

T.C.  
DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KÜLTÜREL SINIRLARIN EDİLGEN TAŞIYICILARI, KADINLAR:  
VİRANŞEHİR YEZİDİLERİ ÖRNEĞİ

FAHİRİYE ADSAY  
G-281608

Tez Danışmanı  
YRD. DOÇ.DR. ABDURRAHİM ÖZMEN

DİYARBAKIR  
2011

## ÖZET

Bu çalışmada öncelikle Türkiye’de ve dünyada din sosyolojisine ilişkin genel bir çerçeve çizildikten sonra, Yezidi dinine ilişkin görüşlerin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Yezidilik inancında kadınlara biçilen rol, Yezidiliğin yaradılış teorisinden başlayarak, inanç yapısının toplumsal örgütlenmede kadınların yeri üzerindeki etkisi ya da hangi boyutta etkili olduğu üzerinden ele alınacaktır. Ardından, dinsel inancın gündelik yaşam biçimi üzerindeki belirleyiciliğiyle birlikte, inancın gündelik yaşam karşısında zaman içinde yeniden ve farklı biçimlerde yorumlandığı, dinin kendisinin hayattan çıktığı ve sürekli bir değişime maruz kaldığı üzerinde durulacaktır. Bunun yanı sıra, Viranşehir Yezidileri özelinde Yezidi kadınların toplumsal konumlarının belirlenmesinde inanç biçiminin yanı sıra, azınlık olma halinden kaynaklanan koşulların önemli derecede etkili olduğu ileri sürülmektedir.

Yezidilik dinine dayalı topluluk örgütlenmesinin devamlılığında ve genel anlamda topluluk kültürünün aktarımında kadınlar kritik bir öneme sahiptirler. Türkiye’de yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan topluluğun varoluşunu sürdürmesinde kadınların sahip oldukları bu önemli rol onların daha fazla denetim altına alınmalarına yol açmakta ve hareket alanlarını daraltmaktadır. Bu durum onları daha edilgen hale getirmekte ve gerek kamusal alanın gerekse kendi hayatlarının öznesi olmalarının yolu üzerinde ciddi engeller oluşturmaktadır. Çalışma boyunca bu konular üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

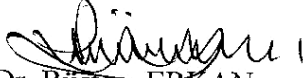
### **ABSTRACT**

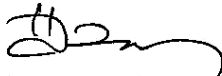
In this study, firstly, a general framework about sosyology of religion in Turkey and in the world is going to be given and the ideas about the Yazidi religion are going to be reassessed. The role that is given to women in Yazidi belief is going to handle starting from Yazidi genesis and through the effect of the Yazidi belief on women's position in the organization of community. Then, it's going to be dealed that religion is sometimes a determining factor in the society, but additionally, in daily life it's reinterpreted in various ways in course of time. That's it open to change and changes in itself. In this study, it's argued that in the sample of Yazidis of Viranshehir, alongside of the religous belief itself, circumstances arised from being a minority community also are signifantly important in determination of women's social position.


Women play a critic role in the continuity of the social organization based on Yazidi religion and in the transmission of the community culture, in general. That critic role that women have in a community which faces with disappearance results in much more control over them and restricts their movement area. This situation makes them more passive and creates serious barriers for them on the way of being subject in the society and in their own life. This study is going to examine these points in detail.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma jürimiz tarafından SOSYOLOJİ Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Doç. Dr.   
:Doç. Dr. Rüstem ERKAN

Üye :Yrd. Doç. Dr.   
:Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim ÖZMEN

Üye :Yrd. Doç Dr.   
:Yrd. Doç Dr. Birgül AÇIKYILDIZ

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sabri EYİGÜN  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

Avrupa’da modernleşme ve ulusallaşmanın beraberinde getirdiği indirgemeci, tekbiçimli ve antropolog James C. Scott’ın deyişiyle (2008: 15-23) tekbiçimliliğin standartlarına uymayan farklılıkları gözardı eden, parantez içine alan toplum mühendisliği geçen yüzyılın ikinci yarısında ciddi eleştiriler almaya başladı. Tekbiçimliliğe karşı olan tepkiler çokkültürlülük, kültürel çeşitlilik, toplum mozayigi kavramlarını gündeme taşıdı. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde çoğunluğun dışında kalan etnik ve dini azınlıklar daha fazla görünürlülük kazanmaya başladılar.

Son yıllarda dünyadaki bu değişimin, Türk uluslaşması sürecinde gözardı edilen etnik ve dini azınlıkların direnişiyle örtüşmesi sonucu toplumsal tekbiçimlilik tartışmaya açılmıştır. Süryani, Ermeni, Yezidi, Kürt, Laz, Alevi, Çingene gibi etnik ve dini farklılıklar gösteren gruplar daha fazla görünür oldular ya da yeniden keşfedildiler.

Bu görünürlülük kazanma ya da keşfedilme sürecinin en dikkat çekici unsurlarından biri Yezidiler oldu. Türkiye sınırları içinde yaşayan Yezidilerin sayıca az olmaları, var olan nüfusun kırsal özellikte olması, sivil örgütlülüğünden yoksun olması gibi nedenlerle, söz konusu topluluk kendi adına konuşuyor olmaktan çok, üzerinde konuşulan bir topluluk oldu. Batılı Oryantalistlerin Doğu’ya ya da “öteki”ye ilişkin ürettiği “ekzotik”, “otantik”, “tarihdışı”, “değişmeyen”, “durağan” türünden bir algı üstten bir bakışı Türkiye’de de Yezidilere ilişkin yeniden üretildi.

Bu genel algının sonucu olarak Yezidilerin toplumsal anlamda çoğunlukla paylaştığı ortak hiçbir şey yokmuş, dünyevi bir yaşam biçimleri yokmuş gibi sadece farklı dinsel inançları bağlamında gündeme gelmektedirler. Ki bu farklı dinsel inançlar da tarihsellikten ve toplumsallıktan uzak ele alınmaktadır. Bir kalıp içinde donmuş, değişmez, her Yezidinin her yerde mutlak surette uyduğu tekbiçimli bir kurallar bütünlüğü olarak lanse edilmekte, kendi içlerinde sahip oldukları çoğulculuk ya da farklılıklar, geçirmekte oldukları dinsel ve toplumsal değişimler görmezlikten gelinmektedir. Örneğin Yezidilerin konu edildiği bir fotoğraf sergisinde aklımızda kalan, uzun sakallı, bıyıklı Yezidi erkekleri, elleri, yüzü veya ayakları dövmeyle yaşlı Yezidi kadınları, çok uzun saçlı genç kadınlar, inanç biçimlerine dair fikir veren birkaç imgenin vs. görüntüleridir. Bu görüntüler izleyenlerde ister istemez “çok uzağımızda”, “dışımızda”, “değişimden uzak”, belki de hızla değişen modern dünyada değişmeyi temsil eden bir nostaljik unsur izlenimi bırakmaktadır. Nostaljik unsurun değişmezliğini

vurgulamak için her şey yapılmış gibidir. Bu izlenim içerisinde tekbiçimli Yezidiler vardır; kadın ya da erkek, kentli ya da köylü, seküler ya da dindar Yezidi yoktur.

Bu tez Yezidiliğe genel bir bakışla beraber, Yezidilik içinde kadının konumunu tarihsel ve sosyolojik boyutu içinde konu edinmektedir.

Konu ve metot seçiminde beni teşvik eden ve yönlendiren, dolayısıyla fiziki yakınlığa rağmen, bana, şahsen çok uzağında kalmış olduğumu fark ettiğim Yezidi topluluğunu yakından tanıma fırsatını sağlayan, bilgi ve deneyimlerini benden esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Özmen'e teşekkürü borç bilirim.

## İÇİNDEKİLER

Özet.....	2
Abstract.....	3
Önsöz.....	4
Giriş.....	9
BÖLÜM 1	
ÇALIŞMANIN METODOLOJİSİ.....	11
1.1. Konusu: Din ve Hayat.....	11
1.2. Amacı.....	13
1.3. Önemi.....	14
1.4.Sorunu.....	14
1.5. Yöntem.....	16
BÖLÜM 2	
ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAPISI.....	20
2.1. Din ve Sosyoloji.....	23
2.2. Din ve Kadın.....	30
2.3. Yezidilik Çalışmaları .....	32
BÖLÜM 3	
YEZİDİLER VE YEZİDİ DİNİ.....	35
3.1. Yezidi Dini.....	35
3.2. Yezidiliğin Yaradılış Teorisi ve Kadın .....	39
3.3. Yezidi Dininin Toplumsal Örgütlenme Biçimi ve Kadın.....	43
3.4. Ahret Kardeşliği.....	46
3.5 Kadın Figürler.....	48
3.4. Diğer Kadın Figürler.....	49
BÖLÜM 4	
4.1. BİR SÖZLÜ GELENEK ÖRNEĞİ: YERYÜZÜ VE GÖKYÜZÜ İLAHİSİ VE KADIN-ERKEK KARŞITLIĞI .....	51

## BÖLÜM 5

YEZİDİ TOPLUMSAL TARİHİNDE ÖNE ÇIKAN KADINLAR.....	59
5.1. İlk ve Tek Kadın Mir: Meyan Hatun.....	59
5.2. Prenses Wansa.....	65

## BÖLÜM 6

VİRANŞEHİR VE VİRANŞEHİR YEZİDİLERİ.....	69
6.1. Viranşehir.....	69
6.2. Etnik ve Dini Yapı.....	69
6.3. Viranşehir Yezidilerin Ekonomik Durumları .....	70
6.4. Yezidiler ve Göç.....	71

## BÖLÜM 7

## YEZİDİ KÜLTÜRÜNÜN SINIR TAŞIYICILARI: KADINLAR

7.1. Gündelik Hayatta Kadınlar ve Erkekler.....	76
7.2. Evlilik ve Kadınlar.....	80
7.2.1. Aileiçi Miras Paylaşımı.....	83
7.2.2. Başlık Parası.....	83
7.2.3. Çokkarınlılık (poligamy).....	85
7.2.4. Boşanma.....	87
7.2.5. Sınırötesi Gelinler ve Topluluk Sınırlarının Edilgen Taşıyıcıları.....	88
7.3. Kadınlar ve Eğitim.....	92

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	93
-----------------------------	----

Ek 1.....	101
-----------	-----

Bibliyografya.....	113
--------------------	-----



## Giriş

Yezidiler Irak, Suriye, Türkiye, Ermenistan, Gürcistan'ın yanı sıra, Almanya, İsviçre, Belçika ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde bulunan sayıca az ama hayli dağınık bir nüfusa sahip çoğunlukla Kürtçe konuşan, Müslüman ve Hıristiyan komşularından farklı dinsel inançlarıyla ayırt edilen bir gruptur. Önemli bir çoğunluğu Kuzey Irak'ın Şeyxan, Sincar, Ba'şık ile Duhok çevresindeki köylerde bulunmaktadır. Buradaki toplam nüfusları 518 bin'dir. Ermenistan'da 45 bin olmak üzere (Bailey:2008) Kafkasya bölgesindeki Yezidi topluluğunun nüfusu ise 60 bin kişiden oluşmaktadır. Suriye'de bulunan Yezidi nüfusunun 15 bin olduğu tahmin edilmektedir (Açıkyıldız, 2010: 33-34). 2005 yılı verilerine göre Türkiye sınırları içinde Batman, Diyarbakır ve Gaziantep, Mardin, Şanlıurfa illerinde toplam 839 Yezidi bulunuyordu (Taşğın, 2005: 28-29). 2011 yılı itibariyle alandaki gözlemlere göre bu sayının 500 civarında olduğu tahmin edilebilir. Adı geçen ülkeler dışında İran'da da çoğunluğu Kirmanşah çevresinde bulunan Yezidilerin yaşadığı biliniyor ancak Şii iktidarın baskılarından dolayı Yezidi olduklarını ilan edemiyorlar. Avrupa'da en fazla Yezidi nüfusu barındıran ülke olan Almanya'da 25 bin Yezidi yaşamaktadır. Dünya çapında toplam Yezidi nüfusuna gelince, kesin bir rakam vermek olanaksız olmakla beraber bu rakamın 600-620 bin dolayında olduğu sanılmaktadır (Açıkyıldız, 2010: 34). Sağlıklı nüfus sayımı verileri olmadığı için bu rakamlar oldukça farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Philip G. Kreyenbroek (1995: xii)'a göre bu rakam 350 bin civarındadır.

Bu çalışmada Yezidilik inanç ve mitolojisinde ve genel anlamda kadının yeri incelendikten sonra, Urfa-Viranşehirli Yezidiler örneğinde kadının toplumsal rolü, erkek karşısındaki konumu, kültürel sınırların çizilmesinde ve bu sınırların sürdürülmesinde kadına yüklenen işlev incelenecektir.

Yezidilik dini, Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren gerek devlet gerek toplum katında bir din ya da inanç sistemi olarak kabul görmemiş ve inananları toplumsal hiyerarşinin en altında yer alarak ciddi bir dışlanma deneyimine maruz kalmışlardır. Devlete vergi vermeyi, askere gitmeyi redd eden Yezidileri Müslümanlaştırmaya dönük seferler düzenlenmiş; bu seferler sonucu çok sayıda Yezidi yaşamını kaybetmiştir (Açıkyıldız, 2010: 45; Allison, 2007: 155; Guest, 2001: 218-242; Fucaro, 1999: 31). İnançlarının kitabi dinler paradigması içinde kategorize edilememesi, kitabi dinlerin bakış açısıyla bu dinin pek çok bilinmezlik ve "çelişki" barındırıyor

olması sonucu hiçbir statüye sahip olamamışlar ve Yezidiler 1980’li yıllarda yurtdışına göç edinceye kadar (Kreyenbroek, 1995: xii; Taşgın, 2005: 30) olabildiğince kendi içine kapalı, kırsal bir topluluk olarak kalmalarına yol açmıştır. Bu durum, kadınların içevlilik yoluyla bu içe kapalı topluluğun devamlılığını sağlamak, kültürel sınırların korunmasına hizmet etmek gibi işlevlerinin daha fazla önem kazanması sonucunu doğurmuştur. Kadının tarım toplumu içindeki ev içi/özel alanla sınırlı olan hareket alanı Yezidi kadını için daha da dar bir alanla sınırlı kalmış ve topluluğun edilgen üyesi olarak da daha fazla dışlanması ve baskıya maruz kalmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Müslüman topluluğun erkek bireylerince kaçırılma ya da eğitim ortamında aşağılama ve dışlanmalara maruz kalma endişesi onları özel/ev içi alanına, komşularından daha fazla mahkûm etmektedir.

Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinin Türk-Müslüman egemen çoğunluğun ötekisi Kürtlerle aynı dili konuşmaları, farklı bir inanç biçimine sahip olmaları nedeniyle hem egemen çoğunluk hem de kendi yakın çevrelerindeki Müslüman Kürtler ve Araplar tarafından dışlanmaları onları ‘ötekinin ötekisi’ bir duruma getirmişken, bu topluluğun edilgen üyeleri olan kadınlar “ötekinin ötekisinin ötekisi” bir konumda ev/özel alan dışına çıkma olanaklarından yoksundurlar. Bunun dışında ileride değinileceği gibi, özel alanla sınırlı kalmış bu yaşam biçimi kadınların Yezidi topluluğunun kültürel göstereni ya da kültürel sınırların edilgen taşıyıcıları rolünü de üstlenmelerini beraberinde getirmektedir.

Yuval Davis (2007: 17) Eric Cohen’den “elbette kadınlardan söz edilirken erkeklerden söz etmemek, tek elle el çırpmaya benzer” cümlesini aktararak kadınlığın ilişkiyel bir kategori olduğunu ve böyle anlaşılıp incelenmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla söz konusu görüş bu çalışmanın da göz önünde bulunduracağı bir anlayış olacaktır. Bu tezin, Türkiye’de yaşamaya devam eden Yezidilerle ilgili günümüzdeki konumlarını inceleyen sosyolojik araştırmaların eksikliğini gidermeye ve Yezidilerin toplumun geri kalanı tarafından daha iyi anlaşılmasına bir katkı sunacağı kanısındayım.

## BÖLÜM 1

### ÇALIŞMANIN METODOLOJİSİ

#### 1.1. Konu: Din ve Hayat

Alasdair MacIntyre, Eriksen'in (2007: 297) alıntılıdığı 1970 tarihli bir makalesinde, dinin, ideolojileri pekiştiren ve meşrulaştıran ve niçin burada olduğumuz ve öldükten sonra ne olacağını açıklayan dünya ve insan varoluşuna belli bir şekil ve anlam kazandıran anlam ve eylem sistemleri olarak sosyolojik ve mantıksal terimler içinde anlaşılması gerekliliğini vurgular. MacIntyre'nin bu tanımında öncelikle dile getirdiği dinin ideolojileri pekiştiren ve meşrulaştıran özelliğine geçmeden önce Durkheim'in (2005: 27) toplumsal işlevi öne çıkarıp psikolojik ve ideolojik yönlerini göz ardı ettiği din tanımına başvurmak din ve toplumsal hayat arasında varolagelmiş sıkı bağ konusunda fikir verebilir. Durkheim'e göre dini inanç ve pratikler bireyi üyesi olduğu toplumsal gruba bağlayan bağları güçlendirir. Denilebilir ki dinin ideolojileri pekiştiren ve meşrulaştırıcı yönü de gücünü buradan almaktadır. Bireysel bağlamda ise bireyin varoluşuna anlam katan, evrenin gizemi ve ölüm sonrası gibi sorulara çok net, basit ve herkes tarafından anlaşılacak cevaplar üretmesi onun toplumsallığını da besleyen altyapıyı oluşturmaktadır.

Dinin gündelik ve toplumsal hayatı belirlemesinde işbölümünün düzeyi önemlidir. Yine Durkheim'a göre işbölümün düşük düzeyde olduğu geleneksel toplumlarda bütünleşme kolektif bir değer sistemi ve bilinçle, başka bir deyişle ortak inançla sağlanır. Kolektif normlar baskıcı yaptırımlarla sağlanır. Yüksek düzeyde işbölümünün bulunduğu toplumlarda, toplumsal gruplar ve kurumlar heterojendir. Bütünleşmenin sağlanmasında karşılıklı bağımlılık ve işbölümü ortak inançların yerini alır.

Bu çalışmada ışık tutulmaya çalışılacak olgulardan biri Türkiye'de varlığını sürdüren Yezidi topluluğunun tanımlanmasında din ve din kaynaklı dışlanmışlık duygusunun belirleyiciliğinin yanı sıra din ve geleneksellik ilişkisi olacaktır. İlk bakışta dağınık bir halde büyük oranda köylerde ikamet eden az sayıda Yezidi nüfusunun toplumsal işbölümünden söz etmek mümkün değildir. Toplumsal işbölümünün yokluğu aile içi geleneksel işbölümünün değişmesini zorlaştırmaktadır. Ancak değişmezliğin ve kırsal yaşama hapsolmuşlüğü dışlanmışlıkla olan ilişkisi, üzerinde özellikle durulacak

konulardan biridir. Yezidilerin dışlanmışlık içinde geleneksel yapılarını ve kendi içlerine kapalı bir hayat biçimi sürdürüyor olmalarının, en fazla kadınları olumsuz yönde etkiliyor olmasının sosyolojik ve tarihsel nedenleri irdelenecektir. Uzun süre baskı altında olmaktan kaynaklı olarak yok olma endişesi yaşayan bir etnik ya da dinsel azınlık grubu, bu endişesini, en fazla grup içi denetimi arttırarak dışa vurur. Artan iç denetimin kadınlar üzerindeki etkisi daha fazladır. Zira Yezidi toplumsal örgütlenmesindeki kast sistemi kadınların hem topluluk hem de kendi kastı içinden evlenmelerini zorunlu kılarken, “ötekiler” ile aralarındaki kültürel sınırın göstereni olarak “ötekiler”in, kız kaçırma gibi saldırılarına maruz kalma riskini de arttırmaktadır. Böylesi bir endişenin erkeklerin topluluk içinde kadınlarını koruyucuları olma rolünü üstlenmelerini, kadınlarınsa edilgen bir konuma sahip olmaları sonucunu doğurmakta olduğu bu çalışmanın temel meselelerindedir.

Küreselleşen dünyada zaman zaman dış dinamikler içten değişim dinamiklerini zorlamaktadır. Bilhassa Yezidiler gibi çoğunluk iktidarı karşısında güçsüz kalmış bir topluluğun kendi iç dinamikleriyle değişmesi kolay değildir. Son yirmi-otuz yıl içinde ileri kapitalist Avrupa ülkelerine gerçekleşen yoğun göç sonucu eski kültürel kalıpların işlevleri zayıflamakta ya da yok olmaktadır. Örneğin belli bir ekonomik ve kültürel donanımına sahip bir müridin öne çıkması, bireysel kararlar alması ve Yezidi dini ya da grubuna ilişkin yeni tasavvurlara sahip olması kabul edilemez olmaktan çıkmıştır (Yalkut, 2006: 37). Bununla beraber gelen çoğulculuşma dini kaidelerin yorumlanmasında da kendini göstermektedir. Almanya ve (diğer Avrupa ülkelerinde) Türkiye’de yaşayan Yezidilerin karşılıklı yoğun ilişkileri, karşılıklı ziyaretler ve evlilikler yoluyla devam ettiği için Almanya’daki çoğunluğun Türkiye’deki azınlığın tasavvurlarını da etkilemesi kaçınılmazdır. Dinsel kaideler, yaşamın maddi koşulları karşısında yeniden gündeme gelmekte, tartışılmakta ve müzakere edilmektedir. Ya da belli kaideler işlevlerini yitirerek zamanla geri planda kalmaktadırlar. Bunun en belirgin örneği eğitim karşısında takınılan tutumdur. Dış dünya ile karşılaşma ve kendi içine kapalı yaşamanın koşulları ortadan kalktıkça eğitimin belli bir aileyle sınırlı olması gerekliliği unutulmuş gibidir. Endogami ya da topluluk içinde şimdiye kadar söz sahibi olmuş şeyhlerin otoritelerinin sorgulanması önemli örneklerdir. Kısacası, azınlık olma hali iç dinamiklerin sağlıklı gelişiminin önünü kapattığı için, söz konusu toplulukları gerek dinsel gerek toplumsal açıdan dış etkilere daha açık hale getirmektedir.

Yezidiler gibi azınlıkta kalmış dinsel grupların değişimini zorlayan diğer etkenlerden biri de kendilerinin çoğunluğa adapte olma ihtiyacı duymalarıdır. Baskı altındaki toplulukların gösterdikleri tepkilerden biri olan, ötekileştirmelerine yol açan farklılıklarını gizleme, görünür kılmama çabası Yezidilerde de çok bariz olarak gözlemlenebiliyor. Bunun en önemli göstergesi de sohbetler sırasında zaman zaman farklılıkların dile getirilmesi bir yana, sorulardan rahatsız oldukları hissediliyordu. Farklılıklardan ziyade benzerliklerin ya da ortak özelliklerin vurgulanmasına yönelik cümlelerin onlarda bir rahatlama yarattığı görülebiliyordu. En önemlisi, çok önemli bir farklılığın -ölüleri defnetme geleneği gibi- inkârı dahi gündeme gelebiliyordu. Bir yabancıyla konuşma sırasında geçmişleri boyunca onlar için ağır bir yük olmuş olan farklılıklarından söz etmekte isteksiz davranmalarının dışında, farklılıkların gündelik yaşamda da olabildiğince görünür olmaktan çıktıkları ya da topluluğun benzeşme yönünde önemli değişim geçirdiği söylenebilir.

## 1.2. Amaç

Yezidi topluluğu, Osmanlı İmparatorluğundan bu yana devam eden toplumsal dışlanmışlığının sonucu olarak 1980’li yılların başından itibaren gerçekleşen yoğun bir yurt-dışı göçü sonucunda Türkiye sınırları içinde yok olmanın sınırına gelmiştir. Sözkonusu göçün bölgenin demografik yapısı üzerinde önemli değişimlere yol açmasına rağmen bu durumu ele alan ve sorunsallaştıran araştırmalara rastlamak güçtür. Bu tezin konusunun belirlenmesinde, bu türden bir eksikliğin varlığı önemli bir etken olmuştur. Diğer yandan çoğunlukla toptancı bir anlayışla dinsel inançları üzerinden tanınan ya da konu edinilen Yezidilere, bu indirgemeci bakış açısının dışına çıkılarak kadınlar üzerinden bir bakış açısı geliştirilmesi amaçlanmıştır.

Giddens’in belirttiği gibi sosyal bilimlerle uğraşmak sıradan bir bilgi edinme süreci değildir (Giddens’tan akt. Özmen, 2006: 21). Müslüman kültür içine doğmuş bir birey olarak Yezidiliği konu edinmemde, içinde yaşanılan toplumun “öteki”sine karşı kişisel bir duyarlılık etkili olmuştur. Ayrıca sağlıklı bir sosyolojik araştırmada “öteki” kimliği üzerine yapılacak her türlü çalışma toplumun kendi kimliğine belli bir mesafeden bakabilmesine yol açması, kendi kimliğini yeniden mercek altına alması ya da kendine ayna tutmasını da sağlar. Nihayetinde “öteki”ne yönelttiğimiz her bir bakış aslında dönüp kendimize de yönelttiğimiz, beraberinde kendi kimliğimizi de yeniden

kurduğumuz bir bakıştır. Ayrıca Lévi-Strauss'un (1992: 410) Batı bağlamında sözünü ettiği ve etnografyanın itici gücü olarak gösterdiği “günahları ödemek” bu sosyolojik çalışmanın da itici gücü olmuştur denilebilir.

### 1.3. Önemi

Türkiye’de Yezidiler üzerine yapılan az sayıda çalışmaları çoğunlukla Yezidilik inancının kökenleri ve inanç esasları üzerinde durmaktadırlar (Sever, 1996; Çakar, 2007; Taşgın, 2005). Günümüz Yezidi topluluğunu konu edinen sosyolojik değerlendirmeleri konu edinmemektedirler. Sabiha Banu Yalkut’un (2006) çalışması bunlardan farklı olarak günümüzde Almanya’daki Yezidi diasporasını konu almakta, ağırlıklı olarak ileri kapitalist bir toplumda yaşıyor olmanın gerek kimlik algısı, gerekse inancın yeniden yorumlanması ve toplumsal statülerde yarattığı değişimleri ele almaktadır.

Aşağıda söz edilen yüksek lisans tezlerinin de bir kısmı Yezidi teolojisini ve inanç esaslarını (Akça, 2006; Işık, 2008) ele almakta, bir kısmı tarih bölümlerinde hazırlanmış olup Osmanlı dönemini konu edinmektedirler (Abca, 2006; Gölbaşı, 2008). Söz konusu çalışmalar Yezidilerin toplumsal yapılarına değinmekle birlikte yaşam biçimlerine dair genel bilgilerle verilmekte olup, günümüz yaşam koşullarını sosyolojik bir analize tabi tutulmamaktadır. Antropoloji ve sosyoloji bölümlerinde hazırlanmış olan tezler (Süvari, 2002; Nas, 2003; Aydın, 2007; Ergun, 2008; Öz, 2007) Yezidilerin sosyal ve kültürel konularını, kimlik olgusunu konu edinmişlerdir.

Yezidilik ve kadın konusunu ya da din ve kadın arasındaki ilişkiyi konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada inancın toplumsal örgütlenmesinde kadının bulunduğu yer, Yezidi toplumunda öne çıkmış kadınlarla beraber, din kadın ilişkisi, Yezidi inancına mensup kadınların Yezidi olmaktan kaynaklı olarak maruz kaldıkları deneyimlere ışık tutulmaya çalışılacaktır.

### 1.4. Sorun

İçinde yaşadığımız dönem yoğun bir küreselleşmeye (globalizm), diğer bir deyişle benzer yaşam tarzlarının, ilkelerinin, üretim tarzlarının dünyanın çok farklı yörelerine egemen olmasına tanıklık etmektedir. Bu sürecin kültürel farklılıkları yok ederek bir aynışmayla sonuçlanması beklenirken, yok olma tehdidi altındaki kültürlerin daha

fazla gündeme geldiklerine tanık olunmaktadır. Yerel kültürlerin seslerini daha fazla duyurmaya çalışmalarının yanı sıra kültürel çeşitliliğin yok olması endişesini taşıyan kesimlerin de yoğun ilgisine mazhar oldukları gözlemlenmektedir.

Türkiye’de Sünni-Türkler dışındaki etnik-dinsel farklılıkların Cumhuriyet dönemi boyunca yok sayılmaları sürecinin kesintiye uğramaya başlamasıyla beraber farklı inanç ve etnik grupların bu ülkede bir arada yaşadığı gerçeği siyasi iktidar dâhil, farklı çevreler tarafından farklı bağlamlarda dile getirilmeye başlanmıştır. Bu gerçeğin dile getirildiği hemen her konuşma ya da açıklamada bunun “kültürel bir zenginliğimiz” olduğu, bir sorun olarak görülmemesi gerektiği eklenir. Türkiye’nin yaklaşık son yüzyılı düşünüldüğünde sadece tek bir kültürün varlığından değil, kültürel çeşitliliğin bizzat dile getirilmesi dâhi demokrasi açısından önemli bir gelişme sayılabilir. Ancak homojenliğin mağduru olan farklı grupların taleplerini karşılayabilecek ya da onların yetinebilecekleri bir durum değildir. Bu söyleme hâkim olan “biz”in bilinçaltındaki “biz ve bize tabi olanlar”ı barındıran hiyerarşinin bir ürünü olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ya da şimdiye kadar yok sayılmış etnik ve dini azınlıkların muteber Türk-Sünni kimliğin yanında varlıklarına tahammül edilebilmeleri mecburiyetine kamuoyunu iknaya yönelik bir “mazeret” olduğu hissedilmektedir. Söylemin içerdiği hiyerarşinin tepesindeki “biz”e getireceği fayda çerçevesinde bir meşruiyet sınırı çizilmektedir. Yoksa devletin farklı dinsel ve etnik gruplara eşit mesafede bulunacağı içeriğine ya da eşitlikçi yeni bir toplumsal sözleşmeye öncülük etme gücüne sahip değildir henüz. Zira söz konusu “kültürel çeşitliliğimiz”in, bize geçmişi hatırlatan folklorik, turistik, renkli bir dekor olarak algılandığı ve öyle de kalmalarının temenni edildiğine dair bir alt metne sahip olduğu duygusu sezilmektedir. Yezidiler gibi bölgenin yerli halkı olan bir topluluğu folklorik bir öge olarak görmek yerine, onları çok yönlü olarak anlamak ve topluluğun kendini yeniden üretebilmesinin toplumsal ve siyasi yollarının açılmasına katkı sunmaya dönük çözümler üretmek acil bir ihtiyaçtır. Daha önce değinildiği gibi, Yezidilerin yüzlerle ifade edilen bir nüfusa sahip olmaları ve sivil örgütlenmeden yoksun olmaları nedeniyle seslerini yeterince duyuramamaktadırlar. Sözü edilen “kültürel zenginliğimiz” içinde dâhi Ermeni, Arap, Süryani ve Kürtlere vb. atıfta bulunulmasına rağmen Yezidilerin adı hâlâ yeterince anılmamaktadır.

Diğer yandan kültürel çeşitliliğin kültürleri bütünüyle zenginleştirici bir unsur olmak dışında beraberinde yoğun çatışmaları, dışlamaları, bir diğerini yok etmeye kadar

varan sorunları da getirdiği gerçektir. Bu durum kamuoyunun bir kısmında, geçmişin homojenleştirici politikalarına, çatışmaların yol açtığı onarılması çok güç yaralara tepki olarak, “geçmişin günahlarının...” bir telafisi olarak farklı inanç ve etnik grupları aşırı derecede yüceltici bir anlayış da gelişmektedir. Bilimsel akademik bir mesafe ile yapılmış araştırmaların yetersizliği de bu anlayışı beslemektedir. Lévi-Strauss’un (1992: 410) belirttiği gibi bu konuda kendimize (ya da başkalarına) yönelttiğimiz suçlamalar herhangi bir topluma mükemmellik ödülü vermemizi gerektirmez. Keza dışlanmaya hatta yoğun şiddete maruz kalmış herhangi bir toplumun her özelliğini doğal karşılamaya zorlayan bir uzlaşmacılığa düşme tehlikesini de hatırlamak gerekir.

Zira söz konusu tehlike Yezidilerle ilgili oluşmuş algıda önemli bir yer tutmaktadır. Bir yandan bütün Yezidiler topyekûn bir şekilde, kendileri tarafından bile uygulanmayan ya da artık sorun olarak görülen bir takım geleneklerin içine hapsedilip, onlarla tanımlanıyorlar. Diğer yandan gelenekleri ya da içine hapsedildikleri dışsal görüntüleri korunma altına alınması gereken değerler olarak görülmekte, en azından kendileri açısından ne ifade ettiklerinin dâhi üzerinde durulmamaktadır.

Bu çalışmanın gözeteceği ilkelerden biri, alan çalışması vasıtasıyla içeriden tanınmaya çalışılan Yezidilerin yukarıda anılan kalıpların dışına çıkılarak, kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde değerlendirilmeleri olacaktır.

### **1.5. Yöntem**

Mensubu olmadığımız, üstelik de içe kapalı dar bir topluluğu anlama ve tanımaya yönelik bir araştırma alan çalışmasına dayanmak durumunda olması nedeniyle, bu çalışma için de alan çalışması yapıldı. Alan çalışmasının, Yezidileri içeriden, gündelik hayatın içinde tanıma fırsatı sağlamakla beraber, topluluğa dair önyargı ya da kalıplaşmış bilgilerden uzaklaşmak, onları kendi ağızlarından ve kendi terimleriyle dinlemenin algı dünyasını zenginleştirdiği söylenebilir.

Yezidilerle ilk karşılaşmanın öncesinde, merak uyandıran ve üzerinde düşünülen konu bir Yezidi kadınının öncelikle kendi topluluğu içinde ve ardından genel anlamda toplum içinde nerede durduğu idi. Bu amaca yönelik olarak Yezidilere ilişkin literatür yeniden gözden geçirildi. Yezidi teolojisi ve dinsel kaidelerinde kadınlara dair var olan bilgiler arasından şu sorulara cevap arandı: Acaba Yezidi dini kadını nasıl tanımlıyor? Farklı bir kadın tanımı var mıdır? Tek Tanrı inancına sahip komşu inançlardan hangi



yönden ayrılıyor ya da benzeşiyor? Literatür taraması sonrasında elde edilen bilgilerin alandaki bilgilerle ne derece uygunluk göstereceği cevabı aranan önemli bir soru olarak ortaya çıktı. Diğer bir soru, dinin, ekonomik, sosyal ve gündelik hayat koşullarından ne derece etkilendiği, dönüşüp dönüşmediğinin ya da hangi ölçüde dönüştüğünün yanı sıra Yezidilere dair bilinen genel bilgilerin Viranşehir Yezidileri özelinde ne kadar geçerli olduğuna dair idi. Bu çalışmanın alan araştırmasına dayanmasına gerekçe oluşturan ve cevabı aranan diğer sorular şunlardı: Komşularından farklı bir inanca sahip olmak hayatı ne derece farklı kılar? Kitabi bilgilerle gerçek hayat ne ölçüde örtüşmektedir? Dinsel farklılıklar kadınların hayatlarında ne kadar ve nasıl belirleyici olabiliyor? Bir Yezidi kadını Müslüman komşu kadınlarından ayıran farklılıklar nelerdir? Yezidi olmak bir kadının yaşamının belirlenmesinde ne derece etkilidir? Bir Yezidi kadını kendi hayatının öznesi olabilir mi? Kendi topluluğu ve daha geniş ölçekli toplum içinde özne olabilmesinin imkânları nelerdir?

