

GÜRDAL AKSOY

Dersim Alevi Halk Dindarlığında Xızır'ın Tanrılaştırılması

ve

Bunun Zerdüştü Kökleri Üzerine

(The Deification of Khizr in the Folk Religiosity of Alevis in Dersim

and

About it's Zoroastrian Roots)

©

2016

Abstract

Khidr (*Xızır*) is known as a central figure in the folk beliefs of Alevi Kurds in Dersim. He has taken the place of the God (*Heq/Haq*) in many religious practices from the fast to rituals. His functions such as forgiveness, compassionate and generosity are also typical features of God. Therefore this research is especially focused on the problem of deification of Khidr in the folk religiosity of Raa Haqî/Riya Heqî and his functions are compared with some characteristic features of Allah, like *rahmân* and *rahîm*. Moreover, in the context of cultural history it is pointed to the parallelism between the theological status of Khizr and Zoroastrian divinity Surush (*Sraosha*). Their common or similar features and some belief elements which belong to their ritualistic practices show us once again that the strong position of Khidr in this folk religiosity in Dersim, is originated from Zoroastrianism.

Key Words Khizr, Tanrı, Allah, Dersim, Alevi Kurds, Riya Heqî/Raa Haqî, Baht (*Bext, Baxt*), Rahmân, Surush, Sraosha, Zoroastrianism

Datum 22 January 2016

Özet

XIZIR Dersim Alevi Kürt inançlarında merkezi bir figür olarak bilinir. O oruçtan ritüele dek birçok dinsel pratikte Tanrı'nın (*Heq/Haq*) yerini almıştır. Bağışlayıcılığı, merhametli ve cömert oluşu gibi fonksiyonları Tanrı'nın da tipik özelliklerindedir. Bu nedenle araştırma özel olarak XIZIR'ın Raa Haqî/Riya Heqî halk dindarlığında tanrılaştırılması meselesine odaklanmış ve onun bu fonksiyonları Allah'ın *rahmân* ve *rahîm* oluşu gibi bazı karakteristik özellikleriyle kıyaslanmıştır. Ayrıca, kültür tarihi bağlamında XIZIR ile Zerdüşti kudsiyeti Suruş'un (*Sraoşa*) teolojik statüleri arasındaki paralelliğe işaret edilmiştir. Aralarındaki ortak ya da benzer özellikler ve ritualistik uygulamalarına ait bazı inanç unsurları, bize XIZIR'ın Dersim'in bu halk dindarlığındaki güçlü pozisyonunun Zerdüştilikten kaynaklandığı bir kez daha gösterir.

Anahtar Sözcükler XIZIR, Tanrı, Allah, Dersim, Alevi Kürtler, Riya Heqî/Raa Haqî, Baht (*Bext, Baxt*), Rahmân, Suruş (*Sraoşa*), Zerdüştilik

Tarih 22 Ocak 2016

‘*Esirgeyen ve Başıslayan Xızır’ın Adıyla*’:

Dersim Alevi Halk Dindarlığında Xızır’ın Tanrılaştırılması ve Bunun Zerdüştî Kökleri Üzerine¹

Gürdal Aksoy

‘*Taxtê xo bîrîzne, bextê xo merîzne!*’²

Bir Dersim özdeyişi

Xızır, Dersim Aleviliğinin çeşitli yanlarıyla anlaşılabilmesinde en önemli merkezi karakterlerin basında gelir. Onun dinî statüsü, herşeyden önce bu inanç sisteminin teolojik niteliği hakkında bazı temel fikirler verebilmektedir. Ali’nin de ötesinde, günlük hayatta Tanrı’yı (*Heq/Haq*) bile gölgede bırakacak kadar güçlü bir konuma sahip bu mitolojik karakter, yaratma eylemi dışında Tanrı’ya özgü neredeyse bütün fonksiyonları ustlenmiş görünmektedir. Bu dinin mensuplarını, özellikle de dindar pratisyenlerini koruyup onlara merhamet göstermesi, onun Dersim Alevi halk dindarlığında baskın biçimde Tanrı’nın yerine geçtiğini ya da *minor bir Tanrı* olarak, daha çok ‘bu dünyanın efendisi’ olduğunu gösteren unsurlardan biri olarak göze carpmaktadır. Burada söz konusu özelliğin yeri ve kültürel kökleri kadar, Xızır’ın topluluğun halk dindarlığındaki diğer bazı tanrısal nitelikleri üzerinde durulacaktır.

Dersim Aleviliği, diğer adıyla *Riya Heqî* ya da *Raa Haqî* üzerine yapılan araştırmalar sonucunda, Zerdüştiliğin bu inanç sistemi üzerindeki carpıcı etkileri önemli ölçüde ortaya cıkarılmıştır (ayrıntı için bkz. bkz. Aksoy 2006; Aksoy 2012; Aksoy 2015). Zerdüşti etkilerin bir kısmı doğrudan yörede yaşamış olan Zerdüşti Ermenilerden kaynaklanırken, öte yandan

¹ 2006’da yayımlanan *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi* adlı çalışmamın gözden geçirilmiş, veri yetersizliğinin ya da dikkatsizliklerin yol açtığı bazı yorumsal hatalardan arındırılmış, yeni tespitler ışığında daha kapsamlı olarak yeniden kaleme almayı düşünüyorum. Bu makale sözü edilen çalışmanın bölümlerinden biri olacaktır. Bu nedenle şimdilik *Kaynakça* kısmı buraya dahil edilmemiştir. Biri bu sayfada olmak üzere, 2015’te Hızır üzerine farklı yerlerde üç makalem yayımlandı. Onların tamamı aslında orijinal haliyle tek bir metne aittiler. Fakat bölümlere ayırıp yayımlayınca, yer sorunundan dolayı bazı pasajları kesip çıkarmak zorunda kaldım. Bu metin esas itibarıyla onlardan arta kalan bilgiler üzerine inşa edilmiştir. Hızır ile ilgili makalelerimden biri, *Kürt Tarihi* dergisinde (2015, sy. 17) yayımlanmıştı. “*Boz Atlı Xızır: Kültür Tarihine Hızır ile Bakmak!*” adlı makalede, dikkatsizlik sonucu ‘Sılo Feqir’ adlı halk şarkısı ozan Sılo Qız’ın adıyla olan çağrışımından dolayı, bir ozan olarak geçmiştir ki, bu dikkatsizliği, sonradan yayımlanan ve metnin bir diğer bölümü olan bir diğer makalede düzeltilmiş olmama rağmen, bu hata sözü edilen yazıda dikkatimden kaçmıştır. Şimdiden düzeltmeyi bir görev addediyorum.

² Tahtını yık, ama bahtını/merhametini yıkma!

yöreye yerleşen Kürt aşiretlerinin beraberinde getirmiş oldukları bu dine ait bazı inançların mevcudiyetini de yadsımamak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, *Duzgı/Dızgun* (Düzgün Baba), *Tujik Baba*, *Xaskar* gibi kudsiyetler –ki bunlara büyük bir olasılıkla böyle bir dönüşümün konusu olan *Muzur/Mızur* da eklenebilir-, Zerdüştî Ermenilerden miras kalmış görünürken, *Ana Şariban* gibi aslen Zerdüştî olup, Şii mitolojisine uyarlanmış bazı figürler ise, yöreye Kürt aşiretlerince taşınmışlardır (Aksoy 2012).³ Belli bir kült mekanı olmayan başka bazı inançlar da aynı şekilde İran’dan gelen Kürt aşiretlerince getirilmiş ve muhtemelen yöredeki yeni etkileşimler, kaynaşmalar sayesinde günümüzdeki biçimini almışlardır. Xızır’a ait pek çok özelliğin ya da ritualistik bazı uygulamaların Zerdüştilerin en önemli kudsiyetlerinden *Suruş*’a ait olduğu artık biliniyor.⁴ İslam İran’a nüfuz ettiğinde, Hızır Zerdüştiliğin popüler figürü *Suruş* ile senkretize edilmiş ve onun birçok özelliğini devralmıştır. Bu bakımdan, Kürt aşiretlerinin henüz bu dağ yurduna gelmeden önce, Xızır’ın hemen hemen bugünkü mevcut biçimine sahip oldukları düşünülebilir.

Burada esas olarak Xızır’ı Dersim Alevi halk dindarlığında baskın bir biçimde dünyevi bir Tanrı konumuna taşıyan bazı özelliklerine dikkat çekilip, aynı bağlamda onun tanrılaştırılması sorunu irdelenecek ve sözü edilecek bu özelliklerin kültürel köklerine nüfuz edilmeye çalışılacaktır. İlk olarak, Dersim Aleviliğinin dinsel olduğu kadar, sosyal olarak da kilit kavramlarından biri olan *bext*’in böyle bir yeri olduğunu belirtmeliyim. Herşeyden önce, *bext* (Türkçe *baht*) yörenin kültürel lügatında bir anlamda empatiyi ifade etmektedir. Fakat kesinlikle ondan daha geniş bir içeriğe sahip bir kavramdır. Çünkü o, günlük hayatın pratik alanında salt pasif bir hoşgörünün ya da başkasını anlayıp, ona anlayış göstermenin ötesinde bir değer taşır. Merhamet ve bağışlamadan şansa dek çeşitli anlamları olduğu kadar, onun özellikle sosyal bazı karşılıkları vardır. İnanışa göre, *bext* Tanrı’nın (*Haq/Heq*) insana verdiği otuz özelliğinden biridir. Toplumsal hayatta sığınmacı bir klan ya da aşiretin, sığındığı bir başka topluluktan beklediği merhamet, koruma ya da yerine göre bağışlamaya tekabül eder ki,

³ Kuşku yok ki, bu genel ayırım tarihsel gerçekliği bütün detaylarıyla karşılamaya yetmez. Bunu bir örnekle somutlastıralım. *Duzgı/Dızgun* Ermeni Mithrası’ndan miras kalmış görünüyorken ve de Xızır henüz bazı Kürt aşiretleri yöreye intikal etmeden önce İran’da Zerdüştî kudsiyet *Suruş* ile senkretize edilmisken, Zerdüştî inanç ve pratiklerinde görüldüğü gibi, isimlerinin Dersim’de de pek çok kez ard arda anılmalarının bir anlamı olmalıdır (örnekler için bkz Aksoy 2015b: 526-7). Eğer Xızır inancı Kürt aşiretlerince yöreye taşındıysa -ki, bunda bir tereddüt olmasa gerekir-, nasıl olur da her iki karakter eski rollerinin bir izdusumu olarak yörede tekrar buluşabilmistir? Acaba bu, gelen aşiretler içinde hâlâ Mithra kültürüne bağlı olanlara mı işaret etmektedir? Yoksa, sadece Zerdüştî (*Ermeni*) din adamlarının yeni dinsel elite dahil olduklarında yaptıkları basit bir uyumlaştırma mıydı?

⁴ Metinde bu ismin varyantları (*Avesta Sraoşa*, Orta Farsca *Srōş*, Yeni Farsca *Suruş*), olabildigince ait oldukları tarihsel döneme uygun olarak kullanılmaya çalışılmıştır. Fakat İslamlaşma dönemi söz konusu olduğunda, bazen *Srōş*, bazen *Suruş* varyantını kullanmak yerine, genellikle *Suruş* biçimi tercih edilmiştir.

o aynı zamanda kişisel ilişkilerde de bir değer olarak kendini gösterir. Yörenin ‘*tahtını yık, bahtını yıkma,*’ özdeyişi, tam da bu duruma gönderme yapan temel bir formüldür.⁵

Xızır’ın *bext* ile olan irtibatı, onun zor durumda kalıp da başkalarının bahtına düşenlerin, yani dara düşüp de başkalarının yardımına muhtaç olanların yardımcısı olmasıyla ilgilidir. Yoksulların, yaşlıların ve kimsesizlerin yanında yer alıp (*piye feqiru, kokimo be bêkesena*), onlara yardım etmeyenlere karşı onları cezalandıran genellikle odur (Çakmak 2009; Comerd 2012; Düzgün 1992: 19). Önce zorda kalan fakir fukara ve garibanlara, ancak onlardan sonra kendilerine yardım edilmesini temenni eden ünlü Dersim duası, bu bağlantının belki de özünü teşkil eder. Çünkü bu dua, salt bir empatinin de ötesinde bir durumu ifade ederken, yoksul ve kimsesizlerin yardımcısı olan Xızır’la bağıntısını açıkça ortaya koymaktadır. Duanın bazı varyantlarında kendisinden yardım dilenen Tanrı (*Haq/Heq*) iken, diğer bazılarında ise Xızır’ın adı geçer ki, bu Xızır’ın pek çok noktada olduğu gibi burada da Tanrı’nın yerini alabildiğini gösterir. Sözelimi, Koçgirili Alevi Kürtlerin ‘ya boz atlı Hızır! Önce bütün fakir fukaraya, bir yandan da bize yardım et!’ (*Ya Xızırê hespê boz! Tu pêşda feqir fîkaranra, gevîkîda jî merra yardım bikê!*) şeklindeki Kurmancî duasının Dersimdeki Kırmanckî varyantlarında, kendisine yalvarılan kudsîyet Xızır değil, Hak’tır: ‘Ya Hak! Önce insanlık arasında hayır söyle, ardından da neslimiz için!’ (*Ya Haq! Werte Hometa xo de xêr a xo vaze, dîma ki werte az uze made!*), ‘Ya Hak! Önce insanlığa hayırlı bir kapı aç, ardından da bize!’ (*Ya Haq! Çevero xêr hometa xo re rake, dîma ki mare!*) (Baran 2002: 88; Gezik-Çakmak 2010: 94-5). Sanırım aynı dil topluluğu içinde dahi bu duanın özneleri farklılaşabilmekte ve bu formül bazen *Heq/Haq*, bazen *Xızır* için geçerli olabilmektedir.⁶

İnanışa göre, Xızır darda kalanlar, yetimler, garibanlar, kimsesizler ya da yolda olanlar için söz konusu dinsel düsturun uygulanıp uygulanmadığını görmek amacıyla insanları pek çok zaman test etmektedir. Genellikle fakir bir ihtiyar ya da bir derviş kılığında insanların karşısına çıkıp yardım istemekte, imkanı olup da bu isteği geri çevirenleri ise cezalandırmaktadır. O yalnızca yoksulların ve gariplerin değil, hasta ve yaralıların ve çocukların da yardımcısıdır. Bu yüzden baht sahibi (*Xızır ve bexto*) olmasının yanı sıra, baht ve murad açan sayılmıştır (*Xızıro bext u mirodu*). Dara düşenler için ‘o Hızır’ın bahtındadır,’

⁵ *Bext*’in bu romantik görüntüsünün arka planında, doğal afetlerden çok daha fazla ve etkili olarak, gecmiste vuku bulan şiddetli bazı yıkımlar -aile kavgaları, aşiretler ve dinler arası mücadeleler- yer almaktaydı. Bundan oturu yörede Kürt aşiretlerine *bext* olan Ermeni topluluklarına da rastlanmaktadır. Ayrıca kavgalar sonucu yetim kalan çocuklar da *bext* olabilmekteydiler. “*Capul ve vurgun durumu, aşiretlere mensup olmayan bireyleri ve aileleri siliyordu. Ya aşirete katilip ‘bext’ olurlardı ya da silinirlerdi. Dolayısıyla bext zorunluluktur*” (ayrıntı için bkz. Munzuroğlu 2004: 8, 18, 20).

⁶ Benzer bir örneğe bir başka duada rastlarız. Nitekim musahiplikle ilgili dini merasimde, ‘Hak hayırlı eylesin,’ (*Haq ve xêr kero*) denildiği gibi, ‘Xızır sonunu hayır eylesin’ de (*Xızır soguniye xêr biaro*) denilmektedir (Gezik-Çakmak 2010: 126).

(*wo besatê Xızırı dero*) denilir. Bir duada ‘ya Hızır, ben garibimi senin bahtına bıraktım, artık senin emanetindir!’ (*Ya Xızır! Mı xeribê xo estê bextê to! Taxır-emanetê tu yê!*) denilmesi ve onun pek çok duada baht sahibi olarak betimlenmesi önemlidir (Cengiz 1996; Düzgün 1992: 19). Söz konusu inancın esası, cezalandıran, bağışlayan ve ödüllendirenin Xızır olmasıdır.

