekte ve dolayısıyla ışığın dünyasına yani ahirete ulaşmak içindi.⁹¹ Bu nedenle tarım, avcılık, askerlik ve zanaatkarlık ışığa zarar verdiği için makbul görülmemiş bununla birlikte ticaret, finans, memurluk ve kitap basımı gibi meslekler zararsız olarak addedilmişti.⁹²

a. Kazanç-Geçim

Tapınakların ve tapınak ibadetinin oluşumu öncesinde İran'da muhtemelen daha zengin bir dinî doktrin ve uygulama alanı olsa da dinî yaşayış maddî anlamda daha az talep kârdı. Halkın evde ya da kutsal alanda dinî ihtiyaçlarını evin atası ya da cüzi bağışlar veya sunular karşılığında kalıtsal ruhbanlar karşılamaktaydı. Bunun dışında ulema din adamları muhtemelen şifa dağıtarak ya da öğrenci yetiştirerek; diğer bir sınıf ise kral mezarları, sunaklar veya kutsal addedilen diğer alanlarda dua ederek ve kurban sunarak

⁸⁸ Bkz. M801a; Boyce, *A Reader in Manichaeism*, 158; Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 144-145.

⁸⁹ Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, 146.

⁹⁰ Daryaei, *Sasanian Persia*, 92.

⁹¹ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1036; Colditz, “Manichaeism Time-Management”, 73.

⁹² Colditz, “Manichaeism Time-Management”, 73-74.

mütevazi kazançlar ile geçimlerini sağlamaktaydılar.⁹³ Aristobulos'un anlattığına göre, Büyük Kûruş'un mezarının bekçiliğini yapan ruhbanlar; Kûruş'un oğlu Kambuyza zamanından beri hükümdardan her gün bir koyun, bir miktar buğday unu ve şarap aynı zamanda her ay Kûruş içi kurban edilecek bir at almaktaydılar.⁹⁴ Öyle görünüyor ki ruhbanlar geçimlerini bu adaklardan sağlamaktaydı. En azından I. Dâryûş döneminden beri muğlar İran sarayında resmi din adamı olarak çalışmaktaydılar. Nehirlere ve dağlara kült libasyonları yapmak ve hayvan kurban etmek gibi dinî görevlerinin yanı sıra idari ve ekonomik faaliyetlerde bulundular. Persepolis Tahkimat Belgeleri, kraliyet depolarından kült ve kişisel erzak gereksinimlerine yönelik tahıl, un, koç, şarap, bira ve meyve aldıklarına dair kayıtlara yer vermektedir.⁹⁵ Söz konusu belgeler din adamlarının ayinlerinde kullandıkları mallarla birlikte geçimleri içinde hazineden faydalandıklarını göstermektedir.

Eski dönemlerde halk için ocak ateşine sunulan adaklar ısınma, barınma ve yeme-içme gibi aynı zamanda her evin ihtiyacını karşılayan şeyler olduklarından çok fazla bir maddî kayba neden olmuyordu. Diğer taraftan toplu ibadetler ister yüksek yerlerde olsun isterse mevsimlik şölenlerde olsun hiçbir özel din adamı veya bina ihtiyacı doğurmuyordu. Buna mukabil, tapınakların ortaya çıkması sonrasında buralardaki din adamları halkı maddî ve manevî kötülüklerden korumak için bağışlara ve sunulara zorlamaya başladılar. Zamanla bazı tapınaklar büyük topraklara, birçok mal ve köleye sahip olurken, başrahipleri hatırı sayılır bir gücü elinde tutar oldu.⁹⁶

Sâsânî döneminde din adamları birkaç üst düzey grupla birlikte vergilerden muaf tutuldular.⁹⁷ Devletin kurucusu Erdeşîr vergi muafiyetiyle birlikte din adamlarına geniş araziler vermiştir.⁹⁸ Hükümdarlar savaşlardan aldıkları ganimet arazilerin bir kısmını tapınaklar için bağışlamaktaydı.⁹⁹ Bu onların ülkenin gayrimenkul zengini olmasının önünü açmıştır. Bunların dışında zengin kişiler tapınaklara bağ, bahçe ve tarım arazileri vakfederek dinî giderlerin karşılanmasını sağlamaktaydılar.¹⁰⁰ Zerdüşti din adamlarının

⁹³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-230.

⁹⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 70-71.

⁹⁵ Dandamayev, "Magi".

⁹⁶ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-230.

⁹⁷ Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*, 157-158; Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 272.

⁹⁸ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 43.

⁹⁹ Ghirshman, *Îrân ez Âgâz ta İslâm*, 318; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 90.

¹⁰⁰ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 90.

sarayla iyi ilişkiler geliştirmiş olması her ikisinin de bundan karşılıklı çıkar elde etmesi ile sonuçlanmıştı. Sarayın yardımı dinin ülke içinde hızlı bir şekilde örgütlenmesinde önemli bir faktördü. Saray din adamlarına onur, statü ve bunlarla birlikte maddî refah sağlamış ancak karşılığında kendine gönüllü çalışanlar elde etmişti. Din adamları dinî vecibelerinin yanında kraliyet ideolojisini teşvik etme ile mükellef olmuşlardı.¹⁰¹ Pehlevî metinler Sâsânî döneminde din adamlarının en azından taşradakilerin geçiminin bir kısmını bağışlar vasıtasıyla sağladığını göstermektedir. Buna göre din adamlarına maddî destekte bulunmak sevap olan işlerin en başında zikredilmektedir. Hatta kişinin ne maldan ne kadar vereceği ve ayrıca vereceği malı bir başkasına verip vermeme konusunda din adamlarına danışması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰²

Maniheizm'in uygulaması oldukça zor ibadetlerden oluşması, topluluğun tüm üyelerinin bu etik ilkeleri yerine getirmesini zorlaştırmaktadır. Maniheist cemaatlerin hiyerarşik bir yapıda olmasının bir nedeni de bu durumdur. Din adamları (seçkinler) ve imanlılar (dinleyiciler) olarak ayrılan iki ana grup arasında açık bir görev dağılımı vardı. Her ikisi de zorluk dereceleri farklı olan bazı dinî emirlere uymak zorundaydı. Seçkinlerin herhangi seküler bir işi yapmalarına izin verilmediği için bir meslek edinmeleri de mümkün değildi.¹⁰³ Maniheist etiğine göre sıradan inananların çoğu çiftçi veya sığır yetiştiricisi olarak değil; tüccar, iş adamı veya diğer şehirli mesleklerini icra ederek geçimlerini sağlıyorlardı. Seçkinler ise dinî zorunlulukları gereği Zerdüşî din adamları gibi ticaretle ilgilenemezdi. Bu, seçkinlerin temel ihtiyaçları için dinleyicilere bağımlı olduğu anlamına gelmekteydi.¹⁰⁴ Onlar yaptıkları iş bölümünde katı ibadetleri yapmayı kendi bünyelerine alıp geçimlerini sağlama görevini dinleyicilere bırakmışlardı.

Din adamları, geçimlerini tamamen dinleyicilerin verdiği sadakadan veya dilenerek sağlamaları gerekiyordu. Misyonerlik yolculuklarında bir günden fazla yiyecek taşımaları yasaktı. Sadece kendilerine sadaka verilmediği zaman dilenmeleri ve diğer topluluklardan yiyecek temin etmeleri caizdi. Ancak bu, geçimini sağlamak için güvenli

¹⁰¹ Shaked, *Dualism in Transformation*, 117.

¹⁰² Kreyenbroek, "Spiritual Authority in Zoroastrianism", 7-8.

¹⁰³ Colditz, "Manichaean Time-Management", 74-76.

¹⁰⁴ Daryace, *Sasanian Persia*, 48; Colditz, "Manichaean Time-Management", 81-82.

bir yol değildi. Uygur Krallığı'ndaki din adamları için, manastırlar kendi topraklarından düzenli yiyecek tedariki sağladıkları için dilenme zamanla uygulamadan kalkmıştı.¹⁰⁵

Maniheizm taraftarları yani dinleyiciler seçkinlere karşı birtakım sosyal ve ekonomik yükümlülükleri yerine getirmek zorundadırlar.¹⁰⁶ Bu tek taraflı fayda veren bir hizmet değildi. Maddî geçimlerini sağladıkları takdirde seçkinler onların ebedi kurtuluşlarını garanti etmekteydiler.¹⁰⁷ Cemaate dinleyici olarak giren bir birey; aile ve mal sahibi olabilir, iş yapıp vergi verebilir, askerlik hizmeti yapabilir, et ve içeceklerin zevkenden mahrum kalmak zorunda değildir. Ancak dünyevî işlerle ilgilenmeye devam etmesine rağmen, nefsi üzerinde derin derin düşünmesi gereklidir.¹⁰⁸ Seçkinlere yapılacak cömert bir bağış dinleyicilerin kurtuluşa ulaşmalarını sağlayacak önemli bir yöntemdi.¹⁰⁹ Para kazanmak için yapılan birçok iş gibi çiftçilik oldukça büyük bir günah olarak kabul edilmekteydi. Seçkinlerin yapması tamamen yasak olan tarımsal faaliyetlerin dinleyiciler tarafından yapılmasına geçim için izin verilmekteydi. Augustin'e göre bu ve benzeri suçların cezalarının seçkinler tarafından affedildiğine inanılmaktaydı. Dinleyicilerin sağladığı yiyecekler onların midelerindeki ilahi öz ile arınmaktaydı. Bu, işlenen günahın bağışlanma vesilesi olarak görülmekteydi.¹¹⁰

Sadaka vermek, dinleyici sınıf için ek bir külfet gibi görünüyordu. Çok fazla sadaka vermek çok fazla kazanmak için daha çok çalışmayı gerekli kılmaktaydı. Bu durum, dünyevî yükümlülüklerin ihmal edilme riskini almak anlamına geliyordu. Geçim meselesi Maniheist din adamları ile dinleyiciler arasındaki belirgin çatışmanın en sıcak noktasını oluşturuyordu. Maniheist metinlerin dinleyicilerin seçkinlere sadaka vermediği takdirde cehennemde cezalandırılacaklarını ve yeteri kadar sadaka verene kadar başka bedenlerde *reenkarne* olacaklarını bildirmesi ve verilen sadakanın ürünlerin en iyisinden olması gerekliliğinin de özellikle ifade edilmesi,¹¹¹ problemin Kanonik olarak çözümlenmesi yoluna gidildiğini göstermektedir. Bu çatışmaya dair başlıca kalıntıları dinleyicilerin günah itirafına dair tövbe dualarını içeren Huaustanift metninde de bulmak

¹⁰⁵ Lieu, "Precept and Practice", 167.

¹⁰⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 58.

¹⁰⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 61.

¹⁰⁸ Bkz. M49/1r/1-17, /v/13-16

¹⁰⁹ Özbay, *Huastuanift*, 94 (XI A).

¹¹⁰ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹¹¹ Gardner - Lieu, *Manichaeian Texts from the Roman Empire*, 185.

mümkündür.¹¹² Dualarda ilgili emirler, ihmalkarlık, tembellik, cimrilik veya sefaletten dolayı çığnendiği için bağışlanma talebi yer almaktadır. Duaların içeriği tam olarak dinleyicilerin, dünyevî vazifelere verdikleri önem nedeniyle, dinî vazifelerini tam ve dürüst olarak istendiği gibi yerine getirememekten duydukları büyük endişeyi ifade eder.¹¹³

Maniheizm'i resmen kabul eden Uygur İmparatorluğu'nda (MS 762-840) din adamı olmayan halkın yaşam standartları serbest ortamında teşvikiyle artmıştı ve bununla birlikte inananların statüsü de yükselmişti.¹¹⁴ Dinleyicilerin verdiği cömert sadakalar, seçkin sınıfa akşam yemeğinden daha fazla imkanlar sağlamaya başladı. Resmi din olmanın katkısıyla Manastırlar ve manastırlara ait araziler, mülkler vb. zenginlikler din adamlarının hizmetine sunulmuştu.¹¹⁵ Manastırlar sadece bağışlarla ayakta durmaktaydı.¹¹⁶ Bu durum din adamlarını beslemek zorunda olan dinleyicilere biraz daha külfet getirmiş olmalı. Huastuanift, dinleyicilerin yükümlülükleri konusunda bizlere bilgi vermektedir.¹¹⁷ Dinî metinler manastıra hizmet eden değirmenci, oduncu, aşçı ve doktor gibi çeşitli mesleklerden kişilerden söz etmektedir. Bu hizmetten imtina edenler veya usulünce yapmayanlar kırbaçlanma veya hapsedilme gibi zalimce cezalara çarptırılmaktaydı.¹¹⁸

Maniheist ruhbanlar dünya işleriyle uğraşmaktan imtina etseler de ticaret, maliye, idarecilik ve kitap yazımı ve çoğaltımı gibi uğraşları zararsız addettikleri için teşvik etmekteydiler.¹¹⁹ Maniheizm, Roma'dan Çin'e kadar ticaretin önem arz ettiği İpek Yolu ülkelerinin tamamına nüfuz etmişti.¹²⁰ Maniheist inanca göre ticaret ile birlikte bankacılık ve tefecilik de ışık unsurlarına zarar vermeyen kusursuz mesleklerdi.¹²¹ Seçkinler hem bitki hem de hayvan yaşamına zarar verilmesini yasaklayan "Ellerin Mührü" ilkesine uymak zorundaydı. KMK'de, genç Mani ile vaftizci arkadaşları arasındaki sürtüşmenin

¹¹² Özbay, *Huastuanift*, 94-95 (XI B, XII C).

¹¹³ Colditz, "Manichaeon Time-Management", 83-86.

¹¹⁴ Hans-Joachim Klimkeit, "Manichaeon Kingship: Gnosis at Home in the World", *Numen* 39/1 (1982), 27-30.

¹¹⁵ Colditz, "Manichaeon Time-Management", 92-93.

¹¹⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

¹¹⁷ Özbay, *Huastuanift*, 94-95 (XI B, XII C).

¹¹⁸ Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, 352-353; Colditz, "Manichaeon Time-Management", 92-93.

¹¹⁹ Colditz, "Manichaeon Time-Management", 73-74.

¹²⁰ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 228-229.

¹²¹ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 238.

kaynağının, onun meyve toplama konusundaki isteksizliği olduğunu biliyoruz. Çünkü Mani için hasat etme eylemi, bitkilerde bulunan ışık parçacıklarını öldürmekle aynı anlama geliyordu.¹²² Augustin, ayrıca Maniheistlerin tarlalarda bulunan *Işık Haçı*'ni öldürmekten korktukları için çiftçilikten kaçındıklarını, bunun yerine daha kötü bir fiil olan tefeciliği teşvik ettiklerini bildirmektedir.¹²³ Ancak Uygur Devleti'nde arazi sahibi olan Maniheist manastırlarının varlığı ve Maniheist Uygur Devleti'nin tarımsal ekonomide önemli bir rol oynadığı göz önünde bulundurulduğunda bu durumun Augustin'in iddiaları ile örtüşmediği görülebilir. Maniheistler şarabı karanlığın bir ürünü olarak görmektedir. Ancak Maniheist devletin topraklarının bir kısmının asma yetiştiriciliğine ayrılması buna tezat gibi görünse de Augustin, din adamlarının fermente olmamış üzüm suyu içmelerinin serbest olduğunu belirtmektedir.¹²⁴ Maniheistler için her ne kadar şarap kötülüğü çağrışırsa da önemli bir ticaret maddesi olduğu için Çin ve Orta Asya topraklarındaki manastırlar, şaraplık üzümlerin yetiştirilmesindeki mali avantajları göz ardı edemezdi. Manastırlara tahsis edilen arazilerin iyi yönetilmesi sonucu artan üretimin mali faydası *ellerin mührü* kuralını esnetmiş gibi görünmektedir.¹²⁵

Epifanios, Maniheistlerin öğretisine göre bu dünyada zengin olanların ruh göçü yoluyla dilencilerin bedenlerine sahip olacağını aktarmaktadır.¹²⁶ Augustin'e göre Maniheist seçkin Faustus, bütün altını ve gümüşü bir kenara bırakıp yanında para taşımadan günlük yiyeceklerle ve yarın için kaygı duymadan yaşamakla övünmekteydi.¹²⁷ Pehlevîce bir Maniheist ilahi vaizlerin, doğruların ve seçkinlerin, aldatıcı bir dünyada yaşadıkları için hazine biriktirmediklerini veya sürülere sahip olmadıklarını ve bu nedenle zulme uğradıklarını belirtmektedir.¹²⁸ Lieu, Maniheist yoksulluk idealinin manastırların toprak sahibi olmalarıyla bir anda olmasa da zamanla değişmiş olabileceğini ifade etmektedir. Ancak manastırların sağlam bir maliye ve erzak açısından güçlü bir temele sahip olmasının, onları yalnızca sadakayla yaşama ve tüm mal varlığını paylaşma idealinden çok uzaklara götürdüğü ilk bakışta görülebilmektedir. Bununla birlikte depo odalarına girişle ilgili kurallar ve manastır topraklarından elde

¹²² Cameron - Dewey, *KMK*, böl. 6/7-12.

¹²³ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹²⁴ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46; Lieu, "Precept and Practice", 168.

¹²⁵ Lieu, "Precept and Practice", 168-169.

¹²⁶ Epiphanius of Salamis, *The Panarion*, böl. 66/28.4.

¹²⁷ Augustine, "Contra Faustum Manichaeum", c. 4, böl. 5/1.

¹²⁸ Boyce, *A Reader in Manichaeism*, 102 (ar 2).

edilen ürünlerin depolanmasına ilişkin hükümler geliştirilmesi din adamlarının yeni mali hükümleri dinin içine soktuğu anlamına gelmektedir.¹²⁹

Mithraist tapınaklar ve din adamları devlet tarafından herhangi bir şekilde desteklenmediği için geçimleri yalnızca şahsi yardımlara bağlıydı. Bununla birlikte gönüllü yardımlar ve bazı düzenli gelirler ibadet masraflarını güçlkle karşılamakta ve olağandışı harcamalara çok fazla izin vermemekteydi. Bu sıkıntıları gidermek için Mithra ruhbanları parasız kişiler yerine ayinlere daha çok zengin ve üst düzey kimseleri katma peşindeydiler. Tapınaklarını inşa etmek ve tarım yapabilmek için bazı elverişli arazi sahipleri ve diğer giderleri karşılamak için hayırsever zenginleri dine katmaya özen gösterdiler.¹³⁰

b. Zaman Tanzimi

Zerdüştilerde evlilik, çocuk sahibi olup neslini devam ettirme, çiftçilik, sığır yetiştiriciliği ve dini aktif olarak yaşama gündelik hayatın kutsal metinlerce emredilen önemli unsurlarıdır. Bir Zerdüşti gündüzünü ve gecesini üç kısma ayırmalıdır. Böylece zamanının üçte birini dinî gereksinimlerine vakit ayırarak, üçte birini tarımsal faaliyetlerini ve gündelik işlerini yaparak ve geri kalanını da dinlenerek geçirmelidir.¹³¹ Bu faaliyetler normal bir dindarın yapması gerekenler olduğu gibi din adamlarının da gündelik faaliyetleri çok farklı değildir. Onlar muhtemelen tarım ile uğraşmak yerine tapınaktaki veya sınıflarının gerektirdiği vazifeye uygun alandaki dinî hizmetlerini yerine getirmekle mükelleftiler. Gatalar'da Ahura Mazda sabah, öğle ve gece olmak üzere günün üç zamanının yaratıcısı olarak geçmektedir.¹³² Zerdüşti din adamlarının ve inananların gündelik ibadetleri Avesta'nın Vendidat bölümünde detaylandırılmaktadır. Bir din adamı her gün Sudre giymeli, Padyab-Kusti bağlamalı ve *Gah* olarak isimlendirilen günü beş vakte ayıran bölümlerde ibadetlerini eda etmelidir.¹³³ Vendidat geceyi ve gündüzü üçe ayırmaktadır. Bu bölümlerin ilkinde ve sonunda ibadet ve dualar edilmesi orta bölümlerinde ise dinlenilmesi istenmiştir. Metinde bunun hîrbedlere özgü olduğu da dile

¹²⁹ Lieu, "Precept and Practice", 168-169.

¹³⁰ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 169-170.

¹³¹ J. M. Jamasp-Asana (ed.), *Pahlavi Texts* (Bombay: Iranian Culture Foundation, 1897), I-II/41-50.

¹³² Yesna 44/5.

¹³³ Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'tün Modern Takipçileri", 562-563; Modi, *The Religious Ceremonies*, 185.

getirilmektedir.¹³⁴ Bununla birlikte Avesta din adamlarının ve inananların ibadetleri açısından günü beş vakte ayırmaktadır. *Gâh* adı verilen bu bölümler; sırasıyla Güneş'in doğmasından öğlen Güneş'in tepe noktaya gelmesine *Havan Gah*, Güneş'in tepe noktadan ayrılıp vaktin saat 15:00 civarına gelmesine *Rapitvin Gâh*, saat 15:00'den akşam Güneş'in batmasına *Uzerin Gâh*, Güneş'in batmasından gece yarısına *Avistrutrim Gâh* ve gece yarısından ertesi gün Güneş doğumuna kadar olan süreye *Uşhahin Gâh* olarak adlandırılır.¹³⁵ Günlük olarak her *gâhta* sadece din adamlarının değil aynı zamanda inananların da Güneş'e veya ateşe dönerek ibadetlerini eda etmeleri gerekmektedir. *Niyayiş* adı verilen bu dualar vakitten vakite farklılık arz edebilmektedir. Niyayişler günde üç kez *Havan*, *Rapitvin* ve *Uzerin Gâh*'ın başında Güneş'e ve Mithra'ya; ayda üç kez Ay'ın ilk ay, dolunay, son ay evrelerinde gökyüzünde görünmeye başladığı andan itibaren Ay'a ve her gün yakınlarında bulunulduğu zaman suya ve ateşe yapılmaktadır.¹³⁶

İran içinde Zerdüşti yaşantısının azınlık konumdaki Maniheist inananları etkilemiş olabileceği muhakkaktır. İki dinin inananlarının ve din adamlarının gündelik hayatındaki bazı paralellikler bu durumu açıklar niteliktedir. Zira Maniheistlerin dinî bir azınlık olarak misyonlarının gerçekleştirildiği bölgelerin yetkilileriyle herhangi bir zorluktan kaçınmaya çalıştıkları çok muhtemeldir. Muhtemelen, diğer bölgeler için de o bölgelerdeki dinlerin halihazırda var olan geleneklerini benimsemiş olmaları normaldir.¹³⁷ Kıpti mezmurlara göre Maniheist seçkinler de geceyi üç kısma ayırmalı, üçte bir uyumalı, birini izlemeli ve bir de meditasyon yapmalıdır.¹³⁸ Dinleyiciler için ise Soğdca *M135* metninde ise günün ilk bölümünde kamu görevine ve efendilere hizmet etmeye; ikincisi ise geçimini sağlamak için toprağı işlemeye, ticaret yapmaya vb. dünyevî işlere ayrılmıştır. Metin maalesef parça parça olduğundan üçüncü kısım eksiktir. Bununla birlikte, bu son vaktin özellikle seçkinlerin geçimlerinin sadaka ile sağlanması için dinleyicilerin dinî görevlerine ayrıldığı varsayılabilir.¹³⁹

¹³⁴ Vendidat 4/45.

¹³⁵ Bkz. Khorde Avesta Gahs.

¹³⁶ Bkz. "The Zend-Avesta Part II", 23/377-388; Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsilik ve Zerdüş'tün Modern Takipçileri", 562; Modi, *The Religious Ceremonies*, 185-186; Stausberg, "Zoroastrian Rituals".

¹³⁷ Colditz, "Manichaeen Time-Management".

¹³⁸ Allberry, *A Manichaeen Psalm-Book*, 222 (Thomas Mezmuru 15/5-10).

¹³⁹ M135/39-63; Colditz, "Manichaeen Time-Management", 87.

Ancak Sâsânî İran’ında zaman yönetimi için farklı usullere de yer verilmektedir. Âyîn-i Erdeşîr’e göre, Erdeşîr günü dörde ayırmıştır. Bunlardan ilki -şafak vakti- ibadete ve tefekküre, ikincisi -öğleye kadar olan süre- vazifeleri ve gündelik işlerini yapmaya, öğle yemeği ve dinlenmeye, üçüncüsü -gün batana kadar olan süre- aile işleriyle uğraşmaya, dördüncüsü -günün geri kalanı- ise yeme, içme, kutlama, eğlenme ve dinlenmeye ayrılmıştır.¹⁴⁰

Maniheizm’de özellikle dinleyiciler açısından dinî ve dünyevî işler arasında bir dengenin kurulması gereklidir. Seçkin ve dinleyicilerin günlerinin gidişatını nasıl düzenlemeleri ve zamanlarını dinî ve dünyevî görevleri arasında nasıl paylaşmalarını gerektiğine dair düzenlemeler hayatlarında önemli bir yere sahip olmalıdır. İbnü’n-Nedîm’in *Fihrist*’i, Maniheist din adamları ve inananların gündelik zaman yönetimi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.¹⁴¹ Buna göre dine girecek kişiler nefsinin tetkik etmeli; şehvet ve açgözlülüğten uzak durmalı; et yemekten, şarap içmekten ve evlenmekten uzak durmalı; suya, ateşe, ağaçlara ve toprağa zarar vermekten sakınmalıdır. Bunlara gücü yetmeyenlerin Maniheizm’e karşı sempati duyması halinde hırs ve açgözlülüğten uzak durması, dininin ve seçkinlerin isteklerini yerine getirmesi, iyi bir şekilde çalışması ve günah kefareti, namazlar ve diğer ibadetlerini yerine getirmesi istenmektedir.¹⁴² Metin din adamlarına yani seçkinlere dünyevî hiçbir iş yüklemeyen dinleyicilere hem dünyevî hem de bazı dinî vazifeler yüklemektedir. Seçkinler günlerinin tamamını ibadet ile geçirmeleri gerekmektedir. Bu onların dünyevî işlere vakit ayırmalarını imkânsız kılmaktadır. Dinleyiciler ise öncelikle dünyevî görevlerini yerine getirmeli ve sonra arta kalan zamanlarında dinî vazifelerini yapmalıydılar.¹⁴³ Maniheist dinleyiciler pazar gününü tapınakta ibadetle geçirirdi. Seçkinler ise aynı zamanda pazartesi günü de tapınak ibadetiyle meşgul olurdu. Pazartesi günü seyahat etmek, ziyaret etmek, tedavi etmek, yazmak, adli işlem yapmak veya ticaret yapmak yasaktı.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 91.

¹⁴¹ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 86.

¹⁴² en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1035-1036.

¹⁴³ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 86-87.