Alan çalışması Ekim 2009 yılında başlayarak 2010 Mayıs ayında bitirildi. Yezidilerle ilk karşılaşmam Ekim ayında Viranşehir'e bağlı Oğlakçı köyünde gerçekleşti. Sonrasında sürekli ikamet etmekte olduğum ve öğretmenlik yapmakta olduğum Diyarbakır'dan hafta sonu ve diğer tatil günlerinde bu köye gidip en az iki ya da daha fazla gün geçirmek şeklinde gerçekleşti. Misafiri olunan Oğlakçı köyündeki Yüksel ailesinin yardımıyla diğer üç köy ile de bağlantı kuruldu. Ancak Oğlakçı köyü dışında Burç köyü misafir olarak kalınan ikinci köy oldu. Diğerlerine ancak günübirlik gidip gelme şansı oldu. Her iki köyde de sadece birer aileye misafir oluyor, onların aracılığıyla köyün diğer sakinleriyle temas kurulabiliyordu. Alan araştırması süresince Oğlakçı köyünde yaklaşık 30, Burç köyünde yaklaşık 20, iki kez günübirlik gidilen Bozca (Xirbêbelek) köyünde 15 kişiyle ve Ahmast köyünde 10 kişiyle görüşüldü.

Sonrasında verimli görüşmeler yapma fırsatı bulduğum Şeyh Hüseyin'in yardımıyla Batman'ı Beşiri ilçesine bağlı Yezidi köylerine de gitme şansım oldu. Ki burası Viranşehir'den sonra en fazla Yezidinin yaşadığı bir bölgeydi. Buraya yaptığım gezi Türkiye'deki Yezidilere ilişkin zihnimde daha büyük bir fotoğrafın oluşmasını sağladı. Diğer yandan bu kadar az sayıda mensubu olan bir topluluğun bile kendi içinde ne kadar büyük bir çeşitlilik barındırdığını görmek açısından da önemliydi.

Farklı bir topluluğu kendi ortamında ziyaret edip tanıma girişimi, bir yabancı olduğum halde onlara izinsiz misafir olmak gibi başta çok rahatsız edici bir durum

yaratmaktadır. Elbette her zaman aynı misafirperverlikle karşılaşmak mümkün olmadı. İstenilmeyen misafir olma duygusunu çok sık yaşadım diyebilirim. Nedenleri pek de anlaşılabilir değildi: birincisi, onlarla ilgili araştırma yapmaya gitmiş ilk kişi değildim. Dolayısıyla orada bulunma amacımı da bildikleri için araştırma nesnesi olmak hoş karşıladıkları bir durum değildi. Diğer yandan Müslüman çoğunluktan biri olmam da kuşkucu ya da mesafeli davranmaları için bir sebepti. Gerçi bu kuşkucu davranışları, özellikle kadınlar cephesinde, Kürtçe iletişim kurmam, onlara çok yakın bir yerde doğmuş olmam, dolayısıyla gündelik yaşam biçimlerine ve pratiklerine aşina olmam vs. nedenlerle yıkılabiliyordu. Fakat bu her zaman yeterli olmayabiliyordu. İkincisi, statü ve cinsiyet sorunuydu. Sade bir öğretmen ve yüksek lisans öğrencisi bir kadın olarak, “statü sahibi” bir araştırmacı değildim. Üçüncüsü, onlara faydalı olabilecek yetkili bir kurum ya da siyasi hareketi temsil eden bir statüye de sahip olmamamın, onlarda bu görüşmelerin bir yarar sağlamayacağı duygusu oluşturduğu hissedilebiliyordu. Aslında herhangi bir köylü topluluğunda görülebilecek olan bu pragmatist yaklaşımın, Yezidilerde yabancı kuşkusuyla birleşerek yer yer öne çıktığı söylenebilir. Nitekim köylerden birinde bu araştırmadan kendilerine yönelik faydalı bir sonuç çıkıp çıkmayacağı açıkça soruldu. Yanıt olarak bu çalışmanın amacını açıkladım, ancak beklentilerine cevap veren bir yanıt olmadı.

Kürtçeyi bilmem çalışmamı kolaylaştıran bir unsur oldu. Belki de yukarıda saydığım zorlukların üstesinden gelmemi sağlayan kısmen bu oldu. Kadınlardan yaşça büyük olanlarının Türkçe bilmediği, orta yaşta olanların az Türkçe bildiği, Irak ya da Suriye’den kısa bir süre önce gelmiş genç gelinlerin neredeyse hiç Türkçe bilmediği bir ortamda, Kürtçe olmaksızın bu çalışma yapılamazdı.

Konuşmalar genelde sohbet ortamında gerçekleşti. Zaman zaman notlar almak için kâğıt kalem kullanıldı, ancak sohbet ortamının doğallığını bozacağı endişesiyle kayıt cihazı kullanılmadı. Alınan yazılı notların bir kısmı konuşma esnasında değil, yalnız kalınan ortamlarda yazıldı. Viranşehir merkezinde oturanları kendi evlerinde ziyaret etme olanağım olmadı. Ancak köye misafir olarak gelenlerden bir kısmıyla sohbet edilebildi. Almanya’dan ziyaret amaçlı ya da ekin işleri için gelenlerle görüşebildiklerimin sayısı daha fazlaydı. Bu arada, belli durumlarda özellikle köy ya da şahıs isimlerini (Şeyh Hüseyin dışında) kullanmadım, zorunlu hallerde ise takma şahıs

isimleri kullandım. Herkesin birbirini tanıdığı küçük bir topluluk olduğu için isimlerin gizli kalmasının daha doğru olacağını düşündüm.

## BÖLÜM 2

### ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAPISI

Fransız sosyolog Emile Durkheim'in adını koyduğu din sosyolojisi, sosyoloji ile birlikte Türkiye'de tanınmaya başlamış ancak gereken ilgiyi görmemiştir. Üniversitelerin sosyoloji bölümlerinin bir kısmında sadece lisans düzeyinde din sosyolojisi dersi verilirken, bu alan bilim dalı ya da anabilim dalı statüsüne ulaşmamıştır. Diğer yandan varolan ilahiyat fakültelerinin çoğunluğunda din sosyolojisi anabilim dallarının bulunması, sosyologların bu alandan uzak durduklarını ve ilahiyat çevrelerinin daha fazla ilgi gösterdiklerini göstermektedir. Batı ülkelerinde ise son zamanlarda din sosyolojisi yerine din antropolojisi ağırlık kazanırken, Türkiye'de sosyolojiye benzer şekilde antropolojinin de bu alandan uzak kalması sonucu din sosyolojisi alanının İlahiyat fakültelerinin hâkimiyetine girmesi bazı sorunları da beraberinde getirmiştir.

Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri bünyelerindeki din sosyolojisi çalışmalarında genellikle teolojik bakış açısı ve teolojik yönler öne çıkarken sosyolojik ve tarihsel boyutlar göz ardı edilebilmektedir. Yezidiler özelinde yapılan çalışmaların nesnelliği tartışmalı olmakla beraber, anlama çabasından ziyade değersizleştirme ile beraber ciddi önyargılar içermektedirler. 'Ne yazık', 'güya', 'keşke', 'dinsiz', 'cahil' gibi yargı bildiren kelimeler sıkça kullanılmaktadır. Buradan anlaşıldığı gibi araştırmacı kimliğinden ziyade Müslüman din adamı ya da misyoner kimliği ön plana çıkmaktadır (Suvari, 2006: 43). Doç. Dr. Ahmet Turan'ın *Yezidiler* adlı kitabı örneklerden biridir. Ceyhan Süvari'nin (2006: 43-44) belirttiği gibi Turan Yezidilerin Müslüman olmamalarına hayıflanmakta; neden olarak aşiret ağalarını göstermekte ve onları eleştirmektedir. Yezidiliği asılsız bir inanç olduğunu, onlar karşı yapılan saldırıları 'uslandırma' hareketi olarak nitelendirmektedir. Davut Okçu da ise *İslamiyet'ten Ayrılan Cereyanlar, Yezidilik ve Yezidiler* başlıklı çalışmasında, Müslüman kimliğini öne çıkararak Yezidiliğin 'kültür düzeyleri düşük' insanlar arasında yayıldığını ileri sürmekte; Müslüman olmamalarına hayıflanmaktadır. Türkiye'de 1990 ve 2000'li yılların başında hayli medyatik bir İslam yorumcusu olan Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an Açısından Şeytancılık* (2002) başlıklı kitabında Yezidilerden 'müşrik' olarak söz eder.

Ona göre Yezidilik “şeytanın dini” dir ve Arap-Emevi gelenekleri tarafından şekillendirilmiştir. Hayri Başbuğ *Yezidilik İnancı* konulu kitabında Şeyh Adi'nin Türk asıllı ve Yezidiliğin de Orta Asya kökenli olduğu iddiası öne çıkmakta ve söz konusu inancı, Yezidi gelenek ve göreneklere yeterince tanımadığı anlaşılmaktadır (Süvari, 2006: 43-54).

Bir din sosyolojisi konulu araştırmada yazılı din ile yaşanan din karşıtlığına kaynaklık eden hayatın belirleyiciliği, insanın kendisinin dinin öznesi olduğu yönündeki antropolojik anlayışın hesaba katılması kaçınılmazdır. Dinin zaman ve mekânla, onu yaşayan toplumların kültürel ve maddi arka planlarının ilişkisi de din sosyolojisinde göz ardı edilemeyecek hususlardandır.

Türkiye’de sosyologların din sosyolojisinden büyük oranda uzak kalmaları Cumhuriyet döneminin pozitivist ve gecikmiş modernist ideolojisiyle yakından bağlantılıdır. Zira Cumhuriyet ile birlikte tahayyül edilen, modern, akılcı, pozitivist bilimin öncülüğünde ilerlemeyi hedef edinmiş bir toplum anlayışında din ancak “çağın gerisinde kalmış boş inançlar”ı temsil ediyordu. Aydınlanma döneminde ileri sürülen, dinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu, pozitif bilimin ve aklın ilerlemesiyle varılan bilgi birikiminin insanın tüm sorularına yanıt vereceği, hayata yeni bir anlam katacağı dolayısıyla bu yanılsamanın kendiliğinden ortadan kalkacağı yönündeki “iyimser” öngörü 20. yüzyılın başında geçerliliğini hâlâ korumaktaydı. Türkiye gibi modernleşme sürecinin gerisinde kaldığını düşünen gecikmiş modernliklerde bu anlayış radikalize edilerek din görmezden gelindi ya da “geri kalmışlığın” en önemli nedeni olarak gösterildi.

Hilmi Ziya Ülken 1943 yılında *Din Sosyolojisi* başlıklı kitabıyla din sosyolojisine yönelen az sayıda sosyologlardan biridir. Ardından Şerif Mardin’in toplumsal değişim-din ilişkisini anlamaya yönelik olarak Said-i Nursi hareketini araştırma konusu yaptığı çalışmaları gelir. Şerif Mardin, 1989 yılında İngilizcesi, 1992 yılında ise Türkçesi yayımlanan *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı* başlıklı incelemesinde modern Türkiye’de dinin Kemalist rejimin etkisiyle geçirdiği dönüşümü inceler. Diğer yandan Said-i Nursi hareketinin batı kültürünün topluma egemen olma, yerli kültürün önüne geçmesi endişesi karşısında geliştirdiği tepkileri konu edinir. Bunun yanı sıra Mardin’in din

sosyolojisi üzerine iki çalışması daha bulunmaktadır: *Din ve İdeoloji* (2007) ve *Türkiye’de Din ve Siyaset* (2005).

Mardin dışında 2000’li yıllarda akademide din sosyolojisi alanındaki eser veren sosyologlardan Yasin Aktay, Kadir Canatan ve Tayfun Atay sayılabilir. Sosyolog Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (2006) Türkiye’de devletin din karşısında aldığı tavrı irdeler. Cumhuriyet döneminde devletin dini yok saymadığı durumlarda kendi kontrolü altına alma çabalarından, dini siyasi bir proje doğrultusunda şekillendirme çabalarını inceler. Bazı çevrelerin Türk İslam’ı arayışının devletin ortaya koymaya çalıştığı “resmi din” anlayışıyla örtüştüğünü iddia eder. Sosyolog Kadir Canatan *İslam Sosyolojisi* (2005) adlı incelemesinde Avrupa’daki İslam’ı ele alarak, Batı’da camiler ve İslami örgütleri yanında, İslam’ın kendisinin de çevresindeki yeni şartların etkisiyle yeniden şekillendiği, dönüştüğü yargısına varır. Buna karşın Avrupa toplumundaki farklı çevrelerin İslam’ın kurumsallaşmasına verdiği farklı tepkileri ele alır. Antropoloji kökenli Tayfun Atay ise antropolojik bir bakış açısıyla yazdığı *Din Hayattan Çıkar* (2009), zaman ve mekânın dini nasıl belirlediğini, zaman içinde nasıl dönüştürdüğünü yorumlayarak, dinin hayatı belirlemediği, hayatın dini belirlediği, bizzat öznesi olduğu sonucuna varır. Atay’ın bu kitabı öncesinde *Batı’da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği* (1997) başlıklı diğer bir incelemesi de bulunmaktadır.

Az sayıda sosyolog ve antropolog dışında dini toplumsal bir mercek altına alanlar arasında feminist bir bakış açısına sahip akademisyenler sayılabilir. Bunlardan biri olan Fatmagül Berktaş *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın* (1996)’da tarihsel bir perspektiften yola çıkarak tek tanrılı dinlerin kadının statüsünü düşürdüğü ve erkeğe tabi kılarak ataerkil ideolojiyi güçlendirdiği ve sürdürdüğünü iddia eder. Elbette dinin bu rolünü sürdürmesinde dinin öznesi olarak insanın ve “ataerkil pazarlık”<sup>1</sup> bağlamında kadının da katkısını göz ardı etmez (1996: 169-178). Toplum ve dinin karşılıklı etkileşimini kadınlar açısından mercek altına Deniz Kandiyoti *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*’da (2007: 119-145) Ortadoğu’da kadınların ezilmesinin devamlılığında İslami ideoloji ve pratiğin muhtemel rolünü göz ardı etmeksizin, İslamiyet’in her şeyi anlamak için kullanılmasının çelişiklere yol açtığını öne sürer. Kandiyoti’ye göre, farklı erkeklik sistemleri ve onların sınıfsal ve etnik özelliklerden kaynaklı çeşitlilikler zaman zaman İslamiyet’e atfedilen ideolojik yapılanmaları da etkiler ve değiştirir. Ona göre,

<sup>1</sup> *Ataerkil pazarlık* terimi için bkz. Kandiyoti (2006).

ataerkilliği sadece İslamiyet'e mal etmek çok eksik bir açıklama olup, İslamiyet öncesi aile kurumu, maddi koşullar, İslami söylemi kullanan siyasi ideolojiler analiz edilmelidir. Ayrıca kadını tali bir konuma sürükleyen İslami söylemin kadınlara rağmen değil onların işbirliğiyle, diğer bir deyişle "ataerkil pazarlık" sonucu etkinliğini sürdürmekte olduğu şeklindeki iddiası Türkiye'deki feminist söylem açısından önemli bir yenilik olmuştur (Kandiyoti, 2006: 92-116).

### 2.1. Din ve Sosyoloji

İnsanlık tarihi göz önüne alındığında belli bir din anlayışının egemen olmadığı bir dönemin var olmadığı görülür. İnsanlığın varoluşundan bu yana bu denli etkin olan dinin vazgeçilmezliği düşünürler için de önemli bir ilgi odağı olmayı sürdürmüştür. Kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde de en fazla etkili olmuş düşünürlerden biri olan Feuerbach'ın dine dair yorumuna göre din insanın en eski ve en dolaylı öz-bilgi biçimidir. Bu nedenle din felsefeyi önceler. İnsan kendi doğasını ilk anda başka bir varlıkmiş gibi düşünür. Din insanlığın çocukluğa benzeyen halidir. Tanrı insanın bireysel sınırlılıklarından kurtarılmış ve nesnelleştirilmiş insan doğasını temsil eder. Ya da insanın tüm uyumsuz unsurlarından arınmış özbilincidir. İnsan dinin içinde kendini özgür, mutlu ve korunaklı hisseder. İnsanların kendileri için reddettikleri ne varsa tanrıya atfederler. İnsan neyin ihtiyacını duyuyorsa tanrıda o vardır (Morris, 2004: 39-41).

Dine ilişkin görüşleri en fazla yaygınlık kazanan, ya çok kabul gören ya da çokça eleştiri alan, özellikle Türkiye'de, yukarıda sözü edilen pozitivist bakış açısının ağırlığını hissettirmesinden olsa gerek, anlaşılmak istenmeyen Karl Marx olmuştur. Brian Morris'e (2004: 59-61) göre Marx aslında el yazmalarında din üzerine fazla bir şey söylemez. Hatta din eleştirisi yapmanın gerekli olmadığını, zira dinin sosyo-ekonomik koşullara bağımlı ikincil bir olgu olduğunu, dine kaynaklık eden bu koşulların ortadan kalkmasıyla dinin üstesinden gelinebilir. Ona göre kendini bulmamış ya da kendini kaybetmiş insanın öz-bilinci olan din insan eseridir, insan dinin eseri değildir. Bu dünyayı açıklayıcı genel bir kuram, halkın düzeyine indirgenmiş bir mantığa sahip olup teselli ve haklılaştırmanın temelidir. Akıldışı ve haksız bir toplum ortadan kaldırılınca din de ortadan kalkar.

Marx'a göre çok açık olan bir şey, dinin yabancılaşmanın ve ideolojinin ilk biçimi olmasıdır. Zira din ahlaki bir yaptırım, bir yanılsama, gerçekliği örten ve eşitsizlikleri meşrulaştıran bir araçtır. Dolayısıyla kendi içinde anlaşılabilir özerk bir kültürel olgu değildir (Morris, 2004: 72-73). Kısacası dinin sadece sosyo-ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini öne süren Marx'ın determinist anlayışının bu kısmı Türkiyeli sol ve Kemalist çevreler tarafından coşkuyla karşılanmış, dine karşı sert bir karşıt tutum benimsenmiş, ancak Marx'ın maddi koşulların değişmemesi halinde din eleştirisi yapmanın gereksiz olduğu yönündeki görüşü görmezlikten gelinmiştir. Diğer yandan Marx'ın Türkiye'de en sık alıntılanan sözü, uzun bir paragraftan alıntılanan "din halkın afyonudur." cümlesidir. Ama her nedense cümlenin tamamına bakılmamıştır: "Din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhu, din halkın afyonudur." Dolayısıyla dinin bir yanılsama olduğunu ileri süren Kemalist-Sol düşünceye Marx'ın bu eksik aktarılan cümlesi önemli bir dayanak oluştururken, Marx'ın insanlık durumunu anlama çabasıyla adaletsiz bir dünyada dinin sahip olduğu psikolojik işlevini inkâr etmemiş olması uzun süre dikkatlerden kaçmıştır.

Din sosyolojisi bağlamında üzerinde durulmayı hak eden sosyologlardan biri de hiç kuşkusuz Max Weber'dir. Marx'ın, dinin neredeyse tamamen maddi koşullar tarafından belirlendiği ve onu belirleyen maddi koşulların ortadan kalkmasıyla beraber dinin de yok olacağı yönündeki katı determinist anlayışına karşı bir tepkiyi dile getiren Protestanlığın kapitalizmin doğuşunda önemli bir etken olduğu görüşü Weber'in en iyi bilinen ve en çok tartışma yaratan değerlendirmesidir. Bu değerlendirmeyle beraber Weber, Marx'ın din anlayışını tersine çevirmiş, dini belirlenen olmaktan çıkarıp belirleyen konumuna getirmiştir. Şöyle ki, "kapitalizmin gelişmesine yol açan motivasyon Hristiyan çileciliğinin ruhundan, bilhassa Protestan iş ve çalışma ahlakından doğmuştur," (Weber, 2008: 38, 157) der, ancak kapitalizmin bir kere kurumsallaştıktan sonra dinin desteğine ihtiyaç duymadığını da ekleyerek toptancı bir yargıda bulunmaktan kaçınır.

Weber, kapitalizme ruh veren Protestan iş ve çalışma ahlakını büyük ölçüde Luther'in meslek kavramına dayandırır. Protestanlığın doğuşuyla beraber *yeni* bir şey daha doğmuştur: "gelenekle köklü bir kültürel kopuş ve dünyevi mesleklerde ödevin yerine getirilmesi, ahlaki eylemin en yüksek içeriğine eşit olması" (Morris, 2004: 110). Günlük dünyevi eylemlerin kendisi dini bir özellik kazanıyordu. Luther dünyevi işlerin,



tanrı tarafından istendiğini, bunun inanç dünyasının kaçınılmaz doğal temeli olduğunu düşünüyordu. Luther'e göre, keşişçe yaşama biçimi tanrı katında dahi kabul görmez, zira bencilce, dünyevi ödevlerden kendini sıyrmanın, sevgisizliğin ürünüdür. Tanrıyı hoşnut kılan bizzat dünyevi görevin yerine getirilmesidir (Weber, 2008: 67-69).

Ancak Weber başka yazılarında bu açıklamasının kapitalizmin sadece dinsel kaynaklı olduğunu öne sürmediğini ekler. Zira kapitalist iş örgütlenmesinin belli biçimlerinin Reformasyondan daha eski olduğunu belirtir (Morris, 2004: 109). Weber'in amacı da zaten çoklu nedenselliğe, modern ekonomik düzenin tek bir etkenle açıklanamayacağını, tek yönlü etkileşimlerden ziyade karşılıklı etkileşimlerden söz etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktır.

Protestan etiği dışında Weber dini tanımlamaya çalışmaz, ama doğaüstüne ilişkin inancın evrenselliğini belirtir. Durkheim gibi Weber de dinin, bir hanenin, klanın ya da kabile konfederasyonun üyelerini bir arada tutan bir güç olduğunu, kabile toplumunda ataların ruhlarıyla kurulan ilişkinin bir soy grubunu birleştiren asli bağ olduğunu öne sürmüştür. Ne var ki, Durkheim'ın aksine toplumu organik bir bütün olarak değil, çatışan çıkar gruplarının veya tabakalarının yer aldığı bir arena olarak ele almıştır (Morris, 2004: 117, 131).

Weber'e göre peygamber, sıradan insanlardan ayrılan, doğaüstü ve insanüstü, ya da istisnai güç ve yeteneklerle donanmış karizmatik bir liderdir. Bu özellikleriyle karizmanın taşıyıcısı olup dinsel bir öğreti ya da ilahi emir tebliğinde bulunur. Meşru tahakküm gücüne sahip, gündelik ve dünyevi alanın dışında olup her türden geleneksel otoriteye karşı durur. Weber'in çok daha ilginç bir savı da, Zerdüşt, Musa ve Muhammed'in kişisel, aşkın ve etik bir tanrının aracı ya da elçileri olarak etik tipte peygamberler olduklarıdır. Bu tip peygamberleri bir Yakındoğu olgusu olarak görür ve aşkın bir yaratıcı-ruh kavramlaştırmasının bu bölge koşullarından doğmuş olabileceği önermesinde bulunur (Morris, 2004: 119-121).

Dinin toplumsal işlevini öne çıkaran Durkheim için her dinin, dini fikirler alanını aşan bir yönü vardır. İnsanın dünyayı ve kendini anlamak için meydana getirdiği ilk düşünce din kökenlidir. Başlangıçta din hem bilim hem felsefenin görevini yerine getiren bir sistem olarak felsefe ve bilime kaynaklık etmiştir. Dinsel olanın en ayırt edici özelliği doğaüstü düşüncesidir. Bu, anlama kapasitemizi aşan düzen, doğaüstü gizem, bilinmez, ya da anlaşılmaz olan her şeydir. Diğer bir özelliği, sıradan insanı aşan

kuvvetlere sahip bilinçli varlık olan manevi varlıklara inançtır. Manevi bir disiplin olarak din, insanın daha güvenli bir şekilde hayata tutunmasına yardım eden bir araçtır (Durkheim, 2005: 26-49, 234).

Bir tanrı kendisine inanan için ne ise, bir toplum da üyeleri için odur. Bireysel ve psikolojik yorumlardan her zaman uzak durmuş Durkheim'a göre toplum da, din gibi kişide bağımlılık duygusu oluşturur. Dinlerin inananlardan belli şekilde davranmalarını zorunlu kılmaları gibi, toplum da kendi çıkarlarımızı unutmamızı, onun köleleri olmamızı ister (Durkheim, 2005: 253). Toplumu bir arada tutan bir güç olarak dini kurallara uymak aynı zamanda toplumsal, dünyevi bir görevdir ya da toplumsal bir ihtiyaçtır.

Bu anlamda günümüz Yezidi toplumunu ele aldığımızda Durkheim'ın bu yargısı aydınlatıcı olmaktadır. Zira örneğin iç evlilik sistemi ya da kast sisteminin titizlikle korunmaya çalışılmasında dinsel gereklilik ile toplumsal ve dünyevi gereklilikleri birbirinden ayırmak güçtür. Bu sistemin bozulması halinde kendisini içinde bulunduğu toplumsal düzeni, kimliği, kısacası bildiği eşya düzeni, varoluşu altüst olacaktır. Her bir bireyin bilincinde bu dünyevi korkunun dinsel korkudan daha az baskın olduğunu öne sürmek zordur. Ta ki bu sistem işlevini kaybedinceye kadar toplumsal endişenin ağır basması kaçınılmazdır.

Bir inanç bütün toplum tarafından paylaşıldığı takdirde onu reddetmek ya da yanlış olduğunu göstermeye çalışmak kabul edilebilir bir durum değildir. Dünyevi de olsa o fikir artık kutsaldır: toplumdan topluma farklılık gösteren saf laik ve dini olmayan vatan, bayrak, özgürlük, akıl gibi (Durkheim, 2005: 261). Yer yer bağımsızlık, siyasi sınırlar, dil, siyasi liderler vb.'ni de ekleyebileceğimiz bu sembollerin bir tanrı dininden daha az kutsal ve daha az yaptırıma sahip olmadığı söylenebilir. Bütünlüğü ve biraradalığı meydana getiren hisler ve düşüncelerin vücut bulduğu dini ritüeller ve ibadetlerin yerini alan modern toplumlardaki yıldönümleri, anma törenleri ne kadar farklıdır? Bu anlamda, akıl ve bilimin ilerlemesi sonucu dinin eninde sonunda ortadan kalkacağını varsayan pozitivistlerin kestiremedikleri bu olsa gerek. Laik toplumlarda dini ritüel ve ayinlerin yerini milli bayramlar, yıldönümleri ve törenlerin alması ya da birlikte sürdürülmeleri insan zihninin çok da değişmediğinin bir göstergesi sayılabilir. Nitekim Thomas Hylland Eriksen de devletli modern toplumlardaki ritüellerle modern olmayan toplumlardaki ritüeller arasında paralellik kurar. Zira sosyal dünyanın

çelişiklerle dolu olması, ritüel ve ritüel sembolizmin muğlak ya da çok anlamlı olmasını gerektirir. Örneğin dini semboller ve ritüeller gibi milli bayraklar da, sembolik bir bağ, birbiriyle çatışmalı ve farklı çıkarlara sahip kişiler arasında bir topluluk duygusu yaratmak açısından muğlak ya da çok anlamlıdır. Farklı deneyimlerle ilişkilendirilebilmekte ve farklı deneyimler ışığında yorumlanabilmekte ve vatandaşlar onunla farklı zeminlerde özdeşleşim kurmaktadır. Dolayısıyla devlet ritüelleri kolektif eylem sözleşmeleri olma işlevi de görmüş olurlar (Eriksen, 2009: 318).

Her dinin toplumsal ve insani ihtiyaçlara, yaşamın bireysel ve ortak duygularına dayanmaları gerçekliğinden yola çıkarak şöyle der Durkheim:

Gerçekte, yanlış olan hiçbir din yoktur. Kendi tarzları itibarıyla hepsi doğrudur... Hepsi insan varoluşunun mevcut koşullarına karşılık verir. O halde ilgimizi ilksel dinlere yönelttiğimiz zaman bu, genelde dini değersizleştirmek gibi bir düşünceyle hareket ettiğimizden değildir; çünkü bu dinler diğerlerinden daha az saygın değildir. Aynı ihtiyaçlara yanıt verir, aynı rolü oynar ve aynı nedenlere bağlıdır; ayrıca, dinsel yaşamın doğasını sergilemeye de fazlasıyla yardımcı olur (Morris, 2004: 186).

Ancak Durkheim ve onu takip eden antropologlar, dinsel inançların belli tabaka ve sınıfların çıkarlarının kabul ve onayını sağladığını ya da dinin bir yabancılaşma biçimi olabileceğini görmekte yetersiz kalmışlardır (Morris, 2004: 226).

Önde gelen bir dilbilimci ve Sanskritçe uzmanı olan Max Müller tanrısal olana ilişkin bir inancın tüm insanlık için evrensel olduğunu ve dil ile birlikte etnik kimliğin temelini oluşturduğunu iddia etti. Tüm dinlerde, en aşağı olanlarında bile hakikat bulunduğunu savundu. Müller, Veda metinlerinden yola çıkarak tanrıların dikkat çekici isimlerinin, onların başlangıçta doğa, ateş, yağmur ve fırtına olgularının, güneşin ve ayın, cennetin ve dünyanın isimleri olduğu şeklindeki psikolojik din kuramını ortaya attı. Bu kurama göre tanrı düşüncesi duyusal deneyimden çıkar. Kaynağı vahiyde ya da başka dinsel sezgide aramak zorunda değiliz. İlk dinsel kavramsallaştırmalar, doğal olguların kişileştirilmesinden kaynaklanmıştır (Morris, 2004: 152-154).

Antropologlar cephesinden dinin nasıl ele alındığına baktığımızda bu alanın önemli isimlerinden biri olan Evans-Pritchard dinin, entelektüel bir hata ya da saçmalık şeklinde değil toplumsal anlam ve işlev temelinde açıklanması gerektiğini savundu (akt. Morris, 2004: 151). Radcliffe-Brown ise yapısalci-işlevselcilikten yola çıkarak ilkel bir

toplumda her bir geleneğin ve inancın, bir organın canlı bir organizmanın yaşamında rol oynaması gibi, toplumsal yaşamda belirleyici bir rol oynadığı görüşünü taşıyordu. Genel anlamda ise dinsel inançlar ve ibadet uygulamaları insanların düzen içinde bir arada yaşamalarını sağlayan karmaşık bir sistemin parçası olarak görmek gerektiğine inanıyordu (Morris, 2004: 201-205).

Antropolojinin önde gelen isimlerinden Malinowski, yazısız toplumların son derece batıl inançlı veya mantıköncesi bir zihniyete sahip olduklarını reddederek en ilkel toplumların bile bilimsel tutuma sahip olduklarını ileri sürüyordu. Aksi anlayışın modern insan tarafından kendini aklamak ya da daha uygar ve üstün hissetmek için ortaya atıldığını düşünüyordu. O da, dinin bireyden çok topluluğu bağlayan kabilesel bir bağ olduğunu kabul etse de Durkheim'in din kuramına eleştirel yaklaştı. Çünkü en derin dinsel anların yalnızlık anlarında meydana geldiğini, dinin en fazla katıksız bireysel kaynaklardan hayat bulduğuna inanıyordu. Diğer yandan psikolojik bir kökene sahip olan dindeki ruh düşüncesi ve ölümsüzlüğe inanç, insanı ölüm ve yok olmaya teslimiyetten kurtarıyordu (Morris, 2004: 233-239). Malinowski'nin din anlayışının, Durkheim'in bireye hiçbir inisiyatif bırakmayan, onu sadece toplumsal bir organizma olarak gören anlayışını tamamlar gibidir. Ayrıca, kamusal ritüellerin toplumsal işlevini kabul etmesinin yanı sıra, birey psikolojisinin de etkisini ekleyerek Durkheim'a nazaran daha geniş bir bakış açısı sergilemiştir.

Claude Lévi-Strauss da Durkheim'ı takip ederek dinsel düşüncenin aslen bilim gibi entelektüel anlamıyla uğraştığını göstermeye çalıştı. Diğer yandan yaban toplumlarda büyü ile dinin bağlantılarını aydınlığa kavuşturmaya çalıştı. Lévi-Strauss'a göre, din doğa yasalarının insansallaştırılması iken, büyü insan eylemlerinin doğallaştırılmasıdır. Din içermeyen büyü olmadığı gibi, büyüsüz din de yoktur (Lévi-Strauss, 2004: 262). Bu konuda da Durkheim ile anlaşmasına rağmen toplumsal olguların işlevsel ya da tarihsel bağlamlarda anlaşılamayacağını ileri sürerek, dini toplumsal temellerine bağlayan bağları kopartmış; din incelemelerine ilişkin sosyolojik geleneğe darbe vurmuştur (Morris, 2004: 424). “Her din bütün hakiki yaratılar gibi diğer değerlerin çağrısı karşısında, onların reddi hatta inkârına kadar gidebilecek belirli bir sağırlık içerir” (Lévi-Strauss, 2007: 19) anlayışı sadece yaban dinini değil çağdaş dinleri de kapsayan bir değerlendirmedir.

Yorumcu antropolog olarak yirminci yüzyıl antropolojisinde ciddi yeniliklere öncülük etmiş Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması* (2010) başlıklı hacimli kitabının *Kültürel Bir Dizge Olarak Din* bölümünde “din, insan eylemlerini düşlenen bir kozmik düzene göre ayarlar ve kozmik düzenin imgelerini insan deneyimi düzlemine yansıtır.” (2010:112) der. Bu fikirden yola çıkarak bu mucizenin nasıl başarılı olduğunu açıklamak için yola koyulur. Açıklamasına şöyle bir din tanımı oluşturarak başlar:

Bir din simgeler dizgesidir; insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülemeler oluşturacak biçimde hareket eder; bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleleştirir ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler (Geertz, 2010: 112)

Geertz, dinin özünde insan varoluşuna anlam katan kültürel bir sistem olduğunu, insanoğlu için bir anlam sunan evrensel bir işleve sahip olduğunu kabul ederek yukarıdaki tanımı bu bağlamda yapar. Ek olarak, dinsel inançlar, anormal olay ve deneyimlere açıklama getirme, insan sefaletini anlama ve duygusal destek verme, olan ile olması gereken arasındaki kopukluğu açıklayan anlamlar üretme işlevine sahiptir. Dolayısıyla dinsel simgecilik özünde “anlam sorunu”yla ilintilidir (Morris, 2004: 496-497). Din üzerine yazılarında ağırlık noktasını, dinin özünü oluşturan simgelerde yer alan anlamlar dizgesinin analizi ve bu dizgelerin toplumsal, yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesi oluşturur. Belli ritüeller ile belli laik toplumsal bağlar arasındaki bağlantıları bulmak ikincil öneme sahiptir onun için (Geertz, 2010: 150-151).

Geertz’e yöneltilen eleştiriler daha çok değinmediği noktalar üzerinden olmuştur. Talal Asad’a göre Geertz, yalnızca inanç ve spesifik eğilimler arasında bir ilişkiye değinir ancak ekonomik ve toplumsal kurumları gözardı eder. İkincisi, simgesel anlamların inşa edildiği “söylemsel süreçleri” gözardı eden teolojik bir bakış sunar. Üçüncüsü, dinin anlam yaratmak dışında, bir ideoloji biçimi de olup olmadığını tartışmaz. Dördüncüsü, dinin pratik deneyimlerden etkilendiğine dair bir önermesi yoktur. Dinsel kültürü sosyoekonomik süreçler ile iktidardan büyük ölçüde soyutlanmış gibi ele alır. Dolayısıyla, Geertz’de kültürel sistem ile toplumsal gerçeklik bağıntısı yok gibidir. Keza dinsel pratikler ile söylemlerin içinde olduğu tarihsel koşulları araştırmada yetersiz kalmıştır (Morris, 2004: 499-500).