Xızır, Dersim Alevi halk inançlarında Tanrı’ya özgü görülen daha pek çok niteliği bünyesinde barındırır. Bunlardan biri de, onun rızık veren olarak görülmesidir. Yörede ondan rızık istemekle ilgili bazı dualar vardır. Sözelimi, ‘*ya rızık dağıtan Xızır! Çoluk çocuğumuzun rızıkını sen veresin, onu azaltmayasın!*’ ya da ‘*ya Xızır! Bize hayırlı nesil ile hayırlı rızık ver,*’ diye dua edilmektedir (Comerd 1998: 114; Düzgün 1992: 19; Gezik-Çakmak 2010: 172).⁷ İslam’da rızık vermek yalnızca Allah’a mahsustur. Bu yüzden Allah’ın sıfatlarından biri de *rezzâk*, yani rızık verendir (Kaya 2005: 6).⁸ Rızık vermekle ilişkili olarak, Xızır’ı yörenin halk dindarlığında Tanrı konumuna yükselten bir başka özelliği vardır. Bu ise, onun Ali gibi (*Comerd Oli*) Hakkın sıfatlarından biri olan *cömertlikle* anılıyor olmasıdır.⁹ ‘Hızır rahmet ve cömertliğin efendisidir,’ (*Xızır wayıre ram u comerdio!*) ifadesi, böylece bu dağlık coğrafyanın kadim kültürlerle ilişkili dinsel inançlarını anlamak kadar, onun dinsel statüsünü belirlemede de önemli bir ipucu olmalıdır (bu ifade için bkz. Cengiz 1996: 25). Nitekim, Allah Kuran’da cömert anlamına gelen *Kerîm* sıfatıyla da donatılmıştır.¹⁰ Kuran’da geçen *rahmân*, *rahîm* ve benzeri sıfatların da Allah’ın cömertliğini değişik yönleriyle ifade ettiği görülür. O bazı hadislerde de cömert anlamına gelen *cevâd* sıfatıyla nitelenmiştir (Özel 2007: 15).

Ram ve *ramet* Arapça kökenli olup, Kırmanckî’de rahmet ve yağmur anlamlarına gelirler. Cömertlikle aynı semantik kategori içinde yer alan rahmet (*ramet*), yani bağışlama da Xızır’a atfedilir. *Rahmân* ve *rahmet* Arapça kökenli olup, ilişkili olduğu *merhamet* teriminden ayrı olarak, Kuran’da yalnızca Allah’a özgü kılınan bir özellik olarak göze çarparlar (Merdin 2006: 5; Aliyev 2008: 9). *Rahmân* olmak, her ne kadar Kuran’ın birkaç yerinde bazı peygamberler için kullanılmışsa da –ki bir ayette de peygamber olup olmadığı tartışmalı sayılan ‘Hızır’ için de kullanılmıştır–, o İslam’da genel olarak Allah’ın bir sıfatı olarak bilinir

⁷ Duaların orijinali şu şekildedir: ‘*Ya Xızır dendarê rısku! Rısqê zav-zeçê ma ti bidê, ti kemi mekerê!*’, ‘*Ya Xızır! Azo xêr, risk o xêr made!*’

⁸ Aracı olması hasebiyle, rızık Kur’an’da bazen kullara da nispet edildiği görülmektedir (Kaya 2005: 7).

⁹ Hak, yani Tanrı Dersim Aleviliğinde *Haq* (Kırmanckî) ya da *Heq* (Kurmancî) olarak geçerken, Ali ise *Eli* (Kurmancî) ve *Oli* (Kırmanckî) olarak anılır. Xızır’ın isminde ise, herhangi bir farklılık gözlenmez. Her iki dil topluluğu da onu Xızır olarak anar.

¹⁰ *Kerîm*’in cömertlikten bereketli ve asil olmaya dek çeşitli anlamları vardır. Allah’ın 99 isminden biri olup, anlam olarak ‘*verdikleri bol olan*’, yani cömert olarak yorumlanmıştır (Hançerlioğlu 1984: 243; Özel 2007).

(Omar 2010: 172).¹¹ Arapça *rahman*, *rahîm*, *rahmet* ve bunlarla ilişkili olan *merhamet* sözcüğü, bağışlamak, korumak, acımak gibi anlamlara gelen ortak bir kökten gelirler. Böylece *rahman*'ın bir anlamda *bext*'e tekabül ettiği söylenebilir ki, bu *Xızır*'ı fonksiyonel olarak Tanrı'ya biraz daha yaklaştırır.¹² Raa Haqî/Riya Heqî halk dindarlığında benzer sıfatlar Ali'ye de (*rama Oli*) yakıştırılmıştır. Bu onun da tanrılaştırıldığını gösteren unsurlardan biridir.

Xızır'ın rahman oluşu, diğer bir ifadeyle *bext* sahibi olması, onun sözgelimi ansizin kapıda beliren aç ve savunmasız yolculara koruyuculuk yapmasında da kendini gösterir. Bu bakımdan 'Tanrı misafiri' kavramının Dersim Alevilerindeki karşılığının '*Hızır*'ın misafiri' (*meymana Xıziri/mivanê Xızır*) olmasına sasmamak gerekir. Kaldı ki, inanışa göre o da fakir bir yolcu kılığında evlere konuk olarak, insanların aç ve açıkta kalanlara olan merhametlerini test etmektedir. Yörede bununla ilgili *tuskê Xızırî* deymi vardır. O özellikle aşiret kavgaları ya da doğal afetler gibi olaylar sonrasında korumasız kalan ve sahip çıkılması için birilerinin yanına verilen çocuklara ya da delikanlılar için kullanılır ve sözü edilen kimsenin *Xızır*'ın koruması altında oluşunu ifade eder (Çem 1994: 500).¹³

Hızır ve *baht* arasındaki bağıntıya Türk halk inançlarında da rastlanır. Bu durum Türklerdeki *Hızır* figürünün de aynı zamanda eski İran kültürüyle yogrulmuş olduğunu göstermektedir. Fakat Türk halk inançlarının bir kısmında, o *baht* açan özelliğiyle ilgili olarak daha çok genç kızları muradına erdiren bir kudsiyet olarak varsayılır. Yani o, insanlara daha çok duygu dünyalarında şans getirir (bkz. Uca 2007). *Hızır*'ın bu özelliği, genel olarak Merkür'ü simgeleyen bir tanrı oluşunda gizlidir. Çünkü bu tip tanrılar, elçilik vasıflarının bir yansıması olarak, duygular dünyasında da bir nevi aracılık rolü oynarlar. Öyle ki, eski Yunan'da şans getirdiğine inanılan Merkürüel tanrı Hermes, aynı zamanda gönül işlerinde Zeus'a yardım eden bir karakter olarak bilinirdi ki, *Hızır*'a yakıştırılan şans getirme özelliğinin şekillenişinde Hermes'in de bir ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür (Chetwynd 1986: 116; Özkan 2013: 89). Fakat onun bu etkisi, özellikle Küçük Asya'nın batısında ve muhtemelen Balkanlarda daha belirgin bir biçimde görülebilir. Benzer bir biçimde Srōş da (*Sraoşa*) Zerdüşti bazı metinlerde 'şansın efendisi' (*xwarrah-xwadāy*) olarak anılmıştır (Kreyenbroek 1985: 162-3).

¹¹ Kuran'da *rahmâ*'nın '*Hızır*'a da atfedilmesi, belirtildiğine göre onun peygamber olduğu doğrultusunda bir argüman olarak kullanılmıştır (Omar 1993: 282-3; Singh 2010: 69).

¹² Arapça *wakt* (zaman) sözcüğü Semitik kökenli olmayıp, olasılıkla İran dillerindeki *bakht*'dan alınmadır (Eilers 1988: 536). Bu bakımdan Farsça'da kılavuz ve mürşid-i kâmil anlamında kullanılan *Hızır-i vakt* deyiminin de, yine aynı kültürel kodlarla bağlantılı olduğu anlaşılır (*Hızır-i vakt* için bkz. Yıldırım 2008: 380). Öte yandan, Türkçe *bağış* ve *bağışlamak* sözcükleri de İrani dillerdeki *bakht*'tan alınmış olmalıdır. Öyle ki, *bakht*'ın dayandığı kök sözcük olan ve pay anlamına gelen *bhag-*, Orta ve Yeni Farsça'da *ş* takısıyla *bakḥš* (bölüm, pay) şeklini almıştır. Ondan türetilen *bakḥšidan* ise, bölmek ya da vermek anlamına gelir. Eilers bu sözcükle eş sesli olan ve bağışlamak (*forgive*) anlamındaki diğer *bakḥšidan*'ın birbirinden ayırılması gerektiğine işaret etmektedir (Eilers 1988: 536).

¹³ Kırmancı'de *tusk*, iki yaşındaki erkek keçi anlamındadır (Özcan 1997).

Xızır ile ilgili olan *qawut* (kavut) geleneğinde, genç kızların bahtındaki delikanlıları rüyalarında görecekları inancı, *bext*'in yalnızca sığınma, acıma ve bağışlamayla değil, aynı zamanda uğur/şans kavramıyla da ilişkili olduğunu gösterir (ayrı bir örnek için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 113).¹⁴ Bununla birlikte tekrar belirtmeliyim ki, Xızır inancı bağlamında Dersimdeki *bext* anlayışı Türkçe *baht*'tan daha kapsamlıdır. Öyle ki, Xızır'ın şans getirmenin ötesinde bağışlayıcılık ve koruyuculuk gibi Tanrısal bazı vasıfları vardır. Böylece, o bu dağlık yörenin Alevi halk dindarlığında Tanrı'dan daha faal bir karakter olarak, hem günlük hayatta onun yerine geçmiş, hem de onunla özdeşleştirilebilmiştir. Benzer olarak, bazen Xızır'la aynı kudsîyet olduğu da varsayılan Ali'nin de bu teolojik oyunbazlıkta bir yeri vardır. Zira bazı dualarda rastlandığı kadarıyla, rahmet sahibi olan Ali'dir. 'Ya Ali'nin rahmeti, dar zamanda yetiş,' (*ya rama Oli! Sata tenge de derese*) duası, bu anlayışın örneklerinden yalnızca biridir. Bir başkası lokma dualarından birinde görülür; 'Ali'nin rahmetinin lokması, dar zamanda imdada yetişsin!' (*loqme rama Oliyo, sata tenge de dereso!*) (Gezik-Çakmak 2010: 168, 113).¹⁵ Yakın zamanda Dersimli Sarı Saltuk Ocağı hakkında yapılan bir araştırmada, ocak mensuplarının Ali'ye bâtinî anlamda bir uluhiyet atfettikleri özellikle belirtilmiştir (Tuğrul 2014: 908). Her ne kadar bu konu Dersimli diğer Alevi ocakları bağlamında henüz irdelenmiş değilse de, mevcut diğer bazı veriler bu tespitin onlar için de geçerli olduğunu göstermektedir.

Hakkın özelliklerinden biri olarak görülen merhametli olma özelliği (*ramanî/heval*), dualarda sadece Hakla ilişkilendirilmez, o Xızır'a da atfedilir. Nitekim, Malatyalı Alevi

¹⁴ Baht'ın karşılıklarından biri *talih*'tir (Arapça *tâli*). Astroloji ile meşgul olanlar, belli yıldızların görünmesine bağlı olarak vuku bulacağını tahmin ettikleri olaylara da *tâli*' demişlerdir (Topaloglu 1991: 521). Sraoşa Merkürîyel bir karakter olması itibarıyla da *baht* ile ilgili olmuştur olmalıdır. Bir bakıma ilahi nuru simgeleyen ve Sasaniler döneminde daha geniş bir anlam kazanarak *baht* ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanan *khvarrah*'ın (Orta Farsça *farr, farrah* ya da *khvarrah*) insanın *baxt*'ıyla özdeşleştirilmesi, olası bir astrolojik etkiye yorulmuştur (ayrıntı için bkz. Bailey 1943: 51; yıldızlar ve şans arasındaki ilişki ve Merkürîyel karakterlerin fonksiyonları hakkında bkz. Aksoy 2015). Astroloji bağlamında bir noktayı ayrıntılandırmadan geçmeyeceğim. Bu ise, Dersim'de bir kadın adı olarak kullanılan *Zeycan*'ın etimolojik kökeni hakkındadır. Yöredeki kişi adlarını da kapsamına alan bir çalışmada, konu hakkındaki olasılıklara değinmiştim (Aksoy 2009). Burada bu olasılıklara birini daha eklemeliyim. Orta Farsça'da burç anlamına da gelen *zāyča*'nın da sözü edilen olasılıklar tablosu içinde hiç kuşkusuz bir yeri olacaktır (*zāyča* için bkz. Raffaelli 2011). Zira Dersimli Alevi din adamlarının hiç değilse bir kısmının yıldıznamelere sahip olduğu ve astroloji mevzuuyla ilgilendikleri bilinmektedir.

¹⁵ Dersim'de un ve tereyağından yapılan ve lokma (*loqme*) adıyla bazı kudsîyetlere adanıp dağıtılan yağlı ekmeğin kültürel köklerinde de Zerdüştilik bulunur. Zira yaklaşık aynı anlamı taşıyan *drōn* (<Avesta *draonah*- 'portion of food') düz ve yuvarlak biçiminde olup, mayasız hamurdan yapılan ince buğday ekmeğidir. O da çeşitli kudsîyetlere (*yazata*'lar) adanmaktadır. *Myazd*'ın bir türü ya da bir adak sunusu olarak *drōn*, Yasna için ritüel bir gerekliliktir. Adak olarak kendisine *drōn* sunusu yapılan kudsîyetlerden biri de Sraoşa'dır. Hatta, *drōn*'un takdisinin olasılıkla güçlü bir biçimde *Srōš*'a (Sraoşa) ile ilişkili olduğu düşünülmüştür. Çünkü *drōn*'un servisi sıklıkla *Srōš*'ya adanırdı. Bu yüzden olmalı, *drōn* servisinin yapıldığı ayine bazen *Srōš-drōn* denildiği olurdu (ayrıntı için bkz. Choksy 1995; Boyce-Kotwal 1971: 63-5; *Srōš-drōn* için bkz. Kreyenbroek 1985: 154; *Myazd* için bkz. Aksoy 2015b: 523).

Kürtlerin bir gülbankında, ‘Xızır yoldaş/arkadaş ola!’ (*Xızır heval be!*) ifadesine rastlıyoruz. Kurmancî’de arkadaş, dost anlamına gelen *heval* sözcüğünün, anlam genişlemesiyle merhametli olmayı da ifade eden bir kavrama dönüştüğü anlaşılmaktadır (Gezik-Çakmak 2010: 153; Çem 2009: 172). Sonuçta bütün bu terminolojik çeşitlilik, Xızır’ın bağışlayıcı bir kudsiyet olarak tanrısal yetilerinden birine daha işaret etmektedir.

Xızır’ın bir bakıma Arapça *rahman*’a denk düşen *bext* (baht) ile ilişkilendirilmesi, kültürel kökleri itibarıyla eski İran kültürüne, özellikle Zerdüştî inançlarına dek uzanmaktadır. Onun *bext* sahibi oluşu, İslamlaşma dönemi İrani’ndeki *Suruş-Hızır* senkretizminden kaynaklanır.¹⁶ Herşeyden önce yoksulların, kadınların ve savunmasız insanların koruyucusu olması itibarıyla, *Suruş*’un *baxt* (yani *bext*) ile bir biçimde ilgisi vardır. Buna ilişkin başka bazı ipuçları da söz konusudur. Sözelimi, Avesta’nın devlerle ilgili bölümü *Videvdad*’da (5.9), maddi dünya olan *gētīg*’in *baxt*, manevi dünya olan *mēnōg*’un ise eylem tarafından idare edildiği şeklinde önemli bir ayırım yapılmıştır ki, sözü edilen anlayışın Neo-Platonik bir kaynağa sahip olduğu öne sürülmüştür (Shaked 1988: 538).¹⁷

Avesta’da betimlendiğine göre, *Sraoşa* (*Srōš*) maddi dünyadan (*gētīg*) sorumlu bir kudsiyet idi. O bu yanıyla, bir bakıma Ahura Mazda’nın yardımcısı ya da yeryüzündeki temsilcisiydi (Boyce 1984; Kreyenbroek 1985; Malandra 1988). *Bundahišn*’de de Ohrmazd (*Ahura Mazda*) fizik ötesi alemin, *Srōš* ise maddi dünyanın koruyucusu olarak geçmektedir.¹⁸ *Srōš*’un aynı zamanda maddi ve spiritüel dünya arasında bir aracılık rolü olsa da, o özellikle maddi dünyanın düzenini korumakla görevli addedilir. Dolayısıyla *Srōš* (*Sraoşa*), Zerdüştilikteki söz konusu ayrıma göre, *baxt*’tan sorumlu varsayılmış olmalıdır. Çünkü inanışa göre, maddi dünya *baxt* tarafından idare edilmekteydi.