¹⁴⁴ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 78.

c. Beslenme Düzenleri

(1) Sofra Kuralları

Eski İran’da yemek, bir arada olunması gereken ve önemli kuralları olan bir ritüel olarak görülmektedir. Zerdüştiler yemeklerden önce ve sonra dua ederler. Baj olarak bilinen dualar, tek bir dua olarak kabul edilir; yemek sırasında konuşarak bu ibadeti kesmek doğru değildir.¹⁴⁵ Aynı şekilde yemek yerken konuşmak da hem bajı bozduğu için hem de havayı kirletme ihtimali olduğu için büyük günah sayılır. Bu, Pehlevî kitaplarındaki birçok pasajda olabilecek en güçlü ifadelerle kınanır.¹⁴⁶

Din adamları ise halkla birlikte yemek yemekten kaçınmaya özen gösterirler. Williams, bunun din adamlarının haysiyetini ve önemini korumak için konulmuş katı kurallardan biri olduğunu ifade etmektedir. Zira din adamları yukarıda da geçtiği gibi yemek başında ve sonunda ettikleri duanın arasında yemeklerini sessizlik içinde yemelidirler. Bu kural toplu halde düzenlenen yemek organizasyonları ve ölülerin onuruna verilen yemekler için de geçerlidir.¹⁴⁷ Diğer taraftan ceset taşıyıcıları olarak bilinen nasasalar da farklı bir nedenden dolayı ayrı sofrada yemek yemeliydiler. Aslında onlar toplumdaki birçok noktada tecrit edilmekteydiler. Kendilerinin ve çevrelerindeki temiz kalmasını sağlamak için belirli yemek kurallarına uymak zorundaydılar. Örneğin, ceset taşıyanlar toplumdaki yemek şölenlerine hatta aile içindeki sofraya katılamazlardı.¹⁴⁸

Maniheist seçkinler sadece akşamları olmak üzere günde bir kez kendilerine dinleyiciler tarafından hazırlanıp sunulan yemekleri yerler.¹⁴⁹ Batıdaki din adamları için bu hususlar geçerli olmasa da özellikle Uygur Krallığındaki Maniheist seçkinler sadece hayatta kalmak için yemek yemiyordu. İkrâm standardına ve yemek pişirme kalitesine de özel önem göstermekteydiler. Her ay bir seçkin vaiz ve bir tapınak memuru (ayyucî) yemek servisinden sorumlu olmaktadır. O ayın yemeği yetersiz kalırsa bu iki görevli

¹⁴⁵ Mary Boyce - Firoze M. Kotwal, “Zoroastrian Bāj and Drōn-II”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34/2 (1971), 298-313.

¹⁴⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 420; Taylor A. Nelson, “Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now”, *Intermountain West Journal of Religious Studies* 11/1 (2021), 57.

¹⁴⁷ Hormazyar Framarz, *The Persian Rivayats*, ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1932), 336; Williams, “Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran”, 42.

¹⁴⁸ Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil* (Austin: University of Texas Press, 1989), 110.

¹⁴⁹ BeDuhn, “Medical Models in Manichaean Asceticism”, 113-114; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 95-96.

cezalandırılırdı. Din adamları için hazırlanan yemek kötü pişirilirse aşçılar da aynı şekilde cezalandırılırdı.¹⁵⁰ Seçkinlerin önlerine gelen yemeği yemeden önce “*Seni ne hasat ettim, ne öğüttüm, ne sıktım, ne de fırına koydum ama bütün bunları başkası yaptı ve seni bana getirdi suçluluk duymadan yedim.*” demesi yemeğe karşı göreviydi. Ardından onlar için bu yiyecekleri hazırlayanların da günahlarının bağışlanması için dua edilirdi.¹⁵¹ Diğer taraftan yemek esnasında seçkinlerin midelerinin ışık nüvelerini karanlık maddeden arındırdığına inanılırdı. Bu inanışın bir neticesi olarak seçkinlerin geçirmesi ışık nüvelerinin kurtuluşunu göstermekteydi. Bu nedenle seçkinler yemek yerken geçirmeye özen gösterirlerdi.¹⁵²

(2) İzin Verilen ve Yasaklanan Yiyecekler

Zerdüşti inananlar ile din adamları arasında yenilebilecek yiyeceklerle ilgili genel bir ayırım söz konusu değildir. Ancak Zerdüşti din adamlarının yiyecekler konusundaki kurallara uymaya normal inananlara nazaran daha bir dikkat göstermiş olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Zira Zerdüştilerin diğer dinlere mensup kişilerce toplanan, pişirilen veya hazırlanan yiyecekleri yiyemeyeceğine dair kural din adamları dışında neredeyse uygulanmamaktaydı.¹⁵³ Başkaları tarafından hazırlanan yiyecekleri yemenin Zerdüştiler tarafından sakıncalı kabul edilmesinin nedeni bu yiyeceklerin kontamine olması kaygısıdır. Zerdüşti olmayanlar, Zerdüştilerin kirlilik ile ilgili inanışlarına aşına olmayabilirler. Bu nedenle hazırladıkları yiyeceklere saçlarının bir parçası, bir damla kan, bir deri parçası vb. insan artıkları gibi necis kabul edilen maddeler girmiş olabilir.¹⁵⁴ En eski dönemlerden beri diğer milletlerle ve cemaatlerle sürekli etkileşim kuran Zerdüştilerin temizlik ilkeleri çerçevesinde konmuş olan zorlayıcı kurallara ne kadar riayet edebildiği düşündürücüdür. Maniheistlerin durumu bundan farklıdır. Onlar çoğu alanda olduğu gibi din adamlarıyla cemaat arasında diyet tutumları arasında farklılık oluşturmuşlardır. Ancak benzer olarak seçkin sınıfın yenebilecek yemek kurallarına çok daha fazla dikkat etmesi gerekmektedir. Ancak onların yiyebilecekleri inananlara göre oldukça sınırlı kalmaktaydı. Diğer taraftan her ne kadar seçkinlerin yemesi yasak olsa da dinleyicilerin hayvan eti yemesi, kendileri kesip hazırlamadığı sürece makul

¹⁵⁰ Lieu, “Precept and Practice”, 167, 171-172.

¹⁵¹ Gardner - Lieu, *Manichaeism Texts from the Roman Empire*, 185.

¹⁵² Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 21.

¹⁵³ Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, 41.

¹⁵⁴ Nelson, “Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now”, 56.

karşılanmaktaydı.¹⁵⁵ Zerdüştilikteki yiyecek kurallarıyla karşılaştırıldığında bu durumun birbirlerine oldukça zıt görünmektedir.

Yenebilecek yiyeceklerle ilgili Gatalar adeta et yemeyi yasaklıyor gibi görünmektedir. Öncelikle evcil hayvanlara özellikle öküze karşı nazik olmayı öğütlemektedir.¹⁵⁶ Sığırların tarımsal faydası göz önünde bulundurulduğunda onların kesilmesinden çok beslenmesi taraftarıdır.¹⁵⁷ Kavi ve Karapan olarak isimlendirdiği ruhbanların özelliklerinden biri sığırlara iyi davranmamaları ve onları kurban etmeleridir.¹⁵⁸ Zerdüşst hayvanları acımasızca öldürenlere ve kurban edenlere şiddetle karşı çıkmaktadır.¹⁵⁹ Ayrıca beslenmek için et yerine sığır sütünün daha uygun olabileceği ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Zerdüştilerin beslenme şekilleri ne olursa olsun Gatalar sığır cinsi hayvanların eti ile beslenmenin doğru olmadığını adeta haykırmaktadır.¹⁶¹ Mithraistlerin ise tapınaklarda boğa kurban ettiğine dair figürlerden menülerinde sığır etinin önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Muhtemelen ‘ritüel yemek’ sırasında sığır etinin yanında şarap veya haoma benzeri alkolik bir sıvı tüketilmekteydi.¹⁶²

Porfirios, muğların hayvansal diyetlerini ele alır. Eubulus isimli bilinmeyen bir yazarın metnine atıfta bulunarak muğları üç kısma ayırmaktadır. Buna göre ilk ve en çok bilinen sınıf, canlı bir hayvanı ne yer ne de öldürür; hayvanları yemekten kaçınırdı. İkinci sınıf bazı hayvanları yer fakat evcil olanlara dokunmazdı. Üçüncü sınıftakiler ise hiçbir hayvana ellerini sürmezdi.¹⁶³ Porfirios bunun nedenini ruh göçüne inanmalarına yormaktadır.¹⁶⁴ Eubulus’un metninde bahsedilenler Zerdüşti din adamlarının yaşantısıyla tutarsız görünmektedir. Ancak bu ifadelerin o dönemde yeni yeni Batı’ya yayılan Mani Cemaati’nin seçkinlerinin ve dinleyicilerinin yaşantısı ve inancıyla benzerliği onun İran’dan yayılan bu yeni dini Zerdüştilik olarak algıladığının bir işareti olabilir. Benzer

¹⁵⁵ Augustine, *De Haeresibus*, 46.

¹⁵⁶ Yesna 28/1.

¹⁵⁷ Yesna 31/10, 33/3, 46/4.

¹⁵⁸ Yesna 32/14, 44/20, 51/14.

¹⁵⁹ Yesna 32/12.

¹⁶⁰ Yesna 29/7.

¹⁶¹ Yesna 32/8.

¹⁶² Beck, “Mithraism since Franz Cumont”, 17/4/2075-2078.

¹⁶³ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16; St. Jerome, “The Principal Works of St. Jerome”, 6/874.

¹⁶⁴ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16.

bir yorumu daha önceki konularda Kapadokyalı Basil'in mektubu¹⁶⁵ üzerinde yapmıştık.¹⁶⁶

Zerdüşt metinlerinde yenebilecek yiyecekler Ohrmazdian (hayırlı) olarak ayrıntılı olarak belirtilirken yenemeyen yiyecekler Ahreman (kötülük) olarak listelenmiştir.¹⁶⁷ Zerdüştî kültüründe sığira karşı duyulan aşırı sevgi, onun öldürülmesine dolayısıyla etinin yenmesine asıl engel gibi görünmektedir. Diğer taraftan sığırlardan ve küçükbaş hayvanlardan elde edilen süt, tereyağı gibi hayvansal gıdaların tüketimine izin verilmiştir.¹⁶⁸ Ancak zararlı görülen hayvanlarında etinin tüketilmesi doğru görülmezken onlardan elde edilen gıdalar da haram olarak addedilmiştir. Bunlardan en çok bilineni olan balın, arının zararlı haşere olduğu inancı nedeniyle tüketilmesi yasaktır.¹⁶⁹

Haoma gibi entojenik sıvılar dinî ritüellerde de kullanılageldiği için din adamlarının şarap içmesi Zerdüştî inanışta başlı başına kötü olarak addedilmemiştir. Ancak Zerdüştîler için iyi ya da kötü tabiat şarapta kendini gösterir, şarap içen herkes onu ölçülü içmelidir çünkü aşırı içmek günah kabul edilir. Aşırı içki içmeye ilişkin uyarılara rağmen Zerdüştler eski çağlardan beri şarabı ritüellerde bile kullanmaya devam etmişlerdir. Aynı şekilde Gatalar'daki sığira karşı aşırı koruyucu tavrı saymazsak et, Zerdüştlerin düzenli olarak yediği bir diğer besindir. Zerdüştî metinleri domuz eti veya diğer etlerin tüketimini dile getirmezler. Bu nedenle, et tüketimi serbestliği Zerdüştî din adamları ve inananlar arasında genel olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁰

Soğdca metinlerde geçen Maniheist seçkinlerin dördüncü emri diyet kurallarıyla ilgiliydi. Bu durum Soğdcada ağız temizliği veya ağız mührü olarak geçmektedir. Bu emir hazırlanmaları ışık nüvelerine zarar verdiği için her türlü eti, fermente edilmiş içecekleri (bira, şarap veya pirinç alkolü) ve her türden süt ürünlerini yasaklamaktaydı.¹⁷¹ Maniheist rahipler bu nedenle katı vejetaryenlerdi. Hatta sıradan müminler tarafından kendilerine

¹⁶⁵ Basil, "The Letters", 8/811 (Böl. 258.4).

¹⁶⁶ Bkz. "Kurban".

¹⁶⁷ Touraj Daryaee, "Food, Purity and Pollution: Zoroastrian Views on the Eating Habits of Others", *Iranian Studies* 45/2 (2012), 235.

¹⁶⁸ Nelson, "Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now", 54-55.

¹⁶⁹ Touraj Daryaee, "Honey: A Demonic Food in Zoroastrian Iran?", *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 14 (2019), 55.

¹⁷⁰ Nelson, "Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now", 58.

¹⁷¹ Özbay, *Huastuanift*, 91; Asmussen, *Manichaeen Literature*, 62; Augustine, "De Moribus Manichaerorum", 4/10-18; Skjærvø, "An Introduction to Manicheism", 54; Tardieu, *Manichaeism*, 65-66.

sunulan ve tüketilmek üzere hazırlanan meyve ve sebzeler arasından seçim yaparken bile son derece titiz davranmaktaydılar. Bunun dışında yenilebilir yiyeceklere ulaşmalarını kısıtlayan katı ve uzun süreli oruçlar tutmaktaydılar.¹⁷²

Maniheist din adamlarının günlük diyetleri konusunda Augustin'in aktarımları oldukça zengin görünmektedir. Augustin; seçkinlerin tarlada hiçbir iş yapmadıklarını, hiçbir meyve veya yaprak koparmadıklarını ancak bütün bunların kendilerinin kullanımı için ayaklarına getirilmesini beklediklerini ifade etmektedir.¹⁷³ Seçkinlerin et yemesi kesinlikle yasaktı. Huaustanift ilahilerinde yer verilen dinleyicilerin uyması gereken on emirden üçüncüsü et ve fermente içeceklerin dinleyicilerin sofralarında dahi bulunmaması gerektiğini bildirmektedir.¹⁷⁴ Augustin'e göre; ilahi cevherin ölümlerden veya katledilmiş bedenlerden kaçtığı ve orada kalan çok az şeyin, seçilmişlerin midelerinde arınmayı hak edecek nitelikte olmadığı gerekçesiyle et yemezler. Süt ve yumurta gibi hayvansal gıdaları tüketmezler. Üzüm yemelerine rağmen şarap içmezler. Hatta taze sıkılmış bile olsa şıra içmezler.¹⁷⁵ Ancak dinleyicilerin hayvanları kendileri öldürmemek şartıyla et yemelerine ve bu gıdaları tüketmelerine izin verilmekteydi.¹⁷⁶ Öğünleri arasında hayvansal gıda bulunmayan seçkinler; sadece meyve, sebze ve ekmek gibi yiyecekler yiyebilmekteydiler.¹⁷⁷

Uygur Krallığı'nda kurulan manastırlara bağışlanan yiyecek envanterine bakıldığında kavunun istisna olarak çok sayıda olması keşişlerin genellikle kavun tercih ettiklerini göstermektedir.¹⁷⁸ Augustin, seçkinlerin midelerinin arındırıcı olduğu inancı nedeniyle ilahi cevherin onlardan kurtulabilmesi için akşam yemeklerinde insan menisi serpiştirilmiş gıdalar tükettiklerini de iddia etmektedir.¹⁷⁹ Mısır Melkî Patriği Eutykhios (Saîd bin Bıtrık) (877-940), İskenderiyeli Timothy'nin Mısır piskoposluğu içindeki gizli-Manihesitleri tespit etmek için onların yemek alışkanlıklarına dikkat etmesini konu ettiği bahsinde; Maniheist dinleyicilerin kurban edilmediği için balık yediklerini ama kurban edilen hayvanların etlerini yemeği haram olarak gördüklerini ifade etmektedir.

¹⁷² Tardieu, *Manichaeism*, 65-66.

¹⁷³ Augustine, *İtirafılar*, 3/10.18; 4/1.1.

¹⁷⁴ Özbay, *Huastuanift*, 80-81, 92; Tardieu, *Manichaeism*, 68.

¹⁷⁵ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹⁷⁶ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

¹⁷⁷ BeDuhn, "Medical Models in Manichaean Asceticism", 113-114; Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 95-96.

¹⁷⁸ Lieu, "Precept and Practice", 167.

¹⁷⁹ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

Eutykhios, “salihler” olarak adlandırdığı seçkinlerin sürekli oruç tuttuğunu sadece meyve ve sebze tükettiklerini bildirmektedir. Onun anlatımına göre dinleyiciler ise yılın belli günlerinde oruç tutar ve Hıristiyan egemenliği altında dinlerini gizli yaşadıkları ve öldürüleceklerinden korktukları için et yerlerdi. Bu yüzden kendilerine Hıristiyanların önemli günlerine denk gelen günleri kendilerine oruç tutma zamanı olarak belirleyerek bu günlerde oruç tutar ve et yemezlerdi. Bu sayede tanınma korkusu gütmeden dinlerinin gereklerini yapmaya çalışmaktaydılar.¹⁸⁰ Maniheizm’in bir mezhebi olarak ortaya çıktığı bilinen Mazdekiye de kişinin maddî şeylere olan ilgisini azaltması ve bu ilgiyi teşvik eden şeylerden kaçınması gerektiği inancı gereği hayvan eti yemeği yasaklamaktaydı. İnananlar ve özellikle din adamları yemek konusunda her zaman belirli kurallara uyuyorlardı. Hayvan eti yemenin yasaklanmasının başka bir nedeni de kan dökmenin ruhların kurtuluşunu engellediği inancıydı.¹⁸¹

d. Çilecilik

Zerdüştilik kadim metinlerinden itibaren genel olarak sağlıklı bireyler ve işleyen tarımsal düzeni esas almaktadır. İnanç esasları çileci bakış açısından oldukça uzaktır. Zira Ahura Mazda bütün iyi hasletleri ve güzel olan şeyleri yaratmıştır. Bu nedenle oruç veya perhiz dahil asketik ibadetlere yer verilmez. Asketikler, dilenciler, mistikler, keşişler ve münzeviler kesinlikle Zerdüştiliğin kuralları içinde kendilerine yer edinemezler.¹⁸² Ancak Zerdüştilik öncesi ibadetlerin bazılarının katı bir münzevi-asketik yaşamı içerdiği bilinmektedir. Bunun muğların genel pratiklerinden olmadığı öngörülmektedir. Çünkü çilecilik, tıpkı İslam sonrası sūfilikte olduğu gibi, büyük olasılıkla bir eğilimden ziyade bazı durumlarda yapılması hükmedilen ibadetleri kapsamaktaydı.¹⁸³ Milani, İran dindarlığında biri ruhbanlık tarihi boyunca varlığını sürdüren ve korunan pietist, püriten ve çileci; diğeri hazcı, aşk temelli, irfan ve bilgelik geleneğini yansıtan liberal olmak üzere iki farklı tarzın var olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Gardner - Lieu, *Manichaeen Texts from the Roman Empire*, 121-122.

¹⁸¹ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 458.

¹⁸² Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 276; Bkz. S. A. Nigosian, “Zoroastrian Perception of Ascetic Culture”, *Journal of Asian and African Studies* 34/1 (1999), 4-18.

¹⁸³ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 28.

¹⁸⁴ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 48.

Pehlevî Dinkard bazı pasajlarında çile çeken ve bundan hoşnut olan din adamlarını övmektedir. Mütevazı bir yaşam sürmekle şehvet iblisini alt eden din adamları ile birbirlerine Avesta ve Zend okuyan ve yedikleri ürünleri binbir zahmetle kendileri yetiştiren hîrbedler erdemli ve yoksul olarak betimlenirken paraya tamah etmedikleri de menkıbede işlenmektedir. Onların çektikleri çileler erdemli davranışlar olarak kaydedilmiştir. Zerdüşti din adamlarının erdemi yoksulluk, çalışma ve paraya tamah etmeme olarak betimlenmiştir.¹⁸⁵ Daryae, çileci yaşam tarzını taltif eden bu rivayetin Zerdüşti unsurlardan ziyade Hıristiyan terminolojisinden etkilendiğini dile getirmektedir.¹⁸⁶ Bu Maniheist din adamlarının asketik tavrından farklıdır. Maniheist keşişler dünyevî hiçbir işle uğraşmadıkları gibi onların çilesi bedeni aç bırakmak ve sürekli ibadetle meşgul olmaktır. Ancak Zerdüştilik içerisinde yer alan dervîş gruplar, zaman zaman çileci uygulamalara girişmelerine rağmen hiçbir şekilde salt bir *dilenci* değildiler ve zorunlu olarak yoksulluk ya da katı bir çilecilik hayatı da yaşamadılar.¹⁸⁷

Bununla birlikte Zerdüşti din adamları arasında kadın ve erkeklerden oluşan ve genel teamüllere aykırı davranan bir dervîş grubu bulunmaktaydı. Pehlevî metinlerin referanslarından, dervîşlerin bilgin ruhban sınıfı içinde maddî alemde geçmiş ve manevî kurtuluşu kendilerine amaç edinmiş; ömürlerini sefalet, memnuniyet, perhiz, çalışkanlık, alçak gönüllülük ve hoşgörüyü adanmış bir fraksiyon olduğunu anlamaktayız.¹⁸⁸ Bu yaşam biçimi, manastır hayatı ve hermetik unsurlar haricinde İslam'daki sûfi dervîşliğine de uyuyordu.¹⁸⁹ Halk nazarında da oldukça saygı gören dervîşler normal dinî ilkelerin bazılarını uygulayıp bazılarının dışına çıkmaktaydılar.¹⁹⁰ Zerdüştiliğe alenen aykırı olan münzevi ve asketik yaşam tarzını tercih etmekte ve bundan mutluluk duymaktaydılar.¹⁹¹ Milani, dervîşlerin başlangıçta ulema ruhban sınıfı içinden bir grup olabileceklerini ancak dervîşliğin hiçbir şekilde din adamlarıyla sınırlı olmadığını dile getirmektedir.¹⁹² Dervîşlik kavramı nitelik bakımından erken dönem ruhbanlıktan bağımsızdı. Fakat din adamları tarafından benimsenen ve saygı gören bir statüye sahipti. Ruhban sınıfının yanı

¹⁸⁵ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 176-183.

¹⁸⁶ Daryae, *Sasanian Persia*, 44.

¹⁸⁷ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

¹⁸⁸ Shaki, "Darvîš i. In the Pre-Islamic Period".

¹⁸⁹ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

¹⁹⁰ Sanjana, 6; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

¹⁹¹ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 196-199 (böl. E30a).

¹⁹² Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

sıra erkek ve kadın dervîşler eşit derecede saygı görürlerdi.¹⁹³ Hatta onları hor görmek büyük günah olarak kabul edilmekteydi.¹⁹⁴ Din adamları tarafından övgüyle karşılanan dervîşlik için temel erdemler *gayret*, *itidal*, *memnuniyet* ve *dürüstlük* olarak kabul edilmekteydi.¹⁹⁵ Çektikleri sıkıntılar dervîşler için mutlu olmanın bir yoluydu. Çekilen çilelerden memnuniyet, tıpkı İslam sonrasında olduğu gibi İslam öncesi dervîşliğin de merkezinde yer almış gibi görünmektedir.

Maniheist toplumda, din adamları bekar kalmalı ve bir günlük yiyecek ve bir yıllık giysiden başka hiçbir şeye sahip olmamalıdır.¹⁹⁶ Mazdekiye'nin de Maniheizm'den kopan bir mezhep olarak çileci ve dünyevî arzularından uzak bir yaşam biçimine sahip olması beklenir.¹⁹⁷ Aynı zamanda Mazdekî din adamlarının da tahminen Maniheist seçkinlere benzer kuralları olmalıdır.¹⁹⁸ Ancak Mazdek ve takipçilerinin konu inananlara geldiğinde Maniheistlerden farklı düşündükleri söylenebilir. Christensen'e göre onlar sıradan insanların, kadınlara, servete ve mülke sahip olma gibi maddî zevklere olan arzularından kurtulmaları için bu arzuyu özgürce yaşamadıkları sürece kurtulamayacaklarına inanmaktaydılar. Şehristânî, Mazdek'in müritlerine nefreti, muhalefeti ve öldürmeyi yasakladığını bildirmektedir. Ona göre bu fiillerin çoğunlukla kadınlar ve mallar nedeniyle meydana gelmesi Mazdek'in kadınlar ve malların ortak kullanımını helal saymasının sebebidir.¹⁹⁹ Mazdekîler Tanrı'nın tüm geçim araçlarını insanların onları kendi aralarında eşit olarak paylaşması ve hiç kimsenin diğer insanlardan başka bir malının olmaması için herkesin kullanımına açtığını iddia etmekteydiler. Dünyadaki eşitsizliğin nedeni kişilerin arzularını gerçekleştirmek isterken diğerlerinin hakkına riayet etmemesiydi. Gerçek şudur ki hiç kimsenin hemcinslerinden daha fazla mal sahibi olmaya hakkı yoktur. Bu nedenle, bu dünyada eşitliği sağlamak için zenginden alıp fakire vermek gerekir. Kadınlar ve mallar; su, ateş ve çayırlar gibi herkesin kullanımına sunulmalıdır. Tüm bunlar Mazdek'in yaşantısına ve inancının temelini oluşturan çileci doktrinlere tamamen aykırı görünmektedir. Halbuki Mazdekiye

¹⁹³ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 12-13 (Böl: 23), 56-57 (Böl: 140-141).

¹⁹⁴ Aturbâd-ı Êmêdân, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, 109 (Böl: 281).

¹⁹⁵ Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 81.

¹⁹⁶ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 458-459.

¹⁹⁷ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 346-349.

¹⁹⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 459.

¹⁹⁹ Şehristânî, *El-Milel ve 'n-Nihal*, 346-349.

karşıtlarından derlenmiş anlatılar mezhebin hazcılığı, müstehcenliği ve fahişeliği teşvik ettiği yönünde suçlamalardan oluşmaktadır.²⁰⁰

Çilecilik her ne kadar Zerdüşti pratiklerinde doğrudan görünmeyen ve yasaklanan bir husussa da tezat olarak yine İran'da gelişip serpilmiş bir din olan Maniheizm'in ise temel doktrinleri arasında yer alır. Batı ve Doğu Maniheist kaynaklarının çeşitli versiyonlardaki aktarımlarına göre dinleyicilerin de bazı katı kuralları uygulaması gerekliyse de seçkinlerin oldukça kısıtlayıcı beş kurala uyması gerekiyordu: Yalan söylememek, öldürmemek, et yememek ve alkollü içecekleri içmemek, cinsel ilişkide bulunmamak ve kişisel eşyalarını biriktirmemek.²⁰¹ Özellikle beşinci emir keşişlere “kutsanmış yoksulluk” olarak addedilen zorluklar içinde bir hayat yaşamalarını emrediyordu. Hem Soğdca nesir parçasına²⁰² hem de Kıpti dilinde bir Bema ilahisine²⁰³ göre cennetin krallığına girme koşulu keşişlerin bir günlük yiyecek ve bir yıl yetecek giysi dışında mal biriktirmemesidir. Tardieu, el-Bîrûnî'nin Maniheist keşişlerden beklenen yaşam biçiminin aslında çok yüksek bir ahlaki standart oluşturduğunu dile getiren ve Mani'yi savunan tek antik yazar olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁴ Ömürleri boyunca münzevi bir yaşam sürmek zorunda olan din adamlarının sadece dinî görevlerini yerine getirebilmelerine izin verilmekteydi. Akşamları, ışığın maddî esaretten kurtarılmasına hizmet eden kült yemeği olan “Rabb'in Sofrası” için toplanıncaya kadar bütün günlerini dualara ve ilahilere ayırdılar. Hayatlarının tamamı oruç tutmakla geçmesine rağmen bazı günlerde aralıksız iki gün boyunca oruç tutarlardı.²⁰⁵ Birçok Maniheist kaynak, din adamlarının kendilerini nasıl sürekli olarak ayin ve ritüel uygulamalarına, öğretime, misyona ve pastoral görevlere ve tabii ki dinî emirlerin yerine getirilmesine adadıklarını anlatmaktadır.²⁰⁶ Kefalya'da keşişlerin bu dünya hayatını keder ve sıkıntı yaşamadan geçiremeyecekleri ifade edilir. Buna göre tefekkür, dua, cinsel arzuları dışlama, münzevi bir hayat, kırbaçlanma; zincire vurulma ve şiddete maruz kalma kurtuluşa giden yolda

²⁰⁰ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 459.