## 2.2. Din ve Kadın

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bahsedildiği yerde, kültürün bir ögesi olarak din ile olan ilişkisinden söz etmek kaçınılmazdır. Toplumsal cinsiyet rolleri ve kadının ikincil konumu mercek altına alındığında, bilhassa İslam ülkeleri söz konusu ise ağırlıklı olarak dinin belirleyiciliği üzerinde durulur. Bu bağlamda dinin (İslam'ın) kadın özgürlüğüne ne kadar olanak tanıdığı, dini metinlere atıfta bulunularak tartışılır. Ya da sınıf sistemi, emperyalizm ve sömürgeci güçlere karşı tepkisel, içe kapanmacı direnişle beraber İslam'ın başlangıçtaki eşitlikçi özelliğini yitirdiği öne sürülür. Neval el Seddavi ve Fatima Mernissi gibi bazı feministler İslam'ın esas itibariyle ataerkil ve kadın haklarına karşı olduğunu iddia ederler (Kandiyoti, 2007: 92). Fatmagül Berktaş (1996: 98-99) karşılaştırmalı bir yaklaşımla bu tartışmayı tek tanrılı dinlere yayarak kadına yaklaşımlarında aralarındaki ortak özelliklere vurgu yapar.

Kandiyoti'nin (2007: 93) belirttiği gibi, kadının ikincil konumda olmasından İslamiyet'i sorumlu tutan bu yaklaşımlar tarih dışı oluşları, kültür ve ideoloji analizlerinin yetersizlikleri ve sınıf perspektifinden yoksun oluşlarıyla eleştirildiler. Elbette Müslüman toplumlarda örtünme, kadınların eve kapatılması, çok karılılık ve erkeklerin kolayca boşanması gibi pratiklerin yaygınlığını yok saymak mümkün değildir. Bu uygulamalar İslamiyet'ten önce varolsalar da, sıklık dereceleri toplumdan topluma değişse de nihayetinde meşruiyetlerini dini metinlerden almaktadırlar. Ancak yukarıdaki değerlendirmeler İslam'ın (bu başka bir din de olabilir) özgüllüğünü kavramamız için yeterli değildir.

Bir kültür başka bir kültürün “ötekisi” olarak tanımlanırken farklılığın belirlenmesinde ya da vurgulanmasında kadının konumu öne çıkarılıp, belirleyici bir role sahip olmaktadır. Bu belirleme genellikle dini referans alır. Kadının konumunun farklılığı din kaynaklı olduğu öne sürülür. Batı sömürgeciliğinin Doğu'yu ve Doğu tanımlamasında İslamiyet sorumlu tutulurken, “namus cinayetleri”nin diğer ataerkillik biçimlerinden ayırarak gelenek ve törelerin sonucu olarak gören bir anlayış (Koğacıoğlu, 2009) zaman zaman dindarlığı sorumlu görür.

Sömürgeleşmeye maruz kalan toplumlar, yerli kültürlerini ve dinsel geleneği “sınır muhafızları”nı kuracak bir kaynak olarak kullanırlar (Chatterjee, 2002: 121). Azınlık bir grubun da çoğunluk gruba karşı sergilediği tepki benzerdir. Son iki yüzyıldan fazla bir süredir Batı'nın sömürgecilik, modernleşme, kültürel emperyalizm

kavramları etrafından tartışılan İslam toplumları ile olan ilişkisinde her iki taraf dinsel gelenekleri en önemli kültürel sınır muhafızı olarak kullandılar. İslam giderek Batılı kültüre karşı direnişin bir sembolü haline geldi. Dinsel kültürün gösterenlerinden “aile ve cinsiyet ilişkileri de İslamiyet’in kendisine mal edilemeyecek kadar ideolojileştirildi” (Kandiyoti, 2007: 145). Dolayısıyla İslam ülkelerindeki kadının erkeğe göre ikincil konumu dini metinler ya da belli bir tarihsel döneme özgü bir sapmayla açıklanabilirlikten yoksundur.

Diğer yandan çoğunluk içinde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını düşünen etnik ya da dini gruplar kadınların davranışlarının kontrolünü etnik ya da dinsel sınırlarını yeniden üretmek için kullanırlar. Buna meşruiyet kazandırmanın en pratik yolu olarak din görülür. Yural-Davis’e göre (2007: 116) bu bağlamda çokkültürcülük kadınlar üzerinde çok zararlı olabilmektedir, çünkü “farklı” kültürel gelenekler cinsiyete özgü terimlerle tanımlanmış olur ve dinin kadın üzerindeki belirleyiciliği artmış olur. Örneğin, İngiltere’de bir hâkim kapanmayı reddederek İran’dan kaçan bir İranlı kadının iltica talebini “bu onların kültürü olduğu” için kabul etmemiştir.

İnsanlık tarihinde günümüzde yaşayan belli başlı dinlerden daha eski bir geçmişe sahip ataerkilliğin ya da kadınların ikincil olma konumunun dinler tarafından devralınıp meşrulaştırılması ve yeniden üretilmeleri dinlerin belirleyiciliğini azaltmaz. Bu bağlamda sorun teşkil eden anlayış, dinin sanki toplum ve insan öznesinden bağımsız, insanlığa yukarıdan empoze edilmiş teolojik bir olgu olarak ele alınmasıdır. Toplumsal kültürün bir parçası olarak dinin diğer bileşenlerden bağımsız olarak ele alınması ve yalnız başına belirleyici (olumlu ya da olumsuz) bir konumda gösterilmesi tarih dışı, özcü bir yaklaşımın sonucudur.

Kadınların konumu bağlamında dine eleştirel yaklaşan özcü yaklaşımların çeliştikleri bir nokta da dine hak ettiğinden daha fazla rol biçiyor olmalarıdır. Zira bu yorum kendi içinde ciddi bir reddiyeci anlayışı barındırmasına karşın, tarih dışı tutumuyla, insan ve toplum üstü, değişmez bir nitelik kazandırarak dini kutsallık payesine yeniden yükseltmiş olmaktadır.

Yezidi dininin kadınla olan ilişkisine baktığımızda, Yezidiliğe özgü kast sistemi ve iç evlilik kuralları kadının hareket alanını daraltıp, erkeğe daha fazla tabi olmasına yol açmaktadır. Ne var ki, bu durumda, azınlık olma halleri ve Müslüman çoğunluk tarafından aşağılanmaya maruz kalmalarının da katkısı göz ardı edilemez. Varoluşlarını

sürdürmek için kadının daha fazla sınır taşıyıcısı olarak kullanılmasını doğurmaktadır. Ayrıca, bir din inananlarınca ne kadar kutsal sayılırsa da belli koşullarda varlıklarını sürdürmede gerekli işlevi görmüyorsa dönüşüme maruz kalması kaçınılmazdır. Yezidi topluluğu açısından sorun, topluluğunun maruz kaldığı dışlanma nedeniyle, kendini farklı koşullara adapte etme ya da değişime uğramasına yol açabilecek dinamiklerden yoksun kalmış olmasıdır. Çelişki, modern toplum ve yaşam biçimiyle karşılaşma anında ortaya çıkmakta ve evlilik kuralları dâhil en katı dinsel kurallar tartışmaya açılabilmekte ya da en azından kuralların çiğnenmesi halinde yaptırımlar eskisi kadar katı olmayabilmektedir. Örneğin Almanya’da yaşayan Yezidiler arasında dış evliliklerin sayısının artıyor olması bilhassa yaşı ilerlemiş olanlar arasında genel bir endişe konusu olmakla beraber önüne geçilebilen bir durum değildir. Görüştüğüm bir Yezidi ailesinin Almanya’da yaşayan oğullarının Avrupalı bir kadınla evlenmiş olması ciddi bir gerilime yol açmamış ve kabul görebiliyordu. Zira bu tutumlarında söz konusu evliliğin müdahale alanlarının uzağında gerçekleşmiş olması etkili oluyordu, fakat topluluk dışı evliliklere yönelik katı bakışı zamanla yumuşatacağı varsayılabilir. Aynı ailenin genç oğlu Yezidilikten Müslümanlığa ihtida etmiş bir ailenin kızına âşıktı. Bunu bilen anne durumdan rahatsız değildi, aksine oğlundan kızı kaçırmamasını isteyeceğini dahi söylüyordu. Bu iki örnek de, Geleneklerin durağan olmaktan ziyade dinamik olduklarını ya da dini kaidelerin göz ardı edilebilirliğini gösteriyordu.

### 2.3. Yezidilik Çalışmaları

Türkiye’de çok sınırlı olan Yezidilik çalışmaları kısa bir geçmişe sahiptirler. Daha önce de zikredildiği gibi, Türkiye’deki Türk-Sünni çoğunluğun dışında kalan bir dinsel grup olarak Yezidiler ve Yezidilik yakın bir zamana kadar ciddi bir şekilde araştırma konusu olmamıştır. Erol Sever’in *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni* (1996) başlıklı kitabı, Türkiye’de Yezidilere ilişkin az sayıdaki eserlerden biridir. Akademik çevrenin dışında yer alan bu kitap konuya dair sessizliğin bozulmasına katkıda bulunmuştur. Yezidiliği oluşturan inançlar ve bunların kökeninde yatan eski inançların izini süren eser, belli başlı Yezidi bayramları, ritüelleri, gelenek ve göreneklerine dair genel bilgiler içermektedir. John Guest (2001), Austen Henry Layard (2000), W. A. Wigram (2004), Roger Lescot (2001) gibi Avrupalı diplomat ve seyyahların eserleri kısa bir süre önce Türkçeye çevrildikten sonra konuya ilişkin Türkçe bir literatür



oluşmaya başlamış oldu. Görece yakın bir tarihte (2001) yapılmış bir folklor araştırmasının sonucunda yazılmış olan Christine Allison'ın doktora tezi *Yezidi Sözlü Kültürü* (2007) dâhil, hiçbiri bizzat Türkiyeli Yezidileri konu edinmemiştir.

Türkiyeli Yezidileri sosyolojik ve etnolojik açıdan konu edinen önemli basılı eserlerden biri Sabiha Banu Yalkut'un ilk baskısı 2002 tarihli olan *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler* (2006)'dir. Almanya'daki Yezidi diasporası ve Mardin'in Midyat ilçesinde yaptığı alan çalışmalarına dayanmaktadır. Yezidi kimliği ve diasporası, dini bilinçte değişim, toplumsal ilişkilerde değişim ağırlık verilen konulardır. Bir diğer eser Taşğın tarafından hazırlanan *Yezidiler* (2005)'dir. Taşğın'ın çalışması, Yezidi inançları, sosyal tabakalaşma, Yezidi kurumları, Türkiye'de Yezidi kartografyasına dair kısa ve genel bilgiler verdikten sonra ağırlıklı olarak Türkiye'de gazete, dergi, ansiklopedi ve diğer yazılı metinlerde Yezidilerin izini sürmesi bakımından önemli bir bibliyografik kaynaktır.

Bir diğer çalışma Mehmet Sait Çakar'ın *Yezidilik* (2007) başlıklı çalışmasıdır. Söz konusu çalışma Yezidilik inanç ve ibadetleri, toplumsal örgütlenme ve ilişkilerine ek olarak Yezidilik inancının kutsal metinleri olarak kabul edilen *Mishefa Reş* ve *Kitab-ı Cilve*'nin birden fazla nüshasının Kürtçe orijinal metinleriyle birlikte Türkçe ve Arapça çevirilerini içermektedir.

Akademik alanda yapılan çalışmalar daha çok yüksek lisans düzeyindedirler. 2000'li yılların ilk yıllarında hazırlanmaya başlanan yüksek lisans tezleri sosyal bilimler enstitülerine bağlı sosyoloji, antropoloji, din bilimleri ve tarih anabilim dalları bünyesinde hazırlanmıştır. Bunlardan biri Ç. Ceyhan Süvari tarafından hazırlanan *Yezidilik Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi* (2002) dir. Muğla Üniversitesinden Fethi Nas'ın hazırladığı *Türkiye'de Topluluklar Sosyolojisi: Midyat Örneği* (2003)'nde Süryani, Arap, Kürtlerle beraber Yezidiler de konu edilmektedir. Osmangazi Üniversitesinden Yurdaer Abca'nın *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler* (2006) başlıklı tezi, Yezidileri tarih içinde ele almaktadır. Mehmet Akça'nın *Yezidiler, İnanç Esasları ve Ritüelleri* (2006) başlıklı tezi Marmara Üniversitesinde hazırlanmış. Deniz Aydın'ın Dicle Üniversitesinde hazırlanmış olduğu tezi *Tarihsel Süreç İçerisinde Yezidiler ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Yezidilerin Sosyal Konumu* (2007) başlığını taşımaktadır. Boğaziçi Üniversitesinden Edip Gölbaşı'nın *The Yezidis and the Ottoman State: Modern power, military conscription, and conversion policies, 1830-*

*1909* (Yezidiler ve Osmanlı Devleti: Modern İktidar, Zorunlu Askerlik ve İhtida Siyaseti, 1830-1909) (2008) konulu tezi Osmanlı İmparatorluğunun son yüzyılında merkezileşme politikaları çerçevesinde Yezidilerin tarihine ışık tutmaktadır. Hatice Kübra Ergun'un *Yezidilerde Sosyo-Kültürel Hayat ve Din (Viranşehir Örneği)* (2008) Selçuk Üniversitesinde hazırlanmış. *Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım* (2007) konulu tez Yusuf Öz tarafından Marmara Üniversitesi İslam Bilimleri Anabilim Dalında bünyesinde hazırlanmıştır. *Yezidilik Teolojisi* (2008) Zehra Işık tarafından İstanbul Üniversitesi İslam Bilimleri Anabilim Dalı kaynaklıdır.

Akademik çevrelerin ilgisini bekleyen Yezidilik ve Yezidiler, sosyolojik ve antropolojik çalışmalar açısından önemini korumaktadır. Türkiye'deki nüfusları epey azalmış olan Yezidiler üzerine yapılacak araştırmaların başta Almanya olmak üzere Yezidilerin yaşadığı diğer ülkelerde de bir ayağının olması daha sağlıklı sonuçlara götürebilir. Diğer yandan dağınık bir coğrafyada bulunuyor olmalarından kaynaklı olarak yapılacak karşılaştırmalı incelemeler din sosyolojisi alanında zengin veriler sunabilir.

## BÖLÜM 3

### YEZİDİLER VE YEZİDİ DİNİ

#### 3.1 Yezidi Dini

Yezidiler kendilerini *Êzdi* (Yezidi), dinlerini *Êzdiyati*<sup>2</sup> (Yezidilik) olarak tanımlıyorlar. *Êzdî*nin kökeninin Kürtçe *Ez* (ben) ve *Da* (verdi) olarak açıklanır. Sonuna gelen *-yati* eki ise Türkçe'deki *-lık*, *-lik* yapım anlamına gelen yapım ekidir. M. Reza Hamzeh'ee (2008:191), Yezidi isminin Avestaca bir sözcük olan "Yazata"dan türetilmiş Kürtçe Farsça "Îzad" sözcüğünden elde edildiğini aktarır. Doğrudan Avesta dilindeki "Yazata"dan gelme olasılığının daha fazla olduğunu ekler.

Yezidilik 19. yüzyılın ortalarından bu yana öncelikle Batılı seyyahlar ve araştırmacılar tarafından büyük bir ilgi görmeye başlamış ve günümüzde de hâlâ ilgi görmeye devam etmektedir. Yezidi dini, sözlü kültürle nesilden nesile aktarılan bir din olup, kökenlerine dair yazılı kaynaklar olmadığı için kökeni uzun zaman gizemli kalmıştır.<sup>3</sup> Yazılı kaynakların yokluğu, yakın zamana kadar okuryazarlığın çok dar bir grupla sınırlı kalmış olması, dolayısıyla kendini yeniden üretebilme geleneğinden yoksun olması geçmişten günümüze kadar değişmeden gelmiş ya da çıkış noktası belli dinsel bir ilkeler bütünlüğünün oluşmasını engellemiştir. Konuyla ilgili araştırmacılar arasında da farklı görüşler hâkim olmuştur. İlk araştırmacılar, Yezidilikte Zerdüştlük ve Manicilik gibi Doğulu antik inançları gördüler. Nau, bu inancın kökeninin Hıristiyanlığa dayandığını ileri sürerken, Yezidiliğin İslam dininin "sapkın" bir mezhebi olduğunu ancak günümüz haliyle İslam ile benzer yönlerinin kalmadığını savunanlar da oldu (Lescot, 2001: 17). Lescot'un kendisi ise Şeyh Adi'nin Sünni bir Müslüman olmasından yola çıkarak tamamen İslami bir kökene sahip sapkın bir mezhep olarak değerlendirdi (Lescot, 2001: 17-39). Lescot daha da ileri giderek Yezidilerin dinlerini 'anlayabilecek kadar akıllı olmadıklarını' ileri sürerek, Yezidilerin de bilmediği araştırılmaya değer bir tür ideal Yezidiliğin var olduğu gibi tartışmalı bir anlayıştan

<sup>2</sup> Kürtçe'deki *Ê* sesi Türkçe'de bulunmadığı için metinde bu kelimeler kullanılmadı.

<sup>3</sup> Roger Lescot'a göre (2001: 11) bu dinin literatürünü temsil ettiği söylenen *Kıtap el Cilve* (Vahyin Kitabı) ve *Mişefâ Reş* kitapçıkları sık sık çoğaltılmıştır; fakat aralarında öylesine önemli farklılıklar bulunuyor ki içeriklerinin otantik olduklarına dair kuşku duyulmalıdır. Bu kitapların Hıristiyan taklitçiler tarafından yazıldıkları düşünülmektedir. Bu eserler yine de ilginçtir. Zira bunları kaleme alanlar hiçbir şey uydurmadan, topladıkları efsaneleri fazla değiştirmeden yazmışlardır (Kreyenbroek, 1995: 10-16)

hareket ediyordu (Kreyenbroek'tan akt. Allison:2008). Kökenlere ilişkin bu belirsizlik sünnet, kurban gibi benzerliklerden yola çıkarak İbrani soyundan geldikleri de iddialarının kaynağını oluşturdu (Nsibin, 1994:114-117).

Yezidilikte tüm bu dinlerin izlerini bulmak mümkün olmakla beraber hiçbirinin gerçek kökeni olduğunu öne sürmek zordur. Kaldı ki, kültürün önemli bir ögesi olan dinler ait oldukları toplumların toplumsal, kültürel ve siyasi tarihleriyle çok yakından ilişkili olup, bu unsurlardan bağımsız bir din incelemesi yapmak zordur. Özellikle tarihsel ve toplumsal yapının bir uzantısı olarak diğer kültürlerle kurulan ilişkilerin ve etkileşimlerin dinler üzerinde izler bırakması, en yakınındakini ne kadar dışlarsa dışlasın bir dinin her yönüyle farklı ya da benzersiz olmasını engeller. Benzersizlik konusunda en iddialı olan Ortadoğu kaynaklı tek tanrılı dinlerin kendilerinden öncekinden izler taşıdığını ve her üçünün de –yaradılış, öte dünya algısı, iyilik-kötülük algısı vb- bazı ortak özelliklere sahip olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Başka bir deyişle dinleri genel anlamda kültürün bir unsuru olarak melezlik kavramı çerçevesinde ele almak mümkündür. Bir öz-kültürden söz etmek zor olduğu gibi saf etkileşimden uzak bir dinden de söz etmek güçtür. Yezidiliği diğer büyük dinlerden ayıran husus, daha önce de değinildiği gibi onun kutsal kitaba sahip olmamasıdır. Bu, başka inançların bir uzantısı olduğu algısını pekiştirmiştir. Yezidilerin kendisi *Mishefa Reş* ve *Kitab-ı Cilveyi* kutsal kitap olarak kabul etmelerine rağmen bunun gerçekliği kuşkuludur. Kitabî dinlerin paradigmasından bakarak Yezidilerde kutsal kitap arayışına giren Avrupalı seyyah ve misyonerlerine sunulan, var olan inanç ve efsanelerin yazıya geçirilmiş hali olma ihtimali yüksektir. Alphonse Mingana (1916) da bu her iki kitabın, şimdilerde Erbil kenti içinde kalan bir zamanlar çokça bilinen bir Süryani köyü olan Aynkawa'lı Shammas Jeremias Shamir tarafından yazıldığını iddia eder. Ancak içeriğinin yanlış bilgilerden oluştuğunun düşünülmemesi gerektiğini, tartışılmaz bir şekilde Yezidi alışkanlıkları, gelenek ve göreneklerinden oluştuğunu ekler. Onun yaptığı sözlü gelenekle babadan oğla aktarılan bilgileri ve Yezidi pratiklerini yazıya geçirmek olmuştur. Kreyenbroek'a (1995: 10-16) göre de kutsal kitapları ne iddia edildiği gibi Şeyh Adi yazmıştır ne de uydurmadır. Dinsel sözlü kültürün yazıya geçirilmiş halidir.

Çoğunlukla Kürtçe konuşan, dua ve *qewl*<sup>4</sup>leri Kürtçe olan Yezidilerin yaşadığı toprakların Aryan ve Semitik inançlara ev sahipliği yapmış olması burada yaşayan halkların dini inançlarında iz bırakmıştır. Bu inançlarla karşılıklı etkileşimler sonucu yüzeysel etkilenmeler olmuş, ancak farklı dönemlerde bölgeye hâkim olan büyük inanç sistemlerinin dışında kalmış senkretik bir inanç biçimidir.

Şeyh Adi önemli bir yere sahip olmasına rağmen, Yezidiler, inançlarının İslam'dan çok daha eski olduğuna inanırlar. Ayrıca Yezidiliğin Şeyh Adi ile başlayıp bu dinin kurucusu olduğu görüşünü kabul etmeyip kökenlerini Zerdüştlüğe dek götürürler. (*Laliş* dergisi, 2008: 14-15) Yezidiler arasında yakın dönemde ortaya çıkan bir görüşe göre de, Yezidiliğin kökeni kolayca Zerdüşst dinine bağlanamaz. Örneğin ölümlerin gömülmesi, yeniden doğuş gibi farklılıklarla beraber, Zerdüştlükte ölüm sonrasında ebedi hayat devam ederken, Yezidilikte yeniden doğuş olduğu için dairesel bir hayat söz konusudur. Dolayısıyla Zerdüşst sonrası Mitras kültüyle daha fazla benzerlikleri olduğu düşünülmektedir (Yalkut, 2006: 103). Yezidilerin bir kısmı ise Şeyh Adi'nin dinin kurucusu olmaktan ziyade, kriz içinde olan dinlerini reforme eden ve İslamiyet'le tanıştıran çok önemli bir figür olduğunu düşünüyorlar<sup>5</sup> (Kreyenbroek, 2006: 47-51). Bununla beraber Yezidiler arasında İslamiyet'i kabul etmeden önce bütün Kürtlerin Yezidi olduğu inancı yaygındır.

Yezidilerin yanı sıra pek çok araştırmacı da Yezidi inancının geçmişinin İslamiyet öncesine dayandığı kanaatindedirler. Bunlardan biri olan G. P. Badger'e göre "Yezidi" isminin bazılarınca Yezid ibn Muaviye'ye dayandırıldığını ancak bunun, Müslümanların hoşgörüsünü kazanmak için yapılan bir kurnazlık olduğunu söyler. Yine Şeyh Adi tapınağında Şeyh Adi'nin yeğeni Şeyh Hasan el-Basri'ye ait olduğu söylenen mezarın aslında farklı bir kişiye ait olduğunu, mezarın yakınındaki Kuran'dan alıntılarının da Müslümanların kutsal tapınaklarına bir saygısızlık yapmalarını önlemek için olduğunun bizzat kendisine söylendiğini ekleyerek bu savını güçlendirir. Badger, "Yezidi" kelimesinin antik Perslerin Tanrı için kullandıkları isimlerden biri olan 'Yezd'den geldiğini düşünür. Hatta ona göre Şeyh Adi türbesi bile bir efsane ve "şeyh" sıfatı da, Müslümanların tepkisinden kaçınmaya yönelik başka bir kurnazlıktır. "Adi" şeyh olmadığı gibi, yeryüzünde sadece bir mevsim boyunca görülen Yezd'in varsayılan

<sup>4</sup> Qewl: Kürtçe'de kelime anlamı 'söz' demektir. Dini ortamlarda eğitilmiş *Qewaller* (hafızlar) tarafından söylenen ilahiler.

<sup>5</sup> Ayrıca Şeyh Hüseyin (Hüseyin Ulucan) ile yapılan görüşme: Viranşehir, Aralık 2009.

reenkarnasyonudur. Bu görüşten yola çıkarak türbesinin yakınındaki çok sayıda yapının da oturduğu söylenen yerleri temsil ettiğini söyler (Badger, 1852: 112-113). İslamiyet ile benzerliği “kurnazlık”la açıklamaktansa, Birgül Açıkyıldız’ın (2010: 39) belirttiği gibi Şeyh Adi’nin mensubu olduğu Adawiyye tarikatının yerel Kürt inanç ve pratiklerinden etkilendiğini düşünmek daha olasıdır. Sufi İslam’ın kadim İrani inançlarla etkileşerek Şeyh Adi’nin İslami öğretisinden uzaklaştığı düşünülmektedir. Bu dönüşüm süreci Şeyh Adi’nin ölümünden (1162) sonra üç yüzyıl devam etmiş ve İslam’dan açıkça farklılaşarak farklı bir din halini almıştır (Açıkyıldız, 2010: 39). Keza P. G. Kreyenbroek’a (1995: 50) göre İbn Teymiyye’nin eserinde, 14. yüzyılda bazılarının Şeyh Adi’nin bir aziz olduğunu, bazılarının onun kutsal olduğunu, bazılarının da kendisi ve ardıllarının meleklerin vücut bulmuş hali olduklarına inandıklarını ve bu görüşlerin günümüz Yezidileri arasında da hüküm sürdüğünü öne sürer.

*Şeyh, feqir* gibi isimlerin kullanılması, tek Tanrı inancı, Laliş’e hac zorunluluğu, Laliş’in kible olarak kabul edilmesi, Laliş’in kutsal zezem suyu, Cuma gününün kutsal gün olarak kabul edilmesi, Ramazan ve Kurban bayramlarının kutlanması Yezidiliğin İslam’dan etkilenmişliğini gösteren özelliklerdir. Yezidi isminin kendisinin Farsça Tanrı (*Yezd*) kelimesiyle yakınlığı, kutsal ekmek, kutsal su inancı Zerdüştî kökenleri yönündeki kanıtı güçlendirmektedir. Güneşe saygı, güneş ışınlarının ilk olarak değdiği nesnelere öpülmesi, dua ederken yüzlerini güneşe dönmeleri Sabilik inancıyla olan yakınlıklarını göstermektedir (Layard’dan akt. Driver, 1921: 212). Layard her ne kadar güneşin kutsallığını Sabiliğe atfetse de güneşe saygı duyma kültürünün tüm Mezopotamya dinlerinde kabul edildiğini bilinmektedir. Dolayısıyla bunu Sabilikten etkilenme olarak açıklamak tartışmalıdır. Su ile vaftiz etme, Doğu Hıristiyanlarıninkiyle aynı zamana denk gelen yeni yılın başlangıcı, yeni yılın başlangıcında Tanrı’nın Tahtında oturup emirler vermesi ve insanoğlunun yeni yıldaki kaderini belirlediğine inanılması Ermenilerle olan etkileşimlerinin sonucudur (Brokelman’dan akt. Driver, 1921: 212).

Yukarıda sıralanan özellikler göz önüne alındığında acaba burada da mı kitabi dinlerin ve de diğer inanç sistemlerinin merkeze alındığı, diğerinin onlardan yola çıkılarak tanımlandığı kuşkusu baş göstermektedir. Bu inanç sistemlerinden etkilenmeyi göz ardı etmeksizin tamamının değil de bazı özellikler acaba bu dinlerden önce de

yoklar mıydı? sorusu akla gelmektedir. Yezidiliğin çok sayıda bilinmezi içinde barındırması, Christine Allison'un vurguladığı gibi (2007: 72) “Yezidilerin Yezidiliğin temel açıklaması olduğu konusunda üzerinde anlaşabilecekleri tek bir açıklama ya da amentülerinin olmaması” bu konudaki araştırmaları zorlaştırmasının yanında diğer inançların merkez alınarak incelenmesine yol açmıştır.<sup>6</sup> Khalil Jindy Rashow da (2006) Yezidi dini ile diğer dinler arasındaki benzerliklerin komşuluk ilişkileri, yakın temas, göç ve halkların yer değiştirmeleri ve işgallerin sonucu doğal bir durum olduğunu ve kesin bir yargıya varmadan önce dinler arası benzerliklerin ve etkileşimlerin bilimsel araştırma ve incelemelere konu edinilmesi gerektiğine işaret eder. Burada kültürel bir unsur olarak dinin etkileşimler sonucu melez yapısı gündeme gelmekle beraber, zaman zaman kendilerini dışlayanlara benzeme kaygısının da etkili olduğu ileri sürülebilir.

Yezidiliğin İrani kökenlerine çok sık gönderme yapılmış olmasına rağmen dini metinlerinden (*qewl*ler) yola çıkarak bu konuyu ayrıntılı bir akademik incelemeye tabi tutan Philip G. Kreyenbroek olmuştur. Ona göre su, ateş, toprak ve hava ‘elementleri’nin kutsal varlıklarla yakından ilgili oldukları için saygıyı hak ettiklerine dair anlayışının gerek Zerdüştlük gerekse Ehl-i Hak inancında karşılığı bulunmaktadır (1995: x). Yezidilikte benzer bir kast sistemine sahip Ehl-i Hak inancıyla olan benzerlikleri de ayrıntılı olarak inceleyen Kreyenbroek gerek dünyanın yaratılışı mitosu, tabular, festivaller, dünyanın düzenini sağlayan melekler gibi pek çok özelliğin yalıtılmış Kürt dağlarında varlığını sürdürdüğü, gerek Yezidiliğin gerekse Ehli Hak’ın ortak bir gelenekten, İndo-İrani, Zerdüşti gelenekten beslendiklerini ve ardından gelen İslamiyet, Hristiyanlık gibi diğer inançlardan da birtakım özellikleri özümseyerek zenginleştiği sonucuna varır.

### 3. 2. Yezidiliğin Yaratılış Teorisi ve Kadın

Yezidilik inancını özellikle kitabi dinlerden ayıran en önemli farkı yaratılış teorisidir. Kitabi dinler tüm insanlığın Âdem ile Havva’dan çoğaldığı konusunda hemfikir iken Yezidiler de bu görüşü kendileri dışındakiler için kabul ediyorlar. Kendilerinin ise sadece Âdem’in soyundan geldiklerini, yaratılışlarında Havva’nın rolü olmadığını düşünüyorlar. Diğer insanlardan farklı bir kökenden geldiklerini ve

<sup>6</sup> Allison’a göre, bilimsel teoloji bilgisine sahip Batılılar Yezidi geleneklerini yetersiz dini metinler olarak göz ardı etme eğiliminde olup, bu metinleri meydana getiren geleneklerin üzerinde durmadılar. (2007: 75)

dolayısıyla seçilmiş olduklarını kabul ediyorlar. Bir Yezidi'nin Yezidi olmayan başka biriyle evlenmemesi yönündeki katı kural bu seçilmişlik teorisiyle açıklanmaktadır.

Bu köken şöyle açıklanır:

... Allah Cebrail'e Âdem'in sol kolunun altından Havva'yı yaratmasını emretti. Âdem ile Havva çoğalmaya başladıktan sonra neslin kimden arttığına dair tartışılar. Her biri diğerine neslin kendisinden arttığını iddia eder. Tartışmanın sonunda her biri bir testinin içine tohumunu akıtıp ağzını mühürleyip 9 ay beklerler. Zamanı geldiğinde testi açarlar ve Âdem'in testisinden bir kız ve bir oğlan çıkar ki milletimiz bunların neslindedir. Havva'nın testisinden de haşaratlar ve pis kokular çıkar. Allah Âdem'e testiden çıkan çocukları beslemesi için iki meme verdi. Bu yüzden erkeklerin göğüslerinde memeleri vardır.

Bundan sonra Âdem ve Havva işi öğrenirler ve Havva iki çocuk doğurur; bunların soyundan Museviler, Hristiyanlar, Müslümanlar ve diğer milletler oluştu. (*Mishefa Reş*, Çakar 2007: 319-327).

Âdem ile Havva'nın testiye koydukları tohumlarından sadece Âdem'in tohumundan çocuk üremesi fikri tek tanrılı dinler anlayışından ayrılmaktadır. Tek tanrılı dinler anlayışına göre soyun üremesinde kadının gerekli olduğu kabul edilir, ama kadının rolünün destekleyici olduğu düşünülür (Delaney, 2009: 28). Yukarıdaki anlatıda ise kadın olarak Havva bu destekleyici rolünden dâhi yoksundur. Bilgi kaynaklarımdan biri olan Şeyh Hüseyin'in anlattığı versiyona göre ise Âdem ile Havva'nın testiye koydukları tohum değil, terdir. Erkeğe verilen üstün yaratıcı rolün sınır tanımazlığına vurgu yapan bu anlatı, Delaney'in (2009:24) deyişiyle "erkekleri Tanrıya daha fazla yakınlştırırken... kadınlarsa Tanrı tarafından yaratılanla, yani dünyayla eşleştirilir." Yalnız Havva'nın Âdem ile böylesi bir tartışmaya girmesi Havva'nın da tohumunun ya da terinin sanki aynı şekilde üremesinin ihtimal dâhilinde olduğunu düşündürmektedir.

Yaradılış teorisinin başka bir versiyonuna göre,

Havva 9 ay sonra Âdem'in yokluğundan yararlanarak kendi testisini açtı ve içinden haşaratlar ve pis kokular çıktı. Ardından Âdem'in testisini açtı; inci gibi bir erkek çocuk olduğunu görünce sinirlendi ve öfkesinden testi sallamasından dolayı çocuğun dizleri parçalandı ve bu yüzden çocuğa Şehit bin Cerra ismi verildi. Çocuk Cebrail tarafından cennetten getirilen huri ile evlendirildi. Yezidiler onun soyundan gelirler...



...Siirt civarında yaşayan Yezidilere göre Âdem ile Havva'nın 72 çocukları daha olur. Zamanla bunlar testiden çıkmış olan Şehit bin Cerra adlı erkek çocuğun saf ırka sahip olmasını kışkırdıkları için öldürmeye karar verirler. Cebrail gökten inerek kanadıyla ağızlarına dokunur ve ertesi sabah kardeşler Şehit bin Cerra'yı öldürecek iken aynı dili konuşmadıklarını fark ederler. Şehit bin Cerra'nın konuştuğu dili 'arı dil' olarak tanımlarken diğer dilleri 'yapma diller' olarak görürler. Arı dil Kürtçe'dir ve zaten kutsal kitapları da Kürtçe yazılmıştır. Bugün konuşulan dillerin temeli o gece atılmıştır. Bu yüzden Yezidiler diğer milletlerin kendilerine düşman kesildiklerini ve bunu anlayışla karşıladıklarını söylerler. (Çakar 2007: 270-271)

Yezidilik inancını diğer tek tanrılı dinlerden ayıran ve farklı kılan, Yezidilerin kökenine dair bir açıklama getiren bu yaratılış teorisi aslında bize toplumsal cinsiyetlerin tarihi için de bazı ipuçları vermektedir. Zira anlatının Havva'nın yaratılmasına kadar olan kısmı diğer tek tanrılı dinlerle aynıdır. Ancak bundan sonrasının farklı olması, Yezidilik dininin diğer dinlerle olan benzer yönünü oluşturur. Tek tanrılı dinlerin yaratılış teorisini ret etmemekle beraber onu kendileri dışındaki halklara mal eder. Onların yorumu, kadının henüz daha tam olarak erkeğin hâkimiyetine girmemiş, üremenin önce kadına özgü olduğu ya da kadınla erkeğin birlikte insanın biyolojik yeniden üretiminden daha eşit derecede sorumlu oldukları bir dönemin izlerini taşımaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi Havva'nın Âdem ile yarışarak iddialı bir şekilde testiye tohumunu ya da terini koyması böylesi bir ihtimali güçlendirmektedir.