Bununla birlikte, Zerdüştiler arasında doğrudan şans (*baxt*) ile ilişkili olduğu belirtilen kudsiyet *Sraoşa* (*Suruş*) değil, Batı İran’da Tir olarak bilinen *Tiştirya*’dır. Fakat herhalükârda geç dönemde *Suruş* (*Sraoşa*) ile *Teşter* (*Tiştirya*) arasında bir senkretizmin söz konusu olduğu öngörülmüştür ki, bu ilk bakışta fark edilebilen söz konusu çelişkili durumu

¹⁶ Merkürîyel tanrılar genellikle benzer fonksiyonlara sahiptirler. Bu yüzden tarihsel süreç içinde bu özelliğin ortaya çıkışı ve biçimlenişinde başka bazı kudsiyetlerin de payı olabileceğini gerekir.

¹⁷ Zamanla kader anlamına gelen *baxt*’ın Zerdüştiler arasında bir Tanrı olarak kutsandığı, ona Sasanilerde *Baxt-afrid* (kaderin yarattığı) örneğinde görüldüğü üzere bir isim olarak da rastlandığı ve bu adı taşıyanlar arasında Sasani döneminin önde gelen bilgilerinden birinin de olduğu belirtilir (Shaked 1988: 538). Von Wesendonk, Pehlevi, bir başka ifadeyle Sasani dönemi öncesinde kaderin kendisi anlamında *baxt*’tan söz edilmediğini belirtir (Von Wesendonk 1931: 69).

¹⁸ *Bundahišn* Pehlevice dinî metinlerden biri olup, temel olarak yaratılışla ilgili inançları konu edinir. Bir anlamda Sasani döneminin Avesta’sı olarak da bilinir.

ortadan kaldırır. Tiştrya aslında yağmur ve rızık *yazatası*dır.¹⁹ O yağmurun bereketinden sorumlu olup, kuraklığa yol açan dev Apaoşa'ya karşı mücadele eder. Tiştrya astrolojik olarak Merkür'ü temsil ettiğinden hızlı olmakla da nitelenmişti. O bu yanı sıra hem Sraoşa'yı, hem de Xızır'ı anımsatır.²⁰ Rızktan sorumlu olması itibarıyla cömertliğiyle de tanınır. Öyle ki, Fars şairleri övdükleri kimselerin cömert ellerini Teşter'in (*Tiştrya*) cömertliğine benzetmişlerdir (Yıldırım 2008: 686). Bu da onu, ödüllendirici oluşu nedeniyle yine Sraoşa'ya ve Dersim'de cömert olarak bilinen Xızır'a yaklaştırır. Xızır, yukarıda da belirtildiği üzere Dersim Alevileri arasında cömertliğinin yanı sıra, aynı zamanda rızık veren olarak da bilinir.

Öyle anlaşılıyor ki, mitolojik karakterlerin oldukları gibi durmayıp başka mitolojik ve tarihsel karakterlerden etkiler alarak değişime uğradıkları gerçeği burada da karmaşık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Herşeyden önce, eski Ermenistan'da bazı Zerdüştî figürlerin zamanla birbirlerinin özelliklerini özümseyerek, kısmen başkalaştıkları tespit edilmiştir. Sözelimi, Tir eski Ermenistan'da orijinalinin aksine güneşle ilişkili görülmeyen Ermeni Mithras'ın (*Mihra*) yerine geçerek, güneş ya da merkezi yıldız tarafından temsil edilmeye başlamıştı. Russell'ın yazdığına göre, o ayrıca Sraoşa'nın işlevlerini de almışa benzetilmektedir. Fakat aynı zamanda İslamlaşma sonrası İrani'nde varlığını bir melek olarak sürdürmüş olan *Sraoşa*'nın, Tir'in bazı özelliklerini absorbe etmiş olabileceği de öne sürülmüştür (Russell 1987: 305-6). Bu nedenle yalnızca Xızır'ın değil, kaynaştığı figürlerin de yer ve zaman faktörlerine bağlı olarak değiştikleri hesaba katılmalıdır. Sonuçta *Srōš*'un bir anlamda maddi dünyanın efendisi varsayılması, onu baxt ile doğrudan ilişkilendirmistir.

Bununla birlikte, bir başka İranî dinsel anlayış olan ve Zerdüştilikle tezat bir teolojiye sahip Zurvanizm'de ise, *baxt* tanrı Zurvan'la eşleştirilmiştir. Zurvanizm'e Dersim Aleviliğinin kültürel köklerinin ve karakteristiğinin anlaşılması bakımından kısaca değinmekte yarar vardır. Herşeyden önce, Arapça *wakt*'in (vakit) *baxt*'tan, *zaman* kelimesinin ise yine İranî bir kudsiyet olan *Zurvan*'ın adından (Yeni Farsça *zamân*<Orta Farsça *zarman*<Avesta *zrvan-*) alındığının ima edilmesi önemlidir (*zaman* için bkz. Choksy 2005: 10011; Buck 1949: 955). Zurvanizm, Sasani döneminde ortaya çıkan ve Zerdüştiliği yadsıyan

¹⁹ Zazaki'de onun *Astarê Payizê* olarak bilinen yıldız olduğu belirtilir. Onun gökte görülmeye başlaması, yayladakilerce köylerine (*kışla*) dönüş işareti olarak algılanır. Çünkü artık sıcaklar kırılmış, yağmur mevsimi başlamış demektir (Bilgin 1996: 149).

²⁰ Skjaervø, Avesta'da (Yaşt 8) Tiştrii'nin Sirius (yıldız) demek olduğunu yazmıştır. Panaino, Tiştrya'nın gokyuzunde gorulebilen en parlak yıldız olan Sirius ile bir tutulmuş olabileceğini savunurken, Malandra Tir'in bazen Merkür'ü, bazen Sirius'u temsil ettiğini belirtir. De Jong ise, Tiştrya'nın Sirius'u temsil etmişken, Tir'in ise –De Jong onu *Tiri* olarak anıyor– Merkür' temsil eden kudsiyet olarak gorundugunu belirtir. Benzer bir eşleştirme MacKenzie tarafından yapılmıştır (Skjaervø 2008: 295; Panaino 2005; Malandra 1983: 142; De Jong 1997: 194; MacKenzie 1964: 513, 520 dn. 46).

bir dinsel inanç olarak bilinir. Buna göre iyilik ve kötülük, yani Ohrmazd ve Ahriman, başlangıçta biricik ilahî varlık olan ve bir anlamda zamanı temsil eden Zurvan'ın çocuklarıdır. Fakat Ahriman'ın doğuşu, Zurvan'ın erkek evlat edinmek için adadığı adaklar hakkında bir an için şüphe etmesine bağlanır ki, bu motifle Dersim Alevi yaratılış mitinde Cebrail'in şüpheye düşmesi arasında bir paralellik kurulmuştur (Gezik-Çakmak 2010: 87). Aslında burada dikkat çekmek istediğim nokta, onun zamanı temsil etmesi vesilesiyle *baxt* ile ilişkili görülmesidir. Nitekim, Zurvan mitinden ilk kez söz ettiği belirtilen Kolplu Eznik, tanrı Zurvan'ın *baxt*'ı (kader) ifade ettiğini yazmıştır. Bu mitden söz eden ve bir süre Harran piskoposluğu da yapmış olan Hristiyan apolojist Theodore Abu Kurra da, *Theologus Autodidactus* adlı yapıtında, tanrılarına *Zurvan* diyen Magilerden (*Mecus*) bir grupla karşılaştığını ve ona *baht* (kader) dediklerini aktarır (Daryaee 2002: 289; Alıcı 2011: 215). İsveçli doğubilimci Nyberg, düalistlerin, yani iyilik ve kötülük prensiplerine bağlı toplulukların inancında, bu iki prensibi birleştiren 'kader' anlamında *dehr* denilen yüce bir kudretin var olduğunu ve *Dehriyyun* adının da önce Zerdüştiler ve Maniheiztlere verildiğini belirtmektedir. *Dehr* Arapça'da zaman demektir ki, İslam öncesinde Araplar arasında da onun kader anlamında belirleyiciliğine inananlar vardı (Adıvar 1987: 95, dn; Özer 2005: 309). Zurvanizm Babil, Hint ve Yunan etkileri sonucu farklı kollara ayrılmıştır. '*Kaderci okul*', Zurvan'ın tayin edici oluşunu benimsemekle Zerdüştilikteki özgür irade anlayışına ters düşmüştür (Hinnells 1971: 153). Bu, Dersim Aleviliğinin daha çok Zerdüşti kökenli bir karakteristik taşıdığını gösterir gibidir. Zira Dersimli Alevilerde ne İslamî, ne de Zurvanist bir kader anlayışı vardır. Tanrı insanların yapıp ettikleriyle -hiç değilse şimdilik- ilgilenmediği gibi, onun nasıl olacağını da önceden belirlememiştir. Bu bağlamda, kaderci anlayıştan uzak olan yöre inançlarında korkunç bir yaratık olarak betimlenen *Zurvani* adlı erkek 'meleke'nin varlığından söz edilmesi, doğrusu bizi de bir şüpheye itmektedir. Şöyle ki; eğer bu isim doğrudan Zurvan'dan kalma bir miras ise, bu inanç onu korkunç bir cine indirgemekle *Zurvanizm-Zerdüştilik* çelişkisinin eski hatıralarını barındırıyor olmalıdır (*Zurvani* için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 210-1). Fakat doğrusu, bu adın Zurvan'dan çok Zerdüştilikteki *drugvant*'tan geldiği kanısındayım ki, bu terim o dönem Ahura Mazda'nın değil de, Angra Mainyu denilen yalan ve kötülüğün peşinden gidenleri ifade etmek için kullanılırdı.

Drug Avesta dilinde hile, yalan demektir.²¹ Onun dolaylı bazı anlamları ve çağrışımları da söz konusudur. Avesta'nın bazı bölümlerinde aynı zamanda bir cin (*daeva*, yani dev) olarak betimlenen *drug*, Yaşt'ta (19.95) korkunç ve karanlık olarak tasvir edilmiştir (Lauw-Kritzinger 2008: 108, dn. 50). Bu, aydınlık-karanlık çelişkisini kristalleştiren Sasani dönemi Zerdüştiliğinin karakteristiğine uymaktadır. Burada şimdilik sadece etimolojik dönüşümünü belirtmek adına, şunları kaydetmeliyim: Riya Heqî/Raa Haqî inançlarında bir

²¹ Bazı kaynaklarda *druj* şeklinde geçer.

başka cinin adı olan *Zurrek*, bize söz konusu muhtemel dönüşümü açıklamak için elverişli bir çıkış noktası sunmaktadır (*Zurrek* için bkz. Gezik 2008: 15). Çünkü *zur*, Kırmanckî’de (*Zazakî*) yalan, *zurek* ise ‘yalancık’ anlamına gelmekle, Zerdüştilik hatıralarını canlı bir biçimde hâlâ korumaktadır. İrani dillerde kimi sözcüklerin başında yer alan *d* sesinin zamanla *z*’ye dönüştüğünün örnekleri vardır. Burada hiç değilse Yeni Farsça *žūzah*<Orta Farsça *žūzak*<*zūzaka*< *dūzaka* örneğini hatırlatabilirim (Aksoy 2012: 61).

Drug’a iliştilmiş olduğu belirtilen *-vant*’ın, eklendiği diğer bazı sözcüklerde *t* sesini sonradan yitirdiğini bildiğimizden, sözcüğün Pehlevice varyantı olan *druvand*’ın (<Avesta *drugvant*) zamanla *zruvan*’a dönüşmüş olduğunu neredeyse kesin olarak söyleyebiliriz. Kaldı ki *drug*, yani yalan (ve hile) anlamındaki sözcük, aynı anlama gelen Kurmanckî *derew* (<*drvan* biçiminden) ile Kırmanckî *zurr* sözcüklerine de kaynak teşkil etmiştir. Yani, *Zurvani* adıyla yöre inançlarında hâlâ yaşatılan bu yalan cini, Zerdüştiliğin Reya Heqî/Raa Haqî üzerindeki doğrudan etkilerini göstermektedir. Bununla birlikte, terimin bu başkalaşım öyküsünde aynı zamanda *Zurvan*’a ilişkin hatıraların da payı olup olmadığı konusundaki şüphemi hâlâ koruyorum.

Şunu açıkça ifade etmeliyim ki, *Zurvani*<*drugvant* bağlantısına ilişkin görünürde tek bir çelişki vardır. O da, *Zurvani* erkek bir ‘meleke’ (cin) olduğu halde, *drug*’un eski İran’da dişi cinleri kapsayan genel bir isim olmasıdır (Jackson : 619; Forrest 2011: 76). Doğrusu *drug*’lar çoğunlukla dişil olmakla birlikte, Azhi Dahaka gibi eril cinlerin de bu kategoriye dahil olduğu kabul edilir. Ayrıca, dişi cin *drug* sonraki Mazdaist anlayışta bütün kötü cinlerin genel adı haline gelmiştir. Belki de bu nedenle, kimi kaynaklarda İran mitolojisinde *Druh* (zarar, kötülük) adlı erkek bir yalan cininden söz edilir. İnanışa göre, *Druh* karanlık mağaralarda yaşar (Cotterell-Storm 1999: 275; Russell 1987: 107; Bane 2012: 123). Sonuçta, gerek isminin anlamı (‘yalancık’), gerekse yöreden derlenen kimi öykülerde cinlerin rehberi olması, *Zurrek*’i de büsbütün *drug*’a yaklaştırır ki, *Zurvani*’nin aksine onun kadın bir cin olma ihtimali vardır. Zira onun kadın kılığında dolaştığına dair, şimdiye dek hiç değilse bir örnek derlenmiştir. Bunların yanı sıra, *drug* cininin hükümlerinde olduğu gibi, *Zurrek*’e de bağlı, onun emrinde bir grup cinin olmasını da önemle eklemeliyim (*Zurrek* için bkz. Gezik 2008: 29).

Konudan kısmen sapmış olsam da, bu kısa serüven bize, *bext* ile olan güçlü ilişkisine rağmen *Xızır*’ın *Allah* ya da *Zurvan*’ın aksine, insan kaderi üzerinde belirleyici olmadığını göstermiş oldu. Kaldı ki Riya Heqî/Raa Haqî’de *bext*, diğer iki dinsel sistemdeki *kader* gibi bir anlama gelmezken, bir kez daha belirtelim ki, Tanrı bile insanın kaderini tayin etmez. Dolayısıyla o, daha çok Tanrı’ya özgü görülen koruma, bağışlama, merhamet (*rahmân* ve *rahîm*) gibi anlamlara gelir.

Bext’in eski İran dillerindeki (*bakht*) orijinal anlamlarının başında pay, parça, bölüm gelir. Arapça karşılığı *qismet*’tir; *qesim*, yani kısım’dan. *Nasip* terimi de aynı anlamda (*pay*)

kullanılır. Dersim Aleviliğinde bext'in öylesine önemli bir yeri vardır ki, onunla ilgili sözcük dağarcığının kişi adlarındaki yansımaları hemen fark edilir: *Kısmet, Nasip, Nimet, Servet, Fazlı, İhsan, Feyzi, Cömert, Saadet, Kader* isimleri anlam itibarıyla bir biçimde onunla ilgilidirler (Dersim Alevi Kürt onomastiği hakkında bkz. Aksoy 2009).

Yöre Alevilerinde *Rezzâk* şeklinde bir kişi adı olarak kullanılmasa da, Arapça *rızık*'ın da nasip, bağış, pay ve yağmur gibi anlamları vardır. Rızık'ın yanı sıra, bereket ve rahmetin de aynı zamanda mecazi olarak yağmuru ifade ediyor olması, İslam'ın tanrısı da dahil olmak üzere, Tanrı tasvirlerinde tarımcı toplumların dinsel inançlarının izlerini çok güçlü bir biçimde duyumsatır. Dersimdeki Xızır tasvirleri de kesinlikle bundan muaf değildir. Zira o da, yağışın ve ürünün bol olması gibi tarımsal ödüllerin efendisi gibi görünmektedir. Fakat nedense, şimdiye dek hakkında yazılan metinlerde onun yağmurla olan ilişkisini doğrudan gösteren bir veriyle henüz karşılaşmadım. Onun daha çok insanları, özellikle de yolcuları fırtına ve kar tipisinden koruyup kurtardığına ilişkin tasvirlerine rastlanır. Hatta o 'tipilerin Xızır'ı' (*Xızırê Pukeleke*) olarak da anılmaktadır (Çem 2009: 45, 53). Bununla birlikte, rızık, lokma, misafir gibi kavramlarla olan yakınlığı, Xızır'ı doğrudan bereket kudsiyetlerinin dünyasına taşır.