²⁰¹ Özbay, *Huastuanift*, 91; Asmussen, *Manichaeen Literature*, 62; Augustine, “De Moribus Manichaerorum”, 4/10-18; Skjærvø, “An Introduction to Manicheism”, 54; Tardieu, *Manichaeism*, 65-66.

²⁰² M 14V.

²⁰³ Allberry, *A Manichaeen Psalm-Book*, böl. 235.

²⁰⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 66-67.

²⁰⁵ Henning, “The Manichaeen Fasts”, 155; Asmussen, *Manichaeen Literature*, 62; Skjærvø, “An Introduction to Manicheism”, 56.

²⁰⁶ Colditz, “Manichaeen Time-Management”, 74-76.

geçilmesi gereken yollardır.²⁰⁷ Colditz'e göre bu, Maniheistler tarafından kullanılan farklı türlerdeki çileci uygulamalara bir gönderme olabilir.²⁰⁸

e. Kılık-Kıyafet

Zerdüşti din adamlarının kıyafetlerinin antik çağlardan beri çok az değişikliğe uğradığını söyleyebiliriz. A.V. Williams Jackson günümüzdeki Parsi dastûrunun dinî kıyafetleri ve Lalla Rookh'taki ateşe tazimde bulunan kişinin mantosu ve kemerinin, kuşkusuz eski Med kıyafetleri ile benzer olduklarını dile getirmektedir.²⁰⁹ Herodot'a göre, Persler giyim tarzlarını kendilerinden daha güzel buldukları için Medlerin kıyafetlerini örnek almışlardı.²¹⁰ Bu iddia yine Herodot'un muğların Med boylarından olduğu iddiası²¹¹ ile birlikte ele alındığında Zerdüşti din adamlarının onların kıyafetlerini giymiş olabileceği fikri makul görülebilir. Strabo da Herodot'a benzer görüştedir. Ona göre Perslerin giydiği cübbe Perslere Medlerden gelmiştir. Strabo; taç (tiara), başlık, keçe şapka, kollu kiton ve pantolonların soğuk ve kuzey bölgelerde yani Medlerin olduğu yerlerde giymeye müsait olması nedeniyle güneydeki Perslerin asıl kıyafetlerinin bunlar olamayacağını belirtmektedir.²¹²

İranlı din adamları Med ve Ahamenî dönemlerinden buyana beyaz kıyafet giymektedirler.²¹³ Eski İran'da kişinin sınıfını ve rütbesini ayırt etmenin bir yolu kişinin kıyafetinin rengini bilmekten geçmekteydi. Geleneksel olarak din adamları beyaz kıyafet giyerken, savaşçılar kırmızı, mor ve diğer parlak tonlarda kıyafetler giymekteydi. Dolayısıyla, muhtemelen, eski heykel ve figürlerin boyası eskimeseydi ruhbanlar ve soylular aynı tarz giysiler giyseler bile anında ayırt edilebileceklerdi.²¹⁴ Klasik Batılı bilginlerden Diogenes Laertius, bunu kısa bir bilgi olarak verse de²¹⁵ Plutarkhos bir miktar detaya inmektedir. Plutarkhos, muğların uzun beyaz kıyafetlerini karanlığın

²⁰⁷ Polotsky - Böhlig, *Kephalaia I, 1. Hälfte (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)*, 212 (II. 22-8).

²⁰⁸ Colditz, "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism", 34.

²⁰⁹ Jackson, *Persia Past and Present*, 58.

²¹⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/135.

²¹¹ Herodotos, *Tarih*, 1/101.

²¹² Strabo, *The Geography of Strabo*, 11/13.9.

²¹³ Shahbazi, "Clothing ii. In the Median and Achaemenid periods".

²¹⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 21.

²¹⁵ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/7.

güçlerine karşı giyip giymediğini sorgulamaktadır.²¹⁶ Görünüşe göre o, Antik Çağ'da din adamlarının beyaz giysiler giydiğini aktaran ilk yazardır.²¹⁷ Vohu Manah ve Ahura Mazda'nın giysilerinin beyaz olduğu inancı din adamlarının Tanrı'nın temsilcileri olarak beyaz rengi tercih etmiş olmalarının temelinde yer almaktadır. Pehlevî metinler bununla ilgili yorumlar içermektedir.²¹⁸

Boyce, Batı İranlı rahiplerin kıyafetlerinin daha önceleri Medlerin giydiği süvari pantolonu ve dar kesim bir tunikten bazen de kollu bir mantodan oluştuğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, bu tür elbisenin sadece küçük değişikliklerle, aslında altıncı yüzyılda ve muhtemelen daha öncesinde genel olarak Doğu ve Batı İranlılar tarafından giyildiği tespit edilmiştir. Diğer taraftan ritüel sırasında giydikleri pantolon ve tunik din adamları için pratik giysilerdi çünkü ayin sırasında kutsal kaplara sürünecek gereksiz kıvrımlar yoktu. Din adamları bugün bile ritüel icra ederken sadece kutsal gömlek ve dar pantolon giyerler, yalnızca ritüel bölgesinin dışında daha dökümlü giysiler giymektedirler. Bu nedenle Persler Anşan'a yerleştiklerinde din adamlarının o zamana kadar Batı İranlılar tarafından genel olarak giyilen bu giysi biçimini korumayı seçmiş olmaları muhtemeldir. Çünkü bu onların profesyonel ihtiyaçlarına iyi uyum sağlıyordu. Sadece Pers soylularının katıldıkları törenlerde ve ritüeller dışında Elam cüppesi giymekteydiler.²¹⁹

Arkeolojik kayıtlar İran'dan Batı Anadolu'ya din adamlarını benzer kıyafetler ile betimlemektedir. Nemrut Dağı'ndaki Kommagene Krallığı'ndan kalma Helenistik Tanrılara hizmet eden rahiplerin kıyafetleri de Pers modasına uygundur.²²⁰ Persepolis surlarına oyulmuş kralı, soyluları ve önemli kişileri betimleyen figürlerden hiçbiri din adamı olarak tanımlanamamaktadır. Boyce'a göre bunun nedeni; önde gelen Pers ruhbanlarının, sarayın toplantı ve törenlerine katılırken Pers soyluları gibi cübbe giymekte olmalarıdır. Yapıldıklarında boyalı halde olan figürlerin boyası aşındıktan sonra bir zamanlar parlak renkli kıyafetler içindeki İranlı ileri gelenler ile din adamları, kıyafetlerinin renginden ayırt edilemez duruma gelmektedir. Aynı şekilde Sâsânî kaya

²¹⁶ Plutarch, *Moralia*, ed. Jeffrey Henderson, çev. Frank Cole Rabbit (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 5/4/26.270DE.

²¹⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 21, 107, 147.

²¹⁸ Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, böl. 3/3; De Jong, *Traditions of the Magi*, 403.

²¹⁹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 20-21.

²²⁰ Colpe, "Development of Religious Thought", 3/842.

kabartmalarında Mobedan-ı Mobed Kerdir'in birlikte görüldüğü soylularla aynı giysiyi giymesinin nedeni de bu durum olmalıdır.²²¹ Bununla birlikte Daskyleion Antik Kenti'nde bulunan bir kabartma başı tahrip olmuş, sadece sakalının alt kısmı görünen Med elbisesi giymiş ve sağ elinde baresma, sol elinde uzun, ince bir değnek tutan bir adamı tasvir etmektedir. Boyası hala duran bu figürün beyaz giyen din adamlarından farklı olarak cübbesi açık renkli bir tunik üzerinde kırmızımsı-mor olduğu açıkça görülebilmektedir. Boyce'a göre, eski İran'da savaşçıların kıyafetlerinin renginin mor olması ve Sâsânî döneminde soyluların özel dinî törenler için baresma tutabilmesi, söz konusu Daskyleion figürünün dışarıdan ayine katılan dindar bir savaşçı olduğunu dolayısıyla bir din adamı olmadığını göstermektedir.²²² Ancak farklı bir açıdan bakılacak olursa din adamlarının giysileri (en azından cübbeleri) bölgesel olarak az çok değişiklik arz etmiş olabilir. Diğer taraftan bu, Boyce'un bahsinin en azından her zaman doğru olmayabileceği anlamına da gelebilir.

İranlıları diğerlerinden ayıran karakteristik özellikleri başlıklarıydı. Bu, Yunanlıların *tiara* (taç) olarak isimlendirdiği keçeden yapılmış başlıktı. Tiaranın, burun ve ağız boyunca bağlanabilen yan kanatları vardı. Ahamenî figürleri, muğların muhtemelen kirletici insan nefesinin kutsanmış nesnelere ulaşmasını önlemek için ritüel eylemleri gerçekleştirirken ağız ve burunlarını yan kanatlar ile bağladıklarını göstermektedir.²²³ Herodot muğların kurban keserken kurbanın başına (belki de kendi başlarına) mersin dalından bir tiara taktıklarını aktarmaktadır.²²⁴ Pausanias, benzer şekilde muğların da tiara taktığını yazmaktadır.²²⁵ Strabo, Kapadokya'daki maguseanların ateşin önündeyken baresma demeti tuttuğunu ve tiaranın kafalarından aşağıya sarkan kenarlarıyla dudaklarını kapatacak şekilde yüzlerini sardıklarını aktarmaktadır.²²⁶ De Jong, bunun din adamlarının ateş karşısında ve dinî ritüellerde ağızlarını kapatmak için kullandıkları Paitidâna'nın (padam)²²⁷ Batı İran'da kullanılan çeşidi olduğunu belirtmektedir.²²⁸ Bu, Batı Anadolu'daki arkeolojik kazılarda da

²²¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 107.

²²² Boyce, *Zoroastrianism II*, 146-147; Muğ tasviri için bkz. Deniz Utku Erdem, *Batı Anadolu'da Pers Mezarları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 97.

²²³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 20.

²²⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/132.

²²⁵ Pausanias, *Description of Greece*, 5/27.6.

²²⁶ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.15.

²²⁷ Bkz. Modi, *The Religious Ceremonies*, 136.

²²⁸ De Jong, *Traditions of the Magi*, 403.

desteklenmektedir. Daskyleion Antik Kenti'ndeki mezar stellerinin üzerindeki muğ kabartmalarında, ayin icra eden ve ellerinde baresma çubukları tutan din adamlarının başlarına taktığı tiaradan uzanan bir örtü (padam) ile ağızlarını kapattıkları görülmektedir.²²⁹ Söz konusu kabartmada ayrıca muğların kusti bağladığı, bellerinden sarkan ikişer ip betimlemesinden anlaşılabilir.²³⁰

Doğudaki arkeolojik bulgular da benzerdir. Soğdiya'daki mezar kabartmalarında da aynı şekilde padam takan ve beline kusti bağlayan din adamı tasvirlerine rastlanmaktadır. Grenet ve Azarnouche'un gösterdiği üç farklı örnekte de benzer öğeler dikkat çekmektedir. Her üç örnekte de din adamları, genellikle Soğdlu erkeklerin giydiği pantolonlarla tezat oluşturan padam ve uzun elbiseler giyerler; kustinin üçlü sargısı, başlatma kordonu her iki kemikte de görülebilir. Din adamları silah taşımazlar ancak çeşitli kült aletleri taşımaktadırlar.²³¹ Semerkant Müzesi'nde sergilenen bir astôdân²³² üzerindeki kabartmada günümüzdeki Zerdüşti ruhbanların bağladığı gibi kusti bağlamış, burun ve ağızını padam ile kapatmış ve ayrıca saç veya sakal ile temas yoluyla ateşin kirlenmesini önlemek için bir tür başörtüsü takmış ritüel kıyafetli iki ruhban figürü yer almaktadır. Ellerindeki ritüel nesnelere ise çok net olmamakla birlikte tarif edilebilmektedir. Örneğin, solda duran din adamı körük veya maşa tutuyor gibi görünmektedir. Sağdaki diz çökmüş olan ruhban, kütükler sunmakta ya da belki de duanın okunmasına eşlik etmek için çingiraklı bir müzik aleti çalmaktadır.²³³ Bunlara benzer olarak Baktriya'da ve Kuşhan'da bulunan sikkelerde ve mezar kabartmalarında din adamları ellerinde baresma ve yüzlerinde padam olduğu halde uzun elbiseleriyle ayin icra ederken tasvir edilmektedir.²³⁴ Persepolis sur duvarlarındaki dinî ayin betimlemeleri de oldukça benzerdir. Ateşe karşı ritüel icra eden din adamlarından iyi korunmuş figürün

²²⁹ Erdem, *Batı Anadolu'da Pers Mezarları*, 33, 98.

²³⁰ Muğ betimleyen kabartma için bkz. Erdem, *Batı Anadolu'da Pers Mezarları*, 98; Vesta Sarkhosh Curtis, "Ancient Iranian Motifs and Zoroastrian Iconography", *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*, ed. A. V. Williams vd. (London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016), 179-181.

²³¹ Étienne De La Vaissière, "Wirkak: Manichaean, Zoroastrian, Khurramî? On Bilingualism and Syncretism in Sogdian Funerary Art", *Studies on the Inner Asian Languages (Papers in Honour of Professor Yutaka Yoshida and Professor Masaharu Arakawa on Their 60th Birthday)* 30 (2015), 99; Grenet - Azarnouche, "Where Are the Sogdian Magi?", 164-168.

²³² Astodan tanımı için bkz. Akyar, *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, 136-138.

²³³ Grenet, "Zoroastrian Themes on Early Medieval Sogdians Ossuaries", 92-93.

²³⁴ Grenet, "Zoroastrianism in Central Asia", 139; Frantz Grenet, "Zoroastrianism among the Kushans", *Kushan Histories*, ed. Harry Falk (Bremen: Hempen Verlag, 2016), 225-226; Curtis, "Ancient Iranian Motifs and Zoroastrian Iconography", 181-182; Boyce, *Zoroastrianism II*, 147.

tunik ve pantolon giydiği açıkça görülmektedir. Başında yan kanatları çenesine bağlanmış keçeden bir tiarası ile sol elinde uzun ince bir asa ve sağ elinde baresma çubukları tutarken tasvir edilmiştir.²³⁵

Eski İran hükümdarları içinde lüks hayvan kürkü bulunan kapüşon gibi bir tepesi olan taç takarlardı. Bu taç normalde düz olarak giyilir ve tepesi ya öne doğru bastırılırdı ya da her iki taraftan kıvrımlar halinde öne doğru düşerdi. Zamanla, bu tür Pers başlığı genellikle Orta Doğulular arasında popüler hale geldi ve Tibet'ten Helenistik Krallık'a kadar keşişler ve rahipler tarafından giyilir hale geldi ve *Frig Başlığı* terimi altında küçük değişikliklerle Roma hakimiyeti altındaki topraklarda hayatta kaldı.²³⁶ Yakın tarihte Batı Anadolu'da Simav (Synaos) Gölü kıyısında, Frigya sınırına yakın bir yerleşim yeri olan Savcılar köyünde, üzerinde Frig başlıklı Mithra büstü bulunan oyulmuş bir taş kaide ve etrafında hasar görmüş halde Yunanca *Helios Mithra* (Güneş Mithra) yazan bir yazıt bulundu. Büyük olasılıkla miladi 77/78 yıllarına tarihlendirilen kaide ve yazıtın genellikle Zerdüşti inancındaki bir *yazatadan* ziyade Mithraizm'in Tanrısına adandığı ve onun en eski anıtları arasında yer aldığı kabul edilebilir. Ancak Boyce ve Grenet, bu çağda Persler de Güneş'e Mithra dedikleri için bu varsayımın net bir çıkarım içeremeyeceğini belirtmektedir.²³⁷

Mithraist din adamlarının kılık kıyafetleri deyince akla ilk gelen Doğu kıyafetleriyle özdeşleşmiş söz konusu Frig başlığıdır. Ancak Mithra tapınaklarında farklı inisiyasyon aşamalarında farklı başlıkların ve maskelerin kullanıldığı da bilinmektedir. St. Jerome metnine göre inisiyasyonlar yedi dereceden meydana gelmekteydi. Bunlar, kutlamalar ve ayinler gibi bazı durumlarda kendilerine verilen unvana uygun kıyafetler giymekteydiler. Duvar kabartmalarında onları hayvanların, askerlerin ve Perslerin sahte başlıklarını taşıırken gösteren betimlemeler bulunmaktadır.²³⁸

Maniheizm'e karşı bir Hıristiyan polemiği olan "*Acta Archelai*"de Mani'nin kıyafetine yapılan vurgu dikkati çekmektedir. Burada rengarenk bir kostüm giymiş, elinde abanoz bastonu ve "sol kolunun altında bir Babil kitabı" taşıyan biri olarak tasvir

²³⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 146.

²³⁶ Shahbazi, "Clothing ii. In the Median and Achaemenid periods".

²³⁷ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 261.

²³⁸ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 152.

edilmiştir.²³⁹ Bu betimleme aslında Mani’yi Dura-Europos’taki mithraeum’un duvar resimlerindeki iki Mithra rahibinin kıyafeti ve görünümüne benzeterek aşağılama peşindedir.²⁴⁰ Mani’nin kıyafeti hakkındaki hayali varsayımdan çok Mithra ruhbanlarının kıyafetlerine yapılan atıf daha dikkat çekicidir. Zira söz konusu mithraeumdaki tasvirler²⁴¹ sağ ellerinde baston sol ellerinde bir parşömen tutan ruhbanları Mithra başlığı ve şalvar benzeri bir pantolon üzerine önden düğmeli bir tunik giymiş ve üzerine toka ile tutturulmuş bir pelerin ve bellerine kemer takmış olarak göstermektedir. Ancak kıyafetlerin rengine dair bir iz yoktur. Bu yarı İranlı yarı Romalı ruhbanların kıyafetlerinin de İranlı muğlar gibi beyaz ağırlıklı olduğunu düşünmek hatalı olmayacaktır.

Maniheist din adamlarının çok sade kıyafetler giydiklerini ve kıyafetlerini sadece senede bir kez yeni giysi ile değiştirebilmelerine izin verildiği kaynaklarda yazılmaktadır.²⁴² Ancak Uygur dönemi Maniheist manastırları, sahip oldukları toprakların üretiminden takas yoluyla kumaş elde etmişlerdi. Bu kumaşların bir kısmı keşişler için manastır giysileri ve hizmetçiler için kışlık ve yazlık giysiler ve ayakkabılar yapmak için ayrılmaktaydı. Lieu’ya göre, bu durum Uygur Krallığı’ndaki Maniheist din adamlarının yeterince kıyafete sahip oldukları izlenimini vermektedir. Manastırlardan günümüze ulaşan Maniheist fresklerinden de çıkarabileceğimiz bir gerçektir ki burada sık sık düzenli ve aynı giyimli rahiplerle karşılaşmaktayız.²⁴³

Maniheist seçkinler beyaz kıyafetler giyerlerdi fakat diğer inananlar gündelik kıyafetlerini giymeye devam etmekteydiler.²⁴⁴ Turfanda yapılan kazılarda bulunan tasvirler Maniheist din adamlarının kıyafetleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Bu, özellikle Berlin’deki “Hint Sanatı Müzesi” koleksiyonundan Turfan Maniheist sanatının en iyi bilinen iki örneğinde görülebilir. Bunlardan biri, yırtık bir kodeks yaprağı üzerinde bulunan en büyük ve en sağlam Maniheist tablodur.²⁴⁵ İkincisi tamamen boyalı fakat

²³⁹ Philip Schaff (ed.), “Archelaus”, çev. S. D. F. Salmond, *Ante-Nicene Fathers* (Christian Classics Ethereal Library, 1885), 6/317.

²⁴⁰ Widengren, “Manichaeism and Its Iranian Background”, 3/970.

²⁴¹ Görsellere dair detaylı bilgi için bkz. Rostovtzeff, “The Mithræum of Dura-Europos on the Euphrates”.

²⁴² el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181; Asmussen, *Manichaeism Literature*, 62; Skjærvø, “An Introduction to Manicheism”, 54.

²⁴³ Lieu, “Precept and Practice”, 166-167.

²⁴⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 60.

²⁴⁵ MIK III 4979.

şimdilerde kayıp bir fresktir.²⁴⁶ Mani'nin ölümünü ve manevî yükselişini anmak için tertip edilen Bema Töreni'ni tasvir eden ilk resim ve diğeri Maniheist seçkinlerinin en azından Uygur Devleti'nde bulunan tapınaklardaki keşişlerin tıpkı Zerdüştiler gibi beyaz kumaştan elbiseler giydiği ve bunun yanında beyaz silindirik başlıklar taktıkları halde topuklarının üzerinde otururken göstermektedir. Üstelik kadın seçkinlerde erkeklerle silindir şeklindeki şapka dışında benzer kıyafetler giymektedir. Keşişler dışındaki dinleyici halkın renkli giysiler giymiş halde olduğu betimlemelerden anlaşılmaktadır. Keşişlerin önünde renkli giysili kişilerin diz çökmüş olarak tasvir edilmiş olmaları tövbe ritüellerini betimler gibi görünmektedir.²⁴⁷

2. Aile ilişkileri

Evlilik ve çocuk sahibi olmak Mazda dininin büyüüp yayılması için önemli olduğundan Zerdüştilikte evlilik ve aile kutsaldır. Dine yeni üyeler edinmede en çok faydalanılan yöntem dünyaya gelecek yeni bireylerin iyi birer dindar olarak yetiştirilmesidir. Zerdüştilik daha önce de bahsettiğimiz gibi misyoner yönü zayıf bir dindir. Bu, o dinin dışardan üyeleri kabul etmede isteksiz olmasına bağlanabilir. Ancak dinin üyelerinin çoğalması da oldukça önemlidir. Bu nedenle evlilik ve çocuk sahibi olma Zerdüşti dinince dinî ve maddî enstrümanlar kullanarak teşvik edilmektedir.²⁴⁸ Maniheizm ise yeryüzüne gelecek her bireyin ışık unsurlarının serbest kalmasını engelleyeceği inancıyla evlilik ve çocuk sahibi olmayı onaylamamaktadır. Bir seçkinin çocuk sahibi olması veya evlenmesi kesinlikle yasaktır. Dinleyicilerin evlenmelerine izin verilse de çocuk sahibi olmaları tavsiye edilmemekteydi. Maniheizm dine yeni üyeler kazandırmayı doğum ile değil güçlü misyoner yönüyle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Diğer birçok etkeni içine katmak gerektiğinden hatalı bir yargı olsa da görünüşe göre her iki yöntemi birlikte kullanmadıkları için her iki din de günümüze kadar varlıklarını sürdürmede başarısız olmuşlardır.

²⁴⁶ MIK III 6918.

²⁴⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 289-293; Gulácsi, "Manichean Art".

²⁴⁸ Bkz. Vendidat 3/24-25; Visperad 1/5; Yesna 4/11, 5/5

a. Evlilik

İranlı bir ruhban için evlilik profesyonel bir nitelikler yani bazı ritüellerin icrası için din adamının evli olması gerekmektedir.²⁴⁹ Zerdüşî geleneğe göre Zerdüşî üç kez evlenmiştir.²⁵⁰ Avesta ve Pehlevî metinler, bu evliliklerinden üç oğlu ve üç kızı olduğunu yazmaktadır.²⁵¹ Ayrıca Zerdüşî'nin kızlarından birini Kral Viştâspa'nın veziri ve dinin ilk din adamı olarak kabul edebileceğimiz Câmâsp ile evlendirdiği belirtilir.²⁵² Eski İran'da bilinen üç ana evlilik türünü *tam evlilik* (pâdikşây), *yardımcı evlilik* (cagar) ve son olarak *anlaşmalı evlilik* (khvasrâyen/gâdâr) olarak ifade edebiliriz. Bunlara bağlı olarak hem *endogami* (ensest dahil aile içi evlilik) hem de *egzogami* (aile dışı evlilik) türü evliliklerin uygulandığı görülebilir. Tam evlilik, kesin olarak tanımlanmış yasal sonuçları olan düzenli evlilik tipi idi.²⁵³

Kadının, Zerdüşî yaşam ve doğurganlık kavramına tekabül eden önemli bir yükümlülüğü kocasına çocuk vermektir. Bir erkek geride erkek çocuğu bırakmadan ölürse, ölen kişinin soyuna mensup diğer kadınlar (kız kardeşi veya kızı) *aracı varisler* olarak hareket edebilir. Bu durumda kız veya kız kardeş yasal olarak baba veya erkek kardeşin *tam evlilik* statüsüne sahip karısı olarak işlev gördü ve hepsi babanın veya erkek kardeşin meşru oğulları ve kızları olarak kabul edilen çocukları doğurmak için bir cagar evliliğine girerek tüm miras haklarına sahip olabilir. Macuc, Sâsânî hukukunun ölen kişinin oğlu yoksa, bir erkeğin soyunun sürekliliğini güvence altına almak için *stûrîh* (vekil veraset) teknik terimi ile ifade edilen başka bir karakteristik yöntem geliştirdiğini belirtmektedir. Buna göre ailenin içinden ve dışından hem erkekler hem de kadınlar, bir *yardımcı evlilik* (cagar) ile oğul doğurma göreviyle *vekil varis* veya *vekil* (stûr) olarak görevlendirilebilirlerdi. Bir erkeğin mülkünün önemli bir kısmı bu amaç için açıkça ayrılabilir. Bütün bu düzenlemeler, Sâsânî dönemindeki en önemli siyasî ve sosyal birimler olan soy gruplarının yapısını ve mülkiyetini sağlam tutmak amacıyla yapılmıştır.²⁵⁴ Ehsan Yarshater, Mazdek'in kadınlarla ilgili bu kısımda bir reform

²⁴⁹ Boyce, *Zoroastrianism I*, 188.

²⁵⁰ Yesna 53.

²⁵¹ Yeşt 13/98, 139; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, böl. 35/56; "The Bundahishn", c. 5, böl. 32/5.

²⁵² Boyce, *Zoroastrianism I*, 188; Boyce, *Zoroastrians*, 31.

²⁵³ Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 293.