Antropologlar insanlık tarihinin tarım öncesi döneminde bireyler ve cinsler arasında daha eşitlikçi bir yapıya dayanan bir toplumsal örgütlenmenin hâkim olduğunu söyler. Kadınlar ve erkekler arasında günümüzdeki kadar katı olmasa da yiyecek edinme konusunda çocuk doğurma ve yetiştirme gereksinimleri bağlamında bir ayırım vardır. Ancak toplumsal statü açısından eşit konumdadırlar. Zira yiyecek katkısında, başka topluluklarla ilişki kurmada erkeklerle eşittir (Berktaş, 1996: 39-40). Kadının doğurganlığı, bereketin simgesi olarak kadınlığın konumunu yükselten bir durumdur.

Malinowski'nin Trobriand yerlileri arasında yaptığı araştırmalardan, insanların burada cinsel ilişkiye girmemiş bir kadının çocuk sahibi olamayacağı gerçeğinden haberdar olsalar dahi üreme mitosunda erkeğin rolünü inkâr ettikleri ortaya çıkar. Mitosta babanın çoğalmadaki rolünün inkârı toplumun anasoylu akrabalık örüntüsünü yansıtır (Morris, 2004: 236). Delaney (2009: 27) bu bulgulardan yola çıkarak, Malinowski'nin, üzerinde durmasa da babalık kavramı ile dini-kozmolojik sistem

arasındaki karşılıklı ilişkinin farkında olduğu sonucunu çıkarır: “Tüm Hıristiyan ahlakı... babasoylu ve ataerkil aile kurumu ile sıkı sıkıya bağlıdır.” W. B. Spencer ve F. J. Gillen’e göre (1899) bazı Avustralyalı grupların babalık ve erkeğin doğumdaki rolünün inkârına dair bir fikirlerinin olmadığını; Edmund Leache’e (1967: 39) göre ise ilkel halkların fizyolojik babalığa ilişkin olguları görmezlikten geldiğini aktarır (akt. Delaney 2009: 26)

Ortadoğu bölgesinde neolitik çağda Ana Tanrıça kültü M.Ö 2. bin yıla kadar devam eder. Toprağın verimliliği kadının doğurganlığına bağlanırken, söz konusu tarihten sonra Ana-Tanrıça figürüne yapılan eklentilerden eşin/oğlun rolünün arttığı görülür. Daha sonra erkek eş egemenliğini kurup tanrılar ve tanrıçalar panteonuna başkanlık eden Yaratıcı-Tanrı’ya dönüşür (G. Lerner’den akt. Berktaş, 1996: 48). Daha önce sadece kadınla özdeşleştirilen üreme anlayışı geride kalmış, yerini erkeğin rolünün öne çıktığı kutsal çifte bırakmıştır. Yahudilikle birlikte başlayan tek tanrılı dinler dönemi ise erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini güçlendirdiği ve üremedeki rolünün başat rol olarak kabul edildiği dönemdir. Bu dönemde artık Tanrının tanrısal bir eşi, tanrıça yoktur (Berktaş, 1996: 61). Annenin yaratıcı gücü ve kadının saygınlığı kaybolmuştur. Üremede biçimi erkek verirken, kadın sadece maddeyi sağlar. Kadının bedeni erkeğin tohumunun yeşermesine sadece aracılık eder. Yaratıcılık erkeğe atfedilirken kadına destekleyicilik rolü düşer: Tohumun ekildiği verimli bir tarladır (Delaney, 2009: 27-30). Tanrının dünyanın yaratıcısı olması gibi erkek de çocukların yaratıcısı olarak resmedilip Tanrı-erkek/erkek-Tanrı benzerliği zemin kazanmıştır. İşte böylesi bir tarihsel ana denk düşen tek-tanrılı dinler bu kültürel mirası içselleştirerek bugüne kadar taşımıştır.

Yezidilikteki yaratılış teorisine dönecek olursak, üremenin Âdem ile Havva arasında bir tartışma konusu olması ve birbirleriyle rekabete girmeleri tek tanrılı dinin üremeye ilişkin anlayışının Havva tarafından henüz içselleştirilemediğinin işareti olarak okunabilir. Yezidilerin, daha sonraları yüzeysel etkilenmeler dışında tek tanrılı inanç sistemlerinin dışında kaldıkları göz önünde bulundurulursa, üremeye ilişkin erkek egemen anlayışın yanında kadının eskiden sahip olduğu düşünülen başat rolünün de hâlâ zihinlerde yer tuttuğunu düşündürmektedir. Ancak söz konusu yaratılış teorisinde bu tartışma Âdem’in zaferiyle sonuçlanır. Çömleğinden çıkan *erkek!* çocuğun, Fatmagül Berktaş’ın (1996: 167) deyişiyle “özgür iradede ve yıkıcı zekadan yoksun huri kadın”

ile evlenmiş olması, hem edilgen, itaatkar, evcil ve erkeğin her tür ihtiyacının gidericisi “ideal kadın” tanımını vermesi bakımından önemlidir. Diğer yandan kadının tamamen erkeklerin denetimine girmesinin de kanıtıdır. “Asıl önemli olan tohumdur, o değişmezdir, özdür; destekleyici bir nesne görevi gören tarlanın ise alabildiğine edilgen olanı makbuldür” mesajı güçlenmiştir.

Âdem ile Havva'nın çömleklere tohumlarını koyup dokuz ay beklemeleri sonucu ilkininkinden erkek (neslin devamını sağlayacak olacak yaratıcı erkek) bir çocuk, diğerinden ise haşaratlar ve pis kokuların çıkması kadının yaratıcılıktan yoksun bırakılması yanında onu kötülüklerin, nahoş şeylerin kaynağı gibi gösteren, konumunu oldukça aşağı çeken bir söyleme kaynaklık eder. Doğurganlığın sağlamış olduğu üretkenliğin ve yaşam kaynağının sembolü olmasının sonu gelmiştir. Bu açıdan Yunan mitolojisindeki pandora kutusuyla bazı açılardan benzerlikler taşır. İlk kadın olan Pandora'nın, açmaması tembih edilen çömleğin kapağını açmasıyla dünyaya bütün kötülük ve hastalıklar saçılırken, Havva'nın durumunda ise onun kendi tohumu bizzat haşarat ve pis kokuları yaratır. Sonuçta, neden ya da kaynak her ikisinde de kadındır. Berktaş'a göre (1996: 58), Pandora'nın en eski zamanlarda “bütün iyiliklerin anası” şeklindeki anlamı, sonradan ataerkillikle beraber içerik değişikliğine uğramış “bütün kötülüklerin anası”na dönüşmüştür. Pandora'yı anlatan Hesiodos'a göre Pandora'nın kendisi insanların, yani erkeklerin “baş belası”dır. Havva'nın da Âdem'le tartışarak iddiaya girmesi sonucu yenik çıkması gibi Pandora da karşı çıkışının bedelini ödemiştir.

### 3. 3. Yezidi Dininin Toplumsal Örgütlenmesinde Kadının Konumu

Yezidiliğin en fazla göze çarpan özelliği kast sistemidir. Yezidilik yayılmacı bir din değildir. Yezidi topluluğuna mensubiyet doğuştan yani Yezidi bir ebeveynden doğmakla mümkündür (Omarkhali, 2009: 29). Günümüzde Yezidi topluluğunun varlığını sürdürmesi, kendini yeniden üretmesinin yolu kast sistemidir. Her Yezidi doğduğu günden itibaren mensubu olduğu kast içinde büyür, evlenir ve ölür (Lescot, 2001: 76). Söz konusu kastlar şunlardır: şeyhler, pirlar ve muridler. Yezidi hiyerarşisinin en üst rütbesi ise hem dini hem dünyevi otoriteye sahip olan emirdir.

Yezidilerin önderi olan mir, Irak sınırları içinde bulunan Şeyxan'da ikamet eder. Şeyxan dışında çok somut bir gücü olmamasına rağmen bütün Yezidiler tarafından saygı duyulur (Lescot, 2001: 76). Görevi öncelikle dünyevi ve siyasi konularla ilgilidir.

*Sancak*<sup>7</sup>lardan (*Sıncaq*) ve Laliş tapınağından elde edilen bağışlar mirin gelirini oluşturur. (Lescot 2001: 66) Mirlik unvanı babadan oğula geçer. Teorik olarak bir kadının mir olması mümkün değildir ancak sadece Meyan Hatun'un uzun süre fiilen mirlik yaptığı bilinmektedir (Bölüm 5.1).

Şeyhler, kendilerine “ait olan” müritlerinden sorumlu olup onların rehberidir. Doğum, evlilik ve ölüm gibi hayatın belli aşamalarında gerekli olan dini ayinleri gerçekleştirir (Lescot, 2001:79; Drower, 1941: 15). Viranşehirli Yezidilerin anlatımlarına göre görevlerinden biri ölüm anında müridinin yıkanmasından toprağa verilmesine kadar olan defin işlemlerini gerçekleştirmek ve mezarı başında gerekli duaları okumaktır. Zira mezarı başında dua (*terqin*) okumak sadece şeyh ya da pirin görevidir. Herhangi biri ölünün mezarı başında dua okuyamaz. Bu nedenle yurtdışında ölüp de Viranşehir'de defnedilmek istenen ölüye mümkün olduğu kadar bir şeyh refakat eder ve defin işlemlerini sonuna kadar yürütür. Ölen kişinin daha önce ahret kardeşi edinmemiş olması halinde şeyh ölüyü kendi ahret kardeşi ilan eder. Viranşehir'de sadece müridlerden oluşan Yezidi topluluğunun şeyhleri zamanla Avrupa'ya göç etmiş durumda ya da bazılarının şeyhi zaten Suriye'de bulunmaktadır. Görüştüğüm bazı aileler en yakın şeyhin Batman'ın Şemzê köyünde bulunduğu için bir ölüm gerçekleştiğinde kendi şeyhleri olmasa da defin işlemleri için onu getirttiklerini söylediler. Oğlan çocukları dokuz aylık olup da şeyh saçından bir tutam kesmeden önce saç asla kesilmez. Viranşehir'de, bu hâlâ hiçbir şekilde önemini kaybetmemiş bir kuraldı. Kız çocukları için bu türden bir ritüel sözkonusu değil. Şemsani, Katani ve Adani olmak üzere üç şeyh sülalesi bulunur ve bu ailelerin her biri kendi içinde evlenirler (Kreyenbroek, 1995: 130; Edmonds, 1967: 30; Omerkhâlâ, 2009: 34). Her şeyh kendisinden daha yüksek konumdaki bir aileden bir şeyhe bağlıdır (Allison 2007: 66). Yezidilik dininin bir özelliği de şeyh ailesinin kadınlara erkeklerle aynı şekilde kutsallık atfedilip saygı duyulmasıdır. Ailenin erkek reisine şeyh denildiği gibi kadınlara da şeyh denilmekte, ölünün mezarında *telqin*<sup>8</sup> ve *qewlleri* söylemek<sup>9</sup> dışında

<sup>7</sup> Melek Tawus'un bronzdan yapılmış heykelleri. 1920 yılında bunlardan Mir'in sarayında yedi tane bulunuyordu. Her biri Irak'ın içinde ve dışındaki yedi bölgeyi temsil etmektedir. (Fuccaro 1999: 17) Sovyetler birliği ve diğer ulus-devlet sınırları bölgeler arası geçişleri zorlaştırmadan önce sancaklar düzenli aralıklarla en uzak bölgelerde dahi sergilenerek bağış toplanıyordu. Irak'taki Yezidi köyleri için sancak turu (*tawus geran*) hâlâ en önemli dini aktivitedir. Ayrıca sancakların emir ailesinde bulunması ailenin önemli bir meşruiyet kaynağıdır aynı zamanda (Fuccaro 1999: 17)

<sup>8</sup> *Telqin*: ölünün toprağa verilmesi sırasında ya da diğer zamanlarda okunan dua.

muridlere karşı aynı görevleri yerine getirmekte ve dini törenlere katılmaktadırlar. Kadınların niçin *qewl* söylemediklerine dair sorulara dini bir neden ileri sürmekten ziyade kültürel nedenler öne çıkıyordu. Bu farklılık kadınların pek çok alanda erkeklere göre daha edilgen olmalarının bir uzantısı olarak görülmekteydi. Ermenistan’da yetişmiş olan Tosinê Reşid e-mail aracılığıyla yapılan bir görüşmede<sup>10</sup> Ermenistan’da *Beyaza Sefo* adlı bir kadının *qewl* söyleyebildiğini ve bunun herhangi bir tepkiyle karşılanmadığını belirtti. Kadınların daha fazla serbestliğe sahip olduğu yörelerde bu geleneğin devamında ısrar edilmediği düşünülebilir.

Pirler, Yezidi topluluğunun en önemli kastlarından birini oluşturmalarına rağmen toplumsal işlevleri tam olarak belirgin değildir. Şeyhlere yardımcı olup onların yokluğunda onların görevini yerine getirirler. Pîr ile şeyh arasındaki statü farkı çok belirgin olmamakla beraber, pîrlerin topladıkları bağışın şeyhlerinden daha az olması da statü olarak şeyhlerden sonra geldiklerinin bir işaretidir (Kreyenbroek, 1995: 131; Allison, 2007: 66; Lescot, 2001: 80). Bu statü farkı, ölünün yıkanması sırasında pîrin şeyhin eline su dökmesinde de kendini gösterir. Viranşehirli Yezidilerin anlatımlarından da şeyhlerin pîrlere nazaran daha önemli bir yer tuttukları anlaşılıyordu. Yurt dışına göç nedeniyle Viranşehirli Yezidiler arasında hiç pîr ailesi bulunmadığı gibi Türkiye’nin diğer bölgelerinde de bulunmamaktadır. Her pîr, kendisinden daha yüksek bir konumdaki bir aileden bir pîre bağlıdır (Allison, 2007: 66) Şeyh ailelerinde olduğu gibi pîr ailelerinde de kadına eşit derecede önem ve kutsallık atfedilmekte ve ailenin erkek reisine pîr denildiği gibi kadına da pîr denilmekte, erkek pîrlerle birlikte dini törenlere katılmaktadırlar.

Şeyh ve pîr kastlarının ne müritlerle ne de kendi aralarında evlenmemeleri kadınlarının da kutsal sayılmasından kaynaklanıp, başka bir kast tarafından saflıklarının (ya da soyluluklarının) bozulmasını önlemeye yöneliktir. Viranşehir’de yaptığım görüşmeler sırasında Yezidilerin bu tür bir endogamiyi diğer topluluklarla kendi aralarındaki sınırı muhafaza eden en önemli unsur olarak gördükleri anlaşılıyordu. Erkek bir görüşmeci Müslümanlardan farklılıklarını şöyle ifade etmişti: “Müslümanlar şeyhleriyle bile evlenebiliyorlar. Bu, o ailelerin bozulmasına ve yozlaşmasına yol

<sup>9</sup> Özellikle *okumak* yerine *söylemek* fiilini kullanıyorum. Zira daha önce de değinildiği gibi *qewl*ler yakın bir tarihe kadar hıfz edilerek nesilden nesile aktarılmıştır ve de hâlâ gerekli ortamlarda kâğıt üzerinden okunmazlar. Kürtçe’de *qewl gotin* (*qewl* söylemek) deyimini kullanılır.

<sup>10</sup> 5 Mart 2010

açmaktadır. Bu aynen bir eşeğin inekle çiftleşmesi gibi bir şey. Aramızdaki en büyük fark budur.” Üç büyük şeyh ailesi sadece kendi içlerinde evlenebilirken, tüm pir aileleri kendi aralarında evlenebiliyorlar.

Nüfusun çoğunluğunu oluşturup topluluğun laik sınıfını ise müritler oluşturur. Her mürit yaşamı boyunca bir pîr ve şeyhe bağlıdır. Xanna Omerxali (2007: 35) ruhani sınıfın (şeyh, pîr) nüfusun yaklaşık yüzde 6-7’sini, müritlerin de geriye kalan yüzde 93-94’ünü oluşturduğu tahminde bulunur. Yukarıda da zikredildiği gibi Viranşehirli Yezidilerin tamamı müritler sınıfındadırlar.

### 3.4. Ahret Kardeşliği (Xweşka/Birê Axretê)

Bir Yezidi birer şeyh, pîr, üstad (hostayê rûhani), mürebîye<sup>11</sup> (merebî, mamostayê rûhanî) sahip olmanın yanında bir ahret kardeşine de sahip olması gerekir. Böylece beş farz tamamlanmış olur (Omerxala, 2007: 54). Qewllerde de “ahret kardeşi ve kızkardeşi” olmanın ağır bir sorumluluk olduğu vurgulanır (Hamzeh’ee, 2008: 314).<sup>12</sup> Ahret kardeşliği, aralarında hiç kan bağı olmayan iki kişiyi yaşam boyu kardeş kılıyor olması ve birbirlerine karşı sorumlu kılması, birbirlerini koruyup kollamaya and içmeleri toplumsal dayanışmanın halkalarından birini oluşturmaktadır.

Kişi ahret kardeşi olarak hemcinsini ya da karşı cinsini seçme özgürlüğüne sahiptir. Cinsiyet farkı gözetilmeyip ikisi de aynı öneme sahiptir. Belli bir kasttan olma zorunluluğu olmamakla beraber, genel eğilim farklı kastleardan olmasından yanadır. Birbiriyle evlenmeleri kesinlikle yasak olan ahret kardeşleri, evlilik alanını daha da daraltmamak için kardeşlerini birbirleriyle evlenmelerine hâlihazırda izin verilmeyen kastleardan seçmeyi tercih ediyorlar. Viranşehirli Yezidilerin tamamı mürit olduğu için ahret kardeşi seçiminde zorluk yaşamaktalar. Suriye ve Irak’a gidebilenler, orada tanıdıkları şeyh ya da pir ailelerinden ya da Almanya’dan buraya gelip giden şeyh ya da pîr ailelerinden ahret kardeşi seçmeye çalışıyorlar.

<sup>11</sup> Üstad ve Mürebilerin görevi, Yezidilerin dini edebiyatını, ilahi ve kurallarını öğretmektir. (Omerxali 2007: 55)

<sup>12</sup> Bu qewllerden birini Şeyh Hüseyin bir görüşme sırasında aktardı: Şêx ferz e, pîr nîşan e/ Host û merebî mişabeta wan e./ Ferza birê axretê ferzek giran e./ Birê axretê şîva qudrêtin e. Û guharê zêrin e./ Kesê birayê axretê bigre, girtin heye lê berdan tune ye./ Kesê berde para wî di herfa Tawisê melek de nîn e.

Şeyh farzdır, pir alamettir./Hotsa ve merebi onlar kadar kutsaldır./Ahret kardeşinin sorumluluğu ağır bir sorumluluktur./Ahret kardeşi güç kamçısıdır./Ve altın küpedir./Ahret kardeşi edinen bir kimse, onu bir daha bırakamaz./ Bırakan kişinin Melek Tawis’in lütfundan pay alamaz.

Irak'tan Viranşehir'e gelin gelmiş olan kadınların anlatımlarına göre, orada ahret kardeşi olmaya karar verenler birlikte Laleş'e gidip kurban keserler. Laleş'in *beyaz suyundan* birbirlerine su verirler. Karşılıklı "*ez axretê dixwazim*" (ahreti istiyorum) ya da "*min da te*" (sana verdim) sözlerini tekrarlayıp karşılıklı hediye alıp verirler. Irak dışında bulunanların çoğu zaman Laleş'e gitme imkânları olmadığı için bunların aynısının her yerde uygulanması mümkün değildir. Genel anlamda kurban kesilip karşılıklı hediyeler alınıp verilir ve hediyeleşme her yıl tekrarlanır. Kişi öldüğünde ahret kardeşi mutlaka defin işlemleri sırasında orada bulunup, yapılanlara yardım eder. Kefenin ayak ve baş kısımlarına atılan düğümlerin mutlaka ahret kardeşi tarafından atılması gereklidir. Aksi takdirde hazır bulunan şeyh ya da pîr kendisini ölünün ahret kardeşi ilan eder.

Sabiha Banu Yalkut'un işaret ettiği gibi kirvelik kurumuna benzer şekilde ahret kardeşliği de bir nevi "kurgusal akrabalık"tır. İki Yezidi olmayan komşularıyla ilişkilerini düzenleyerek, çoğunluk içinde korunma sağlarken, diğeri toplumsal denetimle ilgili, unvan sahiplerinin keyfi güç uygulamasının önüne geçer (Yalkut, 2006: 35).

Ahret kardeşliğine benzer bir dayanışma biçimine musahiplik<sup>13</sup> adı altında Alevi topluluğunda da karşılaşırız. Ancak Yezidilikten farklı olarak Alevilikte sadece erkekler musahip edinebiliyorlar. Erkeklerin edindikleri musahip eşlerinin de musahibi olur. Musahip olarak seçeceği kişi sosyal ve ekonomik statü açısından kendisinininkine eşit ya da yakın olmalıdır. Bunun öncesinde kişi düşkün durumuna düşmemiş olmalıdır. Diğer bir deyişle, Alevi olmayan bir kadınla evlenmemiş olmak, cem törenlerinden dışlanmasını gerektirecek bir davranışta bulunmamış olmak gibi topluluğun belli başlı kriterlerine uygun bir yaşam sürdürüyor olmak, musahip sahibi olmanın en önemli koşuludur. Yine kadın ya da erkeğin ayrı ayrı ahret kardeşi edinebildiği Yezidilikten farklı olarak, Alevilikte erkeğin musahibi aynı zamanda eşinin de musahibidir. Kadın kendisi musahip seçme durumunda değildir. Birbirinin musahibi erkeklerin her ikisinin evli olması durumunda iki çift birbirlerinin musahipleridir. En az yedi nesil boyunca ya da iki aile arasındaki musahipliğin unutulmasına yol açacak kadar bir zaman geçmeksizin bu ailelerden kişiler birbirleriyle evlenemezler.

---

<sup>13</sup> Musahiplik: Yol kardeşliği.

Eşlerin boşanması halinde, kocası üzerinden musahip edinmiş olan kadın için musahiplik sona erer. Musahipler yaşamları boyunca öz kardeşlerden daha fazla birbirlerine yakın olmak ve dayanışma içersinde olmak durumundadırlar. “İnancın yedi farzından biri olup aynı zamanda toplumsal bir dayanışmanın önemli bir dayanağıdır.” (Çınar 2007: 127-128).

Bu konuda benzer bir paralellik Yaresan (Ehl-i Hak) dini ile de kurulabilir. Burada “*Şert-o Ekrar*”<sup>14</sup> denilen kardeşlik ya da kız kardeşlik akdi olarak adlandırılır. Birebir olmaktan ziyade aileler arası bir akiddir. İki aile arasında yeni bağlar kuran bir kanal işlevi görür. Birbirleri arasında anlaşma yapan Seyid aileleriyle, aralarında anlaşma yapan sıradan halk arasında yatay bağlılık ve dayanışma ağı yaratılmış olur. Kan bağı kadar güçlü bir bağlılık yaratır. Kurumun suiistimal edilmesine karşı katı bir ahlaki kanun uygulanır. Zira değişmez ve ebedi olduğu kabul edilir. Mahşer gününde birbirlerinin hayır ve şerrini paylaşacak derecede ‘kardeş’ ve ‘kızkardeş’lerinin amellerinden sorumludurlar. “*Şert-o Ekrar*” kişinin dini vecibelerinin bir parçasıdır (Hamzeh’ee, 2008: 312).

### 3.5. Kadın Figürler

Kelime anlamı, Arapça “yoksul adam,” “dilenci,” “çileci,” anlamına gelen *feqir* kelimesinin dişisi olup “yoksul kızkardeş”dir (Driver, 1921-23: 207). Dünyanın nimetlerinden vazgeçerek, ev ve aile kurmaktan, mülkiyet edinmekten kaçınıp hayatını Allah’ı tanıma yolunda geçirmeye karar verip, Laleş Tapınağında kalmayı seçerek oranın hizmetini gören *şkesti*<sup>15</sup> kadınlardır. Her kasttan Yezidi kız ve erkekleri *feqre* olabilir.<sup>16</sup> Esas görevleri Laliş tapınağının temizliğini yapmak, nişlerdeki fitilleri yakmak, dini günlerde tapınağa gelen önemli ziyaretçilere yemek pişirmektir (Açıkyıldız, 2010: 94). Başlarında Yezidi ruhani meclisi tarafından atanan *kebana* bulunur (Lescot, 2001: 88). Kebana olmak bir bakıma ödüllendirilmektir. Şeyh Adi’nin türbesinin bakımını üstlenme ayrıcalığına sahiptir. Her akşam Şeyh Adi’nin türbesinin ve tapımtaki diğer şeyhlerin mezarı önündeki fitilleri yakar ve Kebana evlenme hakkına sahiptir (Açıkyıldız, 2010: 96). Ölmesi halinde kız *şkesti* (feqre) onun yerini

<sup>14</sup> Şert-o Ekrar: Anlaşma şartı.

<sup>15</sup> Laliş tapınağına yönelerek nefsinin arzu ve isteklerini kırmış (*şkenandin*-kırmak) kişi.

<sup>16</sup> Bu yolu seçmiş erkeklere de *hilmekar* denir. Onların başında da Yezidi ruhani meclisi tarafından atanmış Baba Çawış bulunur. Öldüğünde Ölümsüz Yezidiler mezarlığına gömülürler.



alır. Kebanalar öldüklerinde *Êzidiyên Nemir* (Ölmeyen Yezidiler) mezarlığına gömülürler. Kutsal hizmetleri anısına her gün onların da mezarlarındaki çıralar yakılır (Hudeda, 2005: 131). D. R. Driver (1921: 207) beş yüz tane feqre olduğunu kaydetmiş, Hudeda ise 2005 tarihli makalesinde sadece iki isimden söz eder: Daye Kebana ve Muhabbet Hudeda Hebabi. Geçen süre içerisinde feqre sayısında epey bir azalma olduğu görülmektedir.

### 3.6. Diğer Dini Kadın Figürler

Yezidilikteki önemli kadın figürlerden biri Khatuna Fexre (Fehra Hatun) dır. Şeyh Fexreddin'in kızı, Şeyh Mend'in kızkardeşi olup, Hesên Celê'nin karısıdır. Şerephan Bidlisi'nin Şerefname adlı eseri sayesinde, kardeşi Şeyh Mend'in 13. yüzyılda Eyyübilerin Halep'teki emiri olmasından yola çıkarak hangi yüzyılda yaşadığı bilinmektedir (Açıkyıldız, 2010: 209). Türbesi Laliş'te bulunan Khatuna Fexre Amadin ve Fekhreddin'in annesi olup özellikle Sincar Yezidileri arasında popülerdir (Kreyenbroek, 1995: 104). Hakkında ayrıntılı bilgi olmamakla beraber doğum esnasında kadınların ve çocukların özel koruyucusu olarak biliniyor (Reşid, 2010: 194). Doğum esnasında kadınlar “Ya Fehra Hatun yetiş” diye bağırarak yardım isterler. Sağlıklı bir doğumdan sonra yoksullara mayasız ekmek dağıtılır (Drower, 1941: 51).

Öne çıkan başka bir kadın figür Sitiya Êz'dir. Şehy Hüseyin'e göre, Şeyh Adi'den sonra yeterince ilim sahibi olmuş, bilgisiyle toplumda öne çıkmış bir kadındır. Laliş dergisinde 1996 Mart sayısında Şeyh Elo Xelef tarafından derlenmiş *Stiya Ês* başlıklı bir *qewl* bulunmaktadır. İçeriğinde Laliş, Şeyh Adi ve diğer kutsallık atfedilen şahıslar övülmektedir. Ayrıca Sitiya Hecici ve Sitiya Habibi adındaki iki kadın figürün ise sadece türbelerinin Başika'da olduğu bilinmektedir.

Şeyh ailesinden olup Viranşehir'e bağlı Ahmast köyünde yaşamış olan Şeyh Fatê yakın bir tarihte yaşamış. Doğum ve ölüm tarihleri kesin bilinmemekle beraber, yaşlı kadınlar onu hatırlıyorlardı. Kadınların anlatımlarından yaklaşık 40 yıl önce öldüğü tahmin ediliyor. Ahmast köyünde bulunan mezarında “Şeyh Fatê” ismi yazılmış. Etrafi mütevazı bir duvarla çevrili ve duvarların arasında küçük bir ağaç bulunuyor. Mezarlığa giden kadınlar mutlaka onun da mezarını ziyaret ederek isminin yazılı olduğu mezar taşını defalarca öpüyorlardı. Kutsal bir önem atfedilmesinin nedeni olarak hastaları bilhassa kuduz hastaları iyileştirme gücüne sahip olmasından söz ediliyordu.

Romatizma ve diğer pek çok hastalıktan muzdarip olanları da sağlıklarına kavuşturabildiği anlatılıyordu. Geceleri bile kendisiyle yatan siyah bir yılanı olduğu ve ölümünden sonra da mezarında yaşamaya devam ettiği söyleniyor. Yılanın koruyucularının (xudan) ruhunu taşıdığına inanılıyor. şeyh Fat evlenmiş ancak hiç ocuk sahibi olmamiş.

## BÖLÜM 4

### 4.1. BİR SÖZLÜ GELENEK ÖRNEĞİ: YERYÜZÜ VE GÖKYÜZÜ İLAHİSİ VE KADIN-ERKEK KARŞITLIĞI

Folklorik kurama göre bir topluluğun geleneksel sözlü kültürünün sözü edilen kültürdeki özellikleri yansıtır; toplumda bastırılmış halde bulunan gerilimler sözlü edebiyata yansır. Sözlü edebiyat dış yaşamı birebir yansıtmaz, ancak kültürün açıkça söz edilemeyen, bastırılan çelişkilerini, çatışmalarını ve gerilimlerini konu edinir (Dorson, 1984: 25-26). Böylesi durumlarda gerçek yaşamın karakterleri de bir anlatının birebir kahramanı olarak yer almazlar, ancak sembollerle anlatıya dâhil olabilirler. Bir masalda hayvan her zaman hayvan değildir. Konumuz olan *Yeryüzü ve Gökyüzü* ilahisinde de yeryüzü sadece yeryüzü ya da gökyüzü sadece gökyüzü olmadığı gibi Yezidi kültüründe toplumsal cinsiyet rollerinin geçmişi ve geçirdiği değişime dair ipuçları barındırır.

*Yeryüzü ve Gökyüzü* ilahisi (Feqîr Hecî, 2002: 293-300), Yezidi halk edebiyatını da temsil eden *qewller* arasında önemli bir yere sahiptir. Yeryüzü ile gökyüzü arasında geçen bir diyalog olup aralarındaki karşıtlığı konu edinir. Yeryüzü ve Gökyüzünün hangisinin önemli olduğuna dair karşılıklı atışmanın konu edildiği diyalog şeklinde gelişir. Yukarıda Delaney'den alıntılanan tohum ve toprak metaforları düşünüldüğünde gerçek anlamda bir yeryüzü ve gökyüzü karşıtlığı olarak okunabileceği gibi pekâlâ kadın-erkek karşıtlığını akıllara getiren metaforlar olarak da okunabilir. Yeryüzü (*Deyka Mezin*, Yüce Ana) kadınla temsil edilirken, gökyüzü (xudawend, yaratıcı) Tanrı/erkekle temsil edilir. Yeryüzü de aynen erkeğin spermine bir korunak sağlayan, besleyen ve büyüten, hiçbir şeye kaynaklık etmeyen ya da müdahil olmayan kadın bedeni gibi edilgendir. Üzerinde bulunan her şeyin kaynağı gökyüzüdür, hiçbir şeyin oluşumunda amil değildir. Enerji kaynağı olan gökyüzünden gelen her şeye kendisi hiçbir şey katmadan sadece mekân sağlamış olur. Bu, tek tanrılı dinlerin yaratılış teorisinde kadının tarla metaforu ile temsil edilmesiyle büyük benzerlik taşır.

Yeryüzünün, yüce ana metaforuyla temsil edilmesi akla modern dönemdeki milliyetçi söylemleri akla getirmekle birlikte modern bir söylemin geçmişe dayanan kökleri hakkında fikir verebilir. Toprağın (tarlanın), anne ya da kadın metaforlarıyla

tahayyül edilmesi, uluslaşma dönemlerinin milliyetçi söyleminde yerini vatanın, korunması, sahip çıkılması gereken, yardıma muhtaç, edilgen bir kadın bedeni olarak tahayyül edilmesine bırakır. Özellikle milliyetçi söyleme sahip edebi eserlerde sıkça kullanılan bu kadın metaforu, düşman saldırısına uğramış ya bir sevgili ya bir kız kardeş ya da bir annedir. Hepsinin ortak özelliği en yakınları olan erkekleri yardıma çağırmalarıdır. Bu çağrı hem vatansever siyasi güdüleri harekete geçirir, hem de “aynı annenin evlatları olan” erkekler arasında birleştirici bağlar oluşturur. Erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını güçlendirmek ve kadının edilgenliğine vurgu yapması bakımından geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirir. Bu rol ayrımı elbette toplumsal sözleşmede de kadınların kurtarıcı erkeklerle aynı eşit paya sahip olmamalarını hatta dışlanmalarını da beraberinde getirir. Toplumsal sözleşmenin de aktif aktörleri olarak erkekler öne çıkar (Najmabadi, 2004: 129-165).

Tüm canlılara hayat veren yeryüzü/tarlanın sıradanlığı dile getirilerek, asıl özün, yaşam kaynaklarının gökyüzünden geldiği ısrarla vurgulanır. Yaratıcı, doğurgan güç yeryüzünden alınıp gökyüzüne aktarılır. Elbette yeryüzü de bunun karşısında sessiz kalmaz; savunmaya geçer ve kendisinin tüm canlılara hayat verdiğini, onları var kıldığını dile getirir. Diyalogun başında ortak yönler ve ilişkisellik unsurunu dile getirir; ardından kendi üstünlüklerini anlatmaya geçer. Ancak diyalog boyunca kullandığı dil, gökyüzününki kadar aşağılayıcı değil, uzlaşmacıdır. Kadın ve erkek karşıtlığının nihayetinde birbirlerini tamamladıkları sonucuna varılan bu diyalogda gökyüzü/erkek, yeryüzünün/kadının yaşam içindeki rolünü en aza indirmeye hatta yok etmeye çalışır.