Adonis, Saint George vb figürlerin etkileri bir yana –ki bu konuda özellikle Saint George'un etkileri yeterince irdelenmiş gibidir-, burada bizi ilgilendiren nokta, onun İran'da senkretize edildiği partneri olan Suroş'un (*Sraoşa*), baht dışında doğrudan böyle bir özelliğe sahip olup olmadığıdır. Sorunun cevabı olumludur. Çünkü sadece Sraoşa'ya özgü olduğu tahmin edilen *aşivant* (ödül sahibi) ile Küçük Avesta'da geçen *aşia*- sıfatları, bereket çağrışımı olan kadın kudsiyet (*yazata*) Aşi'nin adından kaynaklanmıştır. Aşi'nin *baht, nasip, kısmet* gibi benzer bir içeriği olup, ödül, pay, parça, kazanılan şey gibi anlamlara gelir. Onun Zerdüştilik öncesine dek giden bir kudsiyet olduğu söylenir ki, Schlerath Aşi'nin Zerdüş öncesi bereket tanrıçası olduğuna dair yaptığı çağrışımın yadsınamayacağına işaret etmiştir. Bunun önemi, Aşi'nin Ahura Mazda'nın kızı, (Mithra, Raşnu ve) Sraoşa'nın ise kızkardeşi olarak bilinmesidir (Kreyenbroek 1985: 174; Schlerath 1987; Skjærvo 1987). Böylece 'ödül sahibi' (*aşivant*) ve ödüllendirici olarak anılan Sraoşa, bir biçimde tarımsal bereket anlayışıyla temasa geçer. Onun dine ve Ahura Mazda'ya itaati temsil edişi, 'ödül sahibi' olmasını daha da anlamlı kılar. Çünkü belirtildiği üzere, Ahura Mazda'ya itaati ancak (*iyi*) bir ödül takip etmektedir (Schlerath 1987; Yıldırım 2008: 642).

Xızır'ın Dersimli Alevilerin yaşamında fonksiyonel olarak Tanrı'nın yerini doldurmuş olmasının kuşkusuz bir anlamı olmalıdır. Başlangıçta bunun doğrudan doğruya yarı göçebe sosyal hayatla bir ilgisi olabileceğini varsaymış, bunu Eliade'nin sıkça kullandığı *deus otiosus* kavramına atıfta bulunarak açıklamanın yeterli olduğunu düşünmüştüm (Aksoy 2006). Kuşkusuz yarı göçebe toplumsal hayatın bir yere dek etkisinden söz etmek hâlâ mümkündür. Fakat Hızır'ın İran'da Suroş'la (*Sraoşa*) bir kaynasma sürecinden geçtiğini

yakın bir zamanda fark edince, onun Dersim’de Hak ile olan pozisyonel farklılıklarının aynı zamanda ve özellikle bu İran dininin bir etkisi olarak ortaya çıkmış olduğunu düşünmenin daha doğru olduğu kanısına vardım. Bu vesileyle tekrar vurgularsam, Zerdüştî inançlarında Ohrmazd (*Ahura Mazda*) özellikle spiritüel ya da fizik ötesi dünyanın, Srōş (*Sraoşa*) ise maddi dünyanın efendisidir. Srōş aynı zamanda insan ile Ohrmazd arasında, yani maddi ve spiritüel dünya arasında bir aracı, bir mesajcı durumundadır. Bundan ötürü ve de isminin etimolojik referanslarına da bağlı olarak, o mecazi anlamda ‘kulak’ sayılmıştır. Böylece maddi ve manevi alem onda birleşmektedir. İnsanın yakarışını Ohrmazd’a iletirken, Ohrmazd’ın buyruklarını ise insana iletir. Bu nedenle tıpkı Xızır gibi, o da herhangi bir biçimde *yaratıcı bir tanrı* değildi (De Jong : 313).²² Ancak şunu hatırlatmakta fayda var ki, Yasna’da (33.5) ‘herşeyin en büyüğü’ (*wispa.maziştam sraoşam*) olarak anılmış olmasının, onu hiç değilse ‘*batınî Zerdüştî*’ topluluklar arasında daha avantajlı bir pozisyona getirip getirmiş olabilir.²³ Fakat hakkındaki tasavvurlar, ne yazık ki sadece yazılı metinler üzerinden takip edilebildiğinden, bu şimdilik yalnızca öngörülebilir makûl bir varsayım olarak kalacaktır (söz konusu nitelik için bkz. Boyce 2002: 74; Malandra 1983: 135-6).

Bununla birlikte mevcut veriler, Xızır’ın Dersim Alevi halk dindarlığındaki pozisyonunun, bilinen Zerdüştî tasvirlerin bir izdusumu olarak Suruş’un güçlü konumuna denk dustugunu, hatta zaman zaman ondan daha etkili olduğunu göstermektedir. Çünkü Suruş, zamanla başka figürlerle de kaynaşıp yeni bazı özellikler edinmiş ve bunlar da Hızır’ın karakteristiğine nüfuz etmiştir. Sonuçta, o Dersim Alevi halk inançlarında sadece bir ‘kulak’, yani bir aracı olmanın ötesinde, zaman zaman daha üst bir pozisyon edinmiş benzemektedir. Bu, yöre halkının onu bazen Tanrı’nın biçim değiştirmiş bir hali sayan yaklaşımında göze çarpar. Fakat Sünnî İslam’ın çevrelediği bu dağlık çemberin kırılmasıyla birlikte (1937) bu büyü bozulmuş ve böylece sanıldığının aksine sadece Türkleşme değil, ‘İslamlaşma’ da yörenin otantik dinsel dünyasına daha fazla nüfuz etmeye başlamıştır. En hafifinden, yöre yazarlarının metinlerinde Hak (*Heq/Haq*) teriminin Tanrı yerine, *Allah* olarak çevrildiğine sıkça tanık olunmaktadır.²⁴ Oysa Dersimli Alevilerde *Hak*, Allah’tan oldukça farklı olup, yaratma eyleminden sonra köşesine çekilmiş pasif bir tanrıdır. O insanların günlük

²² Dilşa Deniz, Xızır’ın sahip olmadığı bir başka tanrısal yetkenin de, öldürme olduğunu belirtiyor. Örneğin doğum için Kurmancî’de ‘*Tanrı (Xwadê) verdi*’, ölüm için ise yine ‘*Tanrı aldı*,’ denilirken, bu ifadeler Xızır için kullanılmaz (Deniz 2012: 146). Bu ise, Xızır’ın mevcut tanrısal özellikleriyle pek çok kez daha çok *minor bir tanrı* olarak işlevselleştğini göstermektedir. Görüldüğü kadarıyla, Sraoşa’nın da böyle bir özelliği yoktur. O sadece ölümlere de kılavuzluk eden bir kudsiyet olarak bilinir.

²³ Bu ifade (*vispê maziştam sraoşem*) Kotwal tarafından ‘herşeyin en kudretlisi’ olarak çevrilmiştir (Kotwal 1999/2000: 5).

²⁴ Yaklaşık son iki yüzyıllık dönemde İslamla yoğun olarak hemhal oldukları düşünülen Sünnî Kürtler arasında dahi, bugün hâlâ *Allah* teriminden çok *Xwadê*’nin kullanılması carpıcıdır.

hayatlarına müdahil olmaz. Dolayısıyla, günlük hayatta başta XIZIR olmak üzere önemli bazı kudsiyetler rol oynar. İslamî anlayışın aksine, aynı zamanda gayb alemi de özellikle XIZIR'ın ve diğer bazı kutsal figürlerin denetimindedir. Yani ilahi erk paylaşılmış olup tek elde toplanmamıştır ve merkezi bir kudsiyet olarak XIZIR da dahil bu 'tanrı parçacıkları' Hakka göre daha aktif bir rol üstlenmişlerdir.

İlahi gücün bir anlamda paylaşılmış olması, bir yandan parçacıklara (*aşiret ve klanlar*) dayalı sosyal hayatın, öte yandan dağların oluşturduğu iç engebelerden kaynaklı coğrafî desentralizasyonun bir yansıması olmalıdır. Buna ayrıca *vahdet-i vücud* anlayışı eklenmiş olduğundan, Tanrı da bu 'dağınıklık'tan nasibini almış, güçlü merkezi bir figür olmak yerine, görece belirsiz, kayıtsız, pasif bir mizaca sahip olagelmıştır. XIZIR'ın aktif ve dinamik bir karakter olarak göze çarpması ise, dar geçitleri, çetin yolları katedip taliplerine uğrayan pirlere sayesinde. Böylece 'her yol Roma'ya çıkar,' misali, inanç bağlamında Dersim'de her yol XIZIR'a çıkmaktadır.

Kısacası, yörede İslamî tanrı anlayışından çok daha farklı bir Tanrı, yanı sıra Kur'an'ın *Kehf* suresinde geçtiği genel olarak kabul edilen HIZIR'dan da farklı bir HIZIR (*XIZIR*) hayat bulmuştur.²⁵ Bu nedenle onu salt bir melek, bir veli ya da bir peygamber olarak tanımlamak, Raa Haqî/Riya Haqî halk dindarlığının baskın bâtinî karakterini silmekte ve onu şehrin İslamî kavramsal dünyasına uyumlaştırmaktadır. Oysa XIZIR'ın Hak karşısındaki konumu, Srōş'un Ohrmazd (*Ahura Mazda*) karşısındaki konumundan kaynaklanmış olsa da, bir ölçüde ondan farklılaşmış, hatta ileri gitmiş görünmektedir. Öyle ki, XIZIR Dersim Alevilerinde Srōş gibi maddi dünyanın efendisi olarak görülürken, ondan ayrı olarak bâtinin ya da gayb aleminin de efendisi sayılmıştır. Bu yanı sıra o, İslamî tanrı anlayışından önemli ölçüde farklılaşır. Çünkü *gayb*, İslam'da Allah'ın hükümlerindedir (Aksoy 2009: 114).

Bu noktada, karşımıza Dersimde bir nevi öte dünya anlamına gelen *dina Haqê* (Kurmancî), yani 'Hak dünyası' anlayışı çıkar ki, o Ohrmazd'a atfedilen spiritüel alemin hatırlatır.²⁶ Onun aksine bu dünya ise, *dina Neqê* olarak bilinir. Kurmancî'de *neq* sözcüğü aslında *ne-heqê*, yani Hak olmayan anlamına gelir ve bu dünyayı ifade eder. Böylece Srōş ile XIZIR, dolaylı olarak da Haq/Heq ile Ohrmazd arasındaki inanç devamlılığı burada da kendini göstermiş olur. Fakat bir kez daha vurgulamalıyım ki, XIZIR'ın bu dünyanın efendisi olmasının yanı sıra, *bâtin* ya da *gayb* alemiyle de bir ilişkisi vardır ve bu, onu Srōş'un pozisyonundan kısmen ayırır.

²⁵ Yöredeki *bext* anlayışı, baht'ın Arapça'daki karşılığı olan *kader*'den de farklıdır. Zira İslamî anlamda baht ya da kader, Tanrı'nın insan için önceden belirlediği yaşam çizgisiyken, Raa Haqî/Riya Heqî inançlarında bu anlamda bir kaderden söz edilmez. Yani Tanrı (*Haq/Heq*), bu konuda da kayıtsız kalmıştır.

²⁶ Ohrmazd'ın hükümlerliği sadece spiritüel alemle sınırlı değildir. O maddi dünyanın da efendisidir. Fakat maddi dünyadaki fonksiyonlarını başka kudsiyetlerle paylaşmış olduğundan, spiritüel alem görünüşte onun asıl yetki alanı gibi öne çıkar.

Eliade'nin, Zerdüşt öncesi dönemde pasif bir tanrı, bir *deus otiosus* olarak görülen Ahura Mazda'nın, Zerdüşt'ün 'devrimci' müdahalesi sayesinde yeniden canlandırılıp öne çıkarılmış bir gök tanrısı olduğunu söylemesi, Dersimdeki bu dönüşümü anlamak için iyi bir hareket noktası olabilir (Eliade 2003: 93).²⁷ Zira Xızır'ın, hiç değilse yöredeki Alevi halk dindarlığında genellikle görüldüğü üzere, Tanrı'ya (*Haq/Heq*) *deus otiosus* pozisyonuna ittiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, yazılı bazı metinlere (*Buyruk*) bağlı kaldıklarında, onu bir peygamber olarak tasvir eden Dersimli Alevi dinsel elitin anlayışından ayrı olarak, halk inançlarında o daha çok işlevsel olarak Tanrı'nın yerini almış, hatta yer yer doğrudan onunla özdeşleştirilmiş bir kudsiyettir. Pek muhtemeldir ki, bu eğilim Zerdüştiliğin İran ve Ermenistan'da hüküm sürdüğü dönemlerde, Sraoşa'ya daha çok gönül bağlamış olan sözlü kültür mensupları ya da heterodoks Zerdüştiler için de böyleydi. Malandra yerinde bir hatırlatmada bulunarak, Sraoşa'nın bu önemli konumunun, onun Zerdüştilik halkaları dışındaki popüler dinde de daima önemli bir Tanrı olduğu kuşkusuna yol açtığını belirtmektedir (Malandra 1983: 136). Böylece, Xızır'ın Dersim Alevi halk inançlarında yer yer değişkenlik arz edebilen bu baskın dinsel statüsü, Sraoşa'nın bu pozisyonunun bir devamı olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte, ondan bir parça farklılaşmış görünür.²⁸

Xızır'ın halk dindarlığında işlevsel olarak Tanrı'nın yerini aldığını gösteren bir başka nokta, onun yörede *musahiplik*, *kirvelik* ve *isim verme* gibi önemli ritüellerle ilgili pratiklerin baş karakteri olarak görülmeysiğidir. Bunun hem tarihsel, hem de sosyal ve dinî açıdan bir anlamı olmalıdır. Kirvelik İslamî kökenli bir uygulama olarak görüldüğü için Muhammed ile ilişkilendirilmiş olup, 'peygamber dostluğu' olarak da bilinir ki, bunun Xızır üzerinden anlamlandırılmamasının anlaşılabilir bir yanı vardır. İsim verme ritüelinde herhangi bir role sahip olmayışının arkasında ise –ki bunun aksine, bazı eski Türk inançlarında çocuğa isim veren Hızır'dır-, belki de onu sıradan bir veli pozisyonuna indirgememe arzusu yatmaktadır (Aksoy 2009). Diğer taraftan, Dersim'de musahiplik kurumunun referansının Cebrail olması da, bir yanıyla aynı bağlam içinde anlamlandırılabilir. Zira inanışa göre, ilahi alemde Hak ile musahip olan Xızır değil, Cebrail'dir. Cebrail yeryüzüne gönderildiğinde ise, 'Muhammed-Ali' ile karşılaşır ve imrenerek onların musahip olduklarını görür. Tek kaldığı için Hak da ona

²⁷ Sraoşa'nın pozisyonunda zamanla bir değişiklik olmuştur. Kreyenbroek onun bu dünyanın efendisi oluşunu Sasaniler dönemine bağlamaktadır. Gerçekten de onun Gathalardaki pozisyonu belirsiz sayılırken, katı bir düalist karakteristiğe sahip Sasanî Zerdüştiliğinde daha berrak bir role sahiptir. Nitekim, Avesta'nın diğer bölümlerinde Srōş, doğruluğun güçlü bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar. O Gathalarda *Ameşa Spenta* denilen kudsiyetlerden sayılmamakla birlikte, onlarla benzeştiği kabul edilirken, Yasna 33'de ise, 'herşeyden büyük (otorite)' olarak anılmıştır (Kreyenbroek 1985: 179-80; Alıcı 2011: 134; Malandra 1983: 135-6).