²⁵⁴ Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 293.

denemiş olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre Mazdek, büyük olasılıkla kadınların kendi sınıfları dışında evlenmelerini onaylamış, erkeklerin birden fazla kadın ile evlenmelerini yasaklamış ve haremelerin kaldırılarak diğer eşlerin serbest bırakılmasını talep etmiş olmalı ki evli olmayanlarla evlenebilsinler. Elimizde kanıt olmamasına rağmen, evlilik yasalarını mali hükümlerle ilgili olarak gevşettiği varsayılabilir. Muhtemelen, ‘yardımcı evlilikler’den doğan oğulların, ölen adamdan ziyade öz ana babalarının meşru oğulları ve mirasçıları olarak görülmesi gerektiğine hükmetmişti.²⁵⁵ Bu gibi değişiklikler o dönemin alışlagelen adetleri üzerine özellikle soyluların ve din adamlarının soy bağının devamına ve sınıfsal düzene ciddi şekilde zarar vermiş olmalıdır.

Zerdüştilikte evlilik deyince ilk akla gelen husus yakın akraba ile olan yani ensest evliliklerdir. Zerdüştilikte baba ve kız, anne ve oğul veya erkek ve kız kardeşin evliliği anlamına gelen akraba evliliği uygulaması Pehlevîce bir terim olan, *xwêdôdah* (Av. x^vaêtuadata) kavramıyla ifade edilir.²⁵⁶ Christensen bu evliliklerin soyun saflığını devam ettirmek adına soylular ve din adamlarınca yapıldığını ifade etmektedir.²⁵⁷ Zira daha önce de geçtiği üzere İran toplumunda sınıflar arası geçişin oldukça sınırlı ve zor olup meslekler ve niteliklerin babadan oğula devam etmesi ari soyun devamını gerektirdiği için bu tarz bir evliliğin meşru görülmesi normal karşılanabilir. Pehlevî metinlerden anlaşıldığı üzere bu tarz evliliklere özendirilen başka bir husus da mirasın ve servetin aile içinde kalmasına gösterilen ihtimamdı. Daryae, aile içi evliliklerin arkasındaki teolojik aklın yani Zerdüşti ruhbanlığının, Zerdüşti ailelerin servetinin hakkını korumak ve Sâsânî döneminin sonlarına doğru revaçta olan din değiştirmeleri engellemek için harekete geçtiğini ifade etmektedir.²⁵⁸ Pehlevî metinler bu evliliği yapanların *xwêdôdah*ın tüm nimetlerinden faydalanacağını bildirmektedir.²⁵⁹

Aile içi evlilikler Pehlevî kaynaklara bakıldığında Zerdüşt’ün en değerli eylemlerinden biri olarak övülmekteyse²⁶⁰ de kadim Zerdüşti literatürde ensest evliliklere izin verilip verilmediği net değildir. Avesta’da sadece onaylanan bir faydalı uygulama

²⁵⁵ Yarshater, “Mazdakism”, 3/1000.

²⁵⁶ Hemit-i Asavahistan, *Rivāyat-i Hēmīt-i Ašawahistān: A Study in Zoroastrian Law*, ed. Nezhat Safa-Isfahani (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 195-196 (böl: 28).

²⁵⁷ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân*, 433.

²⁵⁸ Daryae, “Marriage, Property and Conversion”, 94, 96.

²⁵⁹ Hemit-i Asavahistan, *Rivāyat-i Hēmīt-i Ašawahistān*, 157-158 (böl: 22).

²⁶⁰ Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dadestan i Denig: Part II: Translation, Commentary & Pahlavi Text*, 11; Daryae, “Marriage, Property and Conversion”, 92.

olarak geçmekle beraber işin niteliği hakkında bilgi verilmez.²⁶¹ Pehlevî literatüre göre bu kötü iblislere karşı en iyi koruyan ve en dindar davranışlardan biriydi.²⁶² Bununla birlikte Sâsânî döneminin sonlarında akraba evliliklerinin ve özellikle ensest evliliklerin, Zerdüşterin normatif (yasal) uygulamalarından olduğunu görmekteyiz.²⁶³ İskenderiyeli Philo; Perslerin akraba evliliğinden doğan çocukları en üstün doğum olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadır.²⁶⁴

Ya'kûbî, eski İran kanunlarında ensest evliliklerin yerinin olduğunu bildirmektedir.²⁶⁵ Ancak yakın akraba evliliğinin İran kültürünün bir ürünü olmayıp sonradan ortaya çıktığı iddialar arasındadır.²⁶⁶ Sâsânî döneminde yaşamış olan Agathias bu evliliklerden bahsetmektedir. Ona göre ensest evlilikler Zerdüşt öncesinde olmayıp Zerdüşt ve muğlar tarafından İran toplumuna aşılmıştır.²⁶⁷ Christensen bunun çok eski çağlardan beri var olduğunu hatta Ahamenîler döneminde bile yaygın olarak uygulanan bir adet olduğunu dile getirmektedir.²⁶⁸ Arsakidler döneminde de bu tarz evliliklerin yapıldığına dair belgeler mevcuttur.²⁶⁹ Bartholomae; Kral Viştâspa'nın karısı Hutaosâ'nın, Pehlevî geleneğinin inandığı gibi, aynı zamanda kralın kız kardeşi olduğunu kabul etmektedir.²⁷⁰ Aile içi evlilikler, Vedic mitolojide Yama ve Yami adındaki ikiz kardeşlerin çiftleşmesiyle insanlığın ortaya çıktığı inancı ile uyumlu görünmektedir. Her ne kadar Moulton, Vedic metinlerin komşu geleneklere olan istilasını kabul etmese de Perslerin bu evlilikleri doğal karşılımlarının ardında yatan nedenlerden birinin kadim Aryan inanışları olması oldukça makul bir açıklama gibi görünmektedir.²⁷¹

Boyce, bu tarz evliliklerin kadim kavimlere dayanan kökenlerini de sorgulama gereği duymuştur.²⁷² Daryae, bu evlilik türünün İran dünyasına özgü olmadığını muhtemelen Antik Çağ'da yakın akraba evliliklerinin gerçekleştiği en önemli iki yerin

²⁶¹ Yesna 12/9; Khorda Avesta Aivisruthrem Gah/8.

²⁶² Bkz. Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, böl. 56/13-16; "Marvels of Zoroastrianism", 47/50-51.

²⁶³ Macuch, "Law in Pre-Modern Zoroastrianism", 292-293.

²⁶⁴ Philo, "On The Special Laws (De Specialibus Legibus)", 4/3/13.

²⁶⁵ Yakûbî, *Târîh-i Yakûbî*, 1/216.

²⁶⁶ Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 91.

²⁶⁷ Cameron, "Agathias on the Sassanians", 82-83; De Jong, *Traditions of the Magi*, 235-236.

²⁶⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 433-434.

²⁶⁹ Boyce, "Arsacids iv. Arsacid Religion", 2/5/540-541.

²⁷⁰ Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1822.

²⁷¹ Keith, "The Magi", 793-794.

²⁷² Boyce, *Zoroastrianism II*, 75-76.

Mısır ve İran olabileceğini ifade etmektedir. Mısır kraliyet ailesinin ensest evlilikler yaptığını bilmekteyiz. Firavunlar, hanedanın devamı için kız kardeşleri, üvey kız kardeşleri ve kuzenleriyle evlenmiştir. İran'daki duruma gelince, Hint-Avrupalılarda ensest ilişkinin varlığı görülmediğinden, akraba evliliğinin kökenlerini ayırt etmek çok daha zordur. Ancak İlam'da, kraliyet ailesi arasında kardeş evliliği oldukça yaygındı. Ahamenî Pers kraliyet ailesi bu uygulamayı onlardan benimsemiş olabilir. Bununla birlikte geç antik dönem İran'ında, erken üçüncü yüzyıl yazıtları ve daha sonraki Pehlevîce metinlerde aile içi evliliklere dair birçok referansa rastlamaktayız.²⁷³ MS üçüncü yüzyılda Zerdüşti din adamı Kerdir, nereye giderse gitsin *xwêdôdah* evliliklerini teşvik ettiğini anlatır.²⁷⁴ Pehlevîce Rivâyât'ta bu evlilikler yasal olarak da onaylanmış ve teşvik edilmiştir.²⁷⁵

Zerdüşti din adamları Zerdüşti mitolojiye göre Keyûmers olarak bilinen ilk erkeğin oğlu ve kızı olarak addedilebilecek Maşyâ ve Maşyâne ile başlayan insanlığın kökenlerini öne sürerek erkek kardeş-kız kardeş evliliğinin değerli doğasını haklı çıkarmaya ve açıklamaya çalışmaktaydılar. Buna göre var olmuş, var olan ve olacak tüm insanlar *xwêdôdah* evliliğinden meydana gelmektedir.²⁷⁶ İran mitolojisi akraba evliliğinin ölü ve sakat doğumlar gibi olası zararlı etkilerini kötü ruhun faaliyetlerine atfetmekteydi. Pers inancına göre aile içi evlilikler sadece kişinin manevî değerinin artmasına değil, aynı zamanda ailede üstün niteliklerin artmasına yol açmaktaydı. Aksine sosyal ve kişisel bozulmaların nedeninin aile içi evlilikten uzak durmak olduğuna inanılmaktaydı. İlk insanların yakın akraba evlilikleri ile soylarını devam ettirmiş olması, insanlığın geri kalanına örnek olmalıydı.²⁷⁷ Bazı Zerdüşti müfessirlere göre bu tarz evlilikler büyük günahların affına vesile olmaktadır.²⁷⁸ Sâsânî döneminin önemli Zerdüşti metinlerinden *Ardâvirâfnâme*'de, cennet ve cehennemî ziyaret ederek Tanrı'yla istişare etmek üzere en muteber ve en günahsız din adamları arasından seçilen Ardâvirâf'ın söz konusu seyahatten önce "din adamları konseyine gelen yedi kız kardeşinin aynı zamanda onun

²⁷³ Daryace, "Marriage, Property and Conversion", 92-93.

²⁷⁴ "Kralların Kralı'nın desteği ve benim çabalarımla İran imparatorluğunda birçok Warharan ateşi yakıldı ve birçok akraba evliliği yapıldı." Bkz. Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht"; Skjærvø, "Zoroastrian Texts" (2007), 169-171.

²⁷⁵ Daryace, "Marriage, Property and Conversion", 93.

²⁷⁶ Daryace, "Marriage, Property and Conversion", 95.

²⁷⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 428-429; Prods Oktor Skjærvø, "Marriage: ii. Next-Of -Kin Marriage in Zoroastrianism", *Encyclopædia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2013).

²⁷⁸ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 433-434.

eşi olduğu ve ondan başka kendileri koruyacak kimse olmadığı” belirtilmektedir.²⁷⁹ İlahi görev için seçilen günahsız Ardâvirâf’ın yedi kız kardeşiyle evli olması söz konusu iddiayı doğrulamaktadır. Diğer taraftan Avesta’da sığır veya koyun idrarından birtakım ritüeller yapılarak elde edilen ve arındırıcı bir sıvı olduğuna inanılan Gomez’in (ya da Nirang) aynı zamanda “en yakın yakın akrabasıyla evlenmiş” olan kişilerin idrarından da yapılabilmekte²⁸⁰ olması da bunu doğrular mahiyette farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Şüphesiz Sâsânî döneminde bu evliliği uygulayan Ardâvirâf’tan başka birçok din adamı mevcuttu. Hıristiyan reddiyecilerinden Zerdüşî din adamıyken Hıristiyanlığı seçen bu nedenle öldürülen Mar Givargis’in Hıristiyan olmadan önce kız kardeşiyle evli olduğu ve sonrasında bu nikahı sonlandırdığı ifade edilmektedir.²⁸¹ Pehlevî metinlerden de yola çıkıldığında muhtemelen bu evlilik türü din adamları arasında oldukça fazla rağbet edilen bir uygulamaydı. Diğer taraftan Süryânî metinleri de yakın akraba evliliklerinin muğların adetleri arasında olduğunu belirtmektedir.²⁸² Klasik Batı bilginleri Zerdüşîlerden ve onların İran dışına çıkmış fırkalarından bahsederken bu konuya oldukça fazla temas etmektedirler. Bu konudaki pek çok pasajın odak noktasının baba-kız, anne-oğul, erkek ve kız kardeş arasındaki aile içi evlilikler olduğu söylenebilir. Bunun dışında evlilikle ilgili Perslerin çok eşliliği ve erkeklerin eşlerine karşı tutumlarını aktaran bazı metinlerde vardır. De Jong, Yunanlıların bu konudaki tahlillerinin daha çok Doğu kıskançlığı, barbarlık iddiaları, ensest ilişkiler ve benzeri hususlardaki ön yargıları ve genellemeleri yansıttığını vurgulamaktadır.²⁸³ Örneğin, MÖ beşinci yüzyılda Lidya’lı Xantus, muğların yakın akraba evliliklerini doğru bulduklarını bildirmesi²⁸⁴ ve Pers pratiklerine özel olarak bir atıfta bulunmasa da Euripides, barbarların aile içi ensest ilişkiye girdiğine yönelik genellemesi bu tarz bilgilerin ilk Batılı örneklerindedir.²⁸⁵ Eusebius, Bardesan’dan Perslerin anneleri, kızları ve kız kardeşleri ile evlenme adetlerinin olduğunu üstelik bu adetlerini sadece kendi ülkelerinde değil yerleştikleri diğer Medya, Mısır, Frigya, Galatya ve benzeri coğrafyalarda da sürdürmekte olduklarını

²⁷⁹ Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, böl. 2/1-14.

²⁸⁰ “...Koyunların veya öküzlerinkinden, en yakın akrabasıyla ile evlenmiş olanlar haricinde kadın veya erkeğinkinden değil...” Vendidat 8/13.

²⁸¹ Williams, “Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran”, 51.

²⁸² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 434-435.

²⁸³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 424.

²⁸⁴ Crone, “Zoroastrian Communism”, 447.

²⁸⁵ Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 189.

alınılmaktadır. Ona göre bunun nedeni kendi kanunlarını çocuklarına aktarma çabalarıydı.²⁸⁶ Yine benzer olarak maguseanların sadece İran’da değil her yerde mahremleriyle evlendiklerini belirtmektedir.²⁸⁷ Buna benzer ifadeler sözde-Clementine metinlerinde de yer bulmaktadır.²⁸⁸ De Jong, Eusebius’un Bardesan’ın bilgisine ve kendi pagan dindarlık algısına dayalı olarak Pers evlilik adetlerine yorum eklemiş ve bu şekilde aktarmış olabileceğini ifade etmektedir.²⁸⁹

Zerdüştilikte ensest evlilik geleneği, üzerinde geniş çapta yorum yapılan bir gelenektir bu yüzden Bardesan’ın bu geleneğe yaptığı atıf, maguseanlar hakkında doğrudan bilgi oluşturmak için yeterli değildir. Ancak Boyce ve Grenet’e göre Bardesan’ın doğu Hıristiyanları arasındaki geniş bağlantıları, bilgin kişiliği ve antik Pers dinine olan ilgisi; ister birinci elden, ister ikinci elden elde edilmiş olsun onun onlar hakkında sağlıklı bilgilere sahip olmuş olabileceğini göstermektedir.²⁹⁰ Basil de maguseanlar hakkında bilgi verirken onların yasa dışı evlilikler yaptığını belirtmektedir.²⁹¹ Fakat Hıristiyan uygulamasına göre çok eşlilik de yasa dışı olduğu için onun yakın akraba evliliklerinden bahsedip bahsetmediği net değildir. De Jong, Basil’in maguseanlar hakkında doyurucu bilgi vermediğini ve Bardesan gibi Perslerin yakın akraba evlilikleri hakkında yazmadığını ifade etmektedir. Eğer Basil onlar hakkında gerçekten bilgi sahibiyse neden bunu daha açık bir şekilde yazmadığı bir muammadır.²⁹² Batılı yazarların pasajlarından anlaşıldığı üzere genel olarak Magusean kelimesi, İran dışındaki İranlı yerleşimcileri belirtmekle birlikte ensest evlilikler ve bilgilerini çocuklarına aktarmaları ile meşhur olmuştur.²⁹³ Yani bu, söz konusu ifadelerin kalıplaşmış bir anlayış olabileceğini ve işin aslının araştırılmadan ilk yazardan beri aynı şekilde aktarılagelmiş olabileceğini gösterebilir.

Klasik Batı yazarları arasında Persler hakkında en eski bilgileri veren Herodot, aile içi evlilikler hakkında bihaber görünmektedir. Herodot’a göre Persler çok eşlidir ve

²⁸⁶ Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 4/10.16; Karşılaştırmak için bkz. Bardesan, “The Book of the Laws of the Countries”, 18.

²⁸⁷ Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 6/10.38; Karşılaştırmak için bkz. Bardesan, “The Book of the Laws of the Countries”, 29.

²⁸⁸ Schaff, “The Recognitions of Clement”, 8/9/20.4-21.2.

²⁸⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 406-407.

²⁹⁰ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256.

²⁹¹ Basil, “The Letters”, 8/811 (Böl. 258.4).

²⁹² De Jong, *Traditions of the Magi*, 410-411.

²⁹³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 407-408.

asil eşlerinin yanında birçok cariye sahiptirler.²⁹⁴ Muhtemelen Herodot yakın akraba evliliklerinin Persler arasında yaygın bir fenomen olduğu gerçeğinin farkında değildir.²⁹⁵ Bunun dışında Herodot, Kambuyza'nın kız kardeşiyle evlenme isteği hakkında yazmaktadır. Kambuyza, kız kardeşi ile evlenmek için din adamlarından buna izin veren bir yasa olup olmadığı bilgisini ister. Ancak din adamları kanunlarda aile içi evliliğe izin veren bir madde bulamadıklarını beyan ederler. Buna mukabil Persleri yönetenin her istediğini yapabilmesine izin veren kadim bir yasa bulduklarını söylerler. Herodot'a göre Kambuyza böylece kız kardeşini eşi olarak nikahlayabilmiştir.²⁹⁶ Kambuyza, kız kardeşleriyle pekâlâ evlenmiş olabilir, ancak izin almak için kanunları bilen din adamlarına danışmak zorunda olup olmadığı şüphelidir.²⁹⁷ Herodot, Perslerin o dönemki adetlerini ve hükümlerini kendi çağına ve kültürüne göre yeniden yorumlamış olabilir. Buna benzer bir hikâye Plutarkhos'un, Erdeşîr'in kızlarından biri olan Atossa'ya duyduğu aşkın öyküsünü Ctesias'tan alıntılıdığıdır. Erdeşîr, kendisini Tanrı tarafından Persler için bir yasa koyucu ve iyi ve kötünün hâkimi olarak atanmış olarak kabul ederek onu yasal karısı olarak ilan etmektedir.²⁹⁸ Ctesias, Perslerin ensest evlilikler yaptıklarına dair otorite olarak daha sık anılır. Zira hizmet ettiği Kral II. Erdeşîr, kız kardeşi Amestris ve kızı Atossa ile evlendiğinden Ctesias'ın bu geleneğin farkında olmaması pek olası değildir.²⁹⁹

Müslüman müelliflerden Bîrûnî, kişinin annesiyle evlenmesi hakkında Zerdüşt'ün böyle bir emri olmadığını ancak ona yeryüzünde kimse kalmasa soyu devam ettirmek için böyle bir uygulama yapılması uygun olup olmadığı sorulduğunda bu durumda bu fiilin makul olabileceğini ifade ettiğini duyduğunu aktarmaktadır.³⁰⁰ Bu, eski bir rivayet olmaktan çok Bîrûnî'nin bu bilgiyi aldığı dönem itibariyle Zerdüştîlerin söz konusu evliliklerin eski dönemlerde neden yapıldığına dair savunmacı açıklamalarından biri gibi görünmektedir.

Maniheist ruhban sınıfı evlilikten ve cinsel münasebetten uzak durmak zorundadır. Soğdca metinlerde geçen seçkinlerin beş emrinden üçüncüsü iffetli olmayı

²⁹⁴ Herodotos, *Tarih*, 1/135.

²⁹⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 426.

²⁹⁶ Herodotos, *Tarih*, 3/31.

²⁹⁷ De Jong, *Traditions of the Magi*, 427.

²⁹⁸ Plutarch, *Plutarch's Lives: XI Aratus, Artaxerxes, Galba, Otho*, çev. Bernadotte Perrin (Cambridge, Massachusetts: Harvard Universty Press, 1962), 23/3.

²⁹⁹ Olmstead, *History of The Persian Empire*, 380; De Jong, *Traditions of the Magi*, 427.

³⁰⁰ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 175.

yani keşişlerin tüm cinsel ilişkilerden uzak durmasını emretmekteydi. Kadın ve erkek Maniheist seçkinler, ömür boyu bekarlık yemini etmekteydiler. Hatta kendilerine cinsel haz tattırmasın diye kar, çiğ veya ince bir kumaşa bile dokunmaktan imtina etmekteydiler. Maniheist din adamlarına yıkanmanın yasak olmasının bir nedeni suya zarar vermekten kaçınmak diğeri ise suyun deriye temasından cinsel bir haz almamak içindi.³⁰¹ Bîrûnî, Maniheist din adamları hakkında yanlarında sakalsız ve tüysüz genç hizmetkâr delikanlılarla dolaştıkları ve bunlarla ilişki kurdukları yönündeki söylentileri, Mani'nin yazdığı kitaplarda buna işaret eden bir delil bulunmadığını ve Mani'nin hayat hikayesinin bunun aksini gösterdiğini belirterek yersiz bulmaktadır.³⁰² Bu tarz imaları ve daha fazlasını Maniheizm'e bir reddiye olan Augustin'in metninde bulmak mümkündür.³⁰³ Diğer taraftan Maniheizm'in evliliği yasaklamasındaki asıl nedenin üremenin kötü olarak görülmesinden kaynaklandığı düşünüldüğünde pek tabii en azından bazı Maniheist fraksiyonların oğlancılığı ve livâtayı mübah görmüş olması mümkündür.

Dinleyiciler için evlenmemek en iyi olandı. Ancak evlenen bir kişi ise evlendiği eşine ömür boyu sadık kalmak ve oruç günlerinde her türlü cinsel ilişkiden kaçınmak zorundaydı. Çok eşlilik, zina ile aynı sayıldığı için yasaklanmıştı.³⁰⁴ Augustin, din adamı dışında kalan Maniheistlerin evlenebileceğini ancak kendilerine gıda yoluyla giren ilahi cevherin, zürriyetlerine et zincirleriyle bağlanmasını önlemek için gebe kalmaktan ve çocuk sahibi olmaktan sakıncalarını gerektiğini aktarır. İnsanların çoğalmasının ışık unsurlarını yeni bir bedende hapsedtiğine inandıkları için evliliği kötü addetmekte ve ellerinden geldiğince yasaklamaktaydılar.³⁰⁵ Evlenmek isteyen Maniheist dinleyiciler sadece bir eş ile evlenebilmekteydiler.³⁰⁶

Mithraizm, evlilik konusunda şaşırtıcı bir şekilde Maniheizm'e benzerlikler içermektedir. Tertullian'a göre bir başrahip (Sumus Pontifeks) yani Romalı adıyla *babaların babası*, ancak bir kez evlenebilirdi. Cumont, bunun belki de Sâsânî Krallığı'ndaki Muğların ya da Roma İmparatorluğu'ndaki Maniheistlerin sistemine benzer bir sağlamlıkta kurulmuş bir örgüt hakkında sahip olduğumuz tek belirtiyi olduğunu

³⁰¹ Tardieu, *Manichaeism*, 65.

³⁰² el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181.

³⁰³ Bkz. Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

³⁰⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 68.

³⁰⁵ Augustine, *De Haeresibus*, böl. 46.

³⁰⁶ el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 181.

vurgulamaktadır. Bunun yanında Mithraistler, Pers Tanrısının din adamlarının tıpkı Hıristiyanlar gibi *bakir* ve iffetli olduklarına inanmaktadır. Ona göre bu tür bir Mithra monarşisinin varlığı ve bekarlığa atfedilen meziyet, Zerdüşti inancının ruhuna aykırı olduğu için daha da dikkat çekici görünmektedir.³⁰⁷

Sâsânî hakimiyeti göz önüne alındığında evlilikle ilgili şüphesiz Kubâd dönemi Mazdek hareketi nedeniyle bahsedilmeye değerdir. Geleneksel kaynaklar Mazdek'in malların ve kadınların ortak kullanılması yönünde bir kural ortaya koyduğunu bildirmektedir. Ancak bunun, Mazdek hareketi karşıtları ve Sâsânî Devleti'nin resmi iddiası olması nedeniyle manipülatif bir bilgi olabileceği izlenimi oluşabilir.³⁰⁸ Bu noktada Patricia Crone, muğların aile içi evliliklerinin ve çok eşliliklerinin kolay boşanma yasalarıyla ve eş ödünç verme kurallarıyla alakalı olduğunu iddia etmektedir. Buradan yola çıkarak miladi beşinci yüzyılda Mazdekîlerin sapkınca olarak adlandırılan kadın paylaşımını içeren evliliklerinin, belki de on asır önce Zerdüşti ruhbanlar tarafından çıkarılan veya uyulan yasalarla bağlantısı olabileceğini ima etmektedir. Diğer taraftan Crone, bu sapkınlığın tek bir gözlemci tarafından iddia edilmediğini aksine Yunanlı ve Süryânî yazarlar, Zerdüşti kaynaklar ve İslamî gelenek tarafından dillendirildiğini belirtmektedir.³⁰⁹ Birûnî, Mazdek'in çok kurnaz olduğunu ve Kubâd'ın, yeğeninin sabık karısına âşık olduğunu bildiği için onu buna ikna etmekte zorlanmadığını iddia etmektedir.³¹⁰ Bütün iddiaların dışında bu yasaların sınıflar arası evlilikleri mümkün kılmak için çıkarılmış olması ve tek eşliliği önermesi de ihtimal dahilindedir.³¹¹ Ancak, tüm çağdaş yazarlar ve sonraki kaynaklar, onun kadınların eşit paylaşımı ile ilgili yasalar çıkardığı konusunda hemfikirdir. Diğer taraftan evlilikle ilgili yeni kuralların tam olarak nasıl olduğu konusunda net bir bilgi söz konusu değildir. Christensen, kaynakların hiçbirinin, onun koyduğu evlilik kurallarının eski olduğunu iddia etmediğini vurgulamaktadır. Ancak evlilikle ilgili geleneksel olmayan yöntemlerin uygulanabilir olması sorgulanabilir. Ona göre Mazdek yeni kurallar ihdas ederek daha özgürlükçü bir evlilik türü oluşturmuş olabilir.³¹² Her ne şekilde olursa olsun bu yeni yasaların avama

³⁰⁷ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 165.

³⁰⁸ Bkz. Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 12-13.

³⁰⁹ Crone, "Zoroastrian Communism", 447.

³¹⁰ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 183.

³¹¹ Yarshater, "Mazdakism", 3/1000; Reîsniyâ, *Ez Mazdek tâ Ba'd*, 13.