Gökyüzü kendisinin özel ve ayrıcalıklı olduğunu, yerin ise sıradan, hiçbir özelliği olmadığına dair iddiasıyla söze başlar. Açıkça dile getirmese de, qewlin tamamından, bu ayrıcalıklı olma özelliğini yaşama kaynaklık etmesinden alırken, Delaney’in deyişiyle tohum olmasından, yeryüzü ise sadece bir aracı (toprak) ya da yardımcı role sahip olmasından dolayı herhangi bir değere sahip değildir:

(5) ... *‘Ezman bi Erdî diketin behse...*

*‘Erdo to eşkerî ez xase*

...Gök yeryüzüyle bahse giriyordu:

Yeryüzü sen sıradansın ben ise özelim

Gökyüzü, yeryüzünü küçümseyerek kendisinin ne pastan ne de topraktan olduğunu, iyi bir cevherden yaratıldığını söyleyerek üstünlüğünü dile getirir. Yaşama kaynaklık etmesi açısından Tanrıya da daha yakın olan gökyüzü elbette cevherdendir:

(6) ...*Ez ne ji jengim û ne ji xakim*  
*Ez ji cewherekî pakim*

...Ben ne pastan ne de topraktanım  
 İyi bir cevherdenim

Yeryüzü ilk söz aldığı anda, öncelikle aralarındaki ortak noktaları öne çıkarır. İşlevleri farklı olsa da aynı özden yaratılmışlardır, birbirlerini tamamlamaktadırlar. Geldikleri yer aynıdır. Şafağın ilk ışıkları ikisine de aynı yerden vurmıştır:

(7)...*'Ezmanô 'eslê min û te ji derekî*  
*Em nijarkirîn ji gewherekî*  
*Şefeqe li me dikete derekî*

...Ey gökyüzü, benimle senin aslımız birdir  
 Bir cevherden yaratıldık  
 Şafak ikimize de aynı yerden vururdu

Yeryüzü, ortak yönlerini dile getirdikten sonra ilerleyen satırlarda büyük bir cesaretle küçümsemelere karşı koyarak kendisinin verimliliğinden kaynaklanan üstünlüğünden söz etmeye başlar. Toprak olarak doğurganlığından dolayı yaratıcı enerjinin kendisi olduğunu, tohum olmadığını iddia eden bir kadının direncine benzer. Kardeşlik duygularını ifade etmeyi de ihmal etmez:

(10) ...*'Ezmano tu birayê min li serî*  
*Bêteke û bê berî*  
*Ser min peyda dibit naz û numet û terî*

...Ey gökyüzü, sen benim yukarıdaki kardeşimsin  
 Sen verimsiz ve kısırsın  
 Benim üzerimde doğar naz, nimet ve canlı

Verimliliğinin kanıtlarını sunmakla devam eder. Yeryüzünde yetişen çeşitli bitkilerden örnekler verir. Çok sayıda canlının yeryüzündeki nimetlerden beslendiğini, buradan hayat bulduklarını ekler. Tohumun yeşermesi ve hayat bulması için vazgeçilmezliğinde ısrar eder:

(11) *Gul û sosin û beybûn*  
*Sêv û bîh û zeytûn*  
*Ew jî li ser min hasil dibûn*

Gül, zambak ve papatya  
 Elma, ayva ve zeytin  
 Onlar da bende yetişir

(14) ...*Çiqas muxlêqetêt bi giyan bo xo lê diçêriyêne*  
 Ne kadar çok canlı mahlûkat üzerimde otlantıyorlardı

Tabi verimliliğinin tek kanıtı bitkiler ve hayvanlar değildir. Tevrat, İncil, Zebur ve Kuran gibi, insanlığın en önemli değerlerinden olan kutsal kitaplar da ilahi kudretle yeryüzüne indirilmiş ve insanlığa sunulmuştur. Yine büyük yedi melek de yeryüzündedirler. Ancak yaygın din algısında daha çok mekânsal açıdan gökyüzüyle özdeşleştirilen, zaman zaman yeryüzüne müdahalelerde bulunmaları gerektiğinde inen meleklerin gökyüzüyle olan ilişkisine hiç değinilmemiş; sanki sadece yeryüzünde bulunuyorlarmış gibi söz edilmiş. Gökyüzü bu konuda bir karşılık vermez:

(12) *Bi qudreta rehmane*  
*Ser min hatin her çar navêt girane*  
*Tewrat û Incîl û Zebûr û Qurane*  
*Hatin ji ba melekê rehmane*

Tevrat İncil, Zebur ve Kuran  
 Bu her dört büyük isim bana geldiler  
 İlahi meleklerin yanından  
 İlahi kudretle

(30) ...*Ser min heyne nur û qendil*  
*Izrail-Esrafil-Ezaz 'il-Cibraîl-Şimxaîl-Mikaîl-Dardaîl*  
*Her heft melekêt kebîr*

...Üzerimde nur ve kandil var  
 İzrail-Esrafil-Ezazil-Cibraîl-Şimail-Mikail-Dardail  
 Yüce meleklerin her biri

Yeryüzü, üzerinde bulunan kutsal kitap, yüce meleklerin yanı sıra Yezidilik ve dört büyük dine ait kutsal mekân ve şehirleri de sayar. Yezidiliği ve onun mabedi Laliş ile beraber diğer dinler ve onların mabetleri birlikte, hiçbir ayırım yapılmaksızın eşit değerde anılır:

(34) ...*Lalişa nuranî, qudis û Xelîl, Meke û Medîne*  
*Ew li ser mine*

Nurlu Laleş, Kudüs ve Halil, Mekke ve Medine  
 Benim üzerimdeler

İlerleyen satırlarda sözü yine gökyüzü alır. Gümüş ve altın gibi değerli madenlerden daha temiz olduğunu, yeryüzünde var olan yalan, öldürme, zina ve dedikodu gibi kötülüklerden azade olmasıyla öne çıkmaya çalışır. Bu arada enerji kaynağı ya da fail olma durumuna gelince, gökyüzü oldukça seçicidir. Herkesçe kabul gören vazgeçilmezlerin kaynağı olmayı seçerken, öldürme, yalan, zina, dedikodu gibi olumsuzlarda hiç payı yoktur. Enerji kaynağı olma niteliği sadece olumlu durumlar için geçerlidir. Kötülüklerle bir ilişkisi olamaz, sadece iyiliklere kaynaklık eder:

(19) ...*Erdo ez paqijtirim ji zîv û zêra...*

Ey yeryüzü ben gümüş ve altından daha temizim

(21) ...*Ser te heyne derew û qetil û zîna û xêb*

Öldürme, yalan, dedikodu ve zina senin üzerindeler

Gökyüzü son konuşmasında, daha önce özsel olarak daha temiz, saf ve önemli olduğunu dile getirişinden farklı olarak bu kez somut bir farklılığını ilk kez dile getirir. Bunlar yeryüzünün enerji ve hayat kaynağı olan güneş ve rüzgârın kendisinden gelmesidir. Toprağın tohum olmaksızın verimliliğinden bahsedilemeyeceğini, doğurganlığa kaynaklık edenin tohumun kendisi olduğunu, tarlanın sadece mekân görevi gördüğünde ısrar edercesine tüm canlılara hayat veren kaynakların kendisinde olduğunu iddia eder:

(39) ...*heke ji ba min nehatiba tav û baye*

*Ev meclisa dê bi çî bite avaye*

(40) ...*heke ji ba min nehatiba bay û tave*

*Ev diniya dê bi çî bite avaye*

...eğer gelmeseydi benden güneş ve rüzgâr

Bu topluluk nasıl oluşurdu

...eğer gelmeseydi benden rüzgâr ve güneş

Bu dünya neyle kurulurdu

Gökyüzünün bu iddiası, yeryüzünün tüm besleyiciliğine ve tüm kutsal değerler dâhil yaşamsal unsurlara mekân oluşturmasına rağmen kendisinden gelen güneş ve rüzgârın tüm bunların kaynağı ve yaratıcısı olduğunu öne sürerek kadın ve erkek



arasındaki ezeli tartışmayı hatırlatır. Zira erkekler de tohumları ile yaratıcı yaşam kıvılcımı sağlarken, çocuğun temel kimliğini de belirledikleri iddiasındadırlar. Kadınlara düşen ise toprak gibi besleyici malzeme ile desteklemek, lojistik destek niteliğinde yaşam alanı sağlamaktır (Delaney, 2009: 24). Erkeklerin kadınları ve onların dünyadaki, ailedeki yerlerinin tanımlanmasına aracılık eden toprak ve tohum metaforlarının (Berkday, 1996: 58, Delaney, 2009: 49-63) yerini almış olan yeryüzü ve gökyüzünün metaforik diyalogunda, reel dünyadaki kadından farklı olarak yeryüzünün geri adım atmamış olmaması, ısrarla önemsizleştirilmeye karşı çıkması ayırt edici bir özelliktir.

İlahi, yeryüzü ile gökyüzünün kardeş olduklarını ilan ederek sona erer:

(42) *Bi qudreta Rehmane*

*Erd û Ezman pêk hatin weke xûşik û birane...*

İlahi kudretle

Yer ve gök kardeş gibi oldular...<sup>17</sup>

Böylesi bir son, yeryüzü ile gökyüzünün eşitliğe dayalı bir uzlaşmaya veya kardeşlik anlaşmasına mı vardıkları yoksa aralarında belli bir hiyerarşiyi barındıran büyük kardeş-küçük kardeş olma konusunda mı uzlaşmaya vardıkları açık değildir. Ancak diyalogun bütünü, gökyüzünün tüm gayretlere rağmen kendisini olduğu gibi kabul ettirememesi, yeryüzünün karşı saldırısına karşı yeterince ikna edici olamaması ile kadınların tüm önemsizleştirilme, tali plana itilme çabalarına karşın dönem dönem farklı ölçülerde olmakla beraber direnç göstermekten geri kalmamalarıyla olan paralelliği hatırlatmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi *Yeryüzü ve Gökyüzü* İlahisi günümüz toplumsal cinsiyet rollerinin geçmişi hakkında fikir vermektedir. Âdem ile Havva'nın tartışmasıyla birlikte ele alınacak olursa, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin, özellikle kadınlar cephesinde kolaylıkla benimsenmediğinin, bir çatışma ve müzakere sürecinin izlerini bulmak mümkündür. Her iki anlatıda dile getirilen çatışmalar kadınlar aleyhine sonuçlansalar da, bilinen geleneksel toplumsal rollerin tarihselliğine bir örnek teşkil etmeleri bakımından, var olan eşitsiz durumu meşrulaştıran özcü yaklaşımlara karşı bir

<sup>17</sup> Bu *gewîn* tamamının Kürtçesi ve Türkçe çevirisi için bkz. Ek 1.

söylemi barındırmaktadırlar. Kadınların, erkeklerle eşit bir konuma sahip olabilmelerinin önünde hala uzun bir yol görünmektedir. Yezidi toplumu açısından bu daha da uzun bir süreci gerektirmektedir. Mevcut eşitsiz koşulların üstesinden gelebilmiş kadınlardan biri Meyan Hatun'dur.

## BÖLÜM 5

### YEZİDİ TOPLUMSAL TARİHİNDE ÖNE ÇIKAN KADINLAR

#### 5.1. İlk ve Tek Kadın Mir: Meyan Hatun

Kürt toplumu hayli erkek egemen bir toplum olmasına rağmen tarih boyunca önemli mevkilere gelmiş ve siyasi hatta askeri liderlik konumuna gelmiş kadınlara rastlanır. Kürtlerin komşuları olan Türkler, Araplar ve İranlılarda benzer örnekler bulmak güçtür (van Bruinessen, 2005: 131). Ancak Müslüman Kürtlerle Yezidiler arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Yezidilerde kadın savaşçı ya da lider örneklerine çok az rastlanır. Bunun en önemli istisnası 1913-1957 yıllarında arasında fiilen mirlik konumunda bulunmuş olan Meyan Hatun'dur (Guest, 2001: 297-323; Edmonds, 1967: 30; Allison, 2007: 277)

Meyan Hatun 1874 yılında dünyaya geldi. Babası bir süre vekâletten mirlik yapan Abdi Beg, annesi ise Çol hanedanından Mir Cesim Bey'in kızıydı. Soylu bir aileye doğmuş olan Meyan Hatun 18 yaşında Mirin kardeşi Ali Beyle evlendi (Guest, 2001: 281). Bu tarih Osmanlı Paşası Tuğgeneral Ömer Vehbi Paşanın Yezidileri İslamiyet'i ya da ölümü tercih etme seçenekleriyle yüz yüze bıraktığı ortak hafızanın en korkunç yılı olan 1892-1893'e rastlar (Allison, 2007: 155). Daha sonra üzerinde durulacak olan Meyan Hatun'un sert karakterinin oluşmasında bu korkunç yılın da payı olmalı. Guest, (2001: 281) yoğun baskı ve ağır işkencelere rağmen Müslüman olmayı kabul etmeyen Ali Bey'in Kuzey Anadolu'ya sürgüne gönderildiğini kaydeder. Bu süre içinde sağlığı bozulan Meyan Hatun ard arda düşük yapar ve hayatta kalan tek çocuğu Said Beydir. Yezidilerle kırk yılı aşan bir ilişkisi olup Mir ailesini yakından tanıyan Sadık Damluci'nin 1947 yılında yazdığı 500 sayfalık *Yezidis* (Yezidiler) adlı kitabından alıntılan Guest burada üç yıl sürgün hayatı yaşadıklarını nakleder. Sürgünden dönüşleri, aracılık eden Britanya sayesinde gerçekleşmiştir (Guest, 2007: 321, 281). 1892 yılında cezalandırıcı saldırılar sonucu özellikle de kendini koruyamayan çok sayıda köylü Yezidinin ölmesinin yanı sıra Laleş tapınağı yağmalandı ve 1907 yılında Mir Ali Beye iade edilinceye kadar Müslüman denetiminde kaldı (Allison, 2007: 156).

Sürgünden döndükten sonra Mir Ali Bey Yezidi topluluğunu maddi ve manevi açıdan yeniden canlandırmaya çalışırken, Meyan Hatun'un erkek kardeşi İsmail Bey de

bir sonraki mir olmanın yanı sıra Kafkas Yezidileriyle ilişki kurmak suretiyle topluluğu canlandırma planları yapmaktadır. Bir süre sonra mirliğin gelirlerinden pay ister. Meyan Hatun ilk iktidar mücadelesini kocasının yanında kardeşine karşı verir. Kardeşiyle olan iktidar anlaşmazlığı zamanla kan davasına dönüşür. 1913 yılında kocası Mir Ali Beyin evinde öldürülmesinden ilkin onu sorumlu tutarak mir olma gayretlerinin önüne geçerek kendi iktidarını sağlamlaştırır (Guest, 2001: 291).

Mir Ali Bey öldürüldüğünde genç prens Said'in fiilen mir olması için yaşı çok küçüktür. Bu tarihten itibaren genç mirin vasiliğini üstlenen Meyan Hatun, Said Bey uygun yaşa geldiğinde de mir üzerindeki kontrolünü elden bırakmaz. 1944 yılında Said Beyin de ölümünden sonra torunu Tahsin Beyin mirliği döneminde de 1957 yılında 83 yaşında ölünceye dek kontrol sahibi olmayı sürdürür (Bruinessen, 2005: 142; Guest, 2001: 322). Böylece 44 yıl boyunca Yezidilerin fiili mirlik konumunda bulunmuş olur. Söz konusu dönemin I. Dünya Savaşıyla başlamış olması göz önüne alındığında bu dönemin ne kadar zorlu bir dönem olduğu anlaşılabilir. Osmanlı devletinin büyük toprak kaybına uğradığı I. Dünya savaşının sonunda Irak İngilizlere, Suriye Fransa'ya kalmıştı. Türk devleti sadece Anadolu'da hüküm sürer hale gelmişken Rusya'da rejim değişmişti. Irak'taki Yezidi topluluğu bunca alt üst oluşların yaşandığı dönemi coğrafi yapı ve Meyan Hatun sayesinde zarar görmeden atlattır (Guest, 2001: 298). II: Dünya Savaşı sırasında da Meyan Hatun hâlâ Yezidilerin fiili miri konumunu sürdürür. Oğlu Mir Said Bey'in 28 Temmuz 1944 yılında ölümü üzerine, Said Bey'in karısı Xoxê'den olma 13 yaşındaki oğlu Tahsin Bey mirlik konumuna uygun görülür. Bu Meyan Hatun için ikinci vekâletlik döneminin başlangıcı anlamına gelir.

Meyan Hatun dönemi, Sancar Dağında Mihirkanların beyi Dawudê Dawud'un başını çekmiş olduğu iki isyana da tanıklık etti. Dawudê Dawud'un 1924-25'teki ilk ayaklanması Britanya'nın Hemo Şêro'yu, dünyevi açıdan mirlikten sonra gelen 'Dağların Beyi' ilan etmesine karşı çıkmasından kaynaklanıyordu. Ancak aynı zamanda Hemo ile ittifak yapmayı önerecek kadar merkezi yönetim karşıtıydı. 1935 yılındaki ikinci isyanın nedeni ise askerlik hizmeti idi. Dawudê Dawud'un isyan çağrısına Meyan Hatun'un kontrolündeki Mir Said Bey sabır tavsiyesinde bulunurken, Mihirkan aşireti dışında çağrıya cevap veren olmadı. Dawud'un Suriye'ye kaçmasıyla sonuçlanan isyan merkezi hükümetin zaferiyle sonuçlandı (Allison, 2007: 179-181; Edmonds, 2003: 63; Fuccaro, 1999: 96, 165). Bu dönemde Meyan Hatun her fırsatta bölgenin asıl sahibi

olduğunu göstererek, Hemo Şêro (1933) ve İsmail Bey'in ölümü (1933) ile Dawudê Dawud'un Suriye'ye kaçmasından sonra Sincar bölgesi üzerindeki otoritesini iyice pekiştirdi (Guest, 2001: 318).

Meyan Hatun 1913 yılında sebebi anlaşılamayan bir şekilde öldürülen kocasının ölümünden sorumlu olduğuna dair görüşler de mevcut. Zira söz konusu gece Müslüman Doski aşiretinin reisi Safr Ağa o evde misafirdir. Söylentilere göre Meyan Hatun'un Safr ağa ile aşk ilişkisi vardır ve o gece Ali Beye karşı komplo hazırlamışlardır (Edmonds, 2003: 27-37; Guest, 2001: 292). van Bruinessen'in belirttiği gibi (2005: 142) bu söylentiler doğru olsun ya da olmasın bu söylentilere rağmen Meyan Hatun'un bunca uzun süre topluluğun fiili lideri olması, ciddi bir muhalefetle karşılaşmaması dikkate değerdir. Zira gerçekten de namus kavramının hayati öneme sahip olduğu erkek egemen bir toplulukta Meyan Hatun alternatifsiz de değildi. Kardeşi İsmail Bey yıllardır kendisini mirliğe hazırlamaktaydı, ancak kabul görmedi. Oğlu Said Bey'in başlangıçta yaşı küçük olsa da, sonrasında denetim sahibi olamayacak ve annesinin gölgesinden çıkamayacaktır. Keza Said Bey'in ölümünden sonra da birden fazla seçenek olmasına rağmen yeni mirin belirlenmesinde en önemli rolü Meyan Hatun oynayacaktı (Guest, 2001: 320).

Daha 20. yy.'ın başından başlayarak yaklaşık yarım yüzyıl boyunca bir kadının fiilen mirlik konumunu işgal etmesi, Bruinessen'in Kürt tarihindeki diğer kadın liderler için de söylediği gibi elbette ki Yezidi topluluğundaki kadınların yeri için genel anlamda bir örnek teşkil etmez. Hâlâ bir istisnadır. Ancak bunca uzun süre bu duruma rıza gösterilmiş olması, şahsına bizzat büyük saygı duyulmuş olması, üzerinde düşünmeyi hak eden bir durumdur. Van Bruinessen (2005: 145) bilinen kadın liderlerin aristokratik ailelerden geldiklerine, farklı sosyal tabakalardan kadınların liderlik konumuna gelmelerine rıza gösterilmediğini söyler. 1920'lerin başlarında Süleymaniye'de firincıların lideri olan Rabia Han gibi bir iki örnek gösterse de bu yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. Ancak hemen akla şöyle bir soru da gelmektedir: Feodal bir toplumda aristokratik olmayan bir erkeğin lider olma şansı var mıydı? Hayır yoktu. Yezidi topluluğu bağlamında ele alırsak, birincisi, mir olacak kişinin zaten mir ailesinden olması şarttı. Dolayısıyla mirlik diğer tabakalardan erkeklere de aynı derece kapalıydı(r). İkincisi, mirliği dışarıda bırakacak olursak, toplumun her kesiminden insanların her makama talip ve de sahip olmasına imkân

sağlayacak yukarı doğru bir dikey hareketlilikten yoksun olması zaten hem kadın hem de erkek için hareket alanını daha teoride dahi sınırlamaktadır. Aşiret örgütlenmesine sahip dönemin Kürt toplumu gibi pre-modern toplumlar dikey hareketlilikten yoksun, yatay örgütlenmiş toplumlardır. Bu durumda belli başlı aşiretlerin başını çektiği dar bir aristokratik sınıfın dışında kalanların lider olma potansiyeli neredeyse hiç yoktur denilebilir.

Kadın liderlere yönelik değerlendirmelerden biri de Meyan Hatun ya da diğer kadın liderlerin konumlarını eşlerine borçlu oldukları yönündedir (van Bruinessen, 2005: 145). Yine aşiret örgütlenmesine sahip Kürt toplumunda aşiretin ya da mirliğin başına geçecek kişinin erkek de olsa en önemli meşruiyet kaynağı soyu ya da kan bağıdır. Yani babasının kimliği çok önemlidir. Ancak bu değerlendirmenin inkâr edilemeyecek bir yönünü de gözden kaçırmamak gerekir. Meyan Hatun gibi çok güçlü bir kişilik bile ancak eşinin ölümünden sonra öne çıkmıştır. Bir kadının daha eşinin sağlığında o konumda bulunmasını ya da bir kadının babasının ya da kocasının sağlığında, onlara rağmen baştan mir seçilmesini düşünmek güçtür. En azından örneğine rastlamıyoruz.

Sonuç olarak kadınların iktidar sahibi olmasını engelleyen ciddi yapısal engellere rağmen özel koşulların sonucunda iktidar sahibi olmuş bir kadının bu işi yaklaşık yarım asır boyunca (44 yıl) ciddi bir muhalefet ya da rakiple karşılaşmaksızın, başarıyla sürdürebilmiş olması kadınların lider olamayacaklarına dair özcü argümanları rahatlıkla geçersiz kılacak özelliktedir. Kadınların, daha dünyaya geldikleri andan itibaren öğretilen ya da dayatılan rollerin dışına çıkabildikleri takdirde erkeklerle iktidar yarışına girebildiklerini göstermektedir. Belirlenmiş rollerin dışına çıkabilmesiyle beraber erkeklere ayrılmış toplumsal iktidarın dilini, davranış kodlarını çözebilmeleri mümkün olabildiğinin de örneğidir. Sadık Damluci (1949; akt. Guest 2001: 292-293) Yezidiler üzerine yazdığı kitabında Meyan Hatun için şöyle yazar:

...dehası ve kabiliyeti önce Ali Beyin yaşam süresi içinde, Osmanlı hükümeti tarafından mahkemede yargılandığı ve acı çektiği dönemlerde onu teselli ettikten ve Sivas'ta üç yıl süren sürgün hayatını paylaşmış daha sonra yönetim görevlerini onunla paylaştığı dönemlerde ortaya çıktı.

Bilge, zeki ve uzak görüşlüdür. Halkı kendisinden korkar ve saygı duyar. Halkı üzerindeki gücü öylesine etkiliydi ki hiç kimse ona karşı gelmeye cesaret edemez. Yanında herkes ona korkuyla

karışık hayranlık duyar, ortalıkta görünmediği zaman herkes sinirli olur. Kibirli, gururlu ve kendini beğenmiş biridir ama onunla buluşulduğunda karakterinin azameti ve soyluluğu açıkça belli olur.

Son derece kötümserdir, kimseye güvenmez.... Prens ailelerinden erkekleri sevmez ve onları küçümser. Sinsi, hileli ve kallesçe davranan Meyan Hatun hasımlarını acımadan öldürebilecek bir kapasitedir.<sup>18</sup>

...en iyisini yaptığını düşünen Meyan Hatun bağışlayan, mahrum bırakan, ödüllendiren, esirgeyen, izin veren ve yasaklayan etkin bir yöneticidir. Ömrünün sonuna yaklaştığı ve zihni dışında kendisiyle ilgili her şeyin eskidiği göz önünde bulundurulursa, öldüğünde işlerin nasıl yürüyeceğini tasavvur etmek zordur.

Erkeklerle eşit koşullarda yaşama fırsatına sahip olan, özellikle iktidar sahibi kadınlarda çok sık gözlendiği gibi kadınlar doğuştan erkeklerden farklı bir doğaya sahip değillerdir. Gündelik yaşam içerisinde kadınların erkeklere nazaran çoğunlukla daha hassas, zayıf, duygusal ve şiddetten uzak oldukları çok sık dile getirilerek, bunun farklı “doğa”lara sahip olmalarından kaynaklandığı ileri sürülür. Böylesi bir görüş masum bir tespit olmaktan öte, cinsiyet farklılığının toplumsal alanda eşitsiz ilişkiler yaratmasının meşruiyeti sağlanmış olur. Anelik ve doğurganlıktan kaynaklı böylesi bir doğaya sahip kadınların uğraş alanlarının ancak özel alanla sınırlı olmasının daha uygun olduğu dile getirilir. Kadın ve erkek arasında var olduğu söylenen bu farkın tarihsel, toplumsal kökenine inilmeksizin kadın ve erkeklere farklı ve de sabit özler atfedilir. Doğallaştırılmış bu farklılıkların vurgulanmasıyla aslında kadın ve erkek eşitsizliğinin zemininin güçlendirildiği gözden kaçırılmakla birlikte, toplumsal cinsiyetin kendisinin bizzat bir inşa sürecinin sonucu olduğu yolundaki anlayışla örtüşmez. Keza Meyan Hatun’un kudretli mirlik dönemi bunun bariz bir örneğidir.

Meyan Hatun mirlik süreci, kadınların anne olmaları ve sırf kadın oluşlarından dolayı farklı bir yönetme biçimi uygulayacakları ya da var olan iktidar araçlarını değiştirebilecekleri beklentisine karşı iyi bir örnek de oluşturur. Tarihsel süreç içinde ekonomik, siyasal ve toplumsal iktidar araçlarının erkeklerin hâkimiyetinde olması

<sup>18</sup> Meyan Hatun’un acımasızlığı ve katı yürekliliğine verilebilecek bir örnek: Ali Beyin ölümünden sorumlu olduğu düşünülen Çol hanedanına yakın olan, yönetim sıralamasında onu takip eden Basmarıya klanından sekiz kişilik aileyi Baedrê’ye getirtir. İki kız çocuğu dışındaki altı kişinin –Çolo, karısı ve dört oğlu- kurşuna dizilişini seyreder. Kurşunlama olayından sonra Meyan Hatun cesetlerin başına eğilerek her bir kurbanın hâlâ ılık akan kanına dokunduğu parmağını diliyle yalar. Guest’in (2001: 293) Prenses Wansa’ya dayanarak aktardığı bilgilere göre, kocası Mir Ali Bey’in öldürülmesinden sonra giydiği sönmeyen intikam ateşini simgeleyen kırmızı elbisesini çıkarır ve yerine dul kadınların ölen eşlerinin ardından bir yıl boyunca giydikleri siyah bir elbise giyer.

İktidarı neredeyse erkekle özdeşleştirmiştir. İktidarın üretmiş olduğu şiddet ve baskı olguları da neredeyse erkekle özdeşleştirilmiştir. Kadınların da kendi ev içi/özel alanlarında topluluğun biyolojik yeniden üreticileri ve kültürün aktarıcıları olarak duygusallık, itaatkârlık ve edilgenlikle birlikte anılır olmaları ve sanki iktidarın üretmiş olduğu şiddet ve baskı olgularından özsel olarak, doğaları gereği uzak oldukları yanılgısını doğurmaktadır. Meyan Hatun örneğinde olduğu gibi iktidarın niteliğini belirleyenin cinsiyet değil, bizatihi iktidar olgusunun kendisi olduğu, iktidarın bir cinsiyetinin olup olmadığı tartışmalıdır.

Günümüzde kadınların siyasete katılım olanaklarının önünü açma çabalarına haklılık zemini oluşturmaya çalışırken, bunu, kadınların da toplumun bir bileşeni olduğu ve dolayısıyla kamusal alana erkeklerle eşit düzeyde katılım hakkına sahip olmaları gerekliliğine dayandırmak yeterince meşru bir gerekçe sayılmalıdır. Ancak bu gerekçe yeterince haklı bulunmuyor olmalı ki, kadınların denetimdeki bir iktidarın daha barışçıl ve şiddetten uzak olacağı söylemi öne çıkmaktadır. Gerçi bu söylem, içinde mevcut iktidarlara yönelik bir eleştiriyi barındırdığı gibi kadınların değiştirici bir rol oynayacaklarını taahhüt eder. Ancak bu taahhüdün bir açılımı yapıldığı takdirde sahip olduğu alt metin kadınların da dikkatinden kaçabilmektedir. Bu alt metin, kadınların annelikten kaynaklı “doğaları gereği” akıldan çok duygularını ön planda tutmalarının onları daha ılımlı ve şiddetten uzak kıldığını da içerir. Hedeflenen sonuç bu olmasa da, akıl (erkek) - duygu (kadın) karşıtlığı farklı bağlamlarda var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini meşrulaştırmanın etkili bir aracı haline gelebilmektedir. Oysa Meyan Hatun’dan bu yana dünya siyaseti iktidarın cinsiyetinin olmadığına altının çizilmesini haklı çıkararak pek çok örneğe de sahne oldu: 1979-1990 yılları arasında İngiltere başbakanı olan kudretli Margaret Thatcher, 1993-1996 yılları arasında Türkiye’nin ilk kadın başbakanı olan Tansu Çiller bunlardan sadece ikisi. Siyaset alanı dışında çeşitli kurumalarda yönetici konumundaki kadınlar da örnek olarak verilebilir.

İktidarın cinsiyeti ya da cinsiyetsizliğine dair çokça malzeme sunan Meyan Hatun elbette Yezidi toplumu için tipik bir örnek değildir. Bugüne kadar hâlâ bir istisna olmakla beraber Ortadoğulu kadınlar için kendilerine biçilen rollerin dışına çıkabilme konusunda motive edici bir emsal oluşturabilir. Kendisi gibi bir süre gelini olan Prenses Wansa da sıra dışı yaşamıyla bir ilk olup, belki kendi toplumunda örnek temsil etmekten çok bunun bedelini ödemiş olmasıyla tanındı.



## 5.2. Prenses Wansa

Wansa, Meyan Hatun'un erkek kardeşi İsmail Bey'in kızı olup daha sonra oğlu Mir Said Bey ile evlendirilecektir. Yezidi toplumunda eğitim gören ilk kadın olma özelliğine sahiptir (Drower, 1941: 2). Zira Yezidiler Müslümanlarla beraber okula gitmek ve onların metinlerini öğrenip, onlarla diyaloga girerek kutsal değerlerine karşı saygısızlıklarını dinleme riskinden kaçınıyorlardı. Okur-yazar olmalarına izin verilen Adani şeyhleri bile okuma yazmayı okulda değil evde öğreniyorlardı. Dolayısıyla formel eğitimden uzak durmaları, İslamiyet'ten gelmesi muhtemel tehditlerin bu geleneği dini bir kural haline getirmiş olasıdır (Allison 2007: 93). Ancak 20. yüzyılın başlarında okuryazarlıkla olan ilişkileri zayıf da olsa bir evrim geçirmiş gibi görünüyor. İsmail Bey'in çocuklarını Bağdat'ta ya da Musul'daki misyoner okuluna göndermesi, I. Dünya Savaşında İngiltere'nin Irak'ı işgal etmesiyle İngilizlerle kurdukları yakın ilişkilerin bir sonucu olabilir. Formel eğitime karşı duran anlayış Irak'ta 1950'lere kadar hâkimiyetini korudu ve bu tarihten başlayarak 1960'lı ve 70'li yıllarda sayıları artsa da (Rashow, 2006: 1)<sup>19</sup>, bu anlayış kız çocukları için yer yer farklılık göstermesine rağmen hâlâ etkisini sürdürmektedir. Viranşehirli kadınların eğitim durumlarının inceleneceği bölümde bu konuya yeniden dönülecektir.

2010 yılında dahi hâlâ pek çok kız çocuğunun yararlanamadığı eğitim hakkına 1925 yılında kavuşmuş olan Wansa, 1917 yılında Başika'da dünyaya geldi. 1925 yılında erkek kardeşi Yezidhan ile birlikte Musul'daki Amerikan Prebestiyen okulunda yatılı okul hayatına başladı (Guest, 2001: 308). Sonrasında eğitimini sürdürmek için Beyrut'a gönderildi. 1933 yılında babası İsmail Bey Beyrut'tan gelmiş kızını görmek için Musul'a gitti. Ancak orada hayata veda etti.

O dönemde eğitimin öneminin farkında olduğu anlaşılan ve sekiz yaşındaki bir kız çocuğunu başka bir şehirde yatılı okutabilecek kadar cesur olduğu anlaşılan İsmail Bey'in büyük oğlu da Bağdat'ta okumuştur. Dower (1941: 2) 1922 yılında hiçbir Yezidi'nin okula gitmediğini sadece birkaç şeyhin okuryazar olduğunu belirtir. Fakat Guest'in Wansa'nın okula başladığı 1925 yılında ağabeyinin Bağdat'ta okuduğuna değinmesi, Dower'ın verdiği bu bilginin eksik olabileceğini gösteriyor. Yezidiler okula gitmeye yeni başladıkları için okula gidenlerin sayısının çok az olması, Dower'ın okula

<sup>19</sup> Bu yıllarda Bağdat Üniversitesi'ni bitiren ilk nesil Yezidilerden bir kısmı (Haider Nizam, Hıdır Suleyman, Khalil Jindy Rashow ve Mamo Ferman Osman) bir tabuyu yıkarak, Bağdat'taki Kürtçe ve Arapça gazetelere kendi dinleriyle ilgili yazılar yazdılar (Rashow 2006).

giden birileriyle karşılaşmamış olmasına yol açmış olabilir. Fakat her halükarda eğitim, erkek çocuklar için bile çok yeni bir olgu iken Wansa, babası sayesinde eğitim alabilme şansına kavuşmuş ilk Yezidi kadın olmuştur.

Meyan Hatun ancak birkaç ay sonra Musul'da ölen kardeşinin yası ailesini oğluyla birlikte ziyaret etti. Said Bey, aralarındaki kan davasının yaralarını sarmak için Wansa'yla evlenme planını ortaya attı. Uzun görüşmelerden sonra Wansa'nın isteksizliğine rağmen tıp kariyeri yapma planlarına son verilerek Said Bey ile evlenmesine karar verildi. 1934 yılında gerçekleşen bu evlilik, Said Bey'in 1929 yılından beri yaptığı beşinci evliliği idi (Guest, 2001: 316).

Amerikan eğitimi almış olan Wansa ile kafası karışık, elinde bulundurduğu iktidarın etkisiyle karakteri bozulmuş Said Bey'in evliliği mutlu yürümüyordu. Bir gün Said Bey'in Wansa'nın erkek kardeşi Yezidhan'ın Sincar'a hâkim olmak için bir planın içinde olduğunu, konunun tartışıldığı bir toplantıdan geldiğini söyledi. Toplantıdan Yezidhan'ın öldürülmesi kararı çıktığını, kendisinin buna engel olamayacağını, kardeşinin öldürülmesinden ilk olarak kendisini haberdar edeceğini de ekledi. Wansa eline silahı alarak "Hayır, önce senin öldüğünü o duyacak" diyerek kocasına yaraladı.

Olayın hemen ardından şoförünün yardımıyla Musul'a oradan da Bağdat'a kaçtı. Oradan gizlice Suriye'de Halep şehrine kaçtı. Civardaki köylerde yaşayan Yezidilere sığındı. Daha sonra Fransa tarafından Halep'te kalma izni verildi. Sonraki süreçte Said Bey'den boşanan, İslam dinini seçerek Suriyeli bir doktorla evlenen Wansa bu alıntılarının kaynağı olan yazar John S. Guest ile görüştüğü 1983-1984 yıllarında Kahire'de yaşamaktaydı. O sırada Lions Klüp ve benzeri yerlerde sosyal faaliyetlerde bulunuyordu. Hayatıyla ilgili bilgilerin tamamını, yazmayı planladığı otobiyografisinde aktarmayı düşündüğünü de eklemiştir.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Bu satırların yazıldığı 2010 yılının Ekim ayında internette yapılan bir aramada Kahire'deki haftalık *El-Ahram* gazetesinin 22-28 Mart 2001 tarihli El-Salam Lions Kulübünün kadın üyelerine yönelik aylık yemek davetiyle ilgili bir haberde ve 2005 tarihli *Egypt Today* gazetesinin şubat sayısında Wansa'nın adı kulübün "başkanı" Prenses Wansa El-Amawi olarak geçmekteydi. (<http://www.egypttoday.com/article.aspx?articleID=4351>) Yine en son *El-Ahram* gazetesinin 15.21.2007 tarihli web sayfasında, Kahire seçkinlerinin davetli olduğu anlaşılan bir resim ve video sergisinin davetlileri arasında *The North Cairo Lyons Club* (Kuzey Kahire Lions Kulübü)'mın kıdemli üye sıfatıyla Prenses Wansa El-Amawi'den söz ediliyordu. (<http://weekly.ahram.org.eg/2007/832/pe/htm>) Guest'in

Wansa'nın bu kısa biyografisi kapalı bir toplumda eğitim görmüş olan ilk ve o sırada tek olan bir kadının biyografisidir. Diğer bir deyişle kendi cemaati içinde istisnai sayılan, kısa da olsa aldığı eğitimin ne denli sarsıcı olabileceğini gösterir. O tarihte aynı konumda olan bir kadının katı geleneklerle modern yaşam beklentisi arasında sıkışan hayatının planlandığı gibi veya arzu edildiği şekilde gitmesinin çok zor olması şaşırtıcı değildir. Erkeklerin bile daha yeni okula gitmeye başladığı o dönemde, kendi cemaati içinden eş seçimi konusunda zaten fazla alternatifi olmayan Wansa'nın topluluğu içinde, topluluğun sınırlarını aşmaksızın mutlu bir evlilik yapma şansı daha da azalmıştır. Wansa ile Said Bey'in sahip oldukları tek kız çocuğu doğumundan kısa bir süre hayatını kaybetti. Bundan sonra ilişkileri daha kötüye gitti. Çocuk sahibi olmaları halinde evliliğin seyrinin ne olacağı bilinmez, ancak çocuk sahibi olan bir kadının her şeyi geride bırakabilecek cüreti göstermesi daha zor olabilirdi. Onların evliliği de geleneksel toplumlarda toplumsal, ekonomik veya siyasi nedenlerle büyükler tarafından planlanmış, devam etmek zorunda olan pek çok mutsuz evlilikten biri olabilirdi. Çocuk ya da çocuklar eşler arasında bir bağ oluşturmak anlamında devamlılığı sağlayan dinamik olma özelliğindedir.