²⁸ Yazılı kültürle ilintileri zayıf olan Dersim Alevi Kürt aşiretlerinin, gecmiste de aynı karakteristiğe sahip olduklarını peşinen kabul etmek olanaksız değildir. Bu bakış ışığında, Xızır'ın bugün yörenin Alevi halk dindarlığındaki baskın statüsününün (*Tanrılık*), belki de dağlı bazı Zerdüşti toplulukların inançlarından çok da farklılaşmadığı düşünülebilir.

musahip olması için Adem'i yaratır.²⁹ Böyle olduğu için, sonuçta Xızır'ın koruyuculuğu ve bext sahibi bir kudsiyet oluşu, onu Dersim'in diğer sahiplerinden (Kırmanckî *wayir*, Kurmancî *xwedî*) ayırmaktadır.³⁰

Bu noktada Sraoşa ile Aşa arasındaki kimi ortak unsurlardan hareketle, Xızır kültürüne devredilen ritualistik bir uygulamaya dikkat çekmeliyim. *Aşa* ya da *Aşa Vahista*, Ameşa Spenta olarak bilinen altı *yazata*'dan biri olup, adaleti, doğruluğu, dürüstlüğü temsil eder. Karşıtı olan *drug* ise, yalanı ve kaosu simgelemektedir. Aşa aynı zamanda ateşin efendisidir. Işık ya da ateş ise, Aşa'nın adaletinin görülebilen bir sembolü olarak saflığın en kutsal görüngüsü sayılır (Hinnells 1973: 52; Boyce 1979: 32; Dhalla 1914: 35). Aşa'nın yalana karşı savaşıp yoksulları koruması, Sraoşa ile benzer fonksiyonları olduğunu gösterirken, belki de bu nedenle bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirildikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki, Avesta'da yaklaşık olarak dinsel düzen, dindarlık, bilinç, dinsel hüküm gibi anlamlara geldiği belirtilen *dāenā* kavramı, bir yandan Gathalarda Aşa ile örtük olarak ilişkiliyken, öte yandan Sraoşa Avesta'da birkaç kez "*dāenā*'nın öğretmeni" olarak anılmıştır (Stausberg 2008: 32-3). Aşa'yı hatırlatacak biçimde ışıkla ya da kalplerdeki ateşle de simgelenen Sraoşa, yalanın (*drug*) en büyük düşmanı olarak, bir bakıma dinin (*dāenā*) temeli sayılır ve bu yüzden onsuz ritüellerden bile söz edilmezdi. Dahası, Sraoşa'nın sıfatlarından biri olan *Aşya*'nın da Aşa adıyla ilişkili olabileceği varsayılır.

Xızır'a Srōş'tan (*Sraoşa*) kalan ritualistik uygulamaya gelince, bu kutsal bir ritüel objesiyle ilgilidir. Zerdüşti rahiplerin ateşe eşlik ederken kılıç ve gürzler taşıdıkları, seremoniden sonra ise onları duvara astıkları bilinir. Bu silahlar aslında ateşin savaşçı doğasını ve özellikle de doğruluk demek olan Aşa'nın karşıtı olan herşeye karşı aralıksız savaşını simgelerdi (Boyce 1989: 2). Benzer bir uygulamaya Riya Heqî/Raa Haqî ritüellerinin geleneksel pratiklerinde kullanılan *tariq* adlı kutsal asanın, ritüel sonrası kılıfına yerleştirilip duvara asılmasında rastlıyoruz.³¹ Anlaşıyor ki, duvara asılması onun kötülük güçlerine karşı koruyuculuğuna olan inancın bir yansımasıdır.

Tariq, Dersimde 'Xızır'ın değneği' (*çoyê Xızır*) olarak adlandırıldığı gibi, 'Hakkın değneği' (*çoyê Haq*) olarak da bilinirdi. Aynı zamanda Xızır'ın kılıcı varsayıldığı ve Zülfikârla bir tutulduğu da görülür. Cemlerde bu kutsal değneğin üzerine yemin edildiği, hatta kişi eğer yalan söylüyorsa, değneğin Hızır'ın kılıcına dönüşüp, ahirette yalan söyleyenin boynunu kesmesi üzerine dinsel bir formül tekrarlanır. Bu kutsal değnek, Ali ve Xızır'ın Riya Heqî/Raa Haqî inanç sisteminde bazen Haq/Heq ile özdeşleştirilmiş olduklarını ve

²⁹ Bu farklılık öngörüsüyle, halk inançlarında musahiplerin ilk örneğinin Xızır ile ilgili olduğu şeklinde bir inancın olası varlığını ima etmiyorum.

³⁰ Her iki sözcük efendi anlamına da gelir.

³¹ Comerd kılıfına konan bu 'tarikat değnekleri'nin yerinin eskiden çoğunlukla evlerin ortasında bulunan sütunlar olduğunu, şimdi ise onun duvara asıldığını yazmaktadır (Comerd ty).

birbirlerinin yerini alabildiklerini gösteren sembolik unsurlardan biri olup, Xızır'la ilgili bazı dinsel pratiklerin dip tarihteki kültürel damarlarından birini daha ortaya koymaktadır. Bu kültürel damar, Sraoşa'yı temsil eden rahiplerden olan *Sraoşavareza*'nın karakteristiğinde gizlidir. Sraoşavareza yanlış yola sapanları ritüel sırasında hatalarını itiraf ettirerek, onları telafi etmeye zorlaması bakımından 'günah çıkarıcı' bir özelliğe sahiptir. Belirtildiğine göre, *sraoşavareza* tövbe, kefaret ve pişmanlığın rahibiydi, ancak günahları bağışlama gibi bir otoritesi yoktu. Bir başka ifadeyle yargılamaya karışmazdı (Kerr 1987). Bu, pirin cem esnasında dargınlıkları ve hataları telafi ettirip, küskünleri barıştıran rolünü hatırlatır. Fakat pirlere itaat etmeyenleri cezalandırma –hatta topluluktan uzaklaştırma gibi- hakları vardır. Bu noktada, *Mithra-Raşnu-Sraoşa* üçlüsü içinde Sraoşa'nın cezalandırıcılık gibi özel bir fonksiyonunun olabileceğine işaret edilmesi önemlidir. Öyle ki, Sraoşa yalnızca mükâfati değil, cezayı da beraberinde getiren bir kudsiyet sayılırken, Zerdüşt ise Ahura Mazda'ya itaatsizliği onun adının olumsuz biçimiyle (*aşruşti*) ifade etmektedir (Gershevitch 1959: 193; Alıcı 2011: 73). Kreyenbroek Sraoşa'nın bu özelliği üzerinde ayrıca durmuştur. Bu onun ritüelin saflığını, hatasızlığını ve doğruluğunu tesis ediyor olma fonksiyonunun bir sonucudur (Kreyenbroek 1985: 161, 174-5). Çünkü ceza ve caydırıcılık olmaksızın ritüeli sağlıklı bir biçimde yürütmek olanaksızdır.

Sraoşavareza tıpkı Dersimli pirlere gibi ritüel sırasında elinde ateşin ve nurun saflığını koruyan ve yalana karşı olan koruyucu olan bir 'silah' tutar. Dr. Haug, Sraoşavareza'nın Brahmanlardaki *Pratiprasthata*'ya tekabül ettiğini öne sürmüştür ki,³² o da elinde '*tahta bir*

³² Aynı güçlü pozisyonun sahipliğini, ünlü Zerdüştilik uzmanı Mary Boyce'un Sraoşa'yla bir biçimde ilişkili gördüğü Hint tanrısı *Brhaspati*'de gözlemledik. Boyce ikisi arasında bazı yapısal paralellikler olduğunu gostermiştir (Malandra 1983: 136). Gerçekten de kısa bir literatür gezintisiyle bu benzerlikleri saptamak zor değildir. Herşeyden önce, o da Sraoşa gibi bir tür rahip tanrı olup, Indra ile belli bir yakınlık içindedir. *Brahmanaspati* olarak da bilinir ki, *Brahman* ya da *Brhat* sarki ve Şiir anlamına gelir. Fakat sözcüğün genel anlamının 'tanrılara edilen dua' olduğu konusunda bir kşku olmadığı belirtilir. Böylece o *brahman*'ın efendisi, duaların yüce kralı, bilgelerin bilgisi olarak nitelenmiştir. Kurtları ve düşmanları defettiği için Rigveda'da bir yol yapıcı (*pathmaker*) olarak betimlenmiştir. Bu yaniyla yolcuları koruyan Sraoşa'yı hatırlatır. Bir yerde akıllı rahip ve konuk olmanın yanı sıra, '*hızlıca hareket eden*' olarak görülmüştür. Ayrıca Indra gibi *maghavan*, yani cömert olarak stilize edilir. O dindar insanları bütün kötülük ve felaketlerden korur. Bitkilerin gelişmesini de tesvik eder. İlk doğan kutsal varlık olması ve bir tür cin olan Vrtra'ya karşı savaşması, onu Sraoşa'ya yaklaştırmaktadır. Önemli bir başka nokta ise, Sraoşa'nın *baresman*'inin etimolojik olarak olasılıkla *brahman*'a dayanıyor olduğudur. *Brhaspati*'nin Jüpiter'i temsil ettiği ve kutsal gün olarak Perşembe'nin kendisine tahsis edildiği biliniyorsa da, onun Indra gibi belirli bir gezegenden ziyade, pek çok gezegenle ilişkilendirildiği belirtilir. Ayrıca Jüpiterle olan ilişkisine işaret eden anlatımların Batılı Jüpiterle aynı olmadığına da işaret edilmiştir (*Brhaspati* için bkz. Parmeshwaranand 2006: 77-8; Dandekar 1992: 69-71, 74; Macdonell 2002: 102-4; *baresman* için bkz. Kanga 1988; *brahman* için bkz. Dandekar 1992: 74, dn. 15; Frawley 1994: 499-501; Dalal 2010: 71)

kılıç tutmaktadır.³³ Sraoşa'nın da dua dışında keskin bir silahı daha vardır ki, tahminî olarak kılıç olduğu varsayılır (Modi 1922: 267; Kreyenbroek 1985: 166, dn. 11). Dolayısıyla, duvara asılan silahın sadece Aşa'yı değil, ateşle de ilişkilendirilmiş olan *drug-savar* (yalan-savar) Sraoşa'yı da simgelemiş olması akla yatkındır.

Dersim Alevi halk dindarlığında Xızır'ın az çok Tanrılık çağrışımı yapan bir özelliği de, onun sözlü kültür aracılığıyla devamlılık bulan *nuranî* tasvirlerinde kendisini gösterir. Onun Dersim'de insanları adalet ve yardımseverlik doğrultusunda sınıadığını öyküleştiren rivayetlerinde, o hep nur yüzlü ya da *nuranî* bir ihtiyar olarak tasvir edilmiştir. Bu, yine onun Zerdüşti referanslarına tekabül etmektedir. Zira, Avesta'da meskeninin içten gelen bir nurla aydınlandığı tasvirinden arabasını çeken beyaz atlara ve onu temsil eden rahiplerin beyaz giysilerine dek, Sraoşa (*Surus*) hep ışık ve güneş sembolizmiyle ilişkili olarak beyaz tasvir edilmiştir (beyaz rengin ışıkla olan ilişkisi hakkında bkz. Aksoy 2015).³⁴ Bu imajının bir devamı olarak, onun bazı Şii topluluklar arasında imam telakkisini etkilemiş olabileceği de söylenebilir ki, bunda Maniheizmin olası payını da yadsımamak gerekir. Aynı bağlamda Allah'ın, Kuran'ın ezoterik ayetlerinden birinde (*Nur suresi*, 35) içinde ışık olan, yanan bir kandile benzetilmesi de önemlidir. Bu ayet, yeni olan dinsel inançların (*İslam*) Zerdüştilik ve

³³ Tahta kılıç aynı zamanda Bektasi dervişlerin menkıbelerinde görülen bir silahtir. Onun Şamanist kaynağı olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte Raa Haqî ritüellerinde görülen *tarıq*'ın, kültürel olarak daha çok eski İran uygarlığıyla bir ilişkisi vardır (Şamanların tahta kılıcı hakkında bkz. Ocak 2002: 179-82).

³⁴ Beyaz renk Zerdüştilikte dini ve din adamlarını, kırmızı ise savaşçıları temsil eder. Zerdüşst dahi beyaz sözcüğünden türetilmiş *Spitama* sıfatıyla anılmıştır. Dahası, Zerdüşti erkeklerin 7 yaşından itibaren bellerine bağladıkları kutsal kuşak olan *kusti*, beyaz bir koyunun yününden elde edilmiş iplikten örülür (Ziyayi 2009: 17, 58). Beyaz, Deylemlilerin de popüler rengidir. Nitekim Ali Mazaherî şöyle yazar: “*Giderek onların düşmanlarının söylediğine göre, Deylemliler sert, hür düşünürler olup bağnaz değildiler ve Zerdüşst rahipleri gibi beyaz giyinirdi. Bu da kendilerini musavvada denilen 'siyah gömlekliler'den, yani İslam sağcılarından ayırdetmeye yarardı. Onların bayrakları da beyazdı*” (Mazaherî 1972: 127). Bunun bir izdüşümü olarak, Dersim'de Xızır 'beyaz donlu' olarak bilinir. Xızır Dersim'de beyaz ihtiyar anlamında *kalo spî* olarak da anılır ki, Moğollarda aynı anlama gelen *Tsaghan Ebügen*'i hatırlatır (bkz. Ocak 2012: 120). Dersimdeki beyaz renk sembolizmi Zerdüştilik kökenli olsa da, benzer bir isimlendirmenin tesadüfî olup olmadığı konusunda kesin bir fikre sahip değilim. Kimlik mücadeleleri ve ideolojik şartlanmalar zayıfladığında, Alevilik araştırmalarında Kürt ve Türk aşiretlerinin geçmişteki karşılıklı kültürel etkilenmeleri üzerinde daha az spekülâtif yorumlar yapılabilecektir. Bununla birlikte, Dersim inançlarında Xızır'ı beyazlar içinde gösteren tasvirinin, tek başına ve doğrudan Türklerin 'ak sakallı dede'siyle, Şamanlarla ya da *Tsaghan Ebügen* ile ilişkili olmadığı açıktır. Hiç değilse Alevi Türk inançlarında, onun bu gibi tasvirleri üzerinde aynı zamanda söz konusu kutsal karakterlerin bir etkisi olduğu düşünülebilir. Buradaki diğer asıl kuşku, Xızır'ın ihtiyar olarak tasvir edilmesidir. Çünkü, Merküriyel tanrı Hermes gibi, Sraoşa da genç olarak tasvir edilmiştir. Bu bakımdan, Türk halk inançlarında Hızır'a bazen bir çoban ya da bir genç olarak rastlanması düşündürücüdür. Acaba bu, onu ölümsüz sayan inançları mı, yoksa gecmiste Rumlarla içiçe yaşanılmasından ötürü, bazı eski figürlerin (*Hermes*) kalıntılarını mı göstermektedir? Xızır'ın Dersim'de (*nuranî*) bir ihtiyar olarak tasvir edilmesinde, onun özellikle *pir* kavramıyla –ki Kürtçe ve Farsça'da bu sözcük ihtiyar anlamına gelir- ne denli ilişkili olduğunu gösterir.

Maniheizm gibi eski bazı dinsel anlayışlarla yorumlanışının örneklerinden biridir.³⁵ Allah'ın nur olarak tasvirinden dolayı, İslam tarihinde Maniheizmin ışık-karanlık (*nur-zulmet*) şeklindeki düalist inancı zaman zaman özel bir ilgi odağı olmuştur. Çünkü İslam içinde nur metafiziğinin ilk temsilcileri, bu Maniheist ilkenin etkisinde kalmış olma kuşkusunu uyandırmışlardır. Bu nedenle olsa gerek, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî Maniheistlerin Müslüman kisvesi altında '*alemin ilkesi nurdur,*' gibi söylemler geliştirdiklerine dikkat çekmiştir. Nitekim Tirmizî'nin, Allah'ın karanlıkta yarattığına dair naklettiği hadis endişe uyandırmışa benzemektedir (Kutluer 2007: 245; De Boer ty: 354). Böylece Allah'ı nur sayan anlayışın yorumları üzerinde, Zerdüştilik kadar Maniheizm ve Hermetizm'in de etkileri olmuş görünmektedir. Zerdüşti etkilerin belki de en iyi temsilcisi Suhreverdi'dir. O Tanrı'yı 'nurların nuru' (*Nur-ul Envâr*) olarak betimlemiştir ki, Corbin bu nuru Zerdüştiliğin ilahî nuru olan *Xvarenah* ile ilişkilendirmiştir (Corbin 1986: 205; Schimmel 2001: 258; Bleeker 1973: 30).³⁶

Henry Corbin'in gözden geçirdiği bazı İsmailî metinlerde, imamın toplumdaki pozisyonu ve misyonuna ilişkin olarak 'kalp' benzetmesinin yapılmış olması, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu metinlere göre, beden içinde kalp neyse, ümmet içinde de imam odur. İnanişâ göre, gaip olan imam ise, aslında mahşere dek kendisine inananların kalbinde var olacaktır (Corbin 1986: 61). Kalp her ne kadar burada bir mecaz olarak görünse de, Sraoşa hakkındaki bazı Zerdüşti tasavvurları çağrıştırmaktadır. Zira Zerdüşti inançlarında Sraoşa bir biçimde ateşi ya da ateş ışığını da temsil ediyor olup, insanların bedenlerindeki görünmeyen ateş ya da nur (*xvarena*) sayılmıştır. O bu yanıla kalbi olan tüm varlıkların ve ayrımsız tüm sosyal grupların ateşidir (*kalp ateşi*) (Bilgin 1996: 124-5). Bu nedenle, yani gerek insanların kalbindeki ısı ya da ateş, gerekse mekânından dışa yansıyan bir nurla tasvir edilmesi nedeniyle, bazı Şii topluluklardaki imam tasavvurunun –*ilahi nur* konusunda Maniheizmin etkisini de hesaba katmak kaydıyla- Sraoşa'yla bir ilgisi olabileceğini kabul etmek gerekecektir. Bazı bâtinî Şiiilerde ise, imam Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisi ya da tezahürü sayıldığından, Hızır'ın bu gibi Şii ve Alevi topluluklar arasında imam (özellikle Ali ya da kayıp imam) ya da Mehdi'yle bir tutulmasına şaşmamak gerekir.