³¹² Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 460-461.

yönelik olduğu nettir. Mazdek'in I. Hüsrev'in validesi ile olan münasebeti meselesinin³¹³ bir Sâsâni dezenformasyonu olduğunu düşünmekteyiz. Bunun dışında Mazdek ve din adamı sınıfını teşkil eden seçkinlerinin evlendiği veya cinsel ilişki yaşadığına dair bilgi bulunmamaktadır.

b. Eş ve Çocuklar

Zerdüştilikte aile toplumun temeliydi ve kutsal olarak addedilmekteydi. Aile, temel olarak evin reisi, eşler ve çocuklardan oluşmaktaydı. Aile reisini zenginlik ve fakirliğine göre çok eşli ya da tek eşli olarak görmekteyiz. Görünüşe göre fakir insanların genellikle birden fazla karısı yoktu. Çok eşlilik asil/ayrıcaklı kadınlar ve yardımcı kadınlar ile yapılabilmekteydi. Asil kadınlar tüm evlilik haklarından yararlanırken yardımcı kadınların birtakım haklardan faydalanması mümkün değildi. Bir erkeğin evlenebileceği ayrıcalıklı kadın sayısının sınırlı olup olmadığı bilinmemekle birlikte, birçok hukuki tartışmada iki seçkin kadını olan bir erkekten söz edilmektedir. Bu sınıftaki her kadın, sanki her birinin ayrı bir evi varmış gibi *Ev Hanımı* unvanına sahiptir. Koca, hayatının genelinde ayrıcalıklı karısını beslemek ve ona bakmak zorundaydı. Buluş çağına kadar her erkek, evlenene kadar her kız aynı haklara sahipti. Ancak yardımcı kadının çocuklarından sadece erkek olanlar babanın ailesi içerisinde kabul görmekteydi. Aristokrasi ve din adamı çevrelerinde aile soyunun ve kanın saflığına özen gösterilmesi aile içi evliliklerin oluşmasında önemli etkenlerden biridir.³¹⁴ Din adamlarının çok eşli olması ve ensest evlilik yapmaya özen göstermeleri ruhbanlığın babadan oğula geçen bir meslek olduğu düşünüldüğünde muhtemelen soylarının devamını ve ariliğini sağlama adına önemliydi. Yine bu hassasiyetle aile dışından yaptıkları evliliklerde ise yine ruhban sınıfından bir ailenin kızı ile evlenmiş olmalıydılar.

Sâsânî döneminde Mazdek'in kadınların her bir birey için müşterek olduğu fikrini yayması ve bunun Kubâd tarafından kabul görerek topluma dayatılması geleneksel aile düzenine darbe vurmuş oldu. Bu usul I. Hüsrev tarafından kaldırılana kadar kadınların nesebi belli olmayan birçok çocuk doğurduğu aktarılmaktadır.³¹⁵ Hüsrev Enûşirvân döneminde soylu ailelerin çocukları eğitilmiş ve topluma kazandırılması için birçok

³¹³ el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 183; Yarshater, "Mazdakism", 3/994.

³¹⁴ Christensen, *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 432-433.

³¹⁵ Nefisî, *Târîh-i Temeddün-i Îrân-ı Sâsânî*, 39-40.

düzenleme yapılmıştır. Çocukların neseplerinin tespiti için kime benzediğine bakılarak veraset hakkı elde etmeleri sağlanmıştır.³¹⁶

Maniheist din adamlarının uyması gereken beş emirden üçüncüsü, keşişlerin cinsel arzularını yasaklamaktadır. Bununla birlikte doğrudan veya dolaylı olarak canlı varlıkların, hayvanların veya bitkilerin üremesini destekleyebilecek herhangi bir eylemde bulunmalarını dahi yasaklar. Eğer bir ağacı kesmek ikinci emre aykırıysa, birini dikmek üçüncü emrin ihlaliydi. Bunun nedeni üremeyi teşvik etmenin canlıların bedenlerine hapsolmuş ışık parçacıklarının özgürleşme sürecini sekteye uğratmak anlamına gelmesiydi.³¹⁷

Eski İran'da çocuğun yetiştirilmesi annenin sorumluluğundaydı ve gerekirse baba çocuğu büyütme için ablasını veya kızını görevlendirebilmekteydi. Babanın varisi oğul olmakla birlikte annenin de baba mirasının bir kısmını alma hakkı bulunmaktaydı. Kızın dinî eğitimi anne tarafından sağlanıyordu ancak babanın onunla evlenme hakkı vardı. Baba hayatta değilse başka birinin kızla evlenmesine izin veriliyordu. Bu hak önce anneye aitti ve eğer anne ölmüşse din adamları bu vazifeyi yerine getirmekteydi. Kızının kendi başına yıkanmasına izin verilmezdi. Öte yandan, kızın babası veya velisi sayılan bir başkası kız buluş çağına girer girmez kız doğurmaktan menetmek büyük günah sayıldığından onunla evlenmek zorundaydı.³¹⁸ Diğer taraftan ruhbanların erkek çocuklarını din adamı olmak üzere öncelikle kendilerinin eğittiğini daha önceki bölümlerde ifade etmiştik. İran dışındaki magusean olarak adlandırılan din adamlarının ise çocuklarını kendileri eğittiklerine dair malumat Batılı bilginlerce birçok metinde belirtilmektedir.³¹⁹

³¹⁶ İbnü'l-Belhî, "Farsnâme", çev. Ahmet Altungök, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, ed. Abdulhalik Bakır (Ankara: Bizim Büro, 2008), 92; Nefîsî, *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*, 40; Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 33-34.

³¹⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 65.

³¹⁸ Christensen, *İrân der Zamân-ı Sâsânîyân*, 439.

³¹⁹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 407-408.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Din adamı ve ruhbanlık konusunda kaynaklarımızın azlığı, Sâsâni dönemine kadar Eski İran'da neler olduğunu tahmin yürütebilme dışında pek fazla bir alternatif sunmamaktadır. Birçok kaynaktan elde edilen veriler, muğların pratiklerinin hem eski Aryanlardan hem de İran'ın yerel halkları ve Babil gibi komşu memleketlerden kalıntılar ihtiva ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte birçok Tanrısal varlığın kültlerinin olduğu ve bunların bir kalıtsal ruhban sınıfı tarafından belli bir maddî fayda karşılığında tatbik edildiği bilinmektedir. Bunların en azından bazılarının zamanla tapınaklara sahip dinlere dönüşmüş olmasından, siyasî bir güce ulaştıkları ve çevre dinlerden etkilendikleri sonucunu çıkarabiliriz. Sâsâni öncesinde Mazdeizm haricinde Mithra, Anâhitâ ve Zurvân gibi ilahi varlıklara dair kültlerin Sâsâni sonrasındaki klasik Zerdüştilik içinde yer bulunduğunu görmekteyiz. Bu inançların din adamlarının Sâsâni döneminde İran içerisinde ve dışında uzak bölgelere çekilmiş veya Zerdüştilik içinde kendine yer bulmuş olması söz konusudur. Diğer taraftan Perslerin Maraton Savaşı'na kadar devam eden batıya ilerlemesi ve Mısır'ı ele geçirmeleri çok geniş bir coğrafyaya dinlerini götürdüklerini göstermektedir. Nitekim Anadolu'da Pers inançlarına ve din adamlarına ait bulgular bu iddianın kanıtları arasındadır. Bunlara ek olarak Kilise babalarının ve klasik Batılı yazarların metinleri Mazdeist din adamları hakkında bilgiler vermektedir. Ancak söz konusu din adamlarının pratikleri İran Zerdüştiliğine göre farklılıklar arz etmektedir. Sâsânîlerin ilk dönemlerinde BaşMobed Kerdir'in diğer bölgelerde yaşayanların "pratiklerini ıslah ettiğini ve yanlışlıkla derdest edilenleri ise memleketlerine geri gönderdiğini" belirtmesi bu kanıyla aynı doğrultuda bir bilgi içermektedir. Bu bilgileri topladığımızda, kanaatimizce Sâsâni öncesi İran içerisinde genel inanışlar benzese de bir din birliği mevcut değildi. Farklı mezheplere bölünmüş birçok Mazdeist din adamı bulunmaktaydı. Bunlardan bazıları Pers fetihleri sonrası Batıya yönelerek ve gittikleri bölgelerde pratiklerini -muhtemelen o bölgenin kendine has pratikleriyle harmanlayarak- devam ettirmişlerdi.

Zerdüştilik en başından eski dinî düzene karşı reformist bir hareket olarak çıkmıştır. Kendisi de bir zaotar olan Zerdüş'tün yeni bir din ortaya çıkarmaktan ziyade

halkın eski dinini ıslah etmek için uğraştığı Gatalar'ın dizelerinden kolayca anlaşılır. Onu diğer ruhbanlardan ayıran yegâne yönü sığır kurbanına karşı olması olarak görülebilir. Zerdüşt'ün kendi döneminin önemli ruhban figürlerini oluşturan kavi/karapanlarla mücadelesi de kendinden önceki kadim inançların etkisini göstermektedir. Gatalar'dan Zerdüşt'ün eski dinin adetlerinden olan sığır kurbanına, Ahura Mazda harici Tanrılara, haoma içkisine ve kavi-karapanların ritüellerine karşı durduğunu anlamaktayız. Diğer taraftan Zerdüşt öncesi Hint-İran kavimlerinde Âtar'a (Âzer) tazim ve saygı içeren ateş kültü önemli bir yer edinmekteydi. Âtravan olarak isimlendirilen din adamı sınıfı bu ayinlerden sorumluydu. Bununla birlikte Apam Napât, Ardvi Sura Anâhitâ, Mithra ve Tiri gibi kadim tanrısal varlıklara tapınılmakta idi.

Genel kanaat Zerdüşt sonrası din adamlarının Zerdüşt'ün bu yeni reformist hareketine söz konusu eski unsurları tekrar soktuğu yönündedir. Gatalar ile daha sonraki kanonik metinler arasındaki belirgin bir fark Zerdüşt'ten sonra halk tarafından kabul edilen Tanrı ve Tanrıçaların din adamlarınca Avesta içine alınmalarıydı. Zerdüşt öncesi ilahi varlıklara övgüde bulunan eski Yeşt, Zerdüştîlik daha Doğu İran'dan dışarı çıkmamışken yeniden uyarlanmaya başlandı. Daha sonra bu dinin diğer bölgelere yayılmasıyla din adamları farklılık göstermeye başladı ve görünüşü göre Batı İranlı Muğlar; dinin ateşli savunucuları oldular. Medlerin Zerdüştî olup olmadığını bilmemekteyiz ancak Pers kralları I. Dâryûş ve Serhas zamanında Medlerin Zerdüştî olduğunu, Perslerin ise henüz Zerdüştîliği kabul etmediğini tahmin etmekteyiz. Sonraları Med ülkesi Zerdüşt dininin merkezi oldu. Muğlar ise hem bu dinden etkilendiler hem de dini dinamikleri kendilerine göre değiştirerek onu tazeliğini yitirmiş içtihat ilkelerinden oluşan kuru ve sıkıcı bir din haline getirdiler.

Zerdüştî ve Mithraist ruhban sınıfının önemli bir kültü de Zerdüşt'ün Gatalar'ında "sarhoşluk veren pislik" olarak nitelendirmesine rağmen Zerdüşt sonrası da önemini devam ettiren bir içki olan haoma ayiniydi. Haoma din adamlarının esrimelerinde ilahi varlıkla temas edebilme amacıyla kullanılmasının yanında Âtar ile birlikte ilahi bir varlık olarak tapınılmaktaydı. Persepoliste ve Daskyleion'da ortaya çıkmış arkeolojik bulgulardaki figürler sağ elinde baresma destesi, sol elinde asa bulunan ve havanda haoma yapımı resmedilen Med kıyafeti giymiş rahipleri betimlemektedir. Ancak Zerdüştî ayinlerinde baresma destesinin sol elde bulunması, asanın ritüellerde yer almaması ve

haoma yapımını anlatan betimlemenin Zerdüştî geleneklere uymaması söz konusu figürün Zerdüştîlik ile bağının sorgulanmasına sebep olmaktadır. Bununla birlikte bu ritüelin çok kadim bir kült olduğu bilinmektedir. Eski İran’da üst sınıf tarafından tüketilen önemli bir içki olan haomaya ait unutulmuş bir ritüel olması da kuvvetle muhtemeldir.

Zerdüşt öncesi dönemlerde İran coğrafyasında doğuda âtravan batıda muğ adıyla din adamı tasniflerine rastlamaktayız. Muhtemelen bunların içerisinde Tanrı’yla bir şekilde temas kurmuş, ilahiler söyleyen matran sınıfı ve kutsal alanlarda ritüeller icra eden zaotar sınıfı din adamları bulunmaktaydı. Gatalar bunlara deava olarak adlandırdığı iblislerin hizmetkarı kavi, karapan ve usij gibi yenilerini eklemiştir. Bu din adamı sınıflarının veya unvanlarının bazıları birbirlerini destekler görünürken diğerleri düşman olarak addedilmekteydi. Ancak Zerdüşt sonrası bunların tamamının muğ adı altında bir potada eridiğini görmekteyiz. Bu durum bütün ayrışmaların zamanla tek bir dinî çatı altında birleştiğini işaret edebileceği gibi tüm farklı mezhepler arasından birinin galip gelmiş olabileceği anlamına da gelebilir. Muhtemelen bu iki varsayımın arasında bir durum gerçekleşmişti.

Özellikle Sâsâni sonrası İran’da hîrbed, dâdvar, mobed gibi yapılandırılmış ve sınırları çizilmiş din adamı sınıfları karşımıza çıkmaktadır. Bu sınıflar başlarda muğ adı altında görevlerine göre farklılaşırken daha sonraları Muğların söz konusu sınıfların altında onlara kaynaklık eder bir pozisyona gerilediği görülmektedir. Kısa süre içerisinde Zerdüştîliğin devlet tarafından desteklenen bir din olması birçok tapınağın ve bu tapınaklar etrafında genişleyen din adamı zümrelerinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla din eğitimi önemli bir ivme kazanmış böylece din adamları halkın dini ihtiyaçlarının yanısıra devlet adamlığı, hakimlik ve kutsal metin yazarlığı gibi entelektüel gereksinimlere de cevap verir düzeye gelmişlerdir. Sasani döneminde yeni ritüel ve görevlerin ortaya çıkmasıyla din adamlarının dastûr, mobed, dervîş vb. yeni ve görevleri birbirinden farklı unvanlara sahip olduğunu görmekteyiz. Bunun bir benzerine ‘Uygur Devleti’nin resmi dini olan Maniheizm’in tapınaklar etrafındaki keşiş yapılanmasında da şahit olmaktayız. Üstelik bu durum Maniheizm’in ilk var oluşundan beri “bir lokma bir hırka” düsturuyla bütün dünyayı gezen dervîşliği empoze eden teolojisine açıkça aykırıydı. Ancak bu, din adamlarının devlet gücünü elinde bulundurduklarında temel teolojiyi dahi hiçe sayabileceklerini gösteren güzel bir örnek olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Zira Sâsânî Devleti'nin gücü ile hareket eden Zerdüşî din adamları için de durum farklı değildi.

Her ne kadar batıda önem kazanmış bir din olsa da Mithraizm, Zerdüş öncesi Aryan kavimlere uzanan çok eski bir kültü. Buna rağmen “Güneş ve ahit Tanrısı” Mithra İran'da ve Hindistan'da hiçbir zaman müstakil bir dinin Tanrısı olamamış gibi görünmektedir. Ancak muhtemelen Pers fetihleriyle yayılmış ya da Ahamenî dönemi ve/veya sonrası dönemde külte dair uygulamaların -belki de müstakil dinin ruhbanlarının- engellenmesi ile bu kültün takipçileri Anadolu'ya ve akabinde Roma İmparatorluğu içlerine göç etmek zorunda kalmışlardı. Mithraizm'in zamanla Roma askeri çevrelerinde kendine has ritüelleriyle rağbet gören bir din olduğunu görmekteyiz. Kanaatimizce bunda doğunun bilgeliğine ve gizemine duyulan merakın etkisi büyüktür. Bu yeni din İran'daki Mithra kültürüne çok fazla benzemese de Cumont gibi araştırmacılar ilk din adamlarının İranlı muğlar veya Anadolu'daki âteşkedelerde İran'daki ruhbanların yaptıklarından az çok farklılaşmış ritüellerini sürdüren maguseanlar olduğunu ifade etmektedir. Fakat bildiğimiz kadarıyla Mithra kültü din adamları İran muğlarından farklı olarak ezoterik usullerle kabul edilmekte ve cemaat arasından yine ezoterik usullerle belli mertebeye yükselenler arasından seçilmekteydi.

Tarihi veriler üzerine manipülasyondan arınık olarak karşılaştırma yapmak oldukça güçtür. Özellikle bu tarihin hem öznesi hem nesnesi olan din adamları her zaman olmasa da diğer dinleri kötölemek ve kendi dinlerini yüceltmek için tarihi verileri bozarak aktarmakta bir beis görmemişlerdir. Bu, farklı kanallardan elde edilen kaynakların yetersiz olduğu konularda gerçekçi bir analiz yapabilmemiz açısından bir handikap olarak önümüze çıkmaktadır. Resmi Sâsânî kronolojik verileri dışında kaynağımızın neredeyse olmadığı Mazdekiye bu minvalde verilebilecek güzel bir örnektir. Zerdüşîliğin de pozitif anlamda bu manipülasyondan etkilenmediğini iddia edemeyiz. Ancak Maniheizm'in evrensellik iddiasıyla dünyanın birçok bölgesine yayılmış olması daha sağlıklı veriler sunarak çalışmamızı kolaylaştırırken Maniheizm ile ilgili Zerdüşî din adamlarının kendi metinlerindeki manipülatif tavrını görmemiz açısından da katkı sağlamaktadır.

Zerdüşîlik, Maniheizm ve Mazdekiye'yi başlıca İran dinleri içinde varsayarsak bunların ilk ortaya çıkışlarını karizmatik ve ıslahatçı bir din adamının değişime direnen diğer din adamlarına başkaldırısının bir sonucu olarak addedebiliriz. İlk ortaya çıkışları

ile ilgili bilginin olmamasına rağmen bu iddiayı Mithraizm, Zervânizm, Anâhitâ kültü gibi daha kadim dinî geleneklere genişletmek te mümkündür. Bu, tersten bakıldığında bize din adamlarının genel olarak gelenekleri muhafaza eden değişime karşı dini koruyan yanını da hatırlatmaktadır. Zira ruhbanlık, eski İran’da olduğu gibi babadan oğula doğum yoluyla geçsin ya da Maniheizm’de, Mazdekiye’de ya da Roma topraklarında küllerinden doğan Mithraizm’de olduğu gibi bazı aşamaları aşarak elde edilsin dinî gelenekleri muhafaza etmek ve gelecek nesillere aynen aktarmak gibi bir kutsal vazifenin icracısıdır. Dinin bir topluluk arasında bir sır olarak kalmasını sağlamak da geniş coğrafyalara ulaşmasını sağlamak da din adamının vazifesidir. Özellikle gelecek nesillere aktarmak veya o inancı daha geniş coğrafyalara ulaştırmak dinleri başlangıcından daha farklı noktalara taşımış olmalıdır. Maniheizm bu açıdan hem gnostik inançlar barındırdığı hem de evrensel bir din iddiası güttüğü düşünüldüğünde farklı bir yerde konumlanır. Zerdüştilik ise din adamlarına daha çok dini yayma değil de muhafaza etme görevi vermiş gibi görünmektedir.

Sâsânî döneminde var olan inançları “resmi dinî teoloji”, “halkın ihtiyaçlarına odaklı popüler teoloji” ve “ikisinin karma uygulamalarına dayanan teoloji” olmak üzere üç farklı grupta değerlendirebiliriz. Bu değerlendirme çok net bir ayırım vermese de Sâsânî İran’ında farklı dinî grupların varlığını onaylamaktadır. Bunlardan ilki Zerdüştiliği ifade ederken Mazdekiye ve Mithraizm ikinci grupta değerlendirilebilir. Sonuncusunun ise net bir ayırım yapmak mümkün olmasa da Anâhitâ ve Zervân kültü ile birlikte Maniheizm’i içerdiği ifade edilebilir. Her ne kadar resmi mezhep olan ortodoks Zerdüştiliğin baskıcı yönüyle diğer mezhepleri yok etmeye çalıştığına şahit olsak da bazılarının yarım kalan hesaplarını İslam fetihleri sonrasına kadar sakladıkları görülmektedir. Belki din adamlarının baskın otoritesi bunun oluşmasındaki ana sebeptir.

Baş Mobed Kerdir’in ipleri eline alarak Zerdüştiliği heretiklerden temizleme çabası Mani’nin de sonunun gelmesine neden olmuştur. Mani sonrası Maniheizmlere karşı yürütülen tahkikat Mani cemaatinin İran dışında çok büyük bir bölgede varlığını sürdürmesine neden olmuş olsa da İran içinde de Maniheizm inananlar mevcuttu. Örneğin Mani’den iki yüz küsur yıl sonra Kubâd döneminde mobedan-ı mobed mertebesini elde etmiş bulunan Mazdek’in Maniheizm teolojisiye yakın bir inanca sahip olduğu düşünülmektedir. Ancak bir dönem Kubâd’ın oldukça yakınında yer alan Mazdek’in

Zerdüşti din adamlarının çıkabileceği bir mertebeye ulaşmış olması dolayısıyla Zerdüşti ruhban soyundan gelme ihtimali ve söz konusu mezhebin Maniheizm ve Zerdüştilik karışımı senkretik bir inancı ihtiva etmesi kuvvetle muhtemeldir. Sonuç olarak halk nazarında popüler bir lidere sahip olan bu inancın veya türevlerinin İslam sonrasında da (Bâbek-i Hürremi gibi) zaman zaman güç kazanması İran coğrafyasında dikkate değer bir karşılığı olduğu fikrini doğrulamaktadır.

Aslen İran kökenli fakat Babil’de ortaya çıkmış bir peygamber olan Mani’nin Hıristiyan-Gnostik tandanslı dinî sistemi her anlamda düalistti. Ancak Mani mesajını Zerdüşti ilahiyatına aşına olan İran içlerine yaymak için Zerdüşti terminolojiyi kullandı. Daryae’e göre bu aynı zamanda Zerdüştiliğin üçüncü yüzyılda halk nazarındaki önemi ve popülaritesi hakkında bir ipucu vermektedir. Sâsânî ortodoksisinin yeni oluşmakta olduğu düşünüldüğünde bu Zerdüştiliğin bilindik Sâsânî Zerdüştiliği olması pek olası değildir. Yani Mani mesajını Ahura Mazda ve diğer İran Tanrılarına inanan fakat bir dinî kurumun doktrinlerine tam olarak bağlı olmayan bir toplum üzerinde yaymıştı. Örneğin Zurvân’ın Maniheist metinlerde Tanrı olarak geçmesinin nedeni belki de erken Sâsânî döneminde bu Tanrı’nın Ohrmazd ve Ehrimen’in babası/annesi olarak kabul edilmesiydi. Ancak İran coğrafyası dışına hızlı bir şekilde yayılan Maniheizm’i başarılı kılan asıl faktör, Mani’nin dinî çoğulculuktan nasibini fazlasıyla almış olan Babil’de yaşamış olmasıydı. Mani, halkın kendi fikirlerini daha iyi anlamasını sağlamak için vardığı bölgenin yerel kelime dağarcığındaki isimleri, terminolojiyi ve kavramları kullanarak madde karşıtı düalizm olarak adlandırılabilir teolojisini yaymıştı. Onun dininin evrensel sayılmasında kendisini peygamberlerin/öğretmenlerin mührü yani Zerdüştilerin, Hıristiyanların, Budistlerin ve Mandeaların öğretilerini tamamlayan peygamber olarak tanıtması önemli bir etmendir.

Sâsânî döneminde Zerdüştiliğin devlet dini olmasında en büyük pay Mobedan-ı Mobed Kerdir’e aittir. Altı Sâsânî Şâhı iktidarı boyunca din adamlığı yapan Kerdir ortodoks Zerdüştiliğin yer etmesini ve benimsenmesini sağlamıştır. Özellikle Şâpûr’un hükümdarlığı sırasında Kerdir’in otoriter bir güç elde ettiğini görmekteyiz. Zerdüşti hukuk, Avesta’nın kanonizasyonu, ortak doktrinler, inanç sistemi ve devletle iç içe bir dinî hiyerarşi Kerdir tarafından yeniden yapılandırılmaktaydı. Yine bu dönemde Zerdüştilik yeniden canlanmış ve Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık karşısında

sistematik bir teoloji kurulmuştur. Diğer taraftan ruhban sınıfı kurumsallaşmış ve dinî metinler yeniden düzenlenerek yeni teolojik anlayışa uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Daha önce buna benzer bir uygulama Ahamenî hükümdarı Serhas döneminde yapılmıştı. Ancak Kerdir ve sonrasında gelen din adamları her ne kadar güçlü otoriter yetkilere sahip olsalar da devlet genelinde kabul gören bir ilahiyat ortaya koyamamış olacaklar ki II. Şâpûr, din adamı Azerpâd Mahrâspendân'ı dini derleyip toplaması ve tartışmaları sona erdirmesi için oluşturduğu komisyonun başına geçirmiştir. Resmi bir ortodoks inanç oluşturmasının yanında bu komisyonun marifetlerinden bir diğeri de dağınık haldeki Avesta'yı yirmi bir kitap halinde tedvin etmesiydi. Ancak dinî tartışmaları bu durum da bitirememiş olacak ki tam olarak bilinmese de Ardâvirâfnâme'nin atıflarına bakılarak Mahrâspendân'dan sonraki bir tarihte Ardâvirâf isimli veya lakaplı bir ruhban ilahi bir yolculuğa çıkararak Ohrmazd ile görüşmüş, cennete ve cehenneme seyahat etmiş ve Sâsânî ortodoks inançlarının doğruluğunu kanıtladığını ilan etmiştir. Tabi ki bunlar Sâsânî Devleti'nin diğer Pers devletlerinden ayrılarak tek bir iman oluşturmaya çaba sarfettiğini göstermektedir.

Sâsânî döneminin sonlarına doğru ülkenin resmi dini olan Zerdüştiliğin ilke ve uygulamaları dönemin ihtiyaçlarına cevap vermekten uzaktı. Haliyle değişim kesin ve kaçınılmazdı. İslam'ın İran'da hâkim olmasıyla, ruhbanlar modası geçmiş dinin tamamen silinip gitmesini engellemek için muazzam bir çaba sarf ettiler. Zurvân inancını ve ona ait mitleri reddettiler ve Mazdeizm'i Zurvânizm'in izi olmadan yeniden kurdular. Bazı Pehlevî metinler dışında Sâsânî Avesta ve yorumlarındaki Zurvânî ideoloji yok edildi. Sonuç olarak, evrenin yaratılış hikâyesi ortada kaldı. Dinkard'daki yaratılış hikâyesinin birkaç satırı geçmeyecek ve hiçbir şey anlaşılmayacak kadar ayıklanmış olması dikkatten kaçmaz. Ohrmazd'ın tek Tanrı mertebesinin daha iyi görülebilmesi için güneşe tapınmayı kaldırdılar ve Mithra'yı Tanrısal mertebeden daha alt konumlara gerilettiler. Tüm bu değişiklikler, Sâsânî Devleti'nin ortadan kalkmasından sonraki Pehlevî metinlere bazı din adamları dışında erişim imkanının olmadığı yüzyıllarda gerçekleşti ve bu değiştirilmiş şeriat, önceki dönemlerdeki şeriatların aynısıymış gibi gösterildi.