Hem Yezidi hem Müslüman Kürtlerde evlilikler aileler arası ittifaklar anlamına da gelir aynı zamanda. Gelin her zaman eşinin ailesiyle yaşamak üzere baba evinden ayrılır. Gelin burada çok ciddi bir gerilim yaşar. Birinci derecede sorun, bağlılığı ve sevgisi kendi ailesine mi yoksa eşinin ailesine mi yönelik olacaktır. İki aile arasında çıkan bir anlaşmazlıkta hangi tarafta yer aldığı sonrasında gelişecek pek çok sorunun habercisi olabiliyor. Bu gerilimin en iyi örneği, erkek kardeşinin öldürülmesine engel olmayan Mir Said Bey'e ateş ederek yaralayan Wansa'nın dramatik durumudur. Wansa kendi ailesinden yana bağlılık göstererek ciddi sonuçlara katlanmak zorunda kalmıştır. Allison'ın (2007: 241) alan çalışması sırasında yaptığı görüşmelerde elde ettiği sonuç, Wansa'nın dışlanmasının esas nedenini oluşturan durum, kocasını yaralaması değil sonradan bir Müslüman'la evlenmiş olduğu şeklindedir. Zira bir yabancıyla evlenerek sadece dinsel anlamda çirkin bir davranışta bulunmakla kalmayıp, Yezidi topluluğunda kastlar ve alt-kastlarla sağlanan düzen ve saflık anlayışını da çiğnemiştir. Dış evlilik

---

kitabının Türkçe çevirisinde bulunmamakla beraber İngilizce baskısının fotoğraf altı yazısında tam adı Princess Wansa Ismail al-Amawi olarak geçer.

aynı zamanda topluluğun iktidar dinamiklerinin temelini oluşturan seçere saflığına da meydan okuma anlamına gelir (Allison, 2007: 240).

Wansa'nın Yezidi toplumundan tamamen dışlanmasına dek giden olayları başlatan esas faktör eğitimidir denilebilir. Bir Yezidi kadının ailesinden çok uzakta farklı bir ülkede yeni bir hayat sürdürmeyi tasavvur edebilmiş olması ve bunu başarmış olmasında aldığı eğitimin payı yadsınamaz. Üstelik aldığı eğitim ailesinin bulunduğu şehirden farklı bir şehirde gerçekleşmiş. Elbette Wansa'nın Mir ile evliliği sırasında ve sonrasında kendi iç dünyasında tam olarak neler yaşadığını bilemiyoruz, ancak bugünkü değer yargılarımıza göre birtakım kestirimlerde bulunabiliriz. Fakat şu var ki, Musul ve Bağdat'ta almış olduğu dokuz yıllık eğitimin, sonrasındaki uzun sıra dışı yaşamını belirlemiş olduğu açıktır.

Eğitim görmüş ilk kadın olması kendi yaşamında köklü değişikliklere yol açmış ve katı gelenekleri çiğnemiş bir kadın olarak anılmasına neden olmuş olması yanında, kız çocuklarının okula gönderilmesi konusunda olumsuz sonuçlara da yol açmış olabilme ihtimali olup olmadığı kafalara takılan bir sorudur. Wansa'dan söz edilen kaynaklarda bu sorunun cevabını bulamıyoruz. Yaşanan bu durumun, eğitimin toplumsal ve inanç değerlerini yozlaştıracağı endişelerini güçlendirmiş olabileceğini, dolayısıyla olumsuz bir ilk örnek teşkil etmiş olabileceği düşünülebilir. Bunun cevabı en iyi şekilde o bölgede yapılacak bir alan çalışmasında ortaya çıkabilir. Bir yandan Wansa'nın eğitimini tamamlayıp çalışma hayatına atılmasının kendisinden sonra gelecek olan nesillerin önünü açabilirdi diye düşünmek mümkün iken, bir yandan da zaten Yezidi toplumu için çok sıra dışı ve erken olan böylesi bir çabanın arzu edildiği gibi sonuçlanmamış olması çok şaşırtıcı gelmemektedir.

## BÖLÜM 6

### VİRANŞEHİR VE VİRANŞEHİR YEZİDİLERİ

**6. 1. Viranşehir:** Neolitik çağdan beri yerleşim yeri olan Viranşehir Urfa'ya bağlı bir ilçe olup, Harran ovasının doğusunu kapsayan Mezopotamya bölgesinde yer alır. Karacadağ'ın güneyinde kurulmuş olan ilçenin doğusunda Kızıltepe ve Mazıdağı, güneyinde Ceylanpınar, batısında Urfa, kuzeybatısında Siverek, güneybatısında Harran, kuzeyinde ise Çınar ve Diyarbakır yer alır. 1904 yılında belediye statüsüne sahip olan ilçenin 2009 yılı verilerine göre nüfusu 87.605'dir. (Viranşehir Belediyesi: 2009) Ekonomisi büyük oranda tarım ve hayvancılığa dayanır. İlçede sanayi kuruluşu olarak un, tereyağı ve peynir yapan tesisler bulunmaktadır.

**6.2. Etnik ve Dini Yapı:** Etnik ve dini açıdan heterojen bir yapıya sahip olan Viranşehir'in nüfusu Müslüman ve Yezidi Kürtler ve Araplardan oluşur. Son yıllarda Yezidilerin nüfusu artık yüzlerle ifade edilir hale gelmiştir. Cumhuriyet dönemi öncesine gidildikçe, Ermeni ve Süryani nüfusun varlığıyla daha heterojen bir yapıya sahip olduğu belirtilmelidir.

Önceden Urfa'nın ilçeleri arasında Suruç, Bozova ve Siverek de Yezidi nüfusu barındırırken bugün sadece Viranşehir Yezidi nüfusuna sahiptir. Viranşehir ilçe merkezinde 15-20 hane, sadece Yezidilerin yaşadığı Oğlakçı<sup>21</sup> köyünde 10 hane, Burç köyünde 16, Bozca (Xirbê Belek) köyünde 8, Yukarı Anıt (Kermê) köyünde 5-6 hane bulunurken, Almanya'ya göçün artmasından sonra Müslümanların gelmesiyle beraber Yezidi-Müslüman karma bir nüfusa sahip olan Aşağı Şölen (Axmast) köyünde 2, Kavurga (Girê Sêrt) Köyünde 3 hane varlığını sürdürmektedir.<sup>22</sup> Toplam nüfusları ise 400 civarındadır. Ancak 1985 yılında Viranşehir dâhil Şanlıurfa ili sınırları içinde 6307 Yezidi bulunuyordu (Taşgın, 2005: 30). 1980'li yılların başında Viranşehir'de bağlı 32<sup>23</sup> Yezidi köyünde (Tolan, 2006: 253) yaklaşık 4500 Yezidi yaşamaktaydı. Yezidi

<sup>21</sup> Bugün Oğlakçı köyünde Dewrêşê Evdi'nin babasının yedinci kuşak torunları yaşamaktadır. Dewrêşê Evdi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Christine Allison:2007.

<sup>22</sup> Türkiye'de geçmişten günümüze Yezidi yerleşimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Tolun (2006) *Nasandîna Kevneşopên Êzdiyan*. s.239-263

<sup>23</sup> Viranşehir civarındaki Yezidi aşiretleri ve köylerinden söz eden İsyâ Joseph (1919: 204), mukim aşiretlerle birlikte 24 Yezidi köyünün ismini verir.

nüfusunda görülen bu önemli düşüşün en büyük nedeni yurtdışı göçüdür. Bir diğer neden ise bir kısmının Müslümanlaşmasıdır. Yezidilerden boşalan köylerin önemli bir kısmına, Müslüman Arap ya da Kürtler yerleşmiş durumda.<sup>24</sup>

Bu bölgedeki Yezidiler gerek kendileri gerekse Müslüman halk tarafından *Şerqi* olarak adlandırılıyorlar. *Şerqi*, Davudi, Mazeka, Xaltiya, Dina gibi Yezidi aşiret isimlerinden sadece birisi olup, Viranşehir çevresinde en kalabalık nüfusa sahip olduğu için bu yörenin tüm Yezidileri bu isimle adlandırılmaktadır. *Şerqi* aşireti de Torini, Mervana, Bılıka, Qopana, Adiya gibi alt kollara ayrılmaktadır.

### 6.3. Viranşehirli Yezidilerin Ekonomik Durumu

Bu çalışmanın dayandığı verilerin elde edildiği Viranşehir'e bağlı Yezidiler tarafından mukim Oğlakçı, Burç, Bozca (Xirbê Belek), Yukarı Anıt (Kermê) köyleri Harran Ovasının doğusunda, geniş ekilebilir toprakların arasında bulunuyorlar.

Bugün büyük oranda sulak olan ekilebilir topraklar köylerin temel geçim kaynağını oluşturmaktadır. Bazı aileler tarafından gündelik ihtiyaçlarını karşılamak dışında geçim kaynağı olarak artık hayvan beslenmiyordu. Büyük koyun sürülerinin beslendiği günler hem erkekler hem de kadınlar tarafından neyse ki geçmişte kalan zorlu yıllar olarak anılıyordu. Hayvancılıkta kadın olsun erkek olsun her aile bireyinin fiilen katılımı zorunlu iken, özellikle geniş topraklara sahip olanlar pamuk çapalamak ya da toplamak gibi yoğun emek gerektiren durumlarda emek satın alabilecek durumdaydılar. Diğer işleri de ailenin erkek bireyleri üstleniyorlardı. Bu anlamda hayvancılık yapılan döneme nazaran kadınların iş yükünün önemli oranda azaldığı dile getiriliyordu.

---

<sup>24</sup> Bu çalışma sırasında Batman'ın Beşiri ilçesine bağlı olup hâlâ çok az sayıda da olsa Yezidilerin bulunduğu köyleri görme fırsatına sahip oldum. Köylerin toplamında 20 civarında hane yaşıyordu. Bazı köylerde tek ya da en fazla 5-6 hane vardı. Bu köyler şunlardı: Uğurca (Qorix) Kuşçukuru (Kelhok), Hemduna (Kurukavak), Baziwan (Kumgeçit), Oğuz (Şımıs) Onbaşı (Şahsim), Feqira (Üçkuyular), Çinêryê (Yolveren), Texerî (Uğrak). Bu köyler, boş, bakımsız, henüz tamamen de harap olmamış ama terk edilmişlikleriyle hüznü veren evlerin çokluğuyla uzak bir mesafeden birer Yezidi köyü oldukları belirgindi. Birkaç hane de olsa Müslüman aileler yerleşmişlerdi ancak sayıları fazla değildi.

Ekilebilir toprakların yeterli bir geçim kaynağı olması aslında yakın bir maziye sahip. Zira sulu tarımın henüz mümkün olmadığı 10-15 yıl öncesinde hayvancılık önemli bir geçim kaynağı olarak anlatılır. Toprak sahibi çok sayıda ailenin ya da bazı aile bireylerinin (özellikle erkek bireylerin) yurtdışına göç etmesiyle beraber hane başına düşen ekilebilir toprak miktarı da artmış oldu. Dolayısıyla göç bağlamında yapılan sohbetlerde, göçe neden olan mağduriyet ya da göçün yol açtığı mağduriyetlerden söz etmenin yanı sıra, büyük bir açık sözlülükle göçün ekonomik anlamda olumlu sonuçları da olduğuna işaret ediliyordu. “*Eğer yurt dışına göç olmasaydı, şimdiye kadar yoksulluktan kardeş kardeşi yemişti.*” denilerek artan nüfusun birtakım gerilimlere yol açmış olabileceğine işaret ediliyordu.

Yurt dışında yaşayan toprak sahiplerinin tamamı da topraklarını bırakmış değiller. Göç ettikleri ilk yıllarda her yıl Türkiye’ye gelme olanağına sahip olamayanlar ürünü belli oranlarda paylaşmak şartıyla tarlalarını en yakın akrabalarına bırakmışlar. Sonradan orada belli bir yaşam düzeni kurup, çocukların büyüüp çalışabilir duruma gelmesiyle ekim ve hasat dönemlerinde gelip topraklarına yeniden sahip çıkanlar vardı. Ama çok sayıda erkek kardeşe sahip olanlardan bir kaçının yurt dışına gitmesinden sonra, gelirin kardeşler arasında paylaşılmasına rağmen toprağın parçalanmamış olması önemlidir. Bunların dışında yurt dışında belli bir refah düzeyine erişmiş olanlardan artık hiç toprakla ilgilenmeyenler de vardı.

Nüfusun azalmış olmasının etkisiyle gündelik yaşamları ekonomik bir bağlamda değerlendirildiğinde belirli bir yaşam standardına sahip oldukları gözlenebiliyordu. Hiçbir mülkiyeti olmayan yoksul denebilecek Yezidilerin bilhassa yurtdışına göç etmiş olmalarından dolayı geride kalmış olanlar arasında yoksul aileler yok denilebilecek kadar azdır.

Ticaret, Viranşehir şehir merkezinde yaşayan Yezidi ailelerin önemli bir geçim kaynağı olmakla beraber büyük ölçüde tarımla birlikte yürütülen bir ekonomik faaliyettir. Bu alanda Viranşehir’in önde gelen varlıklı aileleri arasında Yezidi aileler de bulunmaktadır.

#### **6.4 Yezidiler ve Göç**

Yezidilerin, 19. yüzyılın ilk yarısından başlayarak yaklaşık son 200 yıllık tarihleri bir göç tarihidir aynı zamanda. Bugün Avustralya’da dahi görebileceğimiz Yezidilerin

bu kadar geniş çaplı bir alana dağılmalarının en önemli nedeni Ehl-i Kitap olmamalarından dolayı karşı karşıya kaldıkları baskı ve dışlanma ise onu takip eden nedenler siyasi ve ekonomik nedenlerdir.

Yezidi nüfusunun günümüzdeki dağılımına baktığımızda İran, Irak, Suriye, Türkiye, Ermenistan, Gürcistan, Almanya başta olmak üzere Fransa, Belçika, Hollanda, ABD gibi çeşitli Avrupa ülkeleri karşımıza çıkar. Bu ülkelerden İran, Irak, Suriye ve Türkiye Yezidilerin kadim anavatanları iken, Ermenistan ve Gürcistan 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren, Almanya ve diğer Batılı ülkeleri ise 1960'lı yıllardan başlayarak 1980'li yıllarda yoğun bir şekilde artan göç sonucu on binlerce Yezidi'ye ev sahipliği yapmaya başlamıştır (Açıkyıldız, 2010: 33-34; Taşgın, 2005: 28; Kreyenbroek, 1995: vii). Adı geçen ilk dört ülkeden İran dışında olanları 20. yüzyılın başlangıcına kadar Osmanlı imparatorluğunun sınırları içinde yer alıyordu. Yani, bu tarihe kadar en fazla Yezidi nüfusu barındıran bu üç ülkenin Yezidileri ulusal sınırlarla henüz birbirlerinden ayrılmamışlardı.

Osmanlı İmparatorluğundan Ermenistan'a bilinen ilk Yezidi göçünün 1828 yılında Osmanlı-Rus savaşı sırasında gerçekleştiği biliniyor. Ancak buna ilk göç demek biraz ihtiyatlı davranmak gerekiyor, zira ülkeler arası sınırların bugüne oranla daha esnek olmasından dolayı öncesinde de Osmanlı İmparatorluğundan Çarlık Rusyası'na doğru küçük çapta da olsa geçişlerin olmuş olması mümkündür. 1828 yılında göç edenler Van'a bağlı Ebeghi Ovasından (Deşta Ebeghi) Ermenistan'ın Aparanski bölgesindeki Mirek yaylasına yerleşen Mehemdi aşiretiydi. 1854-1856 Kırım Savaşı, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı gibi sonrasında gelişen savaşlar sırasında da pek çok Yezidi Ermenistan'a göç edecektir (Omerkhala, 2009: 42-43). Ermenistan ve Gürcistan'a asıl büyük Yezidi göçü 20. yüzyılın başında gerçekleşti. Van, Doğubayazıt ve Kars'ta yaşayan Yezidiler, Ermenilerle beraber Osmanlı kuvvetleri ve Hamidiye alaylarından kaçıp Ermenistan'daki boş köylere yerleştiler. Gürcistan'da ise önceleri Tiflis, daha sonraları ise Telavi gibi büyük kentlerde yaşadılar. 1930'larda ve İkinci Dünya Savaşından sonra Gürcistan'daki Yezidilerle beraber Ermenistan'daki köylerden gelenler yükseköğretim görerek SSCB'nin Yezidi-Kürt aydın kesimini oluşturdular (Yalkut, 2006: 12). Bu anlamda Kafkas Yezidileri sadece köylerde yaşamak durumunda kalmayıp bir kısmı büyük şehirlerde yaşadılar. Sonrasında SSCB'in dağıldığı 1991 yılına kadar geçen süre içinde buradaki Yezidilerin diğer ülkelerdeki dindaşları ve dini



merkezleri Laliş ile hiçbir bağlantıları gerçekleşmedi. Ancak bu süre zarfında en fazla entelektüel faaliyette bulunan, en fazla okur-yazarlık oranına sahip olanlar Kafkas Yezidileri oldu. Diğer ülkelerle karşılaştırıldığında Müslüman çoğunluğun baskı ve dışlamalarından azade olmanın yanı sıra, SSCB'nin farklı milli kimliklere sağlamış olduğu kültürel haklar ve herkese sağlanan eşit eğitim-öğretim imkânlarından yararlanan genç Yezidiler pek çok alanda üniversite eğitimi alıp, farklı alanlarda varlık gösterdiler. Celilê Celîl, Casimê Celil, Qanatê Kurdo, Heciyê Cindî, Ordixanê Celil, Ereb Şemo gibi Yezidiler, diğer ülkelerdeki Yezidiler herhangi bir alanda varlık gösteremezken önemli eserlere imza atarak 20. yüzyılda bilhassa Kürdolojinin ve Kürt edebiyatının öncüleri oldular. İlk Kürt romanı olarak bilinen *Şivanê Kurmanca* (Kürt Çobanı), 1898 doğumlu Kars kökenli olup Ermenistan'da yaşamını sürdürmüş olan Ereb Şemo (Ereb Şamilov) tarafından yazılmıştır.

Sovyetler Birliğinin yıkılıp yeni Cumhuriyetlerin kurulmasıyla beraber gerek büyüyen milliyetçi dalga olsun gerekse, ekonomik, sosyal ve diğer siyasi nedenlerle olsun bu ülkelerden Avrupa'ya büyük bir Yezidi göçü başladı. Elbette sadece Avrupa'ya göç etmekle kalmayıp Türkiye, İran, Irak ve Suriye'deki Yezidilerle (ve Laliş'le) yeniden irtibata geçebilme imkânını da yakalamış oldular.

Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasından sonra kurulan ulus-devletler (Türkiye, Irak, Suriye) Yezidileri daha fazla bölmüş oldu. Türkiye'de çoğunlukla Mardin, Urfa ve Batman illerinde bulunuyorlar ve Suriye'de yaşayanlarla beraber onlar da Laliş'e uzak kalmışlar, karşılıklı ilişkiler epey zayıflamıştı. 1990'lı yıllardan itibaren Irak'taki siyasi gelişmeler sonucu iki ülkenin Yezidileri arasında da karşılıklı alışveriş artmaya başladı. Suriye ile Türkiye arasındaki sınır geçişlerinde vizenin de kaldırılmasıyla beraber karşılıklı ziyaretleri zorlaştıracak yasal engeller en aza inmiş oldu. Ancak hâlihazırda Türkiye'de bulunan Yezidi sayısı, giriş bölümünde belirtildiği gibi 2006 yılında 377 iken, 2010 yılında bu sayının 500 civarında olduğu tahmin ediliyor.

Almanya'nın Oldenburg şehrindeki *Yezidi Evi*'nin (Mala Êzdîyan) 1990 yılı verilerine göre Suriye'de 10-12 bin Yezidi yaşıyordu (Tolan, 2006: 270). Guest ise 1987 tarihinde basılan kitabında bu rakamı 5 bin olarak verir. Van Bruinessen, Guest'in Suriye için hesapladığı bu rakamın çok düşük görüldüğünü belirtir, ancak kendisi bir rakam vermez. Hıristiyan kiliselerinin Yezidilere karşı tavırları Müslümanların çoğunluğunun tavrından daha olumlu olduğu için Suriyeli Yezidilerin pek çoğunun

Hıristiyanlığa geçtiklerini, şimdiki Batı Suriye Hıristiyanlarının önemli bir bölümünün muhtemelen din değiştiren Yezidilerin soyundan olduğunu ekler (van Bruinessen, 1993: 25). Türkiye’de Hıristiyan sayısının da çok az olması ya da onların yaşadıkları bazı bölgelerde (Viranşehir, Beşiri) hiç kalmamış olması bu alternatifi ortadan kaldırdığı için, genel eğilim Müslümanlaşmak yönündedir. Örneğin yakın bir tarihe kadar önemli bir Yezidi nüfusu barındıran Suruç’ta (Urfa) şu anda hiç Yezidi bulunmamaktadır.

Türkiyeli Yezidilerin 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Ermenistan ve Gürcistan’a yaptıkları kitlesel göçün ardından diğer kitlesel göçleri Türkiye devleti ile PKK arasında şiddetlenen çatışmanın başladığı 1984 yılından sonra bu kez Avrupa yönünde gerçekleşti. Bu tarihten önce, 1960’lı yıllarda Almanya’ya giden Türkiyeli işçiler arasında az sayıda Yezidi de bulunuyordu. Ancak 1984 yılında PKK ile güvenlik güçleri arasında başlayan çatışmaların, varlığını hep korumuş olan dışlanma ve baskıya eklenmesiyle göçün boyutları büyüdü. 1989 Almanya hükümeti artan Yezidi iltica başvuruları karşısında, sözü edilen dışlanma ve ayrımcılık iddialarını yerinde incelemek üzere bir konsolosluk yetkilisini Viranşehir’e gönderir. Bu incelemenin sonucunda elde edilen verilere dayanarak Federal Anayasa Mahkemesi kararıyla Yezidilerin kolektif baskıya maruz kaldıkları kabul edilir ve iltica başvuruları kabul edilir (Ackerman: 2008). Böylece 2000’li yıllara kadar devam eden kitlesel yurtdışı göçü başlamış olur. Yurt dışına göç etmeden önce hemen hemen tamamı köylerde yaşayan Yezidi nüfus, Türkiye’de hiç şehir hayatı tecrübesi olmaksızın kendi köylerinden çıkıp doğrudan Avrupa’nın şehir ve metropollerinde yaşamaya başladılar.

1990’lı yıllarda daha da yoğunlaşan bu göç 2000’lerin sonunda durma noktasına gelmiş. Zira Türkiye devleti ile PKK arasında bölgede yaşanan çatışmanın hız kesmesi, Türkiye’nin Avrupa Birliği ile uyum sürecinde yaptığı değişiklikleri göz önünde bulunduran Almanya ve diğer Avrupa üyeleri dışlanma ve ayrımcılığa uğrama gerekçesiyle yapılan iltica taleplerini kabul etmemektedirler. Bölgede etkili olan PKK’nin sol ve laik eğilimli yapısından kaynaklı olarak diğer dinsel azınlıkları ötekileştirmemekle beraber, milliyetçi söylem çerçevesinde Yezidilere özel bir önem atfetti. Kürtlerin İslamiyet öncesi dini inançlarını büyük bir sadakatle bugüne kadar getiren, “bozulmamış” Kürtler olarak ilan etmesi sonucu Yezidilere karşı dışlama pratiklerinin ve baskıların azalması da bu göçün önünü kesen nedenler arasında sayılabilir.

Belki genel anlamda göçün önü kesildi fakat bu da kadınların sınır-ötesine gelin olarak gitmeleri sonucunu doğurdu. Bir anlamda erkekler yerlerinde kalmaya devam ederken kadınların sınırlar arası hareketliliği devam etmektedir. Şöyle ki, bu parçalanmışlık, topluluğun katı endogami kuralları gereği topluluk içinde evlilik konusunda zaten dar olan hareket alanını daha da daraltmış durumdadır. Örneğin Viranşehirli Yezidilerin hepsinin ailelerinin önemli bir kısmı Avrupa bulunuyor. Bu durumda çok sayıda genç kız zaten yaygın olan akraba evliliği çerçevesinde başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerine gelin olarak gidiyorlar. Gelişmiş bir Avrupa ülkesi olan Almanya'dan Türkiye'ye gelin getirmek ise rastlanan bir durum değildir. Bu durumda Viranşehirli genç erkek Yezidiler de eşlerini Irak ve Suriye'den seçmek durumunda kalıyorlar. Bu şekilde devam eden bir kadın göçünden söz edilebilir.

## BÖLÜM 7

### YEZİDİ KÜLTÜRÜNÜN SINIR TAŞIYICILARI: KADINLAR

#### 7.1. Gündelik Hayat İçinde Erkekler ve Kadınlar

Viranşehir'e bağlı Yezidi köylerinin her biri sözü edilen göç nedeniyle az sayıda nüfus barındırmaktadır. En kalabalık köy olan Burç köyünün nüfusu 100 civarındadır. Hane sayısı 15'dir. Yaz mevsiminde yurtdışından gelenlerle birlikte bu sayıda artış gözlenmektedir.

*Erkekler:* Gündelik hayat içinde erkek ve kadınlara bakıldığında özellikle erkeklerin Yezidi olmaktan kaynaklı farklı bir dış görünüşe sahip olmadıkları görülebilir. Önceki tarihlerde Yezidi erkeklerini tanımlayıcı unsurlar olarak bilinen beyaz entarili, uzun bıyıklı, sakallı erkek tipi yerini modern giyimli ya da en azından yaşlı erkeklerde yöreye özgü şalvar gibi geleneksel kıyafetlere bırakmış durumda. Erkeklerin dış görünümündeki değişimin kendisi, gerek herkesi her yerde içine alabilen modern yaşam, iletişim araçları ve Almanya gibi çok daha ileri modern toplumları görece tanıyor olmalarının sonucu olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan köyde yaşıyor olsalar da modern yaşam onları çoğunluğa daha fazla bağımlı hale getirmekle beraber Müslüman toplum içinde Yezidilere yönelik dışlama ve ötekileştirmenin görece zayıflamış olması da çoğunluğa daha rahat karışmalarını sağlamaktadır. Ancak, çoğunluğa karışma imkânları arttıkça fiziksel farklılık, son yıllarda önemli ölçüde hafiflemiş olmasına rağmen, inanç esaslarındaki farklılıklardan dolayı deneyimledikleri dışlanmışlığı arttıran bir unsur olabilmektedir. Bu nedenle çoğunlukla benzeşme ya da fark edilmezliğin, azınlığın çoğunluk siyasetine karşı başvurduğu bir çözüm yöntemi olarak kullanılması kaçınılmaz olabilmektedir. Başka bir deyişle, "farklılığın yükü"nü azaltmak ve çoğunluktan biri gibi görünmek yaşamı kolaylaştırıcı bir strateji olarak görülmektedir.

*Kadınlar:* Orta yaşın üzerindeki kadınlar uzun entarili iken, saçlarının ön kısmı açıkta kalacak şekilde mor bir eşarpla başlarını örttükleri görülür. Genç kadınlar, evli de olsalar başlarını örtmüyorlar. Zira Yezidilikte baş örtme konusunda bir kural yok. Dış görünüş açısından bir Yezidi kadını Müslüman kadınlardan ayıran en önemli özellik saçlarını ya hiç örtmemeleri ya da saç saklama amaçlı örtmemeleridir. Genç kızlar,

genç kadınlar her ortamda rahatlıkla saçları açık olabiliyorlar. Orta yaşın üzerindeki kadınlar ise zaten geleneksel olarak giydikleri uzun elbisenin tamamlayıcısı olarak eşarp örtüyorlar, ancak bu saçın görünmesini önleyecek şekilde bir örtünme biçimi değil. Eşarp olabildiğince geriye doğru çekiliyor, saç örükleri yanlardan ya da sırtı üzerinden görünebiliyor. Özellikle bağlı buldukları Urfa'nın şehir merkezine gittikleri vakit, bu örtünme şeklinden dolayı Yezidi olduklarını bilmeyen Müslüman kadınlardan tepki alabiliyorlar.

Kadınlarının gündelik yaşam alanları ev içiyle sınırlıdır denilebilir. Temel görevleri de çocuk bakımı ve ev işleriyle sınırlanmış durumda. Daha önce de zikredildiği gibi artık hayvancılığın çoğunluk için bir uğraş alanı olmaktan çıkmış olması ve yoğun emek gerektiren tarla işleri için de ücretli emek satın alıyor olmaları onları uğraş alanlarını da azaltmış. Erkeğin ev işleri dışındaki işlerden sorumlu olduğu, her türlü kamusal alana girip çıktığı, kadınların ise eviçi işler ve çocukların bakımından sorumlu olduğu kamusal uğraşlardan uzak kaldığı bir işbölümü ağırlığını korumaktadır. Ev içi/özel alan ve kamusal alan sınırları oldukça belirgindir. Özellikle genç bir kadının hastane ve kişisel alışveriş işlemleri dışında ev dışına çıkması için bir neden yoktur. Çıkması halinde de yanında bir aile bireyi olmak durumundadır. Ancak cinselliğinin denetim altına alınmasını gerektirmeyecek yaşa gelmiş kadınların hareket alanı daha geniştir. Ev işlerinin devredebileceği gelinler ya da yetişkin kızlar varsa, bu kez evin genç ve yaşlı kadınları arasında bir işbölümü söz konusu olur. Fazla yaşlı değilse eğer, tandırda yemek pişirmek, varsa zaman zaman küçük çocukların bakımını üstlenmek, aileyi temsilen yalnız ya da eşyle birlikte taziye ve hasta ziyaretlerinde bulunmak, gelen misafirlere eşlik etmek gibi roller evin daha yaşlı kadınlarına aittir. Diğer kadınlar üzerinde de tartışmasız bir otoriteye sahiptir.

Atasoylu bir aile tipi olan Yezidi ailesinde de kadının hayat döngüsünde, genç bir gelin olarak maruz kaldığı kaynana otoritesi, kendi gelinleri üzerinde kuracağı denetim ve otoriteyle yer değiştirir. Menopoz yaşını geçmiş bu tür güçlü *matriark* kadın tipi (Kandiyoti, 2007: 134) davranışlarının benzeri evlenmemiş, yaşlı görece geçkin ev kızlarında da gözlemlenebiliyor. Matriark anne evin kadınları üzerindeki otoritesini sadece bu kızıyla paylaşır. Bir gün içinde yapılması gereken ev işleri, akşam yemeği seçimi, genç gelinler arasında işbölümü onun yetkileri dâhilindedir. Hatta bu yetkili olma hali çoğunlukla anne üzerinde dahi otorite sahibi olmaya kadar gidebiliyor. Aynı

zamanda erkek kardeşlerin ev içi alana dair fikir danıştığı, tartışıkları, onayını aldıkları kişidir de.

Atasoylu, geleneksel bir aile ortamında eğitim almamış bir kadının hayat döngüsünde evlilik sadece önemli değil, kaçınılmaz bir aşamadır. Evlilik dışında farklı bir gelecek tasavvuru yoktur denilebilir. Gerek kişisel gerekse toplumsal beklenti bu yöndedir. Dolayısıyla evlilik bir kadın için aynı zamanda statüdür. Statünün derecesini belirleyen şey, gelin gittiği ailenin toplumsal ve ekonomik statüsü, bu aile içindeki konumu, ailenin gösterdiği yakınlık, çocuk ama bilhassa erkek çocuk sahibi olup olmamasıdır. Evlilik hayatı aynı zamanda hayatın temel amacı ve uğraşısıdır. Böylesi bir statüden yoksun kalmış bir kadın, hayatında önemli bir “eksikliğe” sahip demektir. Dolayısıyla yaşlı geçmiş ev kızının böylesi bir otoriteye sahip olması genç erkekler, gelinler ya da anne tarafından sorgulanmaz, bir nevi yaşamındaki “bir boşluk”un telafisi olarak görülür.

Erkek ve kadınlarla yapılan sohbetlerde dikkat çekici önemli bir nokta, kadınların ritüellerine dair bilgi vermekte daha cömert olmalarıydı. Sohbetlerde kadınlar çoğunlukla, erkeklere nazaran daha dolaysız ya da hesapsız bilgi veriyorlardı. Sözgelimi ölümlerin gömülmesi ritüeline ilişkin bir sohbet buna iyi bir örnektir. Sadece kadınların bulunduğu bir akşam sohbetinde konuyla ilgili bir soruya evin kadınları ölünün toprağa nasıl verildiğini birlikte anlatmaya koyuldular:

Tabut mezara doğru yola çıkarken kurban kesilir. Ölü tabutla birlikte gömülür. Tabutun içine yatak, battaniye, ayakkabı, çorap konulur. Biri altına ve biri de üstüne olmak üzere iki battaniye konulur. Bütün giysi çeşitlerinden, beyaz olmak koşuluyla, birer adet tabutun içine bırakılır; başının altına bir yastık. Ölen kişi genç ise düğününde takılması düşünülen altınların dahi konulduğu oluyor; evliliğinde alınması icap eden tüm ev eşyaları ise ölüyü yıkayan kişiye verilir. Mümkünse eğer zemberek suyuna batırılmış bir ceket de konulur. Kol saati, tespih, bilezik, küpe gibi çok özel eşyaları da ölünün yanına bırakılır. Ölenin bir çocuk olması halinde de aynı şeyler yapılır. Almanya’da intihar ederek ölen Kuzey Iraklı bir genç Yezidi kızın gelinliği giydirilerek, saç kuaföre yaptırılmış halde toprağa verildi, ama makyaj yapmadılar. Çünkü öte dünyada ruh yeniden bedene bürünecek ve gündelik hayatına devam edecektir. Bu nedenle sanki buradaki cemaatin içinden yeni ayrılmış gibi görünmelidir.

Ertesi sabah, farklı bir cevap alacağımı hiç tahmin etmeyerek aynı soruyu evin en büyük erkeğine sordum. Aldığım yanıt Müslümanların gömme şekline farklı bir

yöntemleri olmadığı yönündeydi. Kadınlardan aldığım bilgiler ışığında sorduğum sorulara tepkisel yanıtlar verdi. Konuşmanın uzayan kısmında sadece babasının ölümünde kol saatini kolundan çıkarmadıklarını, onunla birlikte toprağa verdiklerini ekledi. Aynı soruyu başka erkeklere de yönelttiğimde Müslümanlardan farklı bir şey yapmadıklarını tekrarladılar. Verdikleri en fazla bilgi, sadece beyaz entari ve don giydirilmesi gerektiği, bunlar dışındakilerin (benim bildiklerimin) gereksiz olduğu yönündeydi.