Kalp mecazı Dersim Alevilerinde de önemli bir yere sahiptir. Özellikle *kalbi temiz olmak*, yörede dindarlığın ya da iyi bir insan olabilmenin neredeyse temel unsuru sayılmaktadır. Bu bir duada şöyle dile getirilmiştir: '*Ya Hak! Bize ve neslimize temiz bir kalp, temiz bir iman nasip eyle, bizi katarından uzak düşürme!*' (bkz. Çakmak 2001: 56). Öte

³⁵ Sena, bu ayetin İncil'de şu şekilde geçtiğine dikkat çekmiştir: '*O yanan ve nur saçan bir çerağ idi*' (*Yuhanna: V, 35*) (Sena 1984: 263, dn. 1).

³⁶ '*İran Eflatuncuları*' Eflatuncu temel kavramları Zerdüşti melek doktrininin terimleriyle yorumlamışlardır ki, Suhreverdi bunlardan biri sayılır (Corbin 1986: 204; Schimmel 2001: 258; Frye 2003: 161).

yandan tasavvufta en yüksek mertebeyi ifade eden *kutup* da Suruş hakkındaki inançlarla ilişkilendirilmiştir. Nitekim Schimmel'e göre, sonraki dönem İran teozofisinde *kutb*, eski Zerdüşçülüğün teslimiyet, haber ve esin meleği sayılan ve sufi mitolojisinde Cebrail'e ya da diriliş meleği İsrail'e tekabül eden *Suruş'un makamı* kabul edilir (Schimmel 2001: 201-2).³⁷

İmamın bazı İsmaili gruplar arasında Suruş'u fazlasıyla hatırlatır biçimde, Tanrı'nın sözü ve iradesinin bedenlenmiş hali sayıldığı söylenebilir. İsminin 'itaat' anlamına geldiği kabul edilen ve tanrısal sözün bedenlenmiş hali sayılarak, inananlara dinsel buyrukları ileten *dastwaralar* (dastur) aracılığıyla somut bir kişilik kazanan Suruş'un, imamlık kurumunun şekillenmesinde etkili olduğu açıktır. Yani o, özellikle maddi dünyadan sorumlu olarak imamiyet kurumunu da etkilemiştir. Çünkü itaat figürleri olarak imamlar, Şiiiler arasında bir anlamda Tanrı'nın yeryüzündeki otoriteleri (*veli*) sayılırlar ki, Suruş da (*Sraoşa*) aslında itaat demektir. *Velayet* ise, onu bu kez imamların başı sayılan Ali'yle buluşturur.³⁸ Mitolojik bazı unsurlar dışında, her ikisini buluşturan, zaman zaman özdeşleştirilmelerine kolaylık sağlayan bir başka kavram ise, *tevil*'dir. Yorumlamaktan (*tefsir*) ve iletmekten (*tenzil*) ayrı olarak, o açıklamak anlamına gelmektedir. Kuran'ın gizli, bâtinî anlamları olduğunu varsayan İsmailîliler gibi kimi Şii topluluklar, onun ancak Ali tarafından açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Özellikle ilk İsmailîler, *zâhir*'in, yani elçiler tarafından aktarılan dini yasaların zaman içinde değiştiklerine, öte yandan ilahi hakikatleri içeren *bâtın*'ın ise değişmez ve sonsuz olduğuna inanmışlardır. Bu hakikat, onlara göre ancak Ali tarafından tevil edilebilirdi. Bu da erken dönem İsmailîi metinlerin dinî literatürünü oluşturan metinlerin neden *tevil* türü metinler olduğunu göstermektedir (Daftary 2005: 62). Kuran'da adı anılmaksızın bir *veli* olarak geçen ve Hızır olduğu genel olarak kabul edilen kişinin, yapıp ettiklerini sonradan Musa'ya *tevil* etmesi aynı kültürel bağlam içinde anlamını bulmaktadır. Kaldı ki, Hızır tipik olarak Merkürîyel bir karakter olması itibarıyla *tevil* kavramından asla bağımsız değildir.³⁹ Zira Merkürîyel tanrılar baş tanrının buyruklarını insanlara iletme ve açıklamakla görevlidirler. Rivayete göre, Hızır'ın Muhammed ve Ali'ye öğrettiği bazı dualardan söz edilmesi, özellikle Sraoşa'nın Hızır'ın sembolik kişiliğinde pekiştirdiği bir özellik olarak varsayılabilir (Aksoy 2006; Ocak 2012: 113, dn. 22). Buna belki de zamanla

³⁷ Schimmel Suruş'u *Saroş* olarak anarken, kitabın Türkçe'ye çevirmeni olan Hüseyin Hatemi hatalı olarak parantez içinde *Saosyant* diye bir not ekleyerek, iki kudsiyeti birbiriyle karıstırmaktadır.

³⁸ Arapça *veli* kavramının anlamı, Şii ve Sünnî din adamları arasında hararetli bir tartışma konusu olagelmistir. Mesele, Muhammed'in Ali'yi Gadirihum'da kendi velisi olarak nitelemesidir. Şiiilere göre terimin anlamı otorite iken, Sünnîiler ise onu dost olarak yorumlar ve Şiiilerce Ali'ye atfedilen statuyu (*otorite*) reddederler (ayrıntı için bkz. Sachedina 2005).

³⁹ İsmailîiler Muhammed'in *şeriatı*, Ali'nin ise *bâtını* temsil ettiğini düşünürlerdi. Bu yüzden Muhammed konuşan Kuran ise, Ali aynı zamanda hem susan, gizleyen (*samit*), hem de onu açıklayan (*te'vil*) Kuran sayılırdı. Özellikle ilk İsmailîiler zahirin değiştiği halde, bâtinin değişmez ve sonsuz olduğuna inanmış olarak, hakikatin ancak *te'vil* yoluyla ortaya konulabileceğini, bunu da ancak Ali'nin yapabildiğine inanmışlardı (Daftari 2005: 62).

Şamanların *vecd* halinde irticalen ilahiler söyleme özelliği de eklenmiştir. Hiç değilse Türk topluluklarında aynı zamanda böyle bir etkiden söz edilebilir.⁴⁰

Zaehner *Zerdüştiliğin Şafağı ve Alacakaranlığı* adlı yapıtında, Sraoşa'nın 'itaat' ya da 'disiplin' anlamına geldiğini kabul ettiği isminden hareketle, onun aslında olasılıkla Peygamberin Tanrıyla ilişkisini ifade ettiğini öne sürmüştür. Zaehner'e göre, kutsal mesajı insanlara iletmesi buna işarettir. Kanımca, Sraoşa'nın konumunu basitçe salt peygamberlikle eşleştirmek hatalı olacaktır. O İran'da aynı zamanda Cebrail tasavvuru üzerinde de etkili olduğundan, fonksiyonel olarak sadece peygamberlikle değil, sözel mesaj ileten bir melek figürüyle bile pekala örtüşebilmiştir. Daha da önemlisi, onun Zerdüştilikte bazı İsmaili gruplardaki imamın pozisyonunu andıran bir yeri vardır. Bilindiği üzere, İsmaililerin bir kısmında *nübüvvet* (nebilik) ile *imamet* ayrımı bağlamında imam peygamberden üstün tutulmakta, nebilerin sadece Tanrı'nın sözünü ileten, mesajını taşıyan araçlar oldukları, bunun aksine imamın ise, Tanrı'nın sözünün ve iradesinin bizzat kendisi olduğu kabul edilir. Çarpıcı olan, bu görüşe delil olarak, Kuran'da 'Hızır'ın Musa'ya olan üstünlüğünün gösterilmiş olmasıdır (ayrıntı için bkz. Makarem 1967; Corbin 1986: 106). Bazı Şii inançlarında Hızır'ın Mehdi ile özdeşleştirilmesi de, aynı zamanda bu kültürel tavır ve anlayışın bir yansıması olmalıdır.

Hızır'ın Şiiligin çeşitli formlarında *imam* ve *Mehdi* kavramlarıyla ilişkili olması, Suruş'un etkilerinin devamlılığına işarettir.⁴¹ Böylece Suruş (*Sraoşa*), Şiiler arasında *imam*, Alevilerde ise *pir* tasavvurlarının şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Nitekim *Hızır-i râh*, *pir* terimine yakın anlamlı deyimlerden sayılmış, Hızır da pek çok kez *pir* olarak anılmıştır. *Pir* kavramı tasavvuf edebiyatında da Hızır ile yakın bir ilişki içindedir (Arpaguş 2007: 273; Yıldırım 2008: 569). Diğer nedenler saklı tutulmak kaydıyla, onun Dersim'de ve başka pek çok Alevi coğrafyasında, Alevilerce baş imam sayılan Ali'yle özdeşleştirilmesinin arka planında da aynı zamanda böyle bir ilişki söz konusudur. Terimin tasavvufi anlamda ilk kez 9.-10. yy'larda Horasan sufileri ve özellikle Nişabur Melametileri tarafından kullanılmaya başlanmış olduğu belirtilmektedir. Pirlerin Horasan'ın taşra halkına olan telkinlerinin de 10. yy ile tarihlendirilmesi önemlidir (Arpaguş 2007: 272; Choksy 1997: 92). Zira orada, o dağlık bölgede henüz İslamlaştırılmayan ve büyük bir olasılıkla bâtinî eğilimler taşıyan Zerdüştiler

⁴⁰ Yeri gelmişken, Türkçe *ozan* sözcüğünün Kürtçe *xozan* ile birlikte Zerdüştilikteki *gusan*'dan (Orta İranca *gosan*) geliyor olabileceğini belirtmeliyim (*ozan*<*xozan*<*gosan*). *Gosan/gusan* terimi öyle anlaşılıyor ki, köken olarak Avesta dilinde ve Sanskritçe'de ilahi, şiir ya da ezgi anlamlarına gelen *gat*'tan gelmez. *Gat*, Pehlevi'de *gas*, *gasan* olarak geçer ki, Avesta dilinde bölüm anlamına gelen *-ha* ekini de alarak, *Gatha* terimine de kaynaklık etmiştir (Alıcı 2011: 17).

⁴¹ Zerdüş'tün, Sraoşa'ya dünyanın sonunda gelmesi için dua etmesi, onun Avesta teolojisinde son yargılamayla da ilgili olduğunu gösterir (Alıcı 2011: 73). Bu ise, Mehdi anlayışının ortaya çıkışında sadece *Saoşyant*'in değil, aynı zamanda Sraoşa'nın olası etkilerini düşündürür.

ve diğer bazı dinsel topluluklar yoğunlukta idi. Pek çok kez İran'ın doğusunun batısına göre daha hızlı İslamlaştığı vurgulanmıştır ki, bunun nedenlerinden biri olarak doğuda Zerdüştî tapınaklarının zayıf oluşu gösterilmektedir (Frye 2003: 126). Dolayısıyla bir İslamlaştırma figürü olarak Hızır'ın, orada çok daha fazla Zerdüştî inançlarla –muhtemelen onun bâtinî ve senkretik biçimleriyle- kaynaştırıldığı öngörülebilir. Buna pek tabii ki, diğer bazı inanç sistemleri de dahildir. Böylece pirlük kurumu da bazı eski Zerdüştî inançlarla, özellikle de Suruş'la ilgili olanlarla biçimlendirilmiş görünmektedir.

Xızır'ın Raa Haqî/Riya Heqî halk dindarlığındaki tanrısal vasıflarından biri de, onun kendisine yapılan yakarışları duyabilmesidir. Bu yüzden o 'duyan' (*goşdaro*) olarak anılır. Bu konuyu birkaç makalede özel olarak irdelediğim için, burada sadece bununla ilişkili bir başka noktaya spot tutmakla yetineceğim (Aksoy 2015; Aksoy 2015b). Bu ise, Xızır'ın Dersim halk anlatılarından birinde Tanrı gibi herşeyi görebiliyor olma yetisiyle ilgilidir. Yörede anlatılan bir öyküden anlaşıldığına göre, o Tanrı'dan bile önce görebiliyor olmakla ödüllendirilmiştir. Buna göre, dara düşen herkesin önce ve en çok Xızır'dan yardım diliyor olması, bir zaman sonra Hakk'ın meleklerini rahatsız eder. Onlar da bu durumu Hakk'a şikayet ederler. Hak sonunda Xızır'ı huzuruna çağırır ve duyduklarını ona sorar. Xızır Hakk'a cevap verirken, aniden elini havaya kaldırır ve bir şeyi tutar gibi yapar. Bunu fark eden Hak, ona neden böyle yaptığını sorar. Xızır ise, denizde bir geminin fırtınaya tutulduğunu ve kendisinden yardım istendiğini belirterek, onları fırtınadan kurtardığını söyler. Hak bakar ki, gerçekten de denizde bir gemi fırtınaya rağmen hiçbir şey olmamış gibi yoluna devam ediyor. Bunun üzerine meleklerle dönerek, Xızır'ın işine karışmamalarını, onun dilediğini yapmakta serbest olduğunu söyler (Çakmak 2001: 59, dn. 19; Çakmak 2005: 10).

Bu öykü teolojik meselelere yönelik iğneleyici bir mizah içerir. Çünkü Tanrı burada öylesine kayıtsız ve pasiftir ki, olan bitenin ancak sonradan farkına varabilmektedir. İlkinde Xızır'ın yapıp ettiklerini meleklerden duyması, ikinci olarak ise yardıma muhtaç olan deniz yolcularını fark edemeyişi, onun bu kayıtsızlığını yansıtır. O denizdeki tehlikenin de, ancak Xızır'ın onu uyarmasıyla farkına varabilmiştir. Böylece Xızır, halk dindarlığında hem duyan, hem gören vasfiyle, dolaylı da olsa '*herşeyi bilme*' yetisine de sahip olabilmıştır. Bu ise, onun çok açık bir biçimde hiç değilse *minor bir Tanrı* olarak tasavvur edildiğinin bir başka göstergesidir.

Pettazzoni, dinler tarihinde görsel olarak herşeyi bilmenin tanrılara özgü bir yeti olduğunu, ancak tanrısal herşeyi bilme yetisinin, genelde birincil olarak Tanrı'nın değil, ilahi varlıkların belirli bir kategorisi olduğunu yazmaktadır. Görme ile bilme arasındaki bağıntıya linguistik de tanıklık eder. Hint-Avrupa dil ailesi dışındaki dillerde de kimi sözcükler bu durumu örneklemektedir. Nitekim bazı dil gruplarında, *göz*, *güneş*, *ışık* ve *bilme* anlamına

gelen sözcüklerin tamamı aynı kökten türetilmişlerdir (Pettazzoni 2001: 58-9).⁴² Pettazzoni herşeyi bilmenin sonuçta semavi tanrılara özgü olduğunu, doğası aydınlık olmayan başlıca yer ve yeraltı tanrılarına bu niteliğin atfedilmediğini de belirtir. Fakat şu da var ki, ona göre rüzgâr tam olarak ışık bölgesine ait olmamakla birlikte, bir hava fenomeni olarak gök bölgesine aittir ve bu yüzden onun herşeyi bilmesi, göksel varlıklarınki gibi aynı türdendir; yani, görsel bir herşeyi bilmedir (Pettazzoni 2001: 62).