KAYNAKÇA

- Agathias. *The Histories*. çev. Joseph D. Frendo. Berlin, Newyork: Walter de Gruyter, 1975.
- Akyar, Nevfel. *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Akyar, Nevfel - Sayar, Süleyman. “Zerdüşti Cenaze Geleneklerinde Düalizm”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 55-80.
- Akyar, Nevfel - Sayar, Süleyman. “Zerdüşti Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru”. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (2020), 57-83.
- Alıcı, Mehmet. “Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'tün Modern Takipçileri”. *Ortadoğu Yıllığı* 7 (2011), 549-578.
- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İran'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Alıcı, Mehmet. “Maniheizm”. *Dinler Tarihi*. ed. Baki Adam. 273-294. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Alıcı, Mehmet. “Şehristânî'nin ‘el-Mecûs’ Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 67-122.
- Alıcı, Mehmet. “Zerdüş'ten Günümüze Mecûsîlik/Zerdüştilik”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/773-798. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Allberry, C. R. C. *A Manichaeen Psalm-Book*. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.
- Altungök, Ahmet. *Eski İran'da Din ve Toplum (MS. 226-652)*. İstanbul: Hikmetevi, 2015.
- Altungök, Ahmet. “İslam Tarihi Klasik Kaynaklarında Mitolojik Dönem İran Hükümdarları”. *Tarih Okulu Dergisi* 28 (2016), 657-696.
- Altungök, Ahmet. “Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 445-487.
- Anklesaria, Behramgore Tehmuras (ed.). *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn Transliteration and Translation in English*. Bombay: Feeroze Madressa, 1956.
- Aristotle. *Metaphysics*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 2016.
- Aristotle. *The Works of Aristotle*. ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Aro, Jussi. “Zerdüş Muamması”. çev. Esko Naskali. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2014), 197-208.
- Arrian. *The Annabasis of Alexander*. çev. E. J. Chinnock. London: The Selwood Printing Works, 1884.
- Asmussen, J. P. “Alchasaı”. *Encyclopædia Iranica*. 1/8/824-825. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/alchasaı-a-sectarian-in-the-early-christian-church-1st-2nd-centuries-a>
- Asmussen, J. P. “Confessions”. *Encyclopædia Iranica*. 4/2/128-131. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://www.iranicaonline.org/articles/confessions#pt2>
- Asmussen, J. P. *Manichaeen Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*. Delmar, New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1975.
- Aturbâd-ı Êmêdân. *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*. çev. Shaul Shaked. Colorado: Westview Press, 1979.

- Augustine, Aurelius. "Faustus the Manichaeon (Contra Faustum Manichaeum)". çev. Richard Stothert. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 4/264-592. 1. New York: Christian Classics Ethereal Library, 1887.
- Augustine, Aurelius. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa, 2019.
- Augustine, Aurelius. "On the Morals of the Manichaeans (De Moribus Manichaerorum)". çev. Richard Stothert. *Post-Nicene Fathers: Series 1*. ed. Philip Schaff. 4/112-156. Bombay: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Augustine, Aurelius. *The De Haeresibus of Saint Augustine*. çev. Liguori G. Müller. Washington: Catholic University of America Press, 1956.
- Aykıt, Dursun Ali. "Hıristiyanlık'ta 'Kuzu Hırslığı' veya Proselitizm". *İslami Araştırmalar* 20/2 (2007), 206-220.
- Bahâr, Mîrzâ Muhammed Takî Melikü'ş-Şuarâ (ed.). *Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kısaş*. Tahran: Neshi Hatî, ts.
- Bailey, H. W. "The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods". ed. John R. Hinnels. 1-20. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- Bailey, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press, 1943.
- Baker-Brian, Nicholas. *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*. London: T&T Clark, 2011.
- Baker-Brian, Nicholas. "Mass and Elite in Late Antique Religion: The case of Manichaeism". *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds: From Sparta to Late Antiquity*. ed. Richard Evans. 165-184. London, New York: Routledge, 2017.
- Bakır, Abdulhalik - Altungök, Ahmet. "Erken Ortaçağlarda Tebriz". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 30/1 (2015), 63-99.
- Bardesan. "The Book of the Laws of the Countries". *Spicilegium Syriacum*. ed. William Cureton. 1-34. London: Francis and John Rivington, 1855.
- Bartholomae, Christian. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904.
- Basil. "The Letters". *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 8/356-929. 2. Christian Classics Ethereal Library, 1886.
- Bazl, F. M. "The Influence of the Moghan (Magian) Philosophy upon the Art and Culture". 1/222-238. Tahran: Publication of the Ministry of Culture and Arts, 1968.
- Beck, Roger. "Mithraism". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2002. <https://iranicaonline.org/articles/mithraism>
- Beck, Roger. "Mithraism since Franz Cumont". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. ed. Wolfgang Haase. II. Berlin: De Gruyter, 1984.
- Beck, Roger. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- BeDuhn, Jason. "A Regimen for Salvation: Medical Models in Manichaeon Asceticism". *Semeia* 58 (1992), 109-134.
- BeDuhn, Jason. "Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaeon Food Ritual". *Studia Manichaica. IV. International Congress zum Manichäismus*. ed. R. E. Emmerick vd. 14-36. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 2000.
- BeDuhn, Jason. *Manichaeon Body: In Discipline and Ritual*. Baltimor, London: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Bel'amî, Ebû Ali. *Târîh-i Bel'amî (Tercüme-i Târîh-i Taberî)*. ed. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Hayyam, 1337.

- Benveniste, Émile. *Dîn-i Îrânî: Ber Pâyei Metinhâyi Mu'teber-i Yûnânî*. çev. Behmen Serkârâtî. Tahran: Neşr-i Katre, 1377.
- Bickerman, Elias J. - Tadmor, Hayim. "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi". *Athenaeum* 56 (1978), 239-261.
- Bidez, Joseph - Cumont, Franz. *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'Après la Tradition Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-. *Âşârü'l-Bâkiye*. çev. Ekber Dâna Sereşt. Tahran: Emîr-i Kebîr, 3. Baskı., 1363.
- Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-. *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-. *Tahkiku Mâ li'l-Hind*. ed. Ali İhsan Yitik. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Bivar, A. D. H. "Mithraism: A Religion of the Ancient Medes". *Iranica Antiqua* 40 (2005), 341-385.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism I*. Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism II*. Leiden: Brill, 1982.
- Boyce, Mary. *A Reader in Manichaean Middle Persian And Parthian Texts with Notes*. Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. "Āb-Zōhr". *Encyclopaedia Iranica*. 1/1/48-50. New York: Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/ab-zohr>
- Boyce, Mary. "Apam Napāt". *Encyclopaedia Iranica*. 2/2/148-150. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://www.iranicaonline.org/articles/apam-napat>
- Boyce, Mary. "Arsacids iv. Arsacid Religion". *Encyclopaedia Iranica*. 2/5/540-541. New York: Eisenbrauns Inc., 1986. <https://iranicaonline.org/articles/arsacids-iv#:~:text=Since%2C%20moreover%2C%20it%20is%20politically,the%20length%20of%20their%20rule>.
- Boyce, Mary. "Ātaš-Zōhr and Āb-Zōhr". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1966), 100-118.
- Boyce, Mary. "Ātaškada". *Encyclopaedia Iranica*. 3/1/9-10. New York: Eisenbrauns Inc., 1987. <https://iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid>
- Boyce, Mary. "Āθravan". *Encyclopaedia Iranica*. 3/1/16-17. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/atravan-priest>
- Boyce, Mary. "Corpse". *Encyclopaedia Iranica*. 6/3/279-286. New York: Eisenbrauns Inc., 2011.
- Boyce, Mary. "Death (1)". *Encyclopaedia Iranica*. 7/2/179-181. New York: Eisenbrauns Inc., 1994.
- Boyce, Mary. "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts". *Iran* 43 (2005), 1-38.
- Boyce, Mary. "Gāhānbār". *Encyclopaedia Iranica*. 10/3/254-256. New York: Eisenbrauns Inc., 2000.
- Boyce, Mary. *Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Boyce, Mary. "Some Reflections on Zurvanism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19/2 (1957), 304-316.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Boyce, Mary. *The Letter of Tansar*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.
- Boyce, Mary. "Zoroaster the Priest". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/1 (1970), 22-38.

- Boyce, Mary. *Zoroastrians; Their Religious Beliefs and Practices*. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Boyce, Mary - Grenet, Frantz. *A History of Zoroastrianism III*. Leiden: Brill, 1982.
- Boyce, Mary - Kotwal, Firoze M. "Zoroastrian Bāj and Drōn-II". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34/2 (1971), 298-313.
- Brand, M. *The Manichaeans of Kellis: Religion, Community, and Everyday Life*. Leiden: Leiden University, Doktora, 2019.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Ashvalayana". *Encyclopedia Britannica*, 2015. <https://www.britannica.com/biography/Ashvalayana>
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsi*. London: T. Fisher Unwin, 1919.
- Brunner, Christopher J. "Astrology and Astronomy in Iran: ii. Astronomy and Astrology in the Sasanian Period." *Encyclopædia Iranica*. 2/8/858-871. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/astrology-and-astronomy-in-iran>
- Brunner, Christopher J. "Liturgical Chant and Hymnody Among the Manicheans of Central Asia". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 130/2 (1980), 342-368.
- Bryder, Peter. *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Löberöd: Lund University, Doktora, 1985.
- Buch, Maganlal Amritlal. *Zoroastrian Ethics*. Baroda: Mission Press, 1919.
- Burkitt, F. C. *The Religion of the Manichees - Donnellan Lectures for 1924*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.
- Caferî, Ali Ekber. *Zertoşt ve Din-i Behi*. Tahran: İntişarat-ı Cami, 1385.
- Cameron, Averil. "Agathias on the Sassanians". *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1970) 1969), 67-183.
- Cameron, George G. *History of Early Iran*. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.
- Cameron, Ron - Arthur J. Dewey (ed.). *Cologne Mani-Codex: Concerning the Origins of His Body (Texts and Translations)*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- Can, Cahit. "Zerdüşteçülük, Zerdüşte ve Hukuk (Avesta)". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/1 (1968), 273-288.
- Cantera, Alberto. "Avesta ii. Middle Persian Translations". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/avesta-02-middle-persian-translations>
- Cantera, Alberto. "Legal Implication of Conversiyon in Zoroastrianizm". *Orientalia Romana*. ed. Carlo G. Cereti. C. 9. Roma: Istituto Italiano Per L’Africa E L’Oriente, 2010.
- Cereti, Carlo G. "Middle Persian Literature i. Pahlavi Literature". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2009. <https://iranicaonline.org/articles/middle-persian-literature-1-pahlavi>
- Cereti, Carlo G. "Some Notes on the Škand Gumānīg Wizār". *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in Memoriam David Neil MacKenzie*. ed. Dieter Weber. 1-15. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Cereti, Carlo G. "The Škand Gumānīg Wizār". *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns Inc., 2014. <http://www.iranicaonline.org/articles/shkand-gumanig-wizar>
- The Zand ī Wahman Yasn a Zoroastrian Apocalypse*. çev. Carlo G. Cereti. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

- Chavannes, Édouard - Pelliot, Paul. *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine*. Paris: Imprimerie Nationale, 1911.
- Choksy, Jamsheed K. *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*. Austin: University of Texas Press, 1989.
- Choksy, Jamsheed K. - Kotwal, Firoze M. "Kustīg". *Encyclopaedia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2014. <https://iranicaonline.org/articles/kustig>
- Christensen, Arthur. "Dû Tahrîr ez Sergûzešt-i Mazdek". çev. Ahmed Tefazzoli. *Kitâb-ı Sahn*. 1/33-40. Tahran: İlmî, 1364.
- Christensen, Arthur. *Îrân der Zamân-ı Sâsânîyân*. çev. Gulâm Rızâ Reşîd Yâsemî. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1367.
- Christensen, Arthur. *Saltanat-ı Kubâd ve Zuhûr-u Mazdek*. çev. Nasrallâh Falsafî - Ahmet Bîrşek. Tahran: Kelâle-i Hâver, 1309.
- Christensen, Arthur. "Sasanid Persia". *The Cambridge Ancient History*. 7/109-137. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Chrysostom, Dio. *The Complete Works of Dio Chrysostom*. çev. J. W. Cohoon. Sussex: Delphi Classic, 2017.
- Cicero. *M. Tulli Ciceronis de Divinatione Liber Primus*. ed. Arthur Stanley Pease. Illinois: The University of Illinois, 1920.
- Cirillo, Luigi. "From the Elchasaite Christology to the Manichaeon Apostle of Light". Napoli: ISD, 2005.
- Claus, Manfred. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*. çev. Richard Gordon. New York: Routledge, 2001.
- Clay, Albert Tobias. *Neo-Babylonian Letters from Erech*. New Haven: Yale University Press, 1919.
- Clement of Alexandria. *Exhortation to the Heathen: (Protrepticus)*. Beloved Publishing, 2016.
- Colditz, Iris. "Manichaeon Time-Management Laymen Between Religious and Secular Duties". *New Light on Manichaeism Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. ed. Jason BeDuhn. 73-99. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Colditz, Iris. "Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism". *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies: Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995 Part I Old and Middle Iranian Studies*. ed. Nicholas Sims-Williams. 27-37. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998.
- Colpe, Carsten. "Development of Religious Thought". *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. ed. Ehsan Yarshater. 3/819-865. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Coyle, John Kevin. *Manichaeism and Its Legacy*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Crone, Patricia. "Kavâd's Heresy and Mazdak's Revolt". *Iran* 29 (1991), 21-42.
- Crone, Patricia. "Zoroastrian Communism". *Comparative Studies in Society and History* 36/3 (1994), 447-462.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. çev. Thomas J. McCormack. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1903.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. "Ancient Iranian Motifs and Zoroastrian Iconography". *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. ed. A. V. Williams vd. 179-204. London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016.
- Curtius Rufus, Quintus. *The History of the Life and Reign of Alexander the Great*. çev. John Carew Rolfe. London: Harvard University Press, 1946.

- Çeşmeli, İbrahim. “Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)”. *Art-Sanat Dergisi* 9 (2018), 59-79.
- Dahlén, Ashk. “Literary Interest in Zoroastrianism in Tenth Century Iran: The Case of Daqiqi’s Account of Goshtasp and Zarathustra in the Shahnameh”. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. ed. A. V. Williams vd. 249-276. London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016.
- Dakikî-yi Tusî. *Goştâspnâme*. ed. Nimet Yıldırım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2018.
- Dandamayev, Muhammad A. “Education i. In the Achaemenid Period”. *Encyclopædia Iranica*. 8/2/178-179. Eisenbrauns Inc., 2011.
<https://iranicaonline.org/articles/education-i>
- Dandamayev, Muhammad A. *Iranian in Achaemenid Babylonia*. Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers, 1992.
- Dandamayev, Muhammad A. “Magi”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2000.
<https://iranicaonline.org/articles/magi>
- “The Zend-Avesta Part I The Vendidad”. çev. James Darmesteter. *The Sacret Books Of the East*. 4/1-237. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- “The Zend-Avesta Part II”. çev. James Darmesteter. *The Sacred Books of the East*. 23/1-381. Oxford: Clarendon Press, 1882.
- Daryae, Touraj. “Apocalypse Now: Zoroastrian Reflections on the Early Islamic Centuries”. *Medieval Encounters* 4/3 (1998), 188-202.
- Daryae, Touraj. “Food, Purity and Pollution: Zoroastrian Views on the Eating Habits of Others”. *Iranian Studies* 45/2 (2012), 229-242.
- Daryae, Touraj. “Honey: A Demonic Food in Zoroastrian Iran?” *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 14 (2019), 53-57.
- Daryae, Touraj. “Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran”. *Journal of Persianate Studies* 6 (2013), 91-100.
- Daryae, Touraj. “Refashioning the Zoroastrian Past From Alexander to Islam”. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. ed. A. V. Williams vd. 135-144. London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Persia the Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2009.
- De Jong, Albert. “Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny”. *Female Stereotypes in Religious Traditions*. ed. Ria Kloppenborg - Wouter J. Hanegraaff. 15-41. Leiden: Brill, 1995.
- De Jong, Albert. “Religion and Politics in Pre-Islamic Iran”. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 85-101. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- De Jong, Albert. “Religion at the Achaemenid Court”. *Der Achämenidenhof (The Achaemenid Court)*. ed. Bruno Jacobs - Robert Rollinger. 533-558. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- De Jong, Albert. “The Cologne Mani Codex and the Life of Zarathushtra”. *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*. ed. Geoffrey Herman. New Jersey: Gorgias Press, 2015.
- De Jong, Albert. “The Contribution of the Magi”. *Birth of the Persian Empire*. ed. Vesta Sarkhosh Curtis - Sarah Stewart. 85-99. London, New York: I.B. Tauris, 2005.
- De Jong, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. ed. R. Van Den Borek vd. Leiden: Brill, 1997.

- De Jong, Albert. "Women and ritual in Medieval Zoroastrianism". *Ātaš-e Dorun: The Fire Within Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*. ed. Carlo G. Cereti. 147-161. Author House, 2003.
- De La Vaissière, Étienne. "Wirkak: Manichaeism, Zoroastrian, Khurramî? On Bilingualism and Syncretism in Sogdian Funerary Art". *Studies on the Inner Asian Languages (Papers in Honour of Professor Yutaka Yoshida and Professor Masaharu Arakawa on Their 60th Birthday)* 30 (2015), 95-112.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji (ed.). *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*. Bombay: British India Press, 1909.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji (ed.). *The Epistles of Manushchihar*. Bombay: The Trustees of the Parsae Panchayat Funds and Properties, 1912.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji (ed.). *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*. Bombay: The Fort Printing Press, 1913.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Zoroastrian Civilization from the Earliest Times to the Downfall of the Last Zoroastrian Empire*. New York: Oxford University Press, 1922.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Zoroastrian Theology From The Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914.
- Diakonoff, Igor Mikhaïlovich. *Târîh-i Mêd*. çev. Kerîm Keşâverzi. Tahran: Bongâh-ı Tercüme vü Neşr-i Kitâb, 1345.
- Dilâ Baran Tekin. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. çev. R. D. Hicks. London: William Heinemann, 1925.
- Doniger, Wendy (ed.). *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 1981.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids". *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. ed. Ehsan Yarshater. 3/866-908. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003.
- Ephrem. "Fifth Discourse to Hypatius". *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. ed. C. W. Mitchell. London, Oxford: Williams and Northgate, 1912.
- Epiphanius of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. çev. Frank Williams. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Erbaş, Ali. "Zerdüştilik'te Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*. 269-278. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000.
- Erdem, Deniz Utku. *Batı Anadolu'da Pers Mezarları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Esmailpour, Abolqasen. *Manichaeism Gnosis and Creation Myth*. Philadelphia: Sino-Platonic Papers, 2005.
- Eusebius. *Praeparatio Evangelica*. çev. E. H. Gifford. Oxford: Typographus Academicus, 1903.
- Ferrari, Leo. "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees". *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 19/3-4 (1973), 263-276.
- Firdevsî, Ebûlkâsım. *Şâhnâme*. ed. Rüstem Alîyev - Âdil Âzer. Moskova: İntişârât-ı Dâniş (Bahş-ı Edebîyât-ı Hâver), 1970.

- Firdevsî, Ebûlkâsım. *Şehnâme*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Flattery, David Stophlet - Schwartz, Martin. *Haoma and Harmaline*. London: University Of California, 1989.
- Foltz, Richard C. "Zoroastrian Attitudes toward Animals". *Society and Animals* 18 (2010), 367-378.
- Fortacı, Talha. *Doğuştan Günümüze Nestûrî Kilisesi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.
- Framarz, Hormazyar. *The Persian Rivayats*. ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1932.
- Frankfurter, David. "Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex". *Numen* 1/44 (1997), 60-73.
- Frumkin, Gregoire. *Archaeology in Sovyet Central Asia*. Leiden, Köln: Brill, 1970.
- Frye, Richard N. "Mithra in Iranian History". *Mithraic Studies*. ed. John R. Hinnels. 62-65. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- Frye, Richard N. *The Heritage of Persia*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1962.
- Gardner, Iain. "A Letter from the Teacher: Some Comments on Letter-Writing and the Manichaeian Community of IVth Century Egypt." ed. Wolf-Peter Funk vd. 317-323. Leuven: Peeters Publishers, 2006.
- Gardner, Iain vd. (ed.). *Coptic Documentary Texts from Kellis*. Oxford: Oxbow Books, 1999.
- Gardner, Iain. *The Kephalaia of the Teacher*. ed. J. M. Robinson - Hans-Joachim Klimkeit. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995.
- Gardner, Iain - Samuel N. C. Lieu (ed.). *Manichaeian Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gaube, H. "Mazdak: Historical Reality or Invention?" *Studia Iranica* 11 (1982), 111-122.
- Gershevitch, Ilya. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Gershevitch, Ilya. "Zoroaster's Own Contribution". *Journal of Near Eastern Studies* 23/1 (1964), 12-38.
- Ghirshman, Roman. *Îrân ez Âgâz ta İslâm*. çev. Muhammed Muayyen. Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1364.
- Gignoux, Philippe. "Hell i. In Zoroastrianism". *Encyclopaedia Iranica*. 12/2/154-156. New York: Eisenbrauns Inc., 2003.
- Gnoli, Gherardo. "Conversion i. Of Iranians to the Zoroastrian Faith". *Encyclopaedia Iranica*. 6/3/227-229. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/conversion-i>
- Gnoli, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Stituto Universitario Orientale, 1980.
- Goldman, Leon. "Women ii. In the Avesta". *Encyclopaedia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2000. <https://iranicaonline.org/articles/women-ii-avesta>
- Gordon, Richard. "From Miθra to Roman Mithras". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 451-455. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Grenet, Frantz. "Zarathustra's Time and Homeland: Geographical Perspectives". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 21-30. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

- Grenet, Frantz. "Zoroastrian Themes on Early Medieval Sogdians Ossuaries". *A Zoroastrian Tapestry Art, Religion & Culture*. ed. Pheroza J. Godrej - Firoza Punthakey Mistree. 91-97. Ahmedabad: Mapin Publishing Pvt. Ltd., 2002.
- Grenet, Frantz. "Zoroastrianism among the Kushans". *Kushan Histories*. ed. Harry Falk. 203-239. Bremen: Hemen Verlag, 2016.
- Grenet, Frantz. "Zoroastrianism in Central Asia". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 129-146. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Grenet, Frantz - Azarnouche, Samra. "Where Are the Sogdian Magi?" *Bulletin of the Asia Institute* 21 (2007), 159-178.
- Gulácsi, Zsuzsanna. "Manichean Art". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2008. <https://iranicaonline.org/articles/manichean-art>
- Güç, Ahmet. "Güneş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/288-291. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunes#1-dinler-tarihi>
- Güngör, Harun. "Maniheizm". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (1988), 145-166.
- Hacaloğlu, Haluk. *Zerdüşt Ahura Mazda*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- Hala'tberi, Allahyar - Mehrvarz, Abbas Zarei. "Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma". çev. Nevfel Akyar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 301-316.
- Hall, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Hallock, Richard T. *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed el-. *İlimlerin Anahtarları Mefatihü'l-Ulum*. çev. İclal Arslan - Aygün Akyol. Elis Yayınları, 2019.
- Has, Kenan. "Mezdekiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye>
- Hañib, Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Fustât el-Adâle-i fî Kavâid es-Sultane*. Paris Milli Kütüphanesi, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Dokümantasyon Merkezi Nüshası.
- Haugh, Martin. *Essay on the Pahlavi Language*. Stuttgart: The K. Hofbuchdruckerei zu Guttenberg, 1870.
- Haugh, Martin (ed.). *The Book Of Arda Viraf*. çev. E. W. West. London: Messrs. Trübner and Co., 1917.
- Haugh, Martin. *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. ed. E. W. West. London: Trübner & Co., Ludgate Hill., 1878.
- Hemit-i Asavahistan. *Rivâyat-i Hēmīt-i Aşawahistân: A Study in Zoroastrian Law*. ed. Nezhat Safa-Isfahani. Cambridge: Harvard Universty Press, 1980.
- Henning, Walter B. "Mani's Last Journey". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942), 941-953.
- Henning, Walter B. "The Manichæan Fast". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1945), 146-164.
- Henning, Walter B. *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?* London: Oxford University Press, 1951.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Herodotos. *The Histories*. çev. George Rawlinson. Idaho: Roman Roads Media, 2013.

- Hinnels, John R. *Persian Mythology*. London: Chancellor Press, 1997.
- Hintze, Almut. "Disseminating the Mazdayasnian Religion: An Edition of the Avestan Hērbedestān Chapter 5". *Exegisti Monumenta, Festschrift in Honour of Nicholas SimsWilliams*. ed. Werner Sundermann vd. 171-190. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Hintze, Almut. "On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra". *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*. ed. Jamsheed K. Choksy - Jennifer Dubeansky. 43-58. New York, Washington, D.C./Baltimore , Bern, Frankfurt, Berlin, Brussels, Vienna , Oxford: Peter Lang, 2008.
- Hintze, Almut. "Who are the Zoroastrians?" *The British Academy* 28 (2016), 13-15.
- Hintze, Almut. "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 31-38. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Hoffmann, K. "Avestan Language i-iii". *Encyclopædia Iranica*. 3/1/47-62. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/avestan-language#pt2>
- Horn, Paul. *Grundriss der Neupersischen Etymologie*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1893.
- Hourcade, Bernard. "İran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/394-395. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Hozhabri, Ali. "The Evolution of Religious Architecture in the Sasanian Period". ed. Milad Vandae. çev. Greg Watson. *Sasanika Archaeology* 18 (2013), 1-40.
- Huart, Clement. *Ancient Persia and Iranian Civilization*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1927.
- Humbach, Helmut. "The Gāthās". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 39-67. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Hutter, Manfred. "Manichaeism in Iran". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 477-489. John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Hutter, Manfred. "Manichaeism in the Early Sasanian Empire". *Numen* 40/1 (1993), 2-15.
- Isidore of Charax. *Parthian Stations By Isidore of Charax: An Account of the Overland Trade Route Between the Levant and India in The First Century B.C.* ed. Wilfred H. Schoff. Philadelphia: The Commercial Museum, 1914.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-Ümem*. ed. Ebulkâsım İmâmî. Tahran: Sürûş, 1369.
- İbnü'l-Belhî. *Fârsnâme*. ed. R. E. Nikolsen - Guy Le Strange. Tahran: Dünyâ, 1363.
- İbnü'l-Belhî. "Farsnâme". çev. Ahmet Altungök. *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*. ed. Abdulhalik Bakır. 23-150. Ankara: Bizim Büro, 2008.
- İplikçioğlu, Bülent. *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.
- İsfahânî, Hamza b. el-Hasen. *Târîh-i Peyâंबरân ve Şâhân (Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ')*. çev. Cafer Şiâr. Tahran: İntişârat-ı Bünyâd-ı Ferhengi İran, 1346.
- İsfahânî, Hamza b. el-Hasen. *Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ'*. çev. Cafer Şiâr. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1367.
- İsfahânî, Hamza b. el-Hasen. *Târîhu Sinî (Târîhu Sinî Mülûki'l-Arz ve'l-Enbiyâ')*. çev. Habip Demir. Ankara: Ankara Okulu, 2021.
- Jackson, A. V. Williams. *Persia Past and Present*. London: The Macmillan Company, 1906.