Kadınlar ve erkekler arasındaki bu farklılığın ne tür bir nedeni olabilirdi? Bunun nedeni mezarlık soyguncularının kulağına gideceğine dair bir kuşku olabilirdi. Nitekim daha önceleri kadınların ölenin ardından keserek mezar başına astıkları saçların kuaförlere satılmak üzere çalınması, mezarların soyulması şüphesini arttırmış olabilirdi. Ancak Müslüman çoğunluktan farklı olduklarına dair algıyı güçlendirecek farklı ritüellere ilişkin konuşmalarda genç kadınların yaşlılara göre daha temkinli ve ketum oldukları da dikkat çekiciydi. Üstelik kıymetli eşyaların da tabuta konulması bir yana, bazı ortamlarda en değersiz şeylerden bile söz edilmek istenmiyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, burada erkekler farklılıkların mümkünse hiç dillendirilmemesi yoluyla “farklılığın yükü”nün hafifletilmesi stratejisini uyguluyorlardı. Çünkü kamusal alanda görünen, çoğunluğun arasına karışmak durumunda olan, ilişkiye geçen erkeklerdi. Dolayısıyla farklı olmanın sonuçlarıyla da en fazla onlar yüz yüze kalıyorlardı. Her gün karşılaştıkları çoğunluğun arasına karışmak, meraklı bakışlarına ya da sorgulamalarına maruz kalmamak arzuladıkları bir durumdu. Örneğin, yemekten kaçındıkları yiyecekler olup olmadığına dair bir soruya ki marul, lahana gibi yemedikleri sebzeler olmasına rağmen, çoğunlukla “hayır” cevabını veriyorlardı. Farklılıklarını paylaşmak en hoşlanmadıkları konu iken, kullanmaktan en fazla memnuniyet duydukları “aynen Müslümanlarda olduğu gibi, bir fark yok” cümlesiydi.

Kadınların, ölülerin gömülmesine dair anlatımlarında dikkat çekici bir ayrıntı ölü bir kadının gömülmesindeki farklılıktı. Bu farklılık, ölü bir Yezidi kadın mezara konulduğunda yüzü yana çevrilip, üzerine, bir erkeğin mezarına atılandan birkaç kürek daha fazla toprak atıldığı şeklindeydi. Nedenini kadınların erkeklere göre daha “açgözlü” oldukları şeklinde açıklıyorlardı. Kadınların kendisi de bu açıklamayı yaparken sorgulayıcı olmaktan uzaktılar. Kendileri de bunu içselleştirmişlerdi. Aslında bu ayrıntı, kadınların ikincil konularını göstermenin yanında, kendilerine yönelik

ayrımcılığın devam ettirilmesine ortak olduklarının da bir göstergesiydi. Diğer yandan Âdem ile Havva'nın tartışması sonucunda Havva'nın tohumundan pis koku ve böceklerin üremesini hatırlattığı gibi, açgözlülük gibi negatif bir özelliğin kadınla ilişkilendirilmesinin bir muhalefetle karşılaşmaması dikkat çekiciydi. Adem ile Havva'nın ya da *Yer ile Gökyüzü*nün tartışmalarındaki Havva ile *Yeryüzü*nün direngen tavırları kaybolmuş; yerini itaatkar ve boyun eğen bir tutuma bırakmıştı.

**7.2. Evlilik ve Kadınlar:** Yezidi topluluğunun kadın erkek ilişkileri konusunda belirleyici olan erkeğin kadının toplumdaki davranış biçimini ve arzularını denetim altında tutmasıdır. Tarım toplumu olmakla yakından ilintili olan bu durum, Yezidilerin azınlık olmaları ve “ötekiler”le olan sınırlarını koruma kaygısıyla daha da önem kazanmaktadır. Genç bir kızın evlenmesi, bir bakıma kızın ailesini denetim ihtiyacından da kurtarmakta, genç kadının denetimi artık kocası ve onun ailesine geçmektedir. Bu denetim kadının yaşlı denilebilecek bir yaşa gelmesine kadar devam eder. Bu, genç kızların tamamen rızaları dışında zorla evlendirildikleri anlamına gelmemektedir. Her durumda bir Yezidi kadının kendi hayatının öznesi olmasının yolları kapalıdır. Çoğunlukla genç kızın rızası alınıyorsa da, köyde doğup büyümüş bir genç Yezidi kızın seçenekleri oldukça sınırlıdır. Bir genç kızla evlenme hakkı varsa eğer, öncelik erkek kuzendedir.

Germain Tillion'un izinden gidecek olursak, yukarıda sözü edilen denetim anlayışının kökeninde yakın akraba evliliği ya da kuzen evliliği dediğimiz sülalenin kızlarının sülalenin erkeklerine saklandığı evlilik sistemi yatar (Tillion, 2006: 123-145). Bu anlayışın Yezidiler için katmerli bir hal aldığı ileriye satırlarda göreceğiz. Tillion'un belirlediği “Cebelitarık'tan Japonya'ya kadar uzanan ve merkezinde Doğu Akdeniz bulunan geniş bir alan” bu evlilik tipinin de ortaya çıktığı bölgedir. Zira Tillion'a, Doğu Akdeniz'in merkezinde bulunduğu bu geniş alan tarih içinde benzer ekonomik üretim biçiminin hâkim olduğu bir alandır. Tarım ve hayvancılığın icadı ve yayılmasıyla maddi devrim, diğer deyişle neolitik devrim, Akdeniz'in doğusunda ortaya çıkıp, Atlantik'e, oradan da Pasifik'e yayılmıştır. Bu devrim, soyun baba tarafından devamını yücelten ekonomik, demografik ve toprak gibi maddi olan her alanda büyümeyi kendine hedef edinen “kuzenler Cumhuriyeti”nin sınırlarını belirlemiştir.



Benzer bir deyişle, toprağı süren saban ile evliliklerin tercihen kuzenler arasında yapılmasının ve yayılmacı felsefenin kökleri aynıdır.

Neolitik öncesindeki “ilkel” toplumlara bakıldığında egzogaminin, yani yasal bir akraba ile evlenme yasağının yaygın olduğu göze çarpar. “Yasal” akraba, aynı adı taşıyan ve aynı topraklarda yaşayan herkestir. Bu nedenle evlilik durumunda karı ya da kocadan birinin mutlaka kendi topraklarını terk etmiş olması gerekir. Bu durumda erkeğı, hem karısının erkek kardeşleri ve kuzenleriyle hem de kız kardeşlerinin kocalarıyla yakınlaştıran olağan bir dayanışmanın varlığından söz edilebilir. Tillion’ın bu tür toplumları “kayınbiraderler Cumhuriyeti olarak adlandırmasının nedeni budur (2006: 33-34, 40). Sözü edilen toprağı el koyma ve üretim tarzı ile evlilik biçimi arasındaki paralellik Yezidiler için de geçerlidir. Bu paralelliğın yol açtığı Yezidilerde endogamik evliliğı katmerleştiren diğeri bir faktör, Yezidilik inancından kaynaklı sosyal örgütlenme biçiminin ve etnik farklılığın korunması kaygısıdır.

Yezidi yaratılış teorisinin incelendiğı bölümde zikredildiğı gibi, Yezidiler, Şehid bin Cerra’nın soyundan geldiklerine inanarak daha yaradılıştan başlayarak diğeri inanç gruplarıyla aralarına bir sınır koymaktadırlar. Bu sınırın korunması için de diğeri inanç gruplarından evlenmek yasaklanmıştır. Ya da endogamik evliliğı bu tür bir açıklama getiriliyor denilebilir. Bununla kalmayıp sosyal örgütlenmesi kastlar üzerine inşa edilmiş olan Yezidiliğın kastların ve alt-kastların varlığını sürdürmesi topluluk içi-evliliğın yanı sıra kast-içi evliliğın de sıkı sıkıya uygulanmasına bağlıdır. Dolayısıyla katmerli endogami söz konusudur. Bir mürit sadece mürit sınıfından birisiyle evlenebilir ki en kalabalık grubu müritler oluşturduğu için en geniş hareket alanına onların sahip oldukları söylenebilir. Şeyh ve pirlerin kendi aralarında da gruplara ayrılmaları ve her grubun yine kendi içinden evlenmek durumundan olması hareket alanlarını oldukça daraltmaktadır. En üst gruplar en katı kurallara sahipler. Mir ailesi sadece kendi klanından ya da diğeri bir şeyh ailesinden evlenebilmektedir (Allison, 2007: 69).

Bir yandan topluluğın diğeri inanç gruplarıyla karışmamasına özen gösterilirken, diğeri yandan kastların da birbirine karışmamasına aynı özeni göstermek zorunludur. Buna bağlı olarak bu çift yönlü saflık endişesi, dış evliliğı kirletici bulmalarına yol açmaktadır. Kendi kastından olmayan biriyle evlenmek topluluğın örgütlenme biçimine ve iktidar dinamiklerine bir meydan okuma anlamına gelirken, farklı bir inanç grubundan yapılan bir evlilik bunun yanında dinin varoluş biçimine de meydan

okumadır ve çirkin bir davranış olarak kabul edilir. Viranşehirli Yezidilerin hepsi mürit oldukları için kast içi evlilik kurallarını gözetme endişesi ortadan kalkmış, ancak nüfuslarının yüzlerle ifade ediliyor olması topluluk içi evlilik konusunda daha duyarlı olmalarını zorunlu kılmaktadır. Sayıca az olmaları soylarının devamlılığını gündeme getirirken, diğer yandan Müslüman çoğunluk karşısında kendilerini daha savunmasız hissetmelerine de yol açmaktadır. İç evlilik kuralının Müslümanlar tarafından ya da kendi kadınlarından biri tarafından ihlal edilmesi durumunda kanunen yapabilecekleri bir şey yok. Bu sınırı muhafaza etmenin yolu güçtür ve onlar da bu güce sahip değiller. O halde başvurabilecekleri tek yol kadınlarını denetim altına alarak Müslümanlardan uzak tutmak ve herhangi bir karşılaşmaya meydan vermemektir.

Sonuç olarak, Yezidi olmanın Yezidi bir anne babadan doğmuş olma koşuluna bağlı olması gerek erkeğin gerekse kadının Yezidi olmayan biriyle evlenmesi demek topluluğun dağılması veya küçülmesi sonucuna yol açan bir durumdur. Evlilik konusunda dar bir alana hapsolünmüşlük hem kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerini beraberinde getirmekte hem de kız çocuklarının üzerinde zaten var olan denetim mekanizmasını daha da güçlendirmektedir. Dolayısıyla evlilik yaşına gelmiş bir genç kızın kendi topluluğu dışında bir eş seçiminde bulunması pratikte mümkün değildir. Aksi son derece “sıradışı” bir durumdur. Bu tür girişimlerin sonu genellikle trajik olmuştur. Viranşehir’de böylesi “sıra dışı” bir evlilik, adını vermek istemediğim bir köyde, 1970’li yıllarda gerçekleşmiş. Sonuç olarak topluluktan dışlanmış.

Topluluk dışından evlilik konusunda da erkek ve kadın arası ciddi bir eşitsizlikten söz edilebilir. Erkekler arasında bu tür evlilik yapanlar vardı ve topluluktan dışlanmamışlardı. Örneğin bunlardan biri üniversite mezunu olup Alevi bir kadınla evliydi; Almanya’da yaşıyordu. Bir diğeri Avrupalı bir kadınla evliydi ve bu ciddi bir sorun olarak görülmüyordu. Her ikisinin aileleriyle olan ilişkilerinde bir kopukluk olmamıştı. Almanya’da yaşayan bir ailenin iki kızı ise Alman erkeklerle evlenmişlerdi. Aile her ikisini de dışlamış ve onlarla hiçbir ilişki kurmuyordu. Ailelerle yapılan sohbetlerde Yezidi bir erkeğin ve kadının Yezidi olmayan birisiyle evlenmesi seçeneklerinden hangisinin daha kabul edilemez olduğuna dair soruya, Yezidi bir kadının Yezidi olmayan birisiyle evlenmesinin daha kabul edilemez olduğunun altı

çiziliyordu. Öldürmekten söz edilmiyordu ancak böylesi bir durumda kadının kesinlikle dışlanacağı anlaşılıyordu.

Dışarıdan bakan bir gözlemci için, Yezidi bir anne-babadan doğmak Yezidi olmanın ön şartı olarak bilindiği için, her iki durumun da kabul edilemez olması beklentisi ağır basmaktadır. Ancak burada da görülmektedir ki, pek çok kültürde farklı düzeylerde etkili olduğu görülen ata soylu aile yapısı ve erkek egemen geleneklerin dinsel kaygıların önüne geçmektedir. Yezidilik dininin yaradılış teorisinde Yezidilerin Âdem'in soyundan gelmesi kadının üremedeki varlığını ortadan kaldırdığı gibi, günümüzde de sperm (tohum) sahibi erkeğin Yezidi olmasının öncelikli olduğu hissedilmektedir. Yezidi olmayan bir kadının (tarlanın) varlığına tahammül edilebiliyor ancak Yezidi olmayan bir erkeğin varlığına tahammül edilmesi mümkün değildir. Erkekler açısından da evliliğin hangi “öteki” topluluktan yapıldığı ayrı bir öneme sahiptir. Yezidler açısından “ötekiler” arası bir hiyerarşi vardır ve bu hiyerarşinin en altında, tarih boyunca en fazla baskı görmüş oldukları Müslümanlar yer alır. En az kabul gören Müslüman bir kadınla yapılan evliliklerdir. Bir Alevi ya da Hıristiyan kadınla yapılan evlilik görece daha kabul edilebilir durumdadır.

Viranşehirli köylü bir Yezidi bir ailede gerek geleneksel işbölümü, gerekse yukarıda bahsedilen nedenlerle kadınların hayatın bir öznesi olmalarının yolları kapalı olduğu için aile içi kararlarda erkek daha etkindir. Her anlamda ailenin reisi erkektir. Siyasi seçimlerde oy verme gibi kamusal bir hakkın kullanılmasında fiili bir dayatma olmamasına rağmen erkeğin belirleyici olduğu söylenebilir. Zira kamusal hayattan uzak kalan ve yaşlı kadınların okuryazar dahi olmadıkları bir durumda kadınların kendilerine özgü bir siyasal anlayışa sahip olmaları ya da siyasal bir özne olmaları güçtür.

### 7.3.1 Aile İçi Miras

Yezidi bir aileye doğan bir kız çocuğu günün birinde başka bir aileye gelin olarak gidecek olan “geçici” bir aile ferdidir. Ata soylu aile geleneğine uygun olarak ailenin kalıcı fertleri erkeklerdir. Zira soyun devamlılığını sağlayacak olan, aileyi ya da aşireti dış tehlikelere karşı koruyacak olan erkeklerdir. Kız ve erkek çocuklar arasındaki bu ayrım kendini en fazla aile içi miras paylaşımında gösterir. Ailenin malvarlığı geleneksel olarak erkekler kardeşler arasında paylaşılırken mülkiyetin aile içinde kalması sağlanır. Kız çocuklara miras verilmesi aile mülkiyetinin başka bir aile ile

paylaşılması anlamını taşır. Genç bir kızın evlenmesi halinde sadece çeyiz verilmektedir. Burada özellikle köyde yaşayan Yezidiler söz konusu olduğu için kadınların, eşitlik adına T.C medeni kanunları çerçevesinde yasal yollara başvurmaları söz konusu olmadığı gibi, aksine kendileri de bu geleneksel yapıyı desteklemektedirler. Aksi bir durum kadının ailesi ile olan ilişkilerini olumsuz anlamda etkilemekle beraber aileden dışlanmasına da neden olabilir. Dolayısıyla, kırsal yaşam koşulları içinde bir kadının bunca ağır bir bedeli ödemesi çok güçtür.

#### **7.4.2. Başlık Parası (*Qelend*, Gelin Parası)**

Başlık parası evlenecek erkeğin ailesinin evlenmek için gelinin ailesine verdiği para ya da mallardır. Gelin olacak kızı yetiştirdikleri için doğduğu aileye bir tazminat bedeli olarak görülür (Marshall, 1999: 60). Eriksen'den (2009: 155) esinlenerek başlık parasının gerekçesine gelin emeği ve üreme gücü üzerindeki haklarının karşılığı olarak gelinin ailesine kaynak aktarımını da ekleyebiliriz. Eriksen'e (2009: 153) göre, bir toplumda erkek ne kadar egemense o derece kadınlara muhtaçtır. Zira erkek egemen bir toplumda soyun devam ettirilmesi ciddi bir kaygı nedenidir. Üreme açısından değerlendirildiğinde, teorik olarak erkek hemen hemen sayısız çocuğa sahip olabilme kapasitesine sahip iken, bir kadın ancak yılda en fazla bir çocuk olabilir. Bu olgu erkekleri kadın cinselliğini kontrol etmeye götürmekle beraber çok çocuk sahibi olma ihtiyacı birden fazla kadınla evliliğe de götürür.

Yezidilerde çokkarılılık yasaklanmamış olmasına rağmen pratikte yarattığı sorunlar uygulanabilirliğini artık güçleştirmektedir. Gerek birden fazla kadını idare etme güçlüğü, kadının ailesinden destek alarak diğer evliliğe geçit vermemesi ve en önemlisi modern toplum yapısında giderek daha geniş kesimlerin iyi gözle bakmaması belli başlı nedenlerdir. Kaldı ki, Viranşehir Yezidileri örneğinde tek karılı evliliğin bile zahmetli olduğu ve sınır ötesinden eş seçmeyi zorunlu kılması çokkarılılığı daha da zorlaştırdığı gibi külfetli hale de getirmektedir. Evliliğin ve üremenin büyük önem taşıması, Delaney'in (2009: 58) deyişiyle kadınları toprakla daha fazla yakınlaştırır. Tarla gibi kadın bedeni de alınıp kapatılmalıdır. Tohumun korunması gibi kadının da korunmasına büyük özen gösterilmelidir. Erkeğin tohumuna verimlilik kazandıracak olan kadın bedenine gerekirse yüksek bedeller ödenmelidir. Bu anlamda birden fazla

kadına sahip olmak ile birden fazla ya da geniş bir tarlaya sahip olmak büyük benzerlik taşır.

Sözü edilen evlilik seçeneklerinin kısıtlı oluşu, üremedeki rollerinden dolayı Yezidi erkekleri için Yezidi kadınları daha vazgeçilmez hale gelirken, kız tarafına ödenen başlık parası da hâlâ varlığını sürdürebilmektedir. Ailelerin önemli bir kısmı başlık parası alıp vermektedir. Burada yaşayan Yezidilerle yapılan görüşmelerden edinilen bilgilere göre, Almanya'da<sup>25</sup> da başlık parası alıp verme hâlâ öneminden bir şey kaybetmemiş. Hatta oradaki gelir ve yaşam standardının görece daha yüksek olması başlık parası miktarını yükselttiği bizzat belirtiliyordu. Görüşülen kişilerin anlatımlarına göre evlilik konusunda sözü edilen dar bir alana hapsolünmüşlük ve seçeneklerin çok kısıtlı olması başlık parası miktarını yükselten ve vazgeçilmez kılan önemli bir etkendi. Allison (2007: 241), 1997 yılında Feqir Heci, Baba Çawiş ve Baba şeyh gibi Almanya'daki muhtelif dinsel figürlerin Almanya'daki Yezidilere yönelik hazırlanan, Yezidilerin saflığını korumak ve topluluk dışından evlenmemekte ısrar etmek dışında başlık parası alınmasının da yasaklanmasının yer aldığı bir video kaydından söz eder. Anlaşılan bu yasağın pratik yaşamda uygulanma şansı fazla olmamış. Viranşehir'de görüşme yapılan kişiler de Almanya'daki *Yezidi Evi*'nin (Mala Êzdîyan) bu yönde aldığı bir karardan söz ettiler. Ancak bu yasağın ne denli ciddiye alınmadığını vurgulamak isteyen kaynak kişilerden biri esprili bir şekilde “başlık parası görüşmeleri bizzat Yezidi Evi'nde yapılıyor” demeyi ihmal etmedi. Başlık parası istenmediği durumlarda da istenen altın miktarı neredeyse onu telafi edecek şekilde artıyor.

Kız kaçırma sonrasında ki kız gönüllü olsun ya da olmasın, yapılacak evlilik sözleşmesinde başlık parasının miktarı elbette normal bir evliliğe göre daha yüksektir.

Iraklı bir gelinin anlatımına göre Irak'ta mir başlık parasını yasaklamış, erkeğin ailesinden istenecek altın miktarını 25 gramla sınırlamış. Bu tür kararların alınıyor olması bunun topluluk içinde ciddi bir tartışma konusu olduğunu ancak bir türlü vazgeçilemediğini gösteriyor.

---

<sup>25</sup> Viranşehir ve Beşiri'de tanıdığım ve sohbet etme imkânı bulduğum Yezidilerin Almanya'da yakınları bulunuyordu ve birçoğu bizzat orada bir süre bulunmuşlar ya da kısa süreli ziyaretlerde bulunmuşlardı. Bu nedenle Türkiye dışında yaşayan Yezidilerden söz edildiğinde aksi belirtilmedikçe Almanya'daki Yezidiler kastedilmektedir.

### 7.2.3. Çokkarılılık (poligamy)

Çokkarılılık bir erkeğin aynı anda iki ya da daha fazla kadınla evli olması durumudur. Birden fazla kadınla evliliğe insan toplumlarında sık rastlanır. Bilinen büyük dinler kendilerinden önce de var olan bu durumu yasaklama yoluna gitmemişler, onaylamış ve şarta bağlamışlardır.

Yezidiler arasında yaşlı kuşakta çokkarılılığa daha fazla oranda rastlamak mümkün. Gençler arasında yaygın değilse de, genç kuşak erkekler arasında ikinci evliliğin rahatlıkla sohbet konusu edilmesinden toplumsal düzeyde kabul edilebilirliği anlaşılabilirdi.

Çok çocuk sahibi ama özellikle erkek çocuk sahibi olmanın farklı gerekçeleri olabilir. Tarım toplumunda bu gerekçe fazla işgücü ihtiyacı olabileceği gibi, aşiret örgütlenmesine dayalı bir toplumda bilhassa erkek sayısının fazlalığı aşiretin fiziki gücünün ve devamlılığının göstergelerinden biridir. Yezidi toplumuna baktığımızda bu gerekçelerden bahsedilebileceği gibi, azınlık psikolojisi de önemli bir role sahiptir. Yezidi nüfusunun tarih boyunca karşı karşıya kaldığı fiziksel şiddet, baskı ve dışlanma deneyimleri, katliamlar, zorunlu göçler, zorunlu din değiştirmeler sonucu azalması, yok olma tehlikesi üzerine düşündürmektedir. Böylesi bir kaygının daha fazla çocuk sahibi olmayı beraberinde getirdiği gözlemlenebiliyor. Viranşehir yöresinde tanınan bir ailenin oğullarından birinin sadece iki kızı vardı. Eşinin geçirdiği bir ameliyattan dolayı yeniden çocuk sahibi olması beklenmiyordu. Bu aile içinde ve çevresinde bir sorun olarak görülüyor ve ikinci bir evlilik yapmayı sorgulanıyordu.

Genellikle ilk kadından çocuk sahibi olamamak ya da erkek çocuğun olmayışı ikinci (ya da üçüncü) evliliği meşrulaştıran bir neden olarak sunulur. Ancak tanıdığım çokkarılı yaşlı erkeklerin böylesi bir gerekçeleri yoktu. Aslında çokkarılılığın varlığı bu nedenlerle meşruiyet kazanmış olsa da her çokkarılılığın bu gerekçeye dayanması gerekmiyor. Erkeğin sevdiği diğer bir kadınla da beraber olmasının toplumsal meşruiyet kazanmış şeklidir denilebilir. Kadın açısından bakıldığında, kadının ekonomik anlamda olsun buna bağlı olarak kamusal alandan uzak bir yaşam biçimi açısından olsun kendini idame ettirebilmenin araçlarından yoksun oluşu onu ikinci ya da üçüncü bir kadının varlığına tahammül etmesini gerektirmektedir. Zira boşanma çok nadiren gündeme gelen bir seçenektir.

Tanıdığım kuma sahibi kadınların da erkek ve kız çocukları vardı. Kadınların anlatımlarına göre erkeklerin ikinci evlilikleri tamamen keyfiydi. Kendilerinin hiçbir şekilde rıza göstermesi sözkonusu değildi. Diğer yandan erkek daha çok ikinci kadına yakınlık gösterdiği için ekonomik ve diğer koşullar elverdiği sürece kadınlar ayrı evlerde yaşamayı tercih ediyorlar. Bazı durumda kadınların her biri ayrı evlerde kendi çocuklarıyla yaşıyorlardı. Örneklerden birinde, ilk kadın köyde kalırken, erkek ikinci kadınla birlikte ilçe merkezinde yaşıyordu. Bir diğer örnekte, ilk kadın yetişkin çocuklarıyla beraber Almanya'da yaşarken, erkek ikinci kadınla beraber köyde yaşıyordu. Erkeğin ölümünden sonra, her iki kadın da, varsa erkek çocuklarıyla birlikte yaşama yoluna gidiyorlar.

#### **7.2.4. Boşanma**

Ortadoğu'nun geleneksel toplumlarının genelinde olduğu gibi Yezidi Kürtlerde de evlilik aynı zamanda aileler arası bir anlaşma ve ittifak anlamı taşıdığı için eşler sadece birbirlerine karşı değil ailelerine karşıda da sorumluluk hissederler. Herhangi bir boşanma durumunda ailelerin birbirlerine karşı düşmanlık duyguları içine girmeleri kaçınılmaz bir durumdur. Akraba evliliklerinin, bilhassa kuzen veliliklerinin yaygın oluşu, aileler arası ilişkiler açısından boşanmayı daha da kritik hale getirmektedir.

Ailevi nedenlerin zorlaştırması yanında, geleneksel bir toplumda evliliğin kadın ya da erkek hayatında sahip olduğu rol, boşanmayı kendiliğinden ağır bir yük haline getirmektedir. Yezidi topluluğu içinde (Viranşehir'de) kadınların hiçbir şekilde evin dışında ekonomik bir faaliyette bulunmayışları da boşanmanın yıkıcı boyutunu arttırmaktadır. Zira kırsal yaşam biçimi ve ekonomik bağımlılık kadınlara evlilik kurumu dışında varoluş seçeneği bırakmamaktadır. Dolayısıyla en mutsuz evliliklerde de boşanma hemen hemen gündeme gelmemektedir. Çokkarılı bir evlilikte dâhi kadın, varsa çocuklarının yetişkinliğe ermesinden sonra çocuklarıyla yaşama yoluna gidip kocasından fiilen uzaklaşabiliyor, ancak yine de boşanma yoluna gitmemektedir.

Boşanma sadece kadın için değil erkek için de katlanılması güç bir olaydır. Üstelik evliliğin en önemli fonksiyonu üreme ve soyun devamlılığını sağlamak olduğu gibi, toplumsal bir statüdür aynı zamanda. Bu statüden yoksun bir erkek/kadın her halükarda eksiktir. Varoluş anlamında ciddi bir mahrumiyet yaşaması anlamına gelir. Bazı durumlarda uyumsuz evliliklerin erkeğin ikinci bir evlilik yapmasıyla

sonuçlanması da bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. İkinci evlilik, şayet nedeni daha fazla çocuk sahibi olmak değil ise, erkeğin başka bir kadınla birlikte olma arzusunun birinci kadının toplumsal statü ve bir nevi maddi anlamda mahrum edilmemiş, dışlanmamış olmasıdır. Bu nedenlerden dolayı boşanma çok istisnai bir olaydır. Ki bu sadece Yezidi topluluğu için değil kırsal topluluklar için genel anlamda geçerlidir. Görüştüğüm kişilerle yaptığım sohbetlerde Suriyeli Yezidi bir genç kadın dışında kimse akrabaları arasında boşanmış bir çift hatırlamıyordu. Bu genç kadının anlatımına göre amcası ile teyzesi aile kararıyla evlendirilmişlerdi. Fakat çocuk sahibi olamamışlardı. Anlaşılan bu durum anlaşmazlıklarının nedeni ya da körükleyen önemli nedenlerinden biriydi. Erkeğin ikinci kez evlenme teşebbüsü kadın ve onun ailesinin ciddi tepkisi nedeniyle gerçekleşmemiş. Çiftin yıllar sonra Almanya'ya gitmelerinden sonra taraflar boşanma konusunda ikna olabilmişler.

Anlatımlardan anlaşıldığı kadarıyla Almanya'daki çiftler üzerinde gerek aile denetimi gerekse toplumsal denetim azaldığı için çiftler arasında anlaşmazlık ya da uyumsuzluklar rahatlıkla gün yüzüne çıkabiliyordu. Çevrelerinden uzun süre gizleyemiyor veya kendilerini kabullenmek zorunda hissedip sorunlarla birlikte yaşamayı seçmiyorlardı. Evlilik boşanmayla sonuçlanmasa da fiili ayrılıkların sayısı fazlaydı. Azalan denetimin etkisiyle erkekler belli bir hareket serbestliği kazanıyor ve evi terk edebiliyorlardı. Bu, Deniz Kandiyoti'nin (2007: 126) "ataerkil pazarlık" dediği, kadınların hayat stratejisi olarak itaatkâr ve ikincil konumda bulunmak karşılığında, ömür boyu korunma, güvence ve istikrar bekledikleri bir sistemin çökmesi anlamına gelmektedir. Buradaki kadınların Almanya'daki evliliklere dair anlatımlarından anlaşıldığı kadarıyla, köydeki toplumsal denetime tabi geleneksel aile yapısının pek de şikâyet edilecek bir yönü yoktu. Almanya'daki ailelerin yaşam biçimine tercih edilebilirdi.

### **7.2.5 Sınırötesi Gelinler ve Topluluk Sınırlarının Edilgen Taşıyıcıları: Kadınlar**

Yezidileri içeriden gözlemlediğimizde, gündelik hayat edimlerinin önemli ölçüde dinden kaynaklanmadığı, belli yaşam stratejileri tarafından belirlendiği görülebilir. Yüzyıllardır Müslümanlarla iç içe yaşamaları ama bu içiçeliğin eşit koşulları içermediği, Müslümanların hâkim rolde olduğu bir hiyerarşiyi barındırdığı



düşünüldüğünde Yezidilerden yana bir etkilenmenin nedeni anlaşılabilir. Müslümanların değerlendirme kriterlerine göre “tanrıtanımaz, şeytana tapanlar” olarak “hiçbir statüyü haketmeyen” bir inanç grubu olarak son ve “en mükemmel” dinin temsilcileri arasında yaşamının bir yolu da her daim farklılıklarıyla öne çıkmamaktır. Neredeyse onlarla benzer yanlarını göstermek hatta vurgulamak bir gerekliliktir. Örneğin Müslümanların kutsal kabul ettiği ramazan ayında oruç tutmadıkları halde, dindarlığı da aşan önemli bir toplumsal kaynaşma ortamı sağlayan Ramazan bayramını kutlarlar. Ama sadece bayramlaşma kısmına dâhil olurlar. Bunun dışında kalamazlar. Kurban bayramını da kutlarlar. Ekonomik durumu yeterli olanlar kurban da keserler. Ama kurbanı bayram sabahı namaz sonrasında kesmek zorunda hissetmezler kendilerini. Zira namaz olgusu yoktur onlar için. Onları ilgilendiren kısmı tüm toplumu saran katılımın dışında kalmamak; bu vesileyle bayramlaşma vasıtasıyla Müslüman toplulukla ilişkilerini de güçlendirmektir. Aksi takdirde bunca yoğun farklılıkların yükü daha da ağırlaşacaktı. Eric Brauer (2005: 15-16) benzer bir değerlendirmeyi 1942 yılında ölmeden önce *Kürdistanlı Yahudiler* başlıklı kitabında Irak-Kürdistan bölgesinden İsrail’e göç etmiş Yahudiler için yapmıştı. Onlar da Müslüman çoğunluğun arasında yaşayan bağımlı bir azınlık grubu olarak kendilerini korumanın bir yolu olarak kültürel yönden onlarla benzeştiklerini, başka deyişle kültürel-çevresel etkilenmeye maruz kaldıkları yargısına varıyordu.

Buradan yola çıkarak yaşanan süreç içinde kültürel sınırların belli bir noktada aşıldığını ya da belirsizleştiğini görebiliriz. Yezidilerin çoğunluk toplulukla arasında çizdiği en önemli kültürel sınır evlilik yoluyla koyduğu sınırdır. Ve bu sınırın varlığını sürdürenler sınırlar arasında hareket eden kadınlardır. Diğer bir deyişle “ötekiler”le aralarındaki sınırların korunmasına aracılık eden edilgen sınır taşıyıcıları kadınlardır. Bu anlamda Yezidi topluluğu ne kadar erkek egemen bir topluluksa bir o kadar da varlığını sürdürmek için kadınlara muhtaçtır. Ulus-devlet sınırlarıyla bölünmüşlüklerini kız alıp vererek bir nebze kadınlar aracılığıyla giderebiliyorlar. Yezidi kültürünü gelecek nesillere aktarmanın yolu yine grup içinden bir kadınla evlenmektir. Kültürün yeni nesillere aktarılmasının birincil aktörünün bizzat kadınlar olduğu biliniyor. Diğer yandan yukarıda ölü gömme ritüelinin aktarımında kadın ve erkeklerin farklı tavırlarından söz ettiğim gibi, gündelik yaşamları özel alanla sınırlı olduğu için aktarıcı olmanın yanında erkeğe nazaran Yezidi kültürünü daha iyi temsil ederler ve onunla

daha barışıktırlar. Kültürel farklılıklarını gizleme ya da bastırma ihtiyacını yoğun olarak hissetmezler. Erkeklerle göre “öteki” ile daha az ya da hiç karşılaşmazlar. Kadınların Yezidi kültürünü temsil etme güçlerine başka bir örnek de dildir. Kürtçenin yoğun bir şekilde konuşma dili olarak kullanılmasında da kadınlar önemli rol oynamaktadırlar. Erkekler genellikle Türkçeyi rahatlıkla kullanabiliyor iken genç kadınlar dışındakiler ya hiç bilmiyorlar ya da kendilerini yeterince ifade edemiyorlardı. Ancak kadınların dilin devamlılığında belirleyici olmaları elbette köy yaşantısı içerisinde geçerli bir durumdur. İlçe merkezinde ikamet eden az sayıdaki Yezidilerden tanıştığım iki orta yaşlı kadın Kürtçeyi çok iyi konuşabilmelerine rağmen Türkçe konuşmayı tercih ediyorlardı. Bu tavırlarında (şehirli olarak) kendileriyle köylüler arasına sınır koyma çabası gözlemlenebiliyordu.

Dünyanın her yerinde başka ülke sınırları içinde doğup büyümüş ama evlilikle beraber yaşamını farklı bir ülkede sürdürmek durumunda olan kadın ya da erkeklerle karşılaşmak olası bir durumdur. Ki günümüzün küresel dünyasında bunun örnekleri her geçen gün artmaktadır. Ancak bunların pek çoğu, tamamı olmasa da, aşk evliliği olup çiftlerden birinin bu uğurda yaşadığı ülkesini terk etmeyi göze aldığı evliliklerdir.