Xızır'ın Raa Haqî/Riya Heqî inançlarında rüzgâr ve tipiyle ilişkilendirilmesi, nur yüzü bir ihtiyar olarak tasvir edilmesi ve daha da önemlisi, her yerde hazır ve nazır olduğuna inanılması, onu görsel olarak herşeyi bilme yetisiyle donatmış olmalıdır. Kaldı ki, Suruş da (*Sraoşa*) aslında semavi bir kudsiyet olup, Merkürüyel bir karakteristiğe sahiptir ve iki alem arasında mesaj ileten olması itibarıyla her iki alemin de bilgisine sahip olarak konumlanmıştır. Bu nedenle, Avesta onu 'evrensel bilgi'nin sahibi olarak takdim eder. Avesta'ya göre, o çok yüksek bir zekâya (*baraziti-*) sahiptir (Aksoy 2015). Kısacası, Xızır temel karakteristiğiyle yöre Aleviliğinde hiç değilse *minor bir tanrı* olarak da işlevselleşmiş, pek çok kez Ahura Mazda ile Sraoşa ikilisinin rollerinin bir izdüşümü olarak, o tanrısal yetkeyi Haq/Heq ile paylaşmıştır.

Hızır İslamlaşma süreçlerinde genellikle başat bir rol oynayan önemli bir sembolik karakterdir. Saint George, Buda ya da kimi Hint tanrılarının yerlerine ikame edilerek kimlik sınırlarını tayin etmiştir. Öyle ki, o Ortaçağın Küçük Asya sınırlarında Saint George ya da başka bazı savaşçı azizlerin yerine ikame edilip, İslam ile Hristiyanlık arasındaki sınırları tayin etmişken, Sri Lanka ve Basra Korfezi bölgesinde ise Buda'nın yerini almış, Buda'ya atfedilen ziyaretlerin bir kısmı birer Hızır ziyaretine dönüştürülmüştür (Wolper 2000; Vaziri 2012: 74). Yakınoğu'da ise, Vaftizci Yahya ve Elijah gibi dinsel karakterlerle etkileşim içinde olmuş, zamanla onların yerini alabilmiştir. Aynı şekilde Hindistanda İsmaili *dai'*lerce Ali gibi tanrı Vişnu'nun avatarlarından birinin yerine geçirildiği anlaşılmaktadır. '*Khwace Khizr*'in Vişnu gibi bir balık üzerinde gösterilen tasvirlerine rastlanması bundandır. Tek başına *khwace* ünvanı bile bir İsmaili etkisine işaret eder. Zira Hindistan'da İsmaililiğe geçen Hindular, Farsça efendi ya da bey anlamına gelen *Hace* teriminden bozma *Hoca* adını alıyorlardı (Daftary 2001: 513). Böylece Hızır, İslami yayılma süreçlerinde eski dinsel kültürlerin karakterleriyle bir etkileşim içine girmiş, onlardan yeni bazı özellikler almıştır. O Kırgızların Manas destanında bile, belirtildiğine göre aslında eski kahin ve kamların rollerini üstlenmiştir.⁴³

⁴² Ermenice'de güneş anlamına gelen *aregagn*, aslında 'güneşin gözü' (güneş anlamındaki *arew*'in genitive hali ile göz anlamındaki *akn*'dan) demektir (örnekler için bkz. West 2007: 199 vd).

⁴³ '*Allah, Peygamber, Hızır, Evliya, Ferište ... gibi dini istilahlara geçiyorsa da, bunların rolleri tam eski kahin ve kamların rollerinden başka birsey değildir*' (Inan 1987: 115).

Bu durum Dersimli Aleviler için de söz konusudur. Bununla birlikte, XIZIR'ın Dersim'in eski kültürlerinden ne gibi etkiler aldığını, yazık ki henüz bilmiyoruz. Çünkü yöreye geldiklerinde Hristiyan Ermenilerin yanı sıra, Zerdüştî Ermenilerle de karşılaşan Kürt aşiretleri, öyle anlaşılıyor ki henüz İrandayken bile, Suruş ile senkretize edilmiş bir XIZIR tasavvuruna sahip idiler.⁴⁴ Fakat XIZIR'ın, Zerdüştilikteki *Mithra-Sraoşa* ikilisini andırır biçimde, yörede Mithra'nın bir devamı olduğu anlaşılan Duzgı ile tekrar buluşmuş olması dikkat çekicidir. Çünkü Sraoşa ve Mithra birbirlerine o denli yakın kudsîyetlerdir ki, ortak unsurları dışında pek çok kez birlikte anılmışlardır.⁴⁵ Dersim Alevilerinde de pek çok duada XIZIR ile Duzgı birlikte anılmakta ve bazı ritüellerdeki pratikler doğrudan onlara gönderme yapmaktadır (Aksoy 2015b). Bu ikilinin Raa Haqî/Riya Heqî inançlarında tekrar biraraya gelmesi, yöreye intikal eden Kürt aşiretlerinin hiç değilse bir kısmının, *dip kültürlerinde* Zerdüşti inanç ve geleneklere bağlı olabileceklerini düşündürmektedir.⁴⁶ Ancak Ermeni Mithrası'nın (*Mehr*) bir devamı olan Duzgı, yöredeki yeni dinsel şekillenişte XIZIR'a, yani bir anlamda Suruş'a göre daha alt bir mertebeye yerleştirilmiştir. Sadece o da değil, Muzur/Mızur da onunla aynı kaderi paylaşmıştır ki, o da muhtemelen Ohrmazd'ın (*Ahura Mazda*) devamı olup, kişileştirilerek bir evliyaya dönüştürülmüştür (Aksoy 2006).

Muzur/Mızur ve Dızgun/Duzgı'nın, yarı göçebe hayatın doğasına uygun olarak kayıp birer çobana dönüştürülmelerine rağmen, XIZIR'ın çoban olarak tasavvur edilmeyişi, onun dinsel statüsü bakımından ayırteci bir özellik olmalıdır.⁴⁷ Çünkü HIZIR, Dersim'deki varyantının aksine, diğer pek çok toplulukta aynı zamanda sürüleri koruyan bir karakter olarak, yer yer bir çobanla bir tutulur. Sözgelimi, HIZIR'ı bir peygamber (*Xezr nebi*) saydığı anlaşılan doğu Tâleş'in Şii topluluğunda Kara Çoban (*Siyah Gâleš*) olarak bilinen sığırların koruyucusu figür, onunla bir tutulmaktadır.⁴⁸ Azerbaycanlı Xalikânlu Kürtlerinin, sürülerinin

⁴⁴ Bu bağlamda bir diğer olası etki bakımından, antik dönemde Kappadokya'da yaşayan İran kökenli bir dinsel topluluk olan 'Magiler' özel olarak bu tabloya eklenebilir. Topluluğun Zerdüşti ya da Babil üzerinden başkalaşarak gelen bir dine sahip olabileceği ihtimali de düşünülmektedir (bkz. Aksoy 2012: 139).

⁴⁵ Pek çok özelliğin dikkat çekici bir biçimde aralarında paylaşılmış olması, araştırmacıları bir tartışmaya itmiş görünmektedir. Nitekim, W.B. Kristensen Sraoşa'yı Mithra'nın bir 'dublörü' (*double*) olarak görürken, Bailey onu '*Mithra tipi bir kudsîyet (yazata)*' olarak anar. Forrest onun militan tarafını Mithra'ya dayandıran Kreyenbroek'tan ayrılarak, bunun her ikisinin de aslında militan tanrılar oldukları durumundan kaynaklandığını savunmuştur. Gershevitch ise, Sraoşa'nın 'Zerdüştilik' süreciyle birlikte Mithra'ya yakınlaştırıldığını belirtir (Kreyenbroek 1985: 3; Bailey 1943: 22; Forrest 2011: 206, dn.31; Gershevitch 1959: 193). Fakat benzer bir biçimde, onun prototipi sayılan Brashpati de eski Hindistan'da Indra ile benzer bir yakınlık içindedir.

⁴⁶ Kuşkusuz *alt kültürden* farklı olarak, *dip kültür* kavramını yüzeysel olarak ya da görünürde İslami sayılan, fakat gerçekte daha derinde varlığını sürdüren eski inançlara atfen kullandım.

⁴⁷ Duzgı söylencesinde de çoban olarak geçen babası Kureş değil, kendisidir.

⁴⁸ Yukarıda başvuru kaynakta, HIZIR'ın söz konusu topluluk içinde başka tasavvurları ya da *nebi* sıfatına rağmen, daha üst bir mertebeye de ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği konusunda bir bilgi verilmemiştir.

ölümünden kurtuluşu anlamına gelen ve kışın sonuna denk düşen bir günde *Xezr* kutlamaları yapmaları da bununla ilişkiliydi (Krasnowolska 1998: 148). Sonuçta Xızır'ın Dersimde bir çoban olarak tasavvur edilmeyişinin temel nedeni, onun evliyalarından daha yüksek bir dini mertebeyi haiz olmasındandır. Ayrıca o, genç olan Duzgı ve Mızur'un aksine, pirlük kurumunu da temsil eden yaşlı bir kudsiyettir. Bu nedenle, Dersim'e yakın bazı yerlerde ayrıksı örnekleri var olabileceği kabul edilse bile, genel olarak çobanlık imgesine hapsedilmesi düşünülemez.⁴⁹

Mızur, Duzgı ve Tujik gibi evliyaların üzerinde bir pozisyona sahip olup, her yerde hazır ve nazır olduğu halde, Xızır'a Dersim Alevi halk dindarlığında yakıştırılan bazı tanrısal sıfatların, yukarıdaki tabloyu ilk bakışta olumsuzlayacak biçimde bazen adı geçen evliyalara da atfedildiği görülmektedir. Sözgelimi, niyaz dualarından birinde '*bu Mızur'un lokmasıdır, hayırlı rızk versin,*' denilmesinde olduğu gibi (Gezik-Çakmak 2010: 137). Yine belirtildiğine göre, *çoyê Heqî* (Hakkın değneği) ya da *çoyê/darê Xızırî* (Xızır'ın değneği) yerine *darê Kureşî* (Kures'in değneği) teriminin de kullanılabilirliği önemlidir (Çem 2005: 1). Aynı şekilde efendi anlamına gelen *wayir* (Kırmanckî) ya da *xwedî* (Kurmancî) sıfatının da, Tanrı ve Xızır dışında çeşitli kudsiyetlere atfedildiği görülür.⁵⁰ Bu sıfat Xızır ile ilgili olarak kullanıldığında, dinsel referansı bağlamına göre değişmiş olmalıdır. Zira, Xızır'ın halk inançlarında bazen peygamber olarak da görüldüğüne ilişkin veriler de vardır. Fakat onun hakkındaki baskın algı söz konusu olduğunda, bu sıfatın yine onun Tanrılık vasfına gönderme yapmış olduğu söylenebilir.⁵¹ Bu yöre Aleviliğindeki diğer kudsiyetler için Tanrısal olmayan

⁴⁹ Xızır gibi, Tujik Baba da bir çoban olarak bilinmez. Bunun da benzer bir nedeni olmalıdır. Herşeyden önce, o Zerdüşti Ermenilerin savaşçı tanrısı olan Vahagn'ın bir devamı olup, evliyalar içinde en üst mertebeye yerleştirilmiştir (ayrıntı için bkz. Aksoy 2012). Yani, onun bir çoban olarak tasavvur edilmeyişinde savaşçılığı bir nebze rol oynamış olabilir. Fakat Kanımca, Tujik'in Raa Haqî/Riya Heqî inançlarına entegre edilmesi, Duzgı/Dızgun ile Mızur/Mızur'a nazaran daha geç bir tarihte olmuş gibidir. Bu, adaptasyonda bir zorluk olduğunu düşündürür. Duzgı'nın aksine, Tujik/Tuzik'in yöre aşiretlerinin anlatılarında gerek kaçıp kaybolan bir evliya olarak portrelendirilmeyişi, gerekse bir akrabalık kurgusuna havale edilmemesi, adeta bu zorluğa işaret etmektedir. Kaçıp kaybolan bir evliyaya dönüştürülemediği, onun hâlâ başlı başına bir otorite olduğunu gösterir. Duzgı/Dızgun'un Kureşan, Mızur'un ise Şıxhesenan tarafından kendi ataları olarak sahiplenilmiş oldukları görülmektedir. Fakat Deniz, '*günlük söylemde böyle bir anlayışın doğruluğu karşımıza çıkmaz,*' diye yazmaktadır (Deniz 2010: 131).

⁵⁰ Kurmancî'de sahip, efendi anlamlarına gelen *xwedî* sözcüğünün orijinali, eski İranî dillerde aynı anlama gelen *xwadāy*'dir. Srōş'un (*Sraoşa*) Zerdüşti metinlerde, özellikle Pehlevi metinlerinde *xwadāy* olarak geçmesi çarpıcıdır. Bir Pehlevi metninde şöyle yazar: '*Ve Srōş hariç diğerlerine (yani, diğer yazata'lara) Ohrmazd'la birlikte tapılır, çünkü Srōş dünyanın efendisi ve hükümranıdır; bu yüzden ona ayrı olarak tapınmak gerekir*' (Kreyenbroek 1985: 109 vd).

⁵¹ Çem, konu hakkında yazan diğer pek çok araştırmacı gibi, toplumsal sınıfların Xızır'a dair algı farklılıklarından adeta habersizmişcesine ya da onları yadsımış olarak, söz konusu sıfatın (*wayîr*) Xızır'a iliştiirildiği durumlarda, bunun sadece sahiplik etmeyi ifade ettiğini, dolayısıyla Xızır'ın Tanrı olarak görülmediğini savunarak, devamında

bir anlamda sahipliği ifade etmiş olmalıdır. Yukarıda aktarılan diğer örneklerde de görüldüğü üzere, özellikle halk arasında kullanılan bazı ‘gelişi güzel’ ifadeler, Xızır ve Ali dışındaki kudsîyetlerin tanrılaştırılmalarına değil, sadece kutsallıklarına yapılan güçlü vurgulardır. Bu ise, Xızır’ın aksine onları tanrısal bir mertebeye yükseltmez. Oysa söz konusu halk dindarlığında, Ali’nin dışında sadece Xızır tanrılaştırılmakta ve o bazen doğrudan Hak ile özdeşleştirilmektedir. Böylece Xızır, Dersim Aleviliğinin ana düsturlarının merkezî referansı olup, bu dinin bir anlamda temeli sayılır. Bu nedenle o, *adalet ve hakkaniyeti, saflık ve temizliği* ve *mazlum ve masum olmayı* (ya da öyle olanları korumayı) temsil etmektedir. Daha da önemlisi, *hakikat* prensibi de bazen Xızır tarafından temsil edilir ve o *doğruluğun* temsilcisi ve koruyucusu sayılır. Kalbi temiz olmak, yoksula, mazluma yardım edip adaletli olmak ve doğruluktan sapmamak, hep Xızır ile ilgili prensiplerdir. Dolayısıyla o, bu dinin temel kuralları anlamında şeriatını, yol (*tarikât*) ve dinsel yol hakkındaki irfanın (*marifet*) yanı sıra, ilahi hakikati de sembolize edebilmektedir.

Görülüyor ki, sahip olduğu dinsel statü de dahil olmak üzere, Xızır ile ilgili olan inançlar ve genel olarak Raa Haqî/Riya Heqî inanç sistemi, önemli ölçüde Zerdüştilikten izler taşımaktadır.⁵² Bu etki, çarpıcı bir biçimde Dersim Alevilerinin kendi dinlerine verdikleri isimde bile kendisini gösterir. Raa Haqî ya da Riya Heqî, Hakkın, yani Tanrının, aynı zamanda doğruluğun, adaletin ve hakikatin yolu demektir. Zerdüş de kendi taraftarlarını ‘*doğruluğun ve adaletin takipçisi*’ anlamında *Aşavan* olarak adlandırmıştı (Alicı 2011: 552).⁵³ Fakat Avesta’nın hemen sonraki pasajlarında ise, ‘Mazda tapıcısı’ anlamında *Mazdayesna* terimi tercih edilmiştir. Ahura Mazda’ya inanmayıp başka tanrılara inananlara ise *Divyesna*,

şöyle yazar: “*Dersimlilerin dua esnasında Hızır’a seslendikleri ve ‘Ma re wayîriye bike/Me ra xwedîî bike!’ türünden sözlerle onu imdada çağırdıkları doğrudur. Bu sözler ise, ‘Bize sahiplik et, bizi koru’ anlamındadır. (...) Hızır Dersim’de bu anlamda herkesin sahibi değildir. Bir görüşe göre, o herkesin imdadına yetişir, herkesi korur, ona sahiplik eder, ama sadece Çarekan aşireti için sahip (wayîr) olarak kabul edilir”* (Çem 2009: 54-5). Xızır’ın Çarekan aşiretinin sahibi olarak nitelenmesi, aslında Dersim Alevi halk dindarlığında bile, Xızır algısının sadece tek bir çizgiyle temsil edilemeyeceğini bir kez daha göstermektedir (konu hakkında bkz. Aksoy 2015b). Burada sözlü kültürlerin karakteristik eğilimlerine uygun bir ekletizm söz konusu olduğundan, böyle bir örneğe rastlıyor olmamız şaşırtıcı değildir. Ayrıca bu, Xızır’ın fazlasıyla kisileştirilmiş bir kudsîyet olmasından ileri gelmektedir.