- Jackson, A. V. Williams. "The Ancient Persian Conception of Salvation According to The Avesta, or Bible of Zoroaster". *The American Journal of Theology* 17 (1913), 195-205.
- Jackson, A. V. Williams. *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*. New York: Columbia University Press, 1899.
- Jamasp-Asana, J. M. (ed.). *Pahlavi Texts*. Bombay: Iranian Culture Foundation, 1897.
- Jamison, Stephanie W. "An Indo-Iranian Priestly Title Lurking in the Rig Veda? An Indic Equivalent to Avestan Karapan". *Bulletin of the Asia Institute* 23 (2009), 111-119.
- Jeffery, Arthur. "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı". çev. Muhammet Tarakçı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 315-352.
- Joshua the Stylite. *The Chronicle of Joshua the Stylite Composed in Syriac A.D. 507*. çev. W. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.
- Karanjia, Ramiyar P. "Pādyāb". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/padyab>
- Kartir. "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht". çev. Neil MacKenzie. Erişim 15 Kasım 2020. <http://www.avesta.org/mp/kz.html>
- Kartir. "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab". çev. Neil MacKenzie. Erişim 15 Kasım 2020. <http://www.avesta.org/mp/knr.htm>
- Keiser, Clarence Elwood. *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies*. New Haven: Yale University Press, 1917.
- Keith, A. Berriedale. "The Magi". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Ekim (1915), 790-799.
- Kellens, Jean. "Avesta i. Survey of the History and Contents of the Book". *Encyclopædia Iranica*. 3/1/35-44. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book>
- Kellens, Jean. "The Gāthās, Said to Be of Zarathustra". çev. Patrick Taylor. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 44-50. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Klima, Otakar. *Târîhçe-i Mekteb-i Mazdek*. çev. Cihângîr Fikrî Erşâd. Tahran: Tus, 1371.
- Klima, Otakar. *Târîh-i Cünbüş-ü Mazdekîyân*. çev. Cihângîr Fikrî Erşâd. Tahran: Tus, 1358.
- Klimkeit, Hans-Joachim. *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. San Francisco: HarperCollins, 1993.
- Klimkeit, Hans-Joachim. "Manichaeism Kingship: Gnosis at Home in the World". *Numen* 39/1 (1982), 17-32.
- Koenen, Ludwig - Römer, Cornelia. *Der Kölner Mani-Kodex: Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn, 1985.
- Kósa, Gábor. "The Manichaean Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia". *Open Theology* 1 (2015), 255-268.
- Kotwal, Firoze M. - Philip G. Kreyenbroek (ed.). *The Hērbedestān and Nērangestān*. Paris: L'association Pour L'avancement des Etudes Iraniennes, 1992.
- Kraeling, Emil C. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Kreyenbroek, Philip G. "Dādestān ī Dēnīg on Priests". *Indo-Iranian Journal* 30 (1987), 185-208.

- Kreyenbroek, Philip G. “Hērbed”, ts.
- Kreyenbroek, Philip G. “On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism”. *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 17 (1994), 1-15.
- Kreyenbroek, Philip G. “The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire”. *Transition Periods in Iranian History*, 151-166.
- Kummî, Ebû Ali Hasan b. Muhammed. *Târîh-i Kum*. ed. Celâl el-Dîn Tehrânî. çev. Hasan b. Ali b. Hasan b. Abdulmelik Kummî. Tahran: İntişarat-ı Tûs, 1334.
- Leurini, Claudia. *The Manichaean Church: An Essay Mainly Based on the Texts from Central Asia*. Roma: Scienze e Lettere, 2013.
- Leurini, Claudia. “The Manichaean Church Between Earth and Paradise”. *New Light on Manichaeism*. ed. Jason BeDuhn. Leiden, Boston: Brill, 1996.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Lieu, Samuel N. C. “Precept and Practice in Manichaean Monasticism”. *Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 153-173.
- Lieu, Samuel N. C. - Lieu, Judith M. “Mani and the Magians (?) – CMC 137-140”. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. 1-21. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- Llewellyn-Jones, Lloyd - Robson, James. *Ctesias' History of Persia Tales of the Orient*. Oxon: Routledge, 2010.
- MacKenzie, Neil. “Bundahišn”. *Encyclopædia Iranica*. 4/5/547-551. New York: Eisenbrauns Inc., 1989.
- Macuch, Maria. “Law in Pre-Modern Zoroastrianism”. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 289-298. John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai (ed.). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay: The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, 1911.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *Âfrîneş ve Târîh (el-Bed' ve't-Târîh)*. çev. Muhammed Rıza Şefîî Kudkenî. Tahran: Âgah, 1376.
- Malalas, John. *Chronicle of John Malalas*. çev. Elizabeth Jeffreys vd. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Malandra, William W. “Ātrəvaxš”. *Encyclopædia Iranica*. 3/1/17. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/atravan-priest>
- Malandra, William W. “Karapan”. *Encyclopædia Iranica*. 15/5/550. Eisenbrauns Inc., 2012. <https://iranicaonline.org/articles/karapan>
- Manushchîr-i Goshnajaman. “Dadestan-i Denig”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University Press, 1882.
- Manûskîhar. *Nâmakîhâ-î Mânûshchîhar (The Epistles of Mânûshchîhar)*. ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bombay: Trustees of the Parsee Panchayat Funds and Properties, 1912.
- Marcellinus, Ammianus. *The Roman History of Ammianus Marcellinus*. çev. C. D. Yonge. London: G. Bell and Sons, 1911.
- Mardānfarrox. “Shkand Gumanig Vizar”. çev. Raham Asha. Erişim 21 Ağustos 2017. <http://www.avesta.org/mp/shkand.html>
- McEwan, Gilbert J. P. “Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum”. *Oxford Editions of Cuneiform Texts*. X/126. Clarendon Press, 1984.

- Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra*. Rockport, Massachusetts: Element Press, 1991.
- Mes'ûdî, Ebu el-Hasen. *Et-Tenbîh ve'l-İşrâf (Dünya Coğrafyası ve Tarihi)*. çev. Mithat Eser. Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- Mes'ûdî, Ebu el-Hasen. *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.
- Mes'ûdî, Ebu el-Hasen. *Mürûc ez-Zeheb ve Meâdin el-Cevher*. el-Kitab el-İlmiye, ts.
- Milani, Milad. *Sufism in the Secret History of Persia*. London, New York: Routledge, 2013.
- "The Zend-Avesta Part III". çev. L. H. Mills. *The Sacred Books of the East*. 31/1-400. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed. *Ravzatü's-Şafâ' fî Sîreti'l-Enbiyâ' ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*. ed. Cemşid Kayânfer. Tahran: Dar el-Mısriyet el-Kitab, 1988.
- Moazami, Mahnaz. "Nasu". *Encyclopaedia Iranica*. New York: Eisenbrauns Inc., 2016. <https://iranicaonline.org/articles/nasu-demon>
- Modi, Jivanji Jamshedji. "The Funeral Ceremonies of the Parsees: Their Origin and Explanation", 1928. <http://www.avesta.org/ritual/funeral.htm>
- Modi, Jivanji Jamshedji. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. ed. Joseph H. Peterson. Bombay: Jehangir B. Karani's Sons, II. Edition., 2011.
- Moulton, James Hope. *Early Religious Poetry of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*. London: The Hibbert Lectures, 1926.
- Moulton, James Hope. *The Treasure of the Magi*. London: Oxford University Press, 1917.
- Moulton, James Hope. "The Zoroastrian Conception of a Future Life". *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915), 233-252.
- Mšîha-Zkha. *Die Chronik von Arbela: En Beitrag sur Kenntnis des Giteren Christentums im Orient*. ed. E. Sachau. Berlin: APAW, 1915.
- Mšîha-Zkha. *The Chronicle of Arbela*. ed. Peter Kawerau. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1985.
- Muîn, Muhammed. *Mazdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*. Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1338.
- Naskali, Esko. "İran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/394-395. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Nedîm, Muhammed bin İshak en-. *el-Fihrist*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Nefîsî, Saîd. *Târîh-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî*. Tahran: Şirket-i Mütâlaât ve Neşr-i Kitâb-ı Pârse, 1387.
- Nelson, Taylor A. "Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now". *Intermountain West Journal of Religious Studies* 11/1 (2021), 47-60.
- Nichols, Andrew. *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus Translation and Commentary with an Introduction*. Florida: University of Florida, Doktora, 2008.
- Nigosian, S. A. "Zoroastrian Perception of Ascetic Culture". *Journal of Asian and African Studies* 34/1 (1999), 4-18.
- Nizâmülmülk. *Sîyâsetnâme*. ed. Muhammed Tagî Bahâr. Tahran: Zuvâr, 1357.
- Nizâmülmülk. *Sîyâsetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Nöldeke, Teodor. *İrâniyân ve Arabhâ der Zamân-ı Sâsâniyân (Ta'ligât-ı Nöldeke ber Bahş-ı Sâsâniyân-ı Târîh-i Taberî)*. çev. Abbâs Zeryâb Huv'î. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1358.

- Olmstead, A.T. *History of The Persian Empire*. London: The University of Chicago Press, 1948.
- Oort, Johannes van. “Bir Dinî Kimlik İnşâ Örneği Olarak Gnostik-Maniheist Hristiyanlığın Ortaya Çıkışı”. çev. Nevfel Akyar. *Oksident* 1/2 (2019), 221-236.
- Overlaet, Bruno. “And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs”. *Iranica Antiqua* 48 (2013), 313-354.
- Özbay, Betül. *Huastuanift; Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Panaino, Antonio. “Magic i. Magical Elements in the Avesta and Nērang Literature”. *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns Inc., 2008. <https://iranicaonline.org/articles/magic-i-magical-elements-in-the-avesta-and-nerang-literature>
- Papathcophances, M. “Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids”. *Iranica Antiqua* 20 (1985), 101-161.
- Pausanias. *Description of Greece*. çev. W. H. S. Jones. London: William Heinemann, 1918.
- Perikhanian, Anahit (ed.). *Mādigān-ī Hazār Dādīstān: The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law Book)*. çev. Nina Garsoïan. Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers, 1980.
- Philo. “On The Special Laws (De Specialibus Legibus)”. çev. F. H. Colson. *Philo*. 4/97-641. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1998.
- Pigulevskaia, Nina Viktorovna vd. *Târîh-i Îrân ez Devrân-ı Bâstân tâ Pâyân-ı Sed’e Hecdehem Milâdî*. çev. Kerîm Keşâverzi. Tahran: Muessese-i Mutâliât ve Tahkîkât-ı İctimâî, 1346.
- Pingree, D. “Astrology and Astronomy in Iran: i. History of Astronomy in Iran”. *Encyclopædia Iranica*. 2/8/858-871. New York: Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/astrology-and-astronomy-in-iran>
- Platon. *Alkibiades I-II*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Plutarch. *Moralia*. ed. Jeffrey Henderson. çev. Frank Cole Rabbit. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Plutarch. *Plutarch’s Lives*. çev. Bernadotte Perrin. London: William Heinemann, 1954.
- Plutarch. *Plutarch’s Lives: XI Aratus, Artaxerxes, Galba, Otho*. çev. Bernadotte Perrin. Cambridge, Massachusetta: Harvard University Press, 1962.
- Polotsky, Hans Jakob - Böhlig, Alexander. *Kephalaia I, 1. Hälfte (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940.
- Porphyry. *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books on Abstinence from Animal Food; His Treatise on the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*. çev. Thomas Taylor. London: J. Moyes, 1823.
- Procopius. *History of the Wars, Books I and II (De Bello Persico)*. çev. H. B. Dewing. London: Harvard University Press, 1914.
- Procopius. *Târîh-i Cenghâyi Îrân ve Rûm (De Bello Persico)*. çev. Muhammed S’âidî. Tahran: Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1338.
- Procopius. *The Anecdota or Secret History*. çev. H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- Rawlinson, George. *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World*. New York: Jhon W. Lovell Company, 1959.

- Rebûi, Hâyde - Fulâdpûr, Humâyûn. “Negâhî Tâze be Dâstân-i Mazdek ve Kubâd”. *Mâhnâme-i Kelk* 28 (1371), 37-79.
- Reeves, John C. *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLI)*. Leiden, New York, Boston: Brill, 1996.
- Reîsniyâ, Rahîm. *Ez Mazdek tâ Ba'd*. Tahran: İntişârât-ı Peyâm, 1358.
- Rennie, Bryan. “Zoroastrianism: The Iranian Roots of Christianity?” *Bulletin / CSSR* 36/1 (2007), 1-7.
- Rezania, Kianoosh. “Mazdakism and the Canonisation of Pahlavi Translations of the Avestan Texts”. *The Transmission of the Avesta (Iranica 20)*. ed. Alberto Cantera. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Rezi, Haşim. *Zerdüşt Hayat Zaman Mekân*. çev. Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.
- Rostovtzeff, M. I. “The Mithræum of Dura-Europos on the Euphrates”. *Bulletin of the Associates in Fine Arts at Yale University* 9/1 (1939), 3-10.
- Ruck, Carl A. P. vd. *Mushrooms, Myth & Mithras: The Drug Cult that Civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.
- Rudolph, Kurt. “Maniheizm”. çev. Mustafa Bıyık. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 378-393.
- Rudolph, Kurt. “Zarathustra - Priester und Prophet: Neue Aspekte der Zarathustra- bzw. Gäthä-Forschung”. *Numen* 8/2 (1961), 81-116.
- Russell, James R. “Burial iii. In Zoroastrianism”. *Encyclopaedia Iranica*. 4/6/561-563. New York: Eisenbrauns Inc., ts.
- Russell, James R. “On the Image of Zarathustra”. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. ed. A. V. Williams vd. 147-178. London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2016.
- Sadîkî. *Cünbüşhâyi Dînî İrânî der Garnhâyi Devam ve Sevm-i Hicrî*. Tahran: Pâjeng, 1372.
- Sanjana, Darab Dastur Peshotan. *Nirangistan*. Bombay: The Government Photozincographic Department, 1894.
- Sanjana, Peshotanji Behramji (ed.). *Denkard, the Acts of Religion*. çev. Ratanshah E. Kohiyar. Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874.
- Schaff, Philip (ed.). “Archelaus”. çev. S. D. F. Salmond. *Ante-Nicene Fathers*. 6/299-410. Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). “The Recognitions of Clement”. *Ante-Nicene Fathers*. 8/132-647. Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Schippmann, K. “Arsacids ii. The Arsacid Dynasty”. *Encyclopaedia Iranica*. 2/5/525-536. New York: Eisenbrauns Inc., 2016.
- Schlerath, B. “Aşəm Vohū”. *Encyclopædia Iranica*. 2/7/741. New York: Eisenbrauns Inc., 1987. <https://iranicaonline.org/articles/asem-vohu-the-second-of-the-four-great-prayers>
- Schmidt, Hanns-Peter. “Mithra i. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2006. <https://iranicaonline.org/articles/mithra-i>
- Schmitt, Rudiger. “Aryans”. *Encyclopædia Iranica*. 2/7/684-687. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/aryans>
- Schmitt, Rudiger. *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text*. London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1991.

- Schwartz, Martin. "Avestan Kauui- and the Vocabulary of Indo-Iranian Institutions". *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*. ed. Jamsheed K. Choksy - Jennifer Dubeansky. 63-73. New York, Washington, D.C./Baltimore, Bern, Frankfurt, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: Peter Lang, 2008.
- Schwartz, Martin. "Women in the Old Avesta: Social Position and Textual Composition". *Bulletin of the Asia Institute* 17 (2003), 1-8.
- Scopello, Madeleine. "Femmes et Propagande Dans le Manichéisme". *Connaissance des Pères de l'Église* 83 (2001), 35-44.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Ġureru Aĥbâri Mûlûki 'l-Fûrs ve Siyerihim*. ed. Herman Zutinberg. Tahran: Mektebe el-Esedî, 1963.
- Seyed-Gohrab, A. A. "Magic in Classical Persian Amatory Literature". *Iranian Studies* 32/1 (1999), 71-97.
- Shahbazi, Shapur. "Clothing ii. In the Median and Achaemenid periods". *Encyclopædia Iranica*. 5/7/723-737. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/clothing-ii>
- Shaked, Shaul. "Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period". *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*. ed. Gherardo Gnoli - Antonio Panaino. 261-273. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990.
- Shaked, Shaul. *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies University of London, 2005.
- Shaked, Shaul. "Esoteric Trends in Zoroastrianism". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*. 3/175-221. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969.
- Shaked, Shaul. "From Iran to Islam Notes on some Themes in Transmission". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), 31-67.
- Shaked, Shaul. "Magic in Zoroastrianism". *Fezana Journal* 28/4 (2014), 59-63.
- Shaked, Shaul. "Some Legal and Administrative Terms of the Sasanian Period". *Monumentum H. S. Nyberg*. 2/213-216. Leiden: Brill, 1975.
- Shaki, Mansour. "Dadwar, Dadwarih". *Encyclopædia Iranica*. 6/5/557-559. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/dadwar-dadwarih-respectively-judge-administrator-of-justice-lawgiver-lit>
- Shaki, Mansour. "Darvîš i. In the Pre-Islamic Period". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/darvis>
- Shaki, Mansour. "Orintalia in Honour of J. Duchesne Guillemin". *Archiv Orientalni* N3/58 (1990).
- Shaki, Mansour. "The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures". *Archiv Orientalni* 49 (1981), 114-125.
- Shaki, Mansour. "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence". *Archiv Orientalni* 46 (1978), 289-306.
- Simonin, Antoine. "The Cyrus Cylinder". *Ancient History Encyclopedia*. Erişim 12 Aralık 2017. <https://www.ancient.eu/article/166/the-cyrus-cylinder/>
- Skjærvø, Prods Oktor. "An Introduction to Manicheism", 2006. https://sites.fas.harvard.edu/~iranian/Manicheism/Manicheism_I_Intro.pdf
- Skjærvø, Prods Oktor. "Hymnic Composition in the Avesta". *Die Sprache* 36/1-2 (1994), 199-243.
- Skjærvø, Prods Oktor. *Introduction to Zoroastrianism*, 2005. <http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/Zoroastrianism.Bibl.O>

- Skjærvø, Prods Oktor. “Kayāniān i. Kavi: Avestan kauui, Pahlavi kay”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2013. <https://iranicaonline.org/articles/kayanian-i>
- Skjærvø, Prods Oktor. “Marriage: ii. Next-Of -Kin Marriage in Zoroastrianism”. *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns Inc., 2013. <https://iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin>
- Skjærvø, Prods Oktor. “The Achaemenids and the Avesta”. *Birth of the Persian Empire*. ed. Vesta Sarkhosh Curtis - Sarah Stewart. 52-84. London, New York: I.B. Tauris, 2005.
- Skjærvø, Prods Oktor. “The Gāthās as Myth and Ritual”. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 59-68. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Skjærvø, Prods Oktor. “The Manichean Polemical Hymns in M 28 I”. *Bulletin of the Asia Institute* 9 (1995), 239-255.
- Skjærvø, Prods Oktor. “Zarathustra: First Poet-Sacrificer”. *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*. ed. Hanns-Peter Schmidt - Siamak Adhami. 157-194. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2003.
- Skjærvø, Prods Oktor. “Zoroastrian Texts”. 2007. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://sites.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/index.html>
- Smith, Morton. “Ostanes”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2002. <https://www.iranicaonline.org/articles/ostanes>
- Soudavar, Abolala. “Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma”. *Iran* 50 (2012), 45-78.
- Soudavar, Abolala. *Iranian Complexities: A study in Achaemenid, Avestan, and Sasanian Controversies*. Houston: Soudavar, 2018.
- Soudavar, Abolala. *Mithraic Societies: from Brotherhood Ideal to Religion's Adversary*. Houston: Soudavar, 2014.
- Soufi, Denise. “Fasting i. Among Zoroastrians, Manicheans, and Bahais”. *Encyclopædia Iranica*. 9/4/394-396. Eisenbrauns Inc., 2012. <https://iranicaonline.org/articles/fastings#i>
- Sozomen. “The Ecclesiastical History of the Sozomen”. çev. Edward Walford. *History of the Church*. 1-424. London: Bohn's Ecclesiastical Library, 1855.
- St. Jerome. “The Principal Works of St. Jerome”. çev. M. A. Freemantle. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 2. New York: Christian Classics Ethereal Library, 1892.
- Stausberg, Michael. “Zoroastrian Rituals”. *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns Inc., 2014. <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrian-rituals>
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. Duane W. Roller. London: Cambridge University Press, 2014.
- Stronach, David. “Notes on Religion in Iran in The Seventh and Sixth Centuries B.C.” *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*. 9/479-490. Acta Iranica 23. Leiden: Brill, 1984.
- Sundermann, Werner. “Manicheism v. Missionary Activity and Technique”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2009. <https://iranicaonline.org/articles/manicheism-iv-missionary-activity-and-technique->
- Sundermann, Werner. “Mithra iii. In Manicheism”. *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2002. <https://iranicaonline.org/articles/mithra-in-manicheism-1>

- Sykes, Percy. *A History of Persia*. London: Macmillan and Co., 1915.
- Şehristânî. *El-Milel ve'n-Nihal*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Şenay, Bülent. "Noel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/noel>
- Taberî, İbn Cerir. *Târih el-Taberî*. Beyrut: Dâr el-Kitab el-İlmiye, 3. Baskı., 1211.
- Taberî, İbn Cerir. *Târihu't-Taberî: Taberî Tarihi*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Tafazzoli, Ahmad. "Education ii. In the Parthian and Sasanian Periods". *Encyclopædia Iranica*. 8/2/179-180. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/education-ii>
- Tafazzoli, Ahmad. "Observations sur le soi disant Mazdaknamag". *Acta Iranica*. 23/507-510. Leiden: Brill, 1984.
- Tafazzoli, Ahmad - Khromov, A. L. "Sasanian Iran: Intellectual Life". *History of civilizations of Central Asia: The Crossroads of Civilizations A.D. 250 to 750*. ed. B. A. Litvinsky. III/81-106. Fontenoy: UNESCO, 1996.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüşt Dini*. ed. Abdullah Keskin. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Yayınları, 2. b., 2009.
- Taraporewala, Irach J. S. *The Divine Songs of Zarathushtra*. Bombay: D. B. Taraporewala Sons & Co., 1951.
- Tardieu, Michel. *Manichaeism*. çev. M. B. DeBevoise. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Tarlan, Ali Nihad. *Zerdüşt'ün Gatalar'ı*. İstanbul: Suhulet Matbaası, 1935.
- Tavadia, Jehangir C. *Şâyast-nē Şâyast: a Pahlavi Text on Religious Customs*. Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co., 1930.
- Teigen, Håkon Fiane. *The Manichaean Church in Kellis*. ed. Jason BeDuhn vd. Leiden, Boston: Brill, 2021.
- Tekin, Dilâ Baran. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Tertullian. "The Five Books Against Marcion." *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 3/432-951. Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. çev. Cyril Mango - Roger Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Tiele, C. P. *The Religion of the Iranian Peoples*. çev. G. K. Nariman. Bombay: "The Parsi" Publishing Co., 1912.
- Tokmak, A. Naci. "İran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/414-416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Topaloğlu, Fatih. *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora, 2010.
- Ulansey, David. *Mitras Gizlerinin Kökeni*. çev. Hüsnü Ovacık. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1989.
- Vahman, Fereydu. *Ardā Wirāz Nāmag: The Iranian "Divina Commedia"*. London: Curzon, 1986.
- Waghmar, Burzine. "Iridescent Iran: Persian Palimpsest, Mazdean Mosaic". *Threads of Continuity Zoroastrian Life & Culture*. ed. Shernaz Cama. 215-224. New Delhi: Parzor Foundation, 2016.
- Walker, Joel T. *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2006.

- Wasson, R. Gordon. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon Aspect of Indo-European Poetics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- “Marvels of Zoroastrianism”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 47/1-183. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- “Selections of Zadsparam”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 5/153-188. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- “Shayest La-Shayest”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 5/237-407. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- “The Bundahish”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 5/1-152. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- “The Dinai Mainog-i Khirad”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 24/1-114. Oxford: Clarendon Press, 1885.
- “The Sad Dar”. çev. E. W. West. *Sacred Books of the East*. 24/253-363. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. çev. Charles Kessler. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- Widengren, Geo. “Manichaeism and Its Iranian Background”. *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. ed. Ehsan Yarshater. 3/965-990. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Widengren, Geo. *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II) Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1946.
- Wiesehöfer, Josef. *Antik Pers Tarihi*. çev. Mehmet Ali İnci. İstanbul: Totem Yayınları, 2019.
- Williams, A. V. (ed.). *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig: Part II: Translation, Commentary & Pahlavi Text*. Copenhagen: The Royal Academy of Sciences and Letter, 1990.
- Williams, A. V. “Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran”. *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 (1996), 37-54.
- Xenophon. *The Anabasis of Cyrus*. çev. Wayne Ambler. Ithaca & London: Cornell University Press, 2011.
- Xenophon. *Xenophon's Cyropaedia*. çev. C. W. Gleason. New York: American Book Company, 1897.
- Yakûbî, Ahmed Bin İshâk. *Târîh-i Yakûbî*. çev. Muhammed İbrâhîm Âyetî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382.
- Yarshater, Ehsan. “Mazdakism”. *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. 3/991-1024. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Yazıcı, Tahsin. “Fars Edebiyatında Destan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/205-208. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yazıcı, Tahsin - Öztürk, Mürsel. “İran”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/414-416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yıldırım, Nimet. “Ardâvîrâf ve Ardâvîrâfnâme”. *Doğu Araştırmaları* 1/1 (2008), 35-56.
- Yıldırım, Nimet. “Eski İran’da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I”. *Doğu Araştırmaları* 1/5 (2010), 5-32.
- Yıldırım, Nimet. “Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar”. *Doğu Esintileri* 12/2 (2014), 179-214.

- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Yıldırım, Nimet. “Zerdüşün Kutsal Kitabı Avesta”. *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011), 147-170.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Afşin, Haydar b. Kâvûs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/afsin-haydar-b-kavus>
- Zaehner, Robert C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.
- Zargaran, Arman vd. “Zoroastrian Priests: Ancient Persian Psychiatrists”. *American Journal of Psychiatry* 169/3 (2012), 255.
- Zerrinkôb, Abdülhüseyin. *Târîh-i Îrân Ba'de ez İslâm*. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1383.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- www.avesta.org. “Old Persian Texts”. Erişim 19 Ağustos 2017. <http://www.avesta.org/op/op.htm>

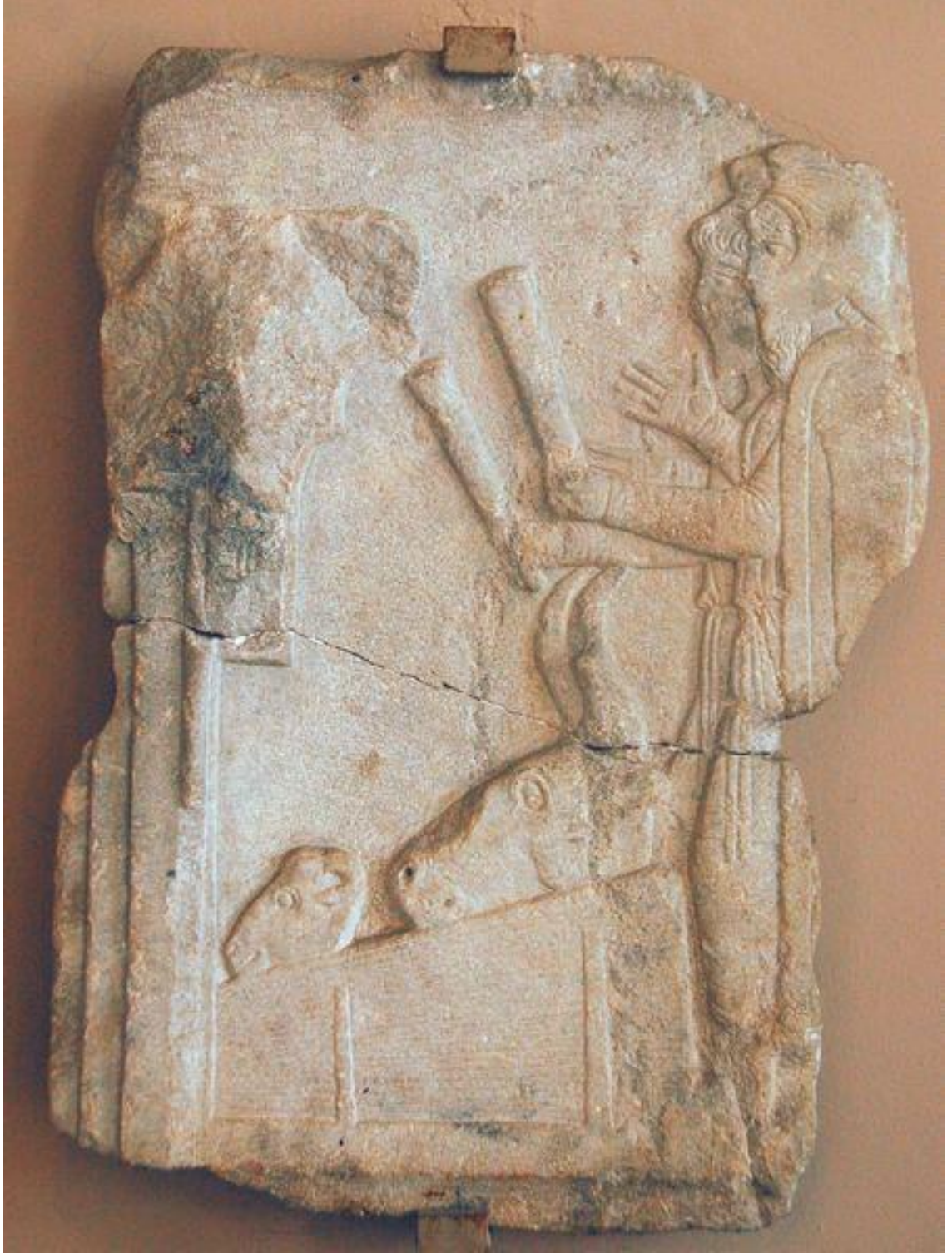
EKLER

Ek 1: İnan Kronolojisi¹

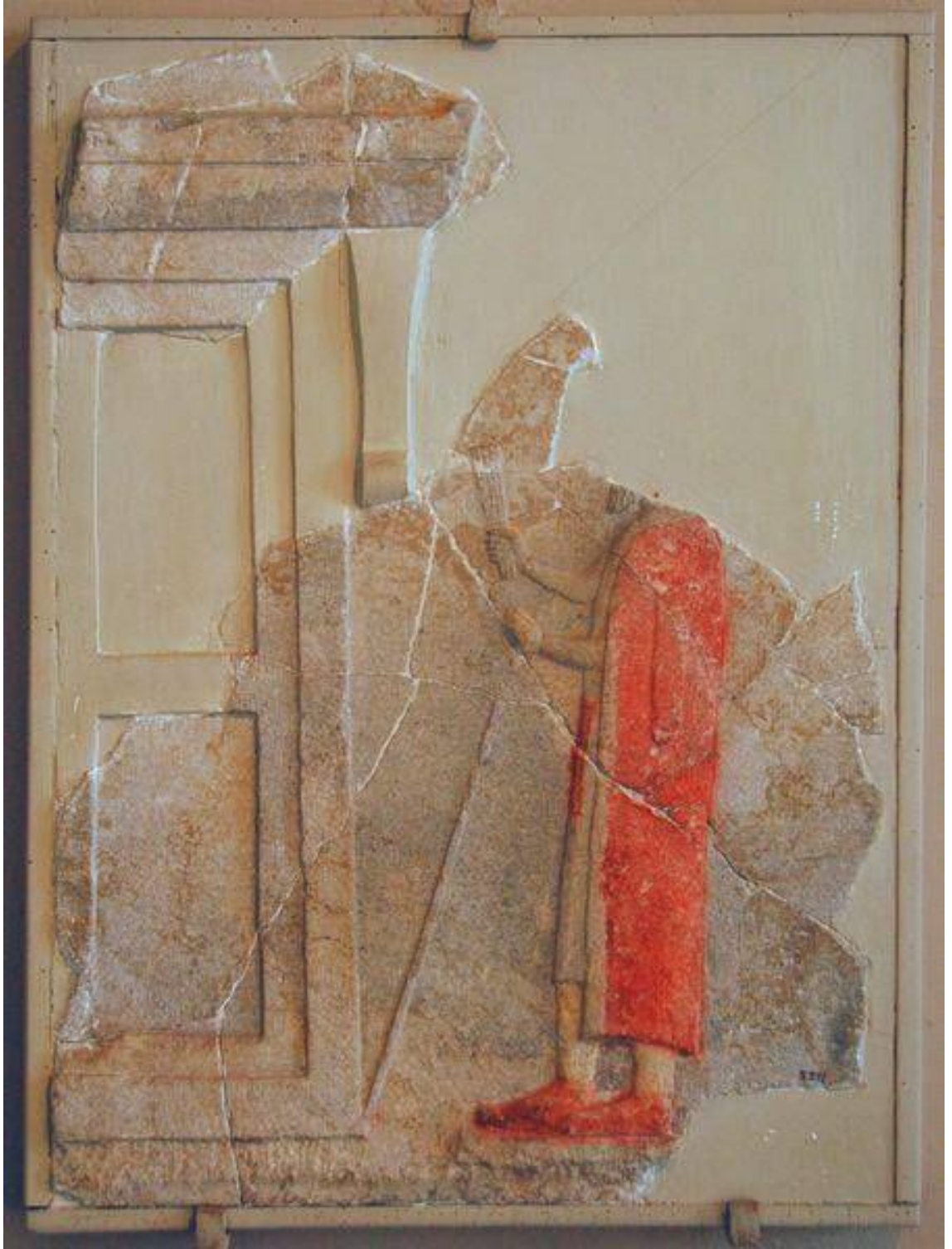
Tarih(ler)	Dönem	Önemli Olaylar
MÖ 2100	Oxus Medeniyeti	
MÖ 2100-1750	The Baktria-Margiana Arkeolojik Kompleksi	
MÖ 2000	Hint ve İnan Aryan toplumlarının Ayrılması	
MÖ 1900	İndus Medeniyetinin Sonu	Aryanlar İndus vadisine ulaştı
MÖ 1500-	İnan Aryanlarının Orta Asya'nın Güneyi ve Kuzey Afganistan Civarındaki Göçebe Dönemi	Ahura Mazda en yüce Tanrı konumuna yükseldi. Zerdüşt ortaya çıkarak Gatalar'ını irat etti. Zerdüşt sonrası Yesna Haptanghâiti oluşturuldu.
MÖ 800	Persler ve Medlerin Tarih Sahnesine Çıkması	Gatik din güneydeki Sistan'a doğru ilerledi ve burada İnan kahramanlık edebiyatını etkiledi. Sistan bölgesindeki en eski Genç Avesta metinleri bir araya getirildi.
MÖ 700	Medlerin 'Dayakku' Liderliğinde Ekbatana (Hemedan) Merkezli İmparatorluklarını Kurması	Genç Avesta metinlerinin oluşturulması ve derlenmesi devam ederken bir taraftan dinî literatür batıya doğru yayılmaya başladı.
MÖ 550	II. Kuruş'un Med Devleti'ni Ortadan Kaldırarak Ahameni (Pers) Devletini Kurması	Din ve edebiyat güneye, Fârs'a doğru yayılmaya başladı. Genç Avesta metinlerinin kompozisyonu ve derlenmesi devam etti.
MÖ 547	II. Kuruş'un Lidya'yı Ele Geçirmesi	Batı Anadolu'da Pers Satraplıkları kuruldu ve muğlar Anadolu'nun birçok bölgesinde ayinlerini gerçekleştirdiler.
MÖ 539-530	Babil'in Perslerin Eline Geçmesi	
MÖ 530-522	Kambuyza'nın Mısır'ı Ele Geçirmesi	
MÖ 522-486	I. Dâryûş'un İktidarı Ele Geçiren Muğları Yok Ederek Tahta Oturması	Tanrılar arasında Ahura Mazda öne çıktı. Çivi yazısı icat edildi ve Eski Pers yazıtları oluşturuldu.
MÖ 490	Maraton Savaşı	
MÖ 486-465	Serhas Dönemi	Serhas, fethedilen topraklarda muğ dinini ve Ahura Mazda'ya ibadeti katı bir şekilde empoze etti.
MÖ 479	Salamis ve Platea yenilgisi	
MÖ 425		Halikarnaslı Herodot, Tarihler kitabını yazdı.
MÖ 404-358	II. Erdeşir dönemi ve Genç Kuruş'un İsyanı	"Sistani" panteonu restore edildi ve Genç Avesta metinlerinin kompozisyonu ve derlemesi yapıldı. Xenophon Anabasis'i yazdı.

¹ Bu kronolojinin oluşturulmasında Prods Oktor Skjærvø'nun metninden faydalanılmıştır. Bkz. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, x-xi.

MÖ 331-330	Büyük İskender'in İran'ı istilası	İskender, Ahamenî imparatorluğunu yıktı, Persepolis'i harap etti. Avesta'nın önemli bir kısmının yok edildiği iddia edilmektedir.
MÖ 305	Selevki Dönemi	
MÖ 247?	Arsakes'in (Arşak) Arsakid (Part) İmparatorluğunu (Parthian) Kurması	
MS 54-78	I. Vologeses (Balaş) Dönemi	Dağınık haldeki dinî metinleri bir araya getirme amacıyla ilk girişimler yapıldı.
224	Erdeşir'in Sâsâni Devleti'ni Kurması	Hîrbedân-ı Hîrbed Tenser, dinî metinleri bir araya getirme ve ortodoks bir din oluşturma çalışmalarını organize etti. Kerdir, muhtemelen Tenser'in halefi olarak ortaya çıktı.
242-273	I. Şâpûr Dönemi	Mani, dinini yaymaya başladı ve hükümdardan bu konuda salahiyet aldı. Kerdir, Mazdeizm'i restore etme girişimlerine başladı.
273	I. Behram ve II. Behram Dönemleri	Kerdir'in girişimleriyle Mani, idam edildi (ö. 276) ve takipçilerine tahkikatlar yapıldı.
273-301	Taht Kavgaları	
284-305	Roma İmparatoru Diokletianus Dönemi	Boundos veya Zerâdüşt yeni Maniheist (Ön-Mazdekiye) mezhebini vaaz etmeye başladı.
309-379	II. Şâpûr Dönemi	Başrahip Âdurbâd-î Mahraspendân sınanarak başrahipliğe yükseldi. Avesta, (iddiaya göre) Batılı dinî literatürün dahil edilmesiyle genişletildi.
399-420	I. Yezdicerd Dönemi	Hıristiyanlara önceki dönemlere nazaran daha toleranslı davranıldı ve kiliselerinde ibadet etme izni verildi. Din adamlarının da dahliyle Yezdicerd Hıristiyanlara verdiği toleranstan vazgeçti. Hıristiyanlar zulme uğradı.
488-531	I. Kubâd Dönemi	Mazdek ve Mazdek hareketi ortaya çıktı. Mazdek öldürüldü (524 veya 528).
531-579	I. Hüsrev Enûşirvân Dönemi	Avesta alfabesi geliştirildi ve Avesta yazıya dökülmeye başlandı. Zendlerin din adamları dışındakilere öğretilmesi yasaklandı.
636	Kâdisiye Savaşı ve İran'ın İslam Hakimiyetine Girmesi	



Ek 2: Daskyleion Antik Kenti'nde bulunmuş ve günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesinde sergilenen "sol ellerinde baresma tutarak kurban merasimi düzenleyen muğları tasvir eden" bir mezar steli.



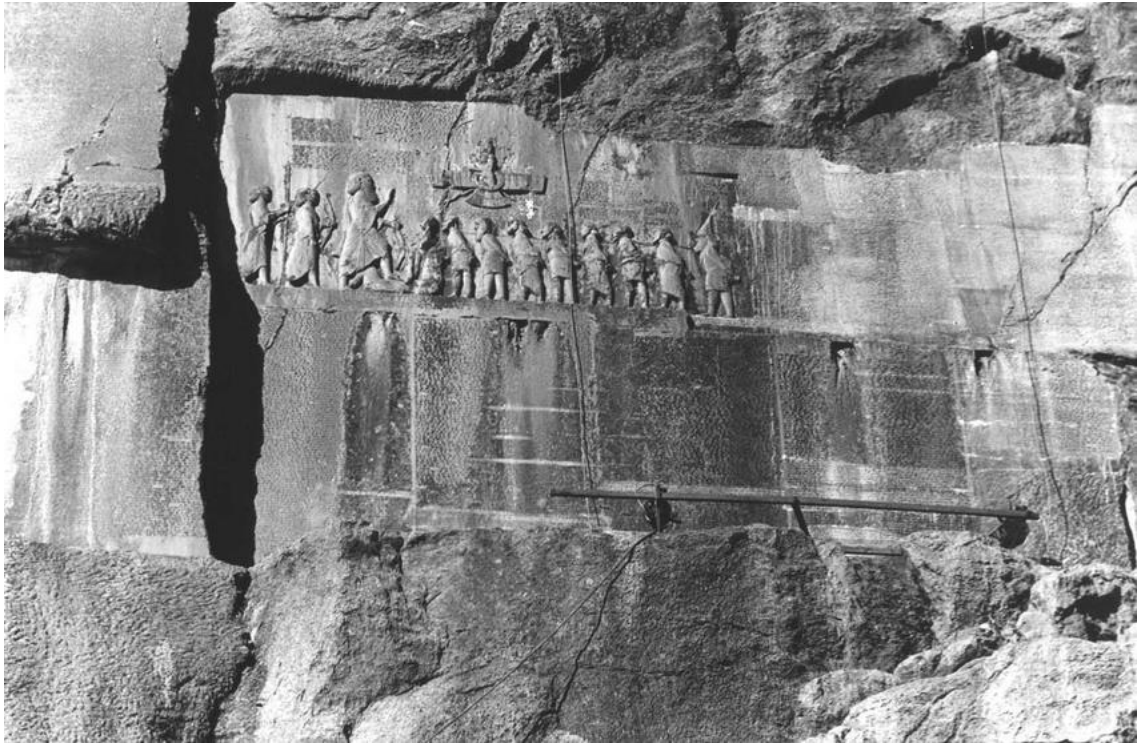
Ek 3: Daskyleion antik kentinde bir yapı önünde ibadet eden din adamı veya bir askeri betimleyen kabartma.



Ek 4: Turfan'daki beyaz kıyafetli Maniheist rahibeleri betimleyen bir resim.



Ek 5: Turfan'daki beyaz kıyafetli Maniheizt rahipleri gösteren bir resim.



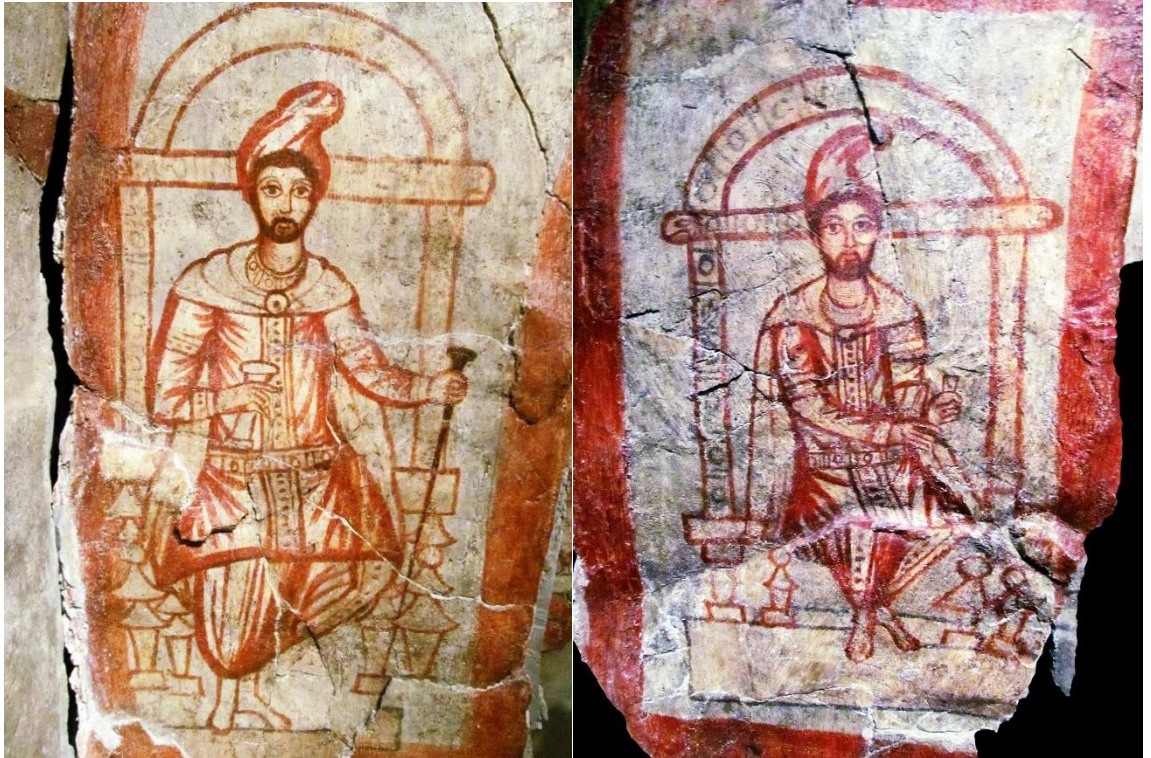
Ek 6: Dâryûş'un Behistun'daki kayalara oyulmuş yazıtları.



Ek 7: Kerdir'in Nakş-ı Receb'teki kitabesi ve bir tasviri.



Ek 8: Üzerinde Maniheizt ve Zerdüşti öğelerin harmanlandığı tasvirleriyle Wirkak adında bir Maniheizt'e ait mezar.



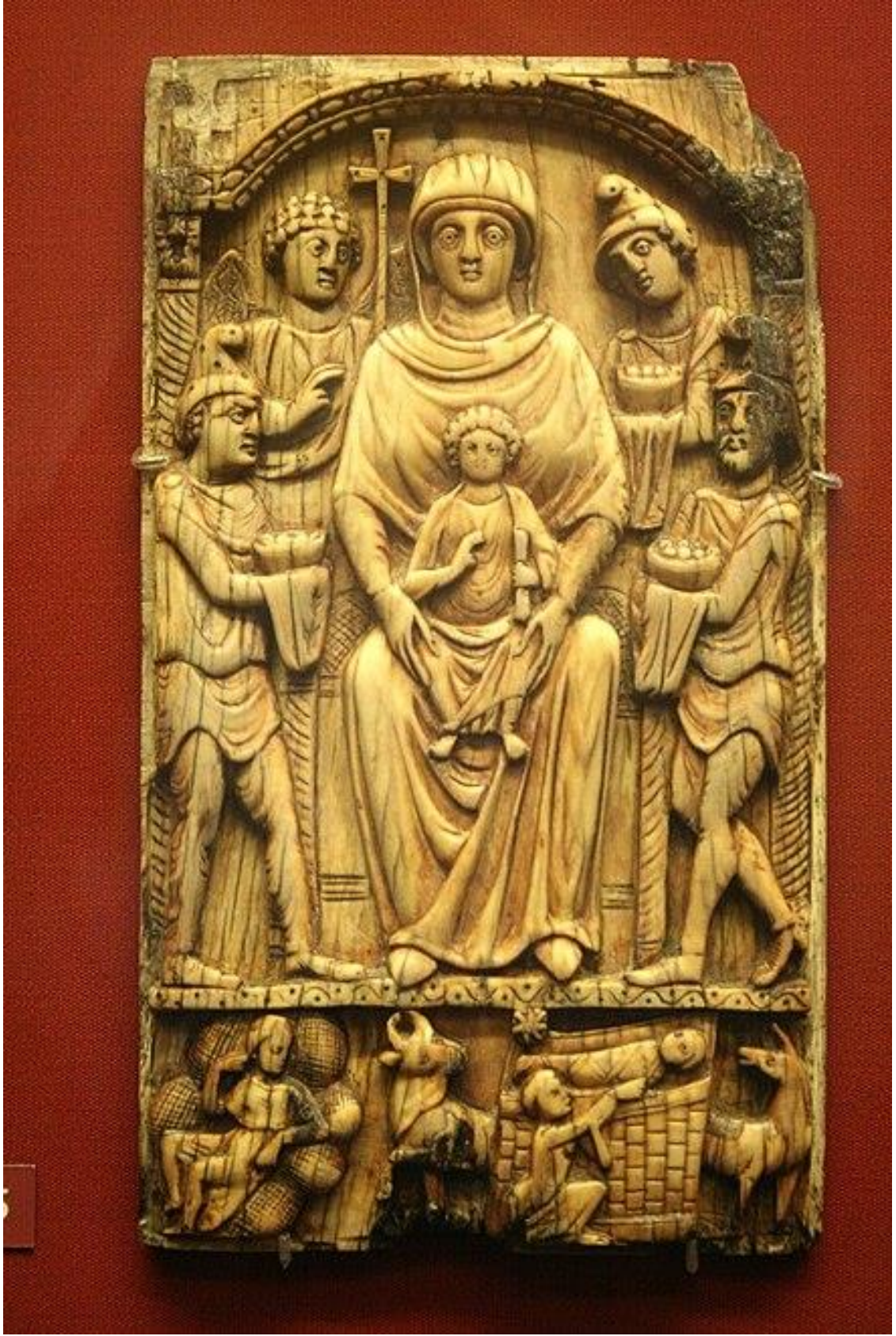
Ek 9: Dura-Europos'taki Mithraeum duvarlarında bulunan iki adet Mithraist din adamı tasviri.



Ek 10: Soğdya'da cenaze sonrası ritüel gerçekleştiren bir Zerdüşti din adamı.



Ek 11: Mithra'nın boğayı kurban ettiğini tasvir eden Tauroktoni.



Ek 12: Bebek İsa'yı ziyaret eden Frigya başlıklı üç muğu betimleyen bir kabartma.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Nevfel		AKYAR	
Doğum Yeri ve Yılı				
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce (Yökdil 80), Farsça			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı	
Lise	1997	2000	Balıkesir İmam Hatip Lisesi	
Lisans	2000	2004	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. Fen Edebiyat Fak. Matematik	
Lisans	2010	2014	Ankara Üni. Eğitim Bilimleri Fak. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği	
Yüksek Lisans	2005	2006	Çanakkale Onsekizmart Üni. Fen Bilimleri Ens. Matematik Öğretmenliği (Tezsiz Y.L.)	
Yüksek Lisans	2015	2018	Bursa Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri	
Doktora	2018	2022	Bursa Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri	
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama-Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı	
	1.	2008	2014	TMO Genel Müdürlüğü
	2.	2014	2022	Milli Eğitim Bakanlığı
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Din Dili Çalıştayı, Balıkesir 2018 (Düzenleme Kurulu ve Raportörlük) Uluslararası Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları Çalıştayı, Balıkesir 2019 (Düzenleme Kurulu ve Katılım) 20. Milli Eğitim Şurası TR2 Bölge Toplantısı Balıkesir 2021 (Katılım)			
Yayınlar:	Makaleler : “Zerdüşti Cenaze Geleneklerinde Düalizm”. Balıkesir İlahiyat Dergisi 4/2 (2018): 55-80 “Bir Dini Kimlik İnşâ Örneği Olarak Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı” (Johannes van Oort - <i>The Emergence of GnosticManichaeian Christianity as a Case of Religious Identity in the Making</i>). Oksident 1/2 (2019): 221-236. (Makale Çevirisi) https://doi.org/10.5281/zenodo.3592479 “Zerdüşti Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru”. Mîzânü'l-Hak: İslamî İlimler Dergisi sayı:10 (2020): 57-83 “Mazdek Hareketi Üzerine Bir Araştırma” (Allahyar Hala'tberi &			

	<p>Abbas Zarei Mehrvarz - Berresî Cunbiş-i Mazdek). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/1 (2021): 301-316. (Makale Çevirisi) https://doi.org/10.51447/uluifd.799752</p> <p>“19. ve 20. Yüzyıl Modern Batı Ezoterik/Okültist Hareketleri Üzerine Dion Fortune’un Katkısı Bağlamında Bir Değerlendirme”. Oksident 3/2 (2021): 135-155 https://doi.org/10.51490/oksident.1004186</p> <p>Kitaplar:</p> <p><i>Yahudi Hıristiyan İlişkilerine Giriş</i>, (Edward Kessler – An Introduction to Jewish -Christian Relation), Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020. (Kitap Çevirisi)</p> <p>“Birlikte Yaşama Tecrübesi Bağlamında Yahudi-Hıristiyan İlişkilerine Tarihsel Bir Yaklaşım”, <i>Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar</i>, Konya: Timav 2020, ss. 66-85 (Kitap Bölümü)</p> <p>“İçsel Işık Kardeşliği”, <i>Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi</i>, Ankara: Okur Akademi 2020, ss. 249-251 (Kitap Bölümü)</p> <p>Bildiriler:</p> <p>“Birlikte Yaşama Tecrübesi Bağlamında Yahudi-Hıristiyan İlişkilerine Tarihsel Bir Yaklaşım”, <i>5. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu</i>, Mardin 2019 (Bildiri)</p> <p>“13-18 Yaş Aralığındaki Gençlerin Ahiret İnancı Algısında Hıristiyan ve Yahudi Kavramlarının Etkisi (Balıkesir ve Civarı Örneği)”, <i>Uluslararası Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları Çalıştayı</i>, Balıkesir 2019 (Bildiri – Sözlü Sunum)</p>
İletişim (e-posta):	
	<p style="text-align: center;">Tarih İmza Adı-Soyadı Nevfel AKYAR</p>