⁵² Bu izlerden birini olum merasimlerinde saptıyoruz. Yöre inançlarına göre, meyite (*cenaze*) gözyaşı damlatılmaz. Çünkü o, Hak dünyada göle dönüşür ve gözyaşı damlatanla ölen kişi arasına girip, buluşmalarını engeller (Çakmak 2008: 62). Kanımca bu inanç, kaynağını yine Zerdüştilikten alır. Zerdüştiler arasında ölüm sırasında ağlayarak yas tutmak yasaktır. Bu kötü cinlerle, kötülükle savaşılan bedeninin zayıf düşmemesi için öngörülmüştür (Aksoy 2006: 155). Öyle anlaşılıyor ki, Dersimdeki bu yasak zamanla yumuşatılmış bir Zerdüşti pratikten başka birşey değildir.

⁵³ Doğruluk, dürüstlük ve gerçekliğin Dersim Alevi inançlarında merkezî bir yeri vardır. Bu ise, diğer bazı faktörler bir yana, genel olarak eski İran kültürünün bir etkisi sayılabilir. Herodot, doğruluğun Persler tarafından bütün herşey içinde daha saygın bir yeri olduğunu yazarken, İranî kültürlerdeki doğruluk ve gerçekliğe önem veren bu anlayışa işaret etmiş oluyordu. Dersim Alevi Kürt onomastiğinde gerek doğruluk, gerekse temizlik semantiğine bağlanabilen pek çok kişi adı vardır ki, bunlar dahi bu dinin İranî köklerine işaret eder (Aksoy 2009).

yani devlere/cinlere tapanlar denilmiştir (Alıcı 2011: 552; Yıldırım 2008: 59). Aşa'nın karşıtı ve düşmanı olan ve yalan anlamına gelen *drug*'tan türetilen *drugvant* terimi de, Ahura Mazda'nın yolunda olmayanları, yani kafirleri tanımlamak için kullanılmıştır.⁵⁴ Dersim Aleviliğinde bu terim, atıyla dolaşan korkunç bir cinin adına (*Zurvani*) dönüşmüştür ki, o yağmur ve rızk yazatası olan Tiştrya'nın (*Teşter*) düşmanı olan *Apaoşa* (Epûş) cinini hatırlatır. Bu cin korkunç siyah bir at görünümünde olup, kılsız kuyruklu, yuvarlak tırnaklı bir karartı olarak betimlenir (*Epûş* için bkz. Yıldırım 2008: 289). Zerdüştiliğe gelince, o ise 19. yy'da Avrupalı alimlerce kullanılıp yaygınlaşmış bir terimdir.

Aşavan'a dönersek, o bir sıfat olarak insanlara, Ahura Mazda'ya ve kudsiyetlere ya da Ahura Mazda'nın dünyasıyla ilgili herhangi birşeye ve Aşa'nın hükümranlığına tekabül etmektedir. İnsanlara atfedildiğinde, Aşa'nın yolunda yürüyenleri diğer insanlardan ayırt eder. Bu ifadenin kökleri Rigveda'ya uzanmaktadır. Rigveda'da **rtásya path-* ifadesi, Raa Haqî/Riya Heqî ile hemen hemen aynı anlama gelir; '*doğru/hak yol*' ya da '*doğruluğun yolu*' (Gnoli 1987).⁵⁵ Diğer bazı araştırmacılar ise, onun İndo-İranîce'de **rtāvan* olarak geçtiğini kaydederler (Gershevitch 1959 : 156).

Doğruluk, adalet ve dürüstlük anlamlarına gelen Aşa, Zerdüşti terminolojisinde en yüce söz olarak kabul edilir ve Avesta'da din, irfan gibi anlamlara gelen *dāenā* kavramıyla yakın bir biçimde ilişkilidir. Bu noktada, Sraoşa'nın *drug* ile mücadele eden başat bir karakter olarak, Avesta'da birkaç kez '*Dāenā* (din) öğretmeni' olarak anılmış olduğunu önemle

⁵⁴ Gershevitch *drugvant*'ın İndo-İranîce olan *Aşavan*'ın aksine İranî bir icat olduğunu savunmuştur. *Druvand*'ın Modern Farsça'da ortak bir terim haline gelmediği, onun yalnızca Parsiler arasında anlamını koruduğu belirtilir. Nitekim Parsiler, başta Müslümanlar olmak üzere Parsî olmayan herkese *darwand* demektedirler (Gershevitch 1959: 156). Hartman 1971: 64).

⁵⁵ '*Doğru/hak yol*' ya da '*doğruluğun/hakkın yolu*' adlandırması, Zerdüştiliğin yanı sıra, onun etki alanına dahil olmuş olan İsmailîliği de çağrıştırmaktadır. Zira, İsmailîlerin Hindistan'daki farklılaşmış bir kolunun adı olan *Satpanth* da –ki *İmamşahlar* da denir- '*doğru/hak yol*' anlamındadır. Bir '*mezhep*' olarak ortaya çıktığı XVI. yy'ın ilk çeyreğine götürülür ki, bu tarihlendirme Kürt ve Türk Aleviliği'nin kristalleşip ortaya çıktığı dönemle neredeyse aynıdır. Fakat dikkat çekici bir biçimde, Alamut düştükten (MS. 1256) hiç değilse yarım asır sonra, henüz 14. yy'ın başlarında, Hindistan'a gelen/gönderilen bazı İsmailî *dai*'lerin, öncelikle lokal dilleri ve Hinduizm literatürünü, uzman olacak derecede öğrendiklerini kaydetmeliyim. Bu, yerel kültüre nüfuz edebilmek ve onu kendi kavramlarıyla yorumlayıp dönüştürebilmek bakımından önemlidir. Sözgelimi, Hindulara ait bir kudsiyet ünvanı olan *Nar*, İsmailîlerce *Nûr* olarak değiştirilmiştir. Bu nedenle *Nar Muhammed*, *Nûr Muhammed* olarak da bilinir (Ivanow 1936: 20, 29, 43 dn. 1). Aynı şekilde, İsmailîlerin Alamut sonrası dönemde *dai*'lerini Dersim çevresine de göndermiş olabilecekleri düşünülebilir. Nitekim, Dadoyan *Fatimî Ermenileri* kitabında, Hovhan Erzenka (13. yy) ile yapıtlarından ve onun bazı İslamî kaynakları kullanmış olmasından söz ederken, İsmailî *dai*'lerin Erzincan ve çevresinde misyonerlik faaliyeti yürütmüş olmalarını muhtemel gördüğünü belirtir ve Ermeni mezhep mensuplarıyla İsmailî *dai*'lerin ya da diğer bazı din mensuplarının erken dönemlerde Küçük Ermenistan'da (*Pokr Hayastan*) karşılaşmış olmalarının tamamen sürpriz olmayacağını savunur. Kaldı ki, Hovhan Erzenka'nın yararlandığı *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ* adlı batınî çalışma, İsmailîler tarafından *Haqa'iq*'leri ve Batınî literatürlerinin bir parçası olarak kabul edilirdi (Aksoy 2012: 82).

kaydetmeliyim (Dhalla 1938; Stausberg 2008: 33). Çünkü bu onu yine adaletin temsilcisi, yalanın cezalandırıcısı ve bir anlamda Raa Haqî/Riya Heqî inançlarının temeli olan Dersimli Xızır'a yaklaştırmaktadır. Daha önemli olan, *Aşavan* aynı zamanda Sraoşa'nın sıfatlarından biri olmasıdır (Kreyenbroek 1985: 174).

Zerdüştilerin bellerine bağladıkları kuşak olan *kusti*'nin 'yol açan, kılavuz' (*pathfinder*), ayrıca *şudreh* (ya da *sedreh*) denilen ve ibadet sırasında giydikleri fanilanın ise, 'iyi' ya da 'adaletli yol' anlamına gelmesi ve bir yandan dinin kendisini, öte yandan dine bağlılığı simgelemesi, aynı bağlamda önemlidir. *Kusti*'nin, *psychopomp* olarak *daena* (din) nosyonuyla ilişkili olduğu varsayılır ki, bu onu tekrar Sraoşa'nın kutsal dünyasına taşır (Morreall 2012). Çünkü Sraoşa hem ruhlara kılavuzluk eden bir kudsiyet (*psychopomp*), hem de dinin (*dāenā*) öğreticisi sayılmıştır. Yani, o hem yaşayanlara, hem de ölenlerin ruhlarına doğru yolu göstermektedir.⁵⁶

Kusti, aynı zamanda Dersim Aleviliğini Zerdüştiliğe bağlayan unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Şöyle ki; Dersim'de *bext* isteyen, yani birinin merhametine sığınan kimse, gün batımı sonrası merhametine sığınmak istediği kişinin kapısına gider ve kendisini siyah bir ip ya da organla bağlayarak affını ister ki, kendini kara iple bağlamak, suçluluğunun kabulü ve af dilemeyi ifade eder (Gezik-Çakmak 2010: 35). Saflığı, doğru yolda olmayı ve dine bağlılığı simgeleyen ve bu yüzden beyaz koyun yününden yapılan *kusti*'nin aksine, bu siyah organ ise doğruluktan sapmayı, kötü ve suçlu olmayı temsil etmekte ve böylece dolaylı da olsa Zerdüştiliğe gönderme yapmaktadır. O bir bakıma Zerdüştilikteki aydınlık (*beyaz*)-karanlık (*siyah*) düalizminin Dersim'deki bir yansıması gibidir.⁵⁷ Beyaz renkli *kusti*, aydınlığı temsil ediyor olmasının yanı sıra, ilahi nur (*xvarenah*) ve talihle de (*baxt*) sembolik olarak ilişkilidir. Farsça'da *baht-ı siyah*, yani kara baht ifadesinin bile, bu renk sembolizminden miras kaldığı açıktır. Sözü edilen kara ipin ise, o ipi beline dolayan kişinin aydınlık yoldan, Hak yolundan sapmış olmasını, yani bir bakıma kara bahtlı olmayı ifade eder.

⁵⁶ *Kusti* ve *daena* ile ilişkili olarak, fakat onların bir devamı olan bir başka Zerdüşti unsurun da Alevi inançlarındaki izlerine rastlıyoruz. Bu ise, Aleviler arasındaki mistik bir anlamı olan 72 rakamıdır. '72 millet' anlayışının dışında, Alevilerde bir sayı mistisizmi olarak 72'ye, Kerbela'da ölenlerin sayısında rastlanır. Zerdüştilerin bellerine bağladıkları kuşağın (*kusti*) 72 ipten örülmesi böyle bir etkinin varlığını düşündürür. Bu noktada, Avesta'nın Yasna bölümünün 72 baslıktan ibaret oluşu da dikkat çekicidir. Ashında her Zerdüşti Avesta'ya bağlılığın bir nişanesi olarak, bedeninde sembolik olarak 72 bölümden oluşan Yasna'yı, yani *kusti*'yi taşımak zorundadır. Dahası, Kabala'daki Tanrı gibi, Ahura Mazda'nın da 72 adı vardır (Upadhyay 2014; Aden 2013: 136).

⁵⁷ Zerdüştilikte Tiştrya *beyaz* bir at olarak bedenlenirken, onun düşmanı olan *Apaoşa* cini ise *siyah* bir at şeklinde tecessüm eder.

Sonuç

Xızır Dersim Aleviliği'nin merkezi kutsal figürlerinden biri olup, eskilerin tabiriyle bir bakıma bu dinin temel direği sayılır. Onun bu inanç sistemindeki statüsü, dinsel elitin teolojik irfanından kısmen ayrı olarak, halk dindarlığının baskın biçiminde daha radikal bir karakteristik taşımaktadır. Öyle ki, o adeta günlük hayatın tanrısı gibi son derece aktif ve bundan dolayı da o ölçüde merkezî bir rol oynar. Dahası, doğrudan Tanrı'yla bir tutulduğu da görülür. Fakat Alevi toplulukları arasında özellikle Ali'nin tanrılaştırılması hakkında çeşitli etüdler yapılmış olmasına rağmen, şimdiye dek onun bu vasfıyla ilgili kısmî değinileri içeren bazı çalışmalar dışında, spesifik bir araştırma yapılmamıştır.

Bu araştırmada onu Tanrılık mertebesine taşıyan bazı sıfat ve özelliklerin üzerinde özel olarak durularak, onun Dersim Alevi halk dindarlığındaki yeri irdelenmiştir. Mevcut veriler, yaratıcılık vasfı ve genel bir öldürme yetkesi dışında, onu Tanrı'ya özgü pek çok yetiye sahip bir kudsiyet olarak konumlandırmaktadır. Tanrı gibi her yerde hazır ve nazır oluşu, herşeyi gören, duyan ve bilen olması, bağışlayıcılığı ve koruyuculuğu (*bext* sahibi, yani *rahman* ve *rahîm* oluşu), rızık vermesi, cömert olması, onun başlıca tanrısal özellikleridir. Allah gibi 'efendi' (*rab*), yani yerel terimlerle söylersek, bazen *wayir* ve *xwedî* olarak anılıyor olmasının dışında, kişi isimlerindeki Xızır tabusu da onun bu tanrısal pozisyonuyla ilgili bir durumdur. Zira yörede bir kişi adı olarak Xızır yerine, genellikle *Xıdır* tercih edilmiştir. Buna, kişileştirilmiş bir karakter olmasına rağmen, bazı evliyalar gibi bir çoban olarak tasavvur edilmeyişi de eklenebilir.

Tespit edilen bir başka önemli nokta, onun halk dindarlığında *minor bir tanrı* olduğuna işaret eden pek çok unsurun, aynı zamanda Zerdüştiliğin yöre inançlarındaki devamlılığını gösteriyor olmasıdır. Öyle ki Xızır, İran'da senkretize edildiği Zerdüşti kudsiyeti Suruş gibi Tanrı'yla benzer bir rol paylaşımı içindedir. Dahası, Tanrı (*Heq/Haq*) yöre inançlarında oldukça pasif, kayıtsız, hatta neredeyse olup bitenden habersiz bir karakteristiğe sahipken, Xızır ise maddi dünyanın işlerinden sorumlu aktif bir Tanrı gibidir ve bir bakıma *vekaleten Tanrılık* eder. Fakat yöre halkının, onu doğrudan Tanrı olarak gördükleri de anlaşılmaktadır. Nitekim, Hakka ve Ali'ye atfedilen bazı sıfat ve özelliklerin bazen onun adıyla yanyana gelmesinin yanı sıra, o bazen doğrudan Ali ve Tanrı'yla da bir tutulmuştur. Böylece Xızır, dinsel statüsü bakımından genel görünüş itibarıyla Hakkın altında yer almakla birlikte, günlük hayatın zorlukları karşısında bu '*uzaklaşan Tanrı*'nın yerini doldurmakta ve onun da ötesinde, bazen doğrudan Tanrıyla özdeşleştirilmektedir. Başka bir yerde vurguladığım üzere, din adamlarının teolojik irfanı bu anlayışı kısmen ketlemiş ve o *Buyruk*'ta olduğu gibi bir *nebi* olarak tayin edilmiştir. Bununla birlikte, halk dindarlığının ona dair algısal çeşitlemeleri kadar, din adamlarının teolojik anlayışındaki senkretik unsurlar ile aynı zamanda her iki kesim arasındaki karşılıklı etkiler, onu tek başına bir Tanrı olarak anlamayı bir ölçüde engellemiştir. O bazen halk dindarlığında *Hız. Xızır, Xızır Aleysselam,*

Xızır peyxımbere olarak da anılmaktadır ki, bu da dinî elit üzerinden gelen İslam ya da daha özel olarak Şiilik etkilerine işarettir.