Yukarıda zikredildiği gibi Osmanlı İmparatorluğu dağıldıktan sonra, Yezidi topluluğunun Kafkasya bölgesi ile Türkiye, Suriye ve Irak ulus devletleri arasında bölünmesi gibi Müslüman Kürtler de aynı şekilde bölündüler. Bu bölünmeyle beraber bir topluluğun bölünmesi bir yana pek çok aşiret/aile bölünmüş oldu. Dolayısıyla Müslüman Kürtler arasında da sınırın diğer tarafından (İran, Irak ya da Suriye) gelin almak alışıldık bir durumdur. Bu tür evlilikler çoğu zaman evlenecek olan çiftin verdiği bir karar olmaktan çok ailelerin verdiği bir karardır. Olumlu sayılabilecek bir sonucu sınırların bölmüş olduğu aşiretler/aileler arasında ilişkilerin sürekliliği de sağlanmış olup, sınırlara meydan okuyarak birbirlerine yabancılaşmalarının önüne geçilmiş olur. Bu tür evlilikler daha ziyade Türkiye-İran sınırında bulunan Van, Türkiye-Irak sınırında bulunan Hakkâri, Şırnak ve Türkiye-Suriye sınırında bulunan Mardin ve Urfa'nın sınır ilçelerinde görülür. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, elimizde istatistikî bir bilgi olmamasına rağmen gözlemlere göre adı geçen ülkelerden Türkiye'ye doğru akış var gibi görünüyor. Türkiye'nin Batıya dönük ve diğer ülkelere göre daha modern bir görünüme sahip olması, bu görüntünün de televizyon kanalları aracılığıyla bu ülkelerde takip edilmesi nedeniyle bu ülke vatandaşları için cazip bir ülke konumundadır.

Türkiye'nin ekonomik açıdan adı geçen ülkelerden daha gelişkin olması da cazip kılan faktörlerden biridir. Bu tür sınır-ötesi evliliklerin diğer bir ortak özelliği de aşk evliliği ya da görücü usulü olması bir tarafa, büyük çoğunluğu ikinci veya üçüncü eş olarak, ya da kendisinden yaşça epey büyük birinin eşi olmak üzere getiriliyorlar. Çoğunlukla başlık parası ödenen bu tür evlilikler için en fazla Suriye'den gelin getiriliyor.

Ne var ki Yezidi topluluğu için mesele, aileler arası veya aşiretler arası ilişkileri sürdürmek ya da keyfi ikinci, üçüncü evlilik yapmaktan çok daha hayatidir. Onlar için asıl gerekçe topluluğun sürekliliğini sağlamaktır. Herhangi bir Yezidi köyüne gittiğinizde yukarıda adı geçen ülkelerden birden fazla gelinle karşılaşmak mümkündür. Bir köyde bu iki ülkenin yanı sıra 15 yıl kadar önce Gürcistan'ın başkenti Tiflis'ten gelin gelmiş bir kadınla karşılaştım. Yaklaşık 10 haneli bu köyde Irak, Suriye ve Gürcistan olmak üzere üç farklı ülkeden gelin olarak gelmiş kadınlar bulunuyordu. Bir ailenin dört gelini vardı. Sadece bir tanesi kendi köylerinden olup aynı zamanda akraba kızıydı. İki Irak'ın Yezidi bölgesi Şengal'den, bir tanesi ise Suriyeli olup aralarında akrabalık bağı da bulunuyordu. Ufak bir köyde bile erkekler niçin eşlerini üç farklı ülkeden seçmek durumunda kalmışlardı. Erkeklerin doğup büyüdükleri yerde kaldıkları ama kadınların ulusal sınırları aşip hareket halinde oldukları bir evlilik sisteminin giderek daha fazla yayıldığı da görülebiliyordu. Burada (Viranşehir) doğup büyüyen kızların ise hareket yönleri daha çok Almanya idi.

Evliliğin günümüzde hâlâ üreme ve çocukların sosyalleşmesi için önemini koruyor olması, Yezidilerin azınlık olma hali ve yukarıda bahsi geçen evlilik kuralları göz önünde bulundurulduğunda kadınların, topluluğun kendini yeniden üretmesindeki rolünün önemi ortadadır. Yukarıda da söz edildiği gibi Türkiyeli Yezidilerin büyük oranda Avrupa ülkelerine göç etmiş olması ve buradaki pek çok genç kızın Almanya'ya gelin olarak gitmesi ve bahsi geçen Yezidiliğe özgü evlilik kuralları burada kalan Yezidileri eş bulmakta sıkıntıya sokmakta, onları sınır ötesinden eş seçmeye zorlamaktadır.

Yukarıda Müslüman Kürtler konusunda bahsi geçen kadınların hareket yönü Yezidiler için de geçerli. Yani çoğunlukla Suriye, Irak'tan Türkiye'ye Yezidi gelinler getirilmekte. Türkiyeli Yezidi kadınların bu ülkelere gelin olarak gittiklerine dair bir veri ya da bilgiye hiç rastlamadım. Türkiyeli Yezidi kadınlar adı geçen ülkelere değil ama onlar da yoğun şekilde Almanya'ya gelin olarak gidiyorlar. Türkiye'nin adı geçen

komşu ülkeler için cazip konumda olması gibi, Türkiyeli Yezidiler için de Almanya o şekilde cazip bir konumdadır. Almanya’da önemli sayıda hem Türkiyeli, hem Iraklı, İranlı, Gürcistanlı ve Ermenistanlı Yezidilerin bulunmasından dolayı tüm bu ülkelere Almanya’ya gelin olarak giden kadınlardan söz edilebilir. Ama Almanya’dan Türkiye’ye gelenlerden ya da Türkiye’den komşu ülkelere gidenlerden değil.

Yezidi topluluğunun Yezidilik kimliklerini sürdürmelerinde kadınların sınırlar arasında gidip gelmeleriyle büyük bir rol oynadıkları ortadadır. Erkek egemen bir topluluk olarak kadınları doğup büyüdükleri ortamı bırakıp gitmek durumunda bırakmaktadır. Aksi bir durum yani erkek egemen bir topluluğun mensubu biri olarak erkeğin gelinin memleketine gitmesi ihtimal dâhilinde bir durum değildir. Topluluğun kimliğini ve “ötekiler”e karşı sınırlarını muhafaza etmeye dönük bu evlilik sisteminin yükü kadınların omuzlarındadır. Bu yük, onları denetim altına sokan gerekçeleri de sağlamlaştırmaktadır. Topluluk, varlığını sürdürmek için kadınlara muhtaç kaldığı sürece onları denetlemenin yanında, daha fazla sahiplenmek, himaye etmek ve yaşamları üzerinde söz sahibi olmak erkeklerden beklenen bir görev halini almaktadır. Zira Müslüman çoğunluktan kadınlardan yana gelebilecek bir sınır tecavüzü, bir kadın bireye değil, bütün topluluğa yöneltilmiş bir tecavüz sayılarak onları savunma yapmak zorunda bırakacaktır. Ya da aksi yönde, bir Yezidi kadının bir Müslüman’la gönül ilişkisi içine girme teşebbüsü sıradan bir gönül ilişkisi değil topluluğun varoluşunu tehlikeye atan bir girişim olarak görülecektir. Eşitsiz bir güç ilişkisiyle karşı karşıya olmaları kadınların olası herhangi bir “yanlış yola girmeleri”nin önüne geçmek için himayenin yanında sıkı bir denetime tabi tutulmalarını gerektirmektedir.

### **7.3. Kadınlar ve Eğitim:**

Yezidiler yirminci yüzyıla kadar hatta yer yer yüzyılın son yarısına kadar okur-yazar bir toplum olmamakla kalmayıp, okur-yazarlık karşıtı olmakla tanınıyorlardı. Dini otoriteler tarafından Adaniler ailesine mensup olanlar dışında okuma yazma herkese yasaklanmıştı. Allison’a göre (2007: 92-93) bunun dini elitin toplumu denetim altında tutmak arzusundan kaynaklandığı yönündeki değerlendirme oldukça yüzeyseldir. Ona göre bu denetim mekanizmasına hizmet etmiş olabilir ama mutlaka başka nedenleri de olmalı. Örneğin yabancılara karşı dinin gizeminin korunması amacı nedenlerden biri olabilir ya da dini geleneklerin aktarımı için sözlü gelenek daha uygun bir araç olarak

kabul görmüş olabilir. Fuccaro (1999: 57), Sincar bölgesinden söz ederken Yezidi dini hiyerarşinin dayattığı eğitim ve okuryazarlık karşıtı katı yasaktan dolayı 20. yüzyılın başında bu bölgedeki pek çok idari görevlinin Hıristiyanlardan seçildiğini belirtir. Aslında içe kapalı bir kırsal toplum olması, kendini dışarıya karşı muhafaza etme, fiziki anlamda hayatta kalma kaygısının tarih boyunca ön planda olması nedeniyle okur-yazarlığın önemli bir gereklilik olmamasının zamanla dini bir yaptırım haline gelmiş olması mümkündür.

Yezidi folklor araştırmacısı Khalil Jindî Rashow'a (akt. Allison 2007: 93) göre okur-yazarlık ve eğitim konusunun Yezidilerin Müslümanlarla ilişkileri bağlamında ele alınmalıdır. Yezidler Müslümanlarla beraber okula gidip, onların metinlerini öğrenmek, onlarla diyaloga girmek ve kendi inançlarına karşı yaptıkları saygısızlıklara maruz kalma riskine girmek istemiyorlardı. Okur-yazar olmalarına izin verilen Adani şeyhleri bile okula gitmiyorlar, okuma yazmayı ve dini bilgileri evde öğreniyorlardı. Kısacası, formel eğitim yokluğu sadece dinsel bir temele dayanmayıp, tarihsel ve sosyolojik bir bağlam içinde anlaşılabilir bir olgudur. İslamiyet'ten gelen tehditlerin süreç içinde gelişen bu geleneği dini bir kural haline getirmiş olması muhtemeldir.

Özellikle yirminci yüzyılın başından itibaren Yezidler, giderek daha fazla dış etkilere maruz kalmaları sonucu formel eğitimle tanışmış oldular. Zaten bu ilk tanışma da Müslümanlar ve onların okulları aracılığıyla değil, Irak'taki misyoner okulları aracılığıyla olacaktı (Drower, 1941: 2; Guest, 2001: 315). Prenses Wansa'yı bir istisna olarak kabul edersek, formel eğitimden yararlananlar öncelikle erkekler olacaktır.

Bu çalışmaya konu olan Viranşehirli ve daha genel bir bağlamda Türkiyeli Yezidilere gelince, Yezidi kadınlarının eğitim olanaklarından yararlanma oranı toplumun geneline göre hayli düşük olduğu gözlemlenebilir. Az sayıda da olsa lise ve üniversite mezunu ya da üniversitede okumakta olan erkekler olsa da, bu alan çalışmasının yapıldığı 2009-2010 eğitim-öğretim yılı içerisinde lise mezunu olmak bir yana halen lisede okuyan bir kız öğrenci yoktu. Ancak 2010-2011 eğitim öğretim yılında görüşmekte olduğum ailelerden biri kızlarından birini liseye göndermişti. Erkeklerin okula gönderiliyor olmaları Yezidilerin formel eğitime karşı bir önyargılarının olmadığını işaretliydi. Eğitime ilişkin olumsuz bir değerlendirme ya da bakış açısına sahip olmak bir yana, ailelerin çocuklarının eğitim alabilmeleri konusunda

oldukça istekli oldukları görülebiliyordu. Eğitim hayatını bitirmeden sona erdiren çocukları için üzüyorlardı.

Yukarıda Khalil Jindî Rashow'un okuryazarlık ve formel eğitim konusunun Yezidilerin Müslümanlarla ilişkileri bağlamında ele alınması gerektiği yönündeki değerlendirmesi Türkiyeli Yezidilerin eğitim düzeylerini açıklamak açısından kilit öneme sahiptir. Yezidilerle yapılan görüşmelerde kendilerini bilhassa okullarda çoğunluktan farklı hissettikleri, çoğunluk karşısında bir aidiyetsizlik duygusu ile beraber korku ve dışlanmayla karşılaştıkları anlaşılıyordu. Okul her an aşağılanma korkusu yaşadıkları bir yerdi. Onların Müslümanlarla ilk kez iç içe ve görece en fazla zaman geçirdikleri bir mekândı. Burada öğretmenlerin çoğunluğunun, en azından Viranşehir dışından gelenlerin, inançlarına dair hiçbir şey bilmediklerini hatta "Yezidilik" kavramından bihaber olduklarını fark ediyorlardı. Haberdar olmaları halinde de önemsenmediklerini hissediyorlardı. Örneğin Aralık ayında kutlanan ve en önemli dini bayramları olan "Büyük Yezidi Bayramı"nda (Cejna Mezin a Êzdiyan) dahi onlar için tatil söz konusu değildi ve okula gitmek durumunda kalıyor ve en ciddi eşitsizliklerden biriyle karşılaşmış oluyorlardı. Okul yönetimi ya da öğretmenlerin kişisel inisiyatifi belirleyici olup, zaman zaman durumları göz önünde bulundurulabiliyordu. Yine öğretmen ve okul idaresinin kişisel çabaları sonucu çocukların, onlar açısından oldukça aşağılayıcı ifadeler barındıran zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine girmemeleri sağlanabiliyordu. Yoksa gayrimüslimlerde olduğu gibi yasal anlamda bu dersten muaf olma hakkından yoksundurlar. Aynı zamanda okul arkadaşları tarafından her an aşağılanma ve alay konusu edilme tehlikesiyle de karşı karşıya kaldıkları bir mekândı. Çoğunluğun köylerde ikamet ediyor olmasından dolayı çocuklar ilköğretim eğitimini köy okullarında aldıkları için her şeye rağmen kendileri dışındaki dünyanın can sıkıcı etkilerine daha az maruz kaldıkları söylenebilir. Onları en fazla tedirgin eden ilçe merkezinde almak zorunda oldukları lise eğitimiydi. Burada inançlarına karşı saygısızlıkla karşılaşma risklerinin daha fazla olduğu sıklıkla dile getiriliyordu.

Aileler için kız çocuklarının ise aşağılanma, alaya alınma ya da diğer saygısızlıklarla yüz yüze gelmeleri erkeklere oranla daha fazla endişe kaynağıydı. Birincisi, kız çocuklarının topluluğun sınırlarının muhafaza eden mensupları olarak hem daha kırılgan oldukları ve hem de dış etkilere maruz kalabilecekleri korkusu. İkincisi,

kadınların yukarıda bahsi geçtiği gibi topluluğun varlığını sürdürmesinde oynadığı rolün kız çocukları üzerindeki denetimi de arttırdığı göz önüne alındığında kırılmanın nedeni daha iyi anlaşılabilir.

Yezidilerin kitabi dinler kapsamına girmeyen bir inanç olmasından kaynaklı olarak, etkisi azalmış olmakla birlikte, tarih boyunca bilhassa Müslümanlar tarafından hiçbir statüye tabi görülmedikleri, dolayısıyla onlara karşı bir sorumluluk duygusuyla davranılmaması Yezidi kızlarına karşı da aynı sorumsuzlukla davranılmasını beraberinde getirmektedir. Kısacası kızlarının Müslüman erkekler tarafından kaçırılma korkusu ya da onlarla bir gönül ilişkisine girme olasılığı en ciddi endişe kaynağıydı. Bu endişe, onları eğitim hakkından feragat etmeye kadar varıyordu.

Müslüman çoğunlukta hâkim olan en mükemmel dinin inananları açısından dinlerini tebliğ etmek ya da Müslüman olmayan birini dine kazandırmak büyük önem taşır. Dini kaidelere göre bir Müslüman erkeğin gayri Müslim bir kızla evlenmesinde bir sorun görülmez iken, Müslüman bir kızın gayri Müslim bir erkekle evlenmesi kabul edilebilir değildir. Zira ataerkil zihniyete göre edilgen konumda olan kadın erkeğin dinini seçmek zorundadır. Dolayısıyla gayri Müslimlerden biri daha İslamiyet'e "kazandırılmış" hatta "kurtarılmış" olur. Dini saiklerle hareket eden bir Müslüman erkek için gayri Müslim hatta "şeytana tapanlar"dan bir kızla evlenmek ya da gerekirse kaçırmak dinen bir sevap olarak kabul edilir. Yezidiler için ağır bir sınır ihlali anlamına gelen böylesi bir durum bütün bir topluluğun "namus" meselesi haline geleceği için fiziken karşı koymayı gerektirir. Yukarıda da değinildiği gibi epey küçük bir azınlık olmaları yenilgiyi baştan kabul etmeleri anlamı taşır.

Zira eğitim bahsi açılan hemen sohbette kızlarına eğitim aldırılmaya son derece istekli oldukları, eğitim sağlayacağı olanakların farkında olup, bunu önemsedikleri görülebiliyordu. Kız çocuklarının ilköğretim sonrasında eğitim hayatına devam edemeyişlerini bir kayıp olarak görüyorlardı. Kızlarının okula gitmeme nedeni sorulduğunda bazıları açık bir şekilde söylemek istemese de, bir kısmı açıkça kızlarının kaçırılma korkusundan kaynakladığını belirtiyorlardı. Böylesi bir durumda yapacakları hiçbir şey olmadığını da ekliyorlardı. Onları kimsenin tanımayacağı bir şehirde yatılı okula gönderme seçeneğinden söz edildiği vakit, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine girmek istemeyişlerinin durumu açığa çıkaracağı söyleniyordu. Kızı 8. sınıfta okuyup SBS sınavına hazırlanana bir baba kızını başka bir şehirde okutmakta çok istekliydi.

Kızlarından birini başarılı bir öğrenci olduğu halde ilköğretimden sonra liseye göndermemiş olan bir baba okula yeni başlamış küçük kızını, her gün kendisi okula getirip götürme pahasına da olsa, okutmakta çok kararlıydı. Bu tür örnekler, yaratacağı birtakım zorluklar olsa da kızların eğitimi konusunda var olan kalıpları değiştirmek yönünde bir arzuları olduğunu gösteriyordu.

Dünya tarihi boyunca, eşitsiz bir güç ilişkisinde güçlü olan tarafın hedefinde çoğunlukla zayıf tarafın öncelikle kadınları yer almıştır. Savaşlarda ve işgallerde en kolay hedef ya da diğer tarafın en zayıf noktası kadınlarıdır. Zayıf noktalarının kadınları olduğunun farkında olan Yezidiler öteden beri ötekileştirilmiş “sahipsiz” bir konumdaki bir topluluk olarak kendi zayıflıklarının da farkındadırlar. Elbette her Müslüman’ın her an Yezidilere zarar verme hazırlığında olduğu anlamı çıkmaz ancak, toplumda böylesi bir anlayışın izlerine rastlamanın olası olduğunu belirtmek gerekiyor. Ki böylesi bir sorundan söz etmek için çok sık gerçekleşiyor olması gerekmez. İstisnai de olsa bu Yezidi topluluğunu her an teyakuzda tutmaya yeterlidir. Kadınlarını her an denetim altında tutmak, okula göndermemek dâhil dışarıda görünürlüğünü en aza indirmek için yeterli bir nedendir.

Kadınların eğitim olanaklarından yararlanma imkânlarının bu derece kısıtlı oluşunun sadece Türkiye’de yaşamakta olan Yezidiler için geçerli olduğunu belirtmekte fayda var. Viranşehir’de lise eğitimini tamamlamış bir kadın yok iken, Viranşehir’e gelin olarak gelmiş kadınlardan birisi Suriye’de yüksek okul eğitimini tamamlamış ve gelmeden önce bir süre öğretmenlik yapmıştı. Irak’tan gelmiş başka bir kadın lise mezunu olup yerel bir gençlik dergisinde çalışmış, yazı yazmış ve internet aracılığıyla hâlâ yazmaya devam ediyordu. Bu kadınlar geldikleri toplumda birer istisna değillerdi. Alan araştırması döneminde Diyarbakır’da bir grup Iraklı Yezidi kadınla da tanışma fırsatım oldu. Bu kadınların tamamı ya lise ya da üniversite mezunu idiler. Aralarında bir dönem Bölgesel Kürt Yönetiminde milletvekilliği yapmış bir kadın da bulunuyordu. Onların anlatımlarına göre Türkiye’dekine benzer Yezidi olmaktan kaynaklı nedenlerle dışlanma ve eğitimden uzak kalma söz konusu değildi. Irak’ta çok sayıda üniversite mezunu ve de çalışan kadın bulunuyordu. Irak ve Suriye’deki Yezidilerin tamamının köylerde ikamet etmediklerini, bir kısmını şehir merkezlerinde de yaşadıklarını, diğer bir deyişle toplumla daha fazla entegre olduklarını belirtmek gerekir. Yezidilerin



Türkiye’de diğler ÷lkelerde olduğundan daha fazla ayrımcılıkla yüz yüze kalmalarının Türkiye’nin özgül koşullarıyla yakından bağlantılıdır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Viranşehirli Yezidilerine odaklanan bu çalışmada Yezidi kadınlarının Yezidi olmaktan kaynaklı olarak komşuları Müslüman kadınlardan hangi konularda farklılık sergiledikleri incelenmeye çalışıldı. Dinsel kimlikleriyle öne çıkan Yezidi topluğunu ele alırken, sadece din kaynaklı nedenlerin göz önünde bulundurulmaması, tarihsel ve sosyolojik bir perspektiften bakılması gerektiğini vurgulamak için kuramsal bir çerçeve çizildi. Bu kuramsal çerçeve içerisinde dinin kendisinin bizzat kültürel, sosyolojik ve psikolojik bir olgu olduğunun altı çizildi. Dinin insan ve doğaüstü kutsal bir olgu olmaktan ziyade hayatın kendisinden beslendiği, dolayısıyla her zaman belirleyen değil, aynı zamanda belirlenen toplumsal bir olgu olduğu vurgulandı. Bu kanıyı desteklemek için zaman zaman Irak, Suriye ve Kafkasya'daki Yezidilere de değinildi. Viranşehirli Yezidiler ve Yezidi kadınlara geçilmeden önce Yezidi inancı ve toplumsal örgütlenmesinden genel hatlarıyla söz edildi. Ardından Yezidilik teolojisi ve toplumsal örgütlenmesinde kadının yeri üzerinde duruldu. Viranşehir'deki Yezidi nüfusunda son 30 yıl içinde görülen ciddi azalmanın nedenleri ve göç olgusu da ele alındı.

Viranşehir Yezidileri özelinde yapılan alan araştırmasında, bir Yezidi kadının Yezidi olmaktan kaynaklı olarak Müslüman komşularına oranla daha fazla toplumsal denetime maruz kaldığı görüldü. Yezidi dinine özgü kast sisteminin zorunlu kıldığı endogamik evliliğin bu denetimi arttıran bir unsur olduğu iddia edildi. Topluluğun çok küçük bir azınlık olması nedeniyle varoluşunu sürdürme konusunda ciddi endişeler yaşaması, kadınlara yönelik çoğunluktan gelebilecek olan bir tehdide karşı konulamayacak olması kadınlar cephesinde eğitim gibi hayati bir ihtiyaçtan feragat etmeleri sonucunu doğurduğu bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli bir farklılıktır. Diğer önemli bir farklılık, göç olgusu ve Müslümanlığa ihtida etme sonucu Yezidi nüfusunun azalması, Almanya, Irak, Suriye ve Kafkasya bölgesinden sınırötesi evlilikleri arttırmış olmasıdır. Sınırötesi evliliklerde Viranşehirli Yezidi erkekler yerlerinde kalırken, Irak, Suriye ve Kafkasya bölgesinden kadınlar gelin olarak gelmektedir. Ya da Viranşehirli Yezidi kızlar Almanya'ya göç etmiş ailelerin oğullarıyla evlendirilmek üzere Almanya'ya gelin olarak gitmektedirler. Her iki durumda sınırötesi ilişkilerin geliştirilmesi veya korunmasında ve topluluğun sınırlarının devamlılığında kadınların hayati bir role sahip oldukları görülmüştür. Kadınların dinsel gerekçelerle saçlarını örtmeleri zorunda olmamaları onları Müslüman

kadınlardan ayıran dışsal bir farklılıktı. Bunların dışında Yezidi bir kadının hayat döngüsünü ve gündelik yaşamını belirleyen önemli bir farklılık görülmemiştir. Orta Doğu toplumlarında ağırlığını koruyan ata soylu aile yapısı ve erkeklerin egemen olduğu bir toplumsal yapının etkileri evlilik, miras paylaşımı, rol dağılımı gibi pek çok alanda görülmektedir.

Viranşehirli Yezidi bir kadının hayatının öznesi olamamasının, Türkiyeli Yezidilerin yaşam alanlarının çoğunlukla köylerle sınırlı olmasının, modern yaşam biçimine entegre olamamalarıyla da yakından ilintili olduğu sonucuna varılmıştır. Bu anlamda Irak, Suriye, Kafkasya ve Avrupa'daki Yezidi diasporasından büyük bir farklılık sergilemektedirler. Bu yöndeki bir farklılık, Osmanlı İmparatorluğundan başlayarak modern Türkiye'nin siyasi ve toplumsal tarihiyle yakından ilgidir.

Genel bir bağlam içinde İslam'ın gayrimüslimlere bakış açısı, buradan Osmanlı toplumuna ve oradan Türkiye Cumhuriyeti dönemine de sirayet eden tarihsel bir geçmişe sahiptir. Osmanlıdan devralınan, Müslümanların hâkim *millet* olarak milletler hiyerarşisinin üst sırasında yer alması Cumhuriyet döneminde de etkisini sürdürmüştür. Müslümanlık, Cumhuriyet rejiminin kurucu unsurlarından biri olarak kabul edilmiş ve gayri Müslim azınlıklar dışlanmaya maruz kalmışlardır. Diğer yandan modern ulus-devlet modeli, etnik, dinsel, mezhepsel farklılıkların dışlandığı, bunların dışında ortak sembollerle bir birliktelik ruhunun yaratılmaya çalışıldığı bir modeldir. Bahsi geçen farklılıklar tanınmaktan çok, uluslaşmanın önünde engel ve Cumhuriyete rakip olarak görülürler. Böylesi bir modelin tüm inanç gruplarına eşit derecede "dışlayıcı" ya da eşit uzaklıkta olması beklenirken, Osmanlı döneminden devralınan *hâkim millet* statüsü zaman zaman ön plana çıkmaktadır.

Yezidilere gelince, ehli kitap olmadıkları için milletler hiyerarşisinde dahi yeri bulunmayan bir topluluk olarak, diğer gayrimüslimler gibi Cumhuriyet döneminde de, azalan ölçüde bu farklılığın bedelini ödemek durumunda kalmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde maruz kaldıkları sistemli devlet şiddeti ortadan kalkmış olmasına rağmen, bu kez görünmezlikten gelmişler ve ayrımcılığa uğramaya devam etmişlerdir. İnanç farklılıklarından dolayı aşağılanma ve ötekileştirilme kendi içlerine daha fazla kapanmaları, dolayısıyla çoğunluk ile aralarına çizilen bu sınırların denetlenmesi, kadınların da daha fazla denetlenmesini ve baskı altına alınmasını beraberinde getirmiştir.

Türkiye'nin, son iki yüzyıllık modernleşme çabası sonucu Avrupa Birliği sürecinde ilerleyen bir ülkedir. Ortadoğu ülkeleri arasında demokrasiyle imtihandan görece daha başarılı çıkmış bir ülkedir. Ancak farklı etnik ve dini gruplara yönelik cemaat haklarının tanınmaması açısından bir takım sorunları da barındırmaktadır. Sahip olduğu Cumhuriyet modeli gereği etnik ve dini cemaatler ulus devlete rakip görülerek dışlanmışlardır. 2000'li yıllarda farklı etnik ve inanç gruplarının kollektif haklarından söz edilmeye başlanabildi. 2000'li yıllara kadar, Sünni İslam muteber inanç biçimi olma niteliğini hep korudu. Devletin dışlayıcılığının yanı sıra devletin resmi ideolojisinin topluma sirayet etmesi sonucu cemaatler de birbirlerine karşı daha fazla dışlayıcı oldular. Dolayısıyla bugün Türkiye, Ortadoğu'da farklı dinsel cemaatlerin en fazla ayrımcılığa uğradığı ve en az gayri-müslim nüfusa sahip ülkedir denilebilir.

Yezidi topluluğu bu ayrımcılığa birkaç farklı açıdan ve katmerli bir dışlanmışlığa maruz kaldı. Yoğun bir dışlanmışlığa maruz kalan bir topluluk olarak Yezidiler bugüne kadar nüfusları hayli azalarak geldiler. Zira Osmanlı İmparatorluğunda dinsel açıdan ciddi bir dışlanmanın ötesinde yok edilme, zorla din değiştirme tehlikesi altında yaşarken, buna Cumhuriyet döneminde sistemin en sorunlu “ötekisi” olan Kürtler olarak sosyo-politik ve kültürel açıdan dışlanmışlıkla beraber asimilasyon sürecine maruz kaldılar. Müslümanlar kadar olmasa da, hâkim komşuları Hıristiyanlar tarafından da inançlarından dolayı aşağılanıp, muteber sayılmadılar. Buna ilaveten, kendi en yakınları olan Müslüman Kürtler tarafından dinsel farklılıklarından dolayı ötekileştirildiler. Yaşanan bu katmerli dışlanma deneyimi onları çoğunluktan uzak köylerde yaşamaya ya da köylerinden çıkıp doğrudan Avrupa şehirlerine göç etmeye itmiştir. Geride kalanlar dışlanma ve aşağılanmanın geçmişe nazaran azaldığını belirtse de az sayıda kalmış topluluk modern yaşamın kuşatıcılığıyla karşı karşıyadır. Modern yaşam biçimiyle varacakları bir uzlaşmanın yol açacağı değişimler ya da sarsıntıların boyutu zaman içinde görülecektir. Dinsel varoluşlarının temelini oluşturan kast sistemi ve içevliliğin daha ne kadar süre işlevsel olabileceği soru işaretidir. Dış dinamiklerle birlikte, belirleyici olacak önemli iç dinamiklerden biri kadınların kamusal alandan ne ölçüde uzak kalabilecekleri olacaktır. Gelecekte, sistemi ayakta tutan, “öteki”lere karşı sınırları koruyan kadınların konumdaki değişimler Yezidi dininin gelecekteki değişim ve dönüşümünde belirleyici olacaktır.

Yezidi bir kadın, topluluğunun yok olma tehlikesine karşı kültürel sınırların taşıyıcılığı rolünü üstlenmek zorunda kaldığı sürece topluluğun kadınlar üzerindeki denetimi varlığını koruması kaçınılmaz görünmektedir. Çalışmada özellikle üzerinde durulduğu gibi kadınların hareket alanını daraltan bu durumun nedeni sadece Yezidi topluluğunun kendisi değildir. Toplumun geneline hâkim olan siyasi, sosyal ve dini anlayış topluluğun iç dinamiklerinin gelişmesini önlemesi nedenlerden birisidir. Dolayısıyla Yezidi kadınlarının durumunun değişmesi Yezidilere ilişkin çoğunluğa hâkim olan zihniyetin de değişmesiyle yakından bağlantılıdır.

**Ek 1:****Qewlê Erd û Ezman**

(1) Bi qudreta êkî bêrûne

Bi pirsin ji xelkê hûne

Ka çawa ev ‘Ezmana rawestabû bêy sitûne

(2) Bi qudreta Pedşê minê heqe

Nijyarkir çarde tebeqe

Ka ev ‘Ezmane Çawa rawestabû malîqe

(3) Bi qudreta rehmanî

Meleka deng hîlanî

Ez ‘Ezman rawestabû malîq li banî

(4) Melek cewab daye

Şehde bi xo Pedşaye

Stûna ‘Erd û Ezmana rawestabû bi wan du’aye

(5) Ev qewle qewlekî xase

‘Ezman bi Erdî diketin behse

‘Erdo to eşkerî ez xase

(6) ‘Erdo tu eşkerî ez çakim

Ez ne ji jengim û ne jî xakim

Ez ji cewherekî pakim

(7) ‘Erd di bêjtê: ‘Ezmanê ‘eslê min û te ji derekî

Em nijarkirîn ji gewherekî

Şefeqe li me dikete derekî

(8) Şefeqe li me dikete cebêre

Em xuliqîn li hêre  
Ser min peydabûn naz û n'emet xêre

(9) Naz û ne'emet dibînî  
Xudê bendekî giran ser min datînî  
Çiqas muxliq xêr ji me dibînî

(10) 'Erd dibêjtê 'Ezmano tu birayê min li serî  
Bêteke û bê berî  
Ser min peyda dibit naz û numet û terî

(11) Gul û sosin û beybûn  
Sêv û bîh û zeytûn  
Ew jî li ser min hasil dibûn

(12) Bi qudreta rehmane  
Ser min hatin her çar navêt girane  
Tewrat û Incîl û Zebûr û Qurane  
Hatin ji ba melekê rehmane

(13) Her çar navêt mişûre  
hatin ji ba melekê xefûre  
Tewrat û Incîl û Zebûr û Qurane

(14) Erdê wedikire hedêde  
Naz û numet ser min têne  
Çiqas muxlêqetê bi giyan bo xo lê diçêriyêne

(15) Naz û nimet dibînî  
Xudê bendek ser min datînî  
Çiqas muxliq bi giyan bo xo lê diçêrînî

(16) Ev qewle qewlekî xase  
 Ezman bi erdîra diketin behse  
 Fêris û miliyaket min xoş hawase

(17) Erd dibêjte ezmîne  
 Xudê bendek li ser min danî  
 Ser min heyne du nefesêt giranî  
 Ew jî bendêt îmanî

(18) Ew jî bendêt xudêne  
 Du nefesêt giran heyne li wêne  
 Ewan xo ji guneha vedkişîne

(19) Ezman deng diket biçêra  
 Erdo ez paqijtirim ji zîv û zêra  
 Min ji jorda ji kul û emelêt te dinêra

(20) Ezman dibêjtê ez bi xo denekerim  
 Ji zêr û zîva paqijtirim  
 Ez ji jorda li kul û emelêt te difikirim

(21) Ezman dibêjte ezmano ezî pak û bê êb  
 Ser te heyne derew û qetil û zîna û xêb  
 Ew jî ser te digerê ruyê vê dinê bê ecêb

(22) Ezman bi erdê tê gotine  
 Ser te heye qetil û derew û xêb û zinê  
 Ew jî bi ecêb ser te digerên rûyê vê dinê

(23) Erd dibêjtê  
 Ezmano ezim erdê derwêş  
 Ser min digerên coq û cumlet û cêş



Kesek bi kubarî naçite pêş

(24) Erd dibêjitê ezmano ezim erdê feqîr  
Ser min digerên coq û cumlet û cêşêt kibîr  
Kesek bi kubarî naçite pêş dîndara mîr

(25) Safî derî mizgeftê  
yarî runişt li xewleda  
Hefit surêt fêris û miliyaket

(26) Safî derê xezêye  
Yarî runişt li xewleye  
Heft surêt miliyakete

(27) Şar li min cema dibûn qutbe  
Çar kinar sekinîn xutbe  
Melik Şêx Sin li serî Xitme

(28) Şevêt tînî alim dixunin  
Di çine ser menberê û deng di hiltînin  
Navê Şîxadî û melek Şêx Sin serda di tînin

(29) Elah îyo Ekberê  
Âlim diçine ser menbere  
Ji firqan diden xebere

(30) Bi qudreta melikê celîl  
Ser min heyne nur û qendîl  
Izrail-Esrafil-Ezaz'il-Cibraîl-Şimxaîl-Mîkaîl-Dardaîl  
Her heft melekêt kebîr

(31) Li destê wan heyê mifte û kilîl

Berî xasa bi çendî bedîl  
Wê li hizreta melikê celîl

(32) Ezman deng diket bi nure  
Erdê lewhek heye ji min û beru jure  
Qelema wî ji heqîqete ye sure

(33) Erdê we dikire hikiyate  
Ezmano heke melik Şêx Sin ji bate hate  
Ezman dê maba bi mate

(34) Erd wê diket gotine  
Ezmano bes li me bike gol gefêt mezine  
Lalişa Nûranî, Qudis û Xelîl, Meke û Medîne  
Ew ji li ser min di gerên rûy vê dinê bi sebîl

(35) Bi qudreta Melikê Celîl  
Lalişa nuranî, qudis û Xelîl, Meke û Medîne  
Ew li ser mine

(36) Erd di bêjtê: Ezmano!  
Ez medeha ji xo nadem  
Ser min nijyar kirin Âdem  
Ji sura Melik Şêx Sin li Xatim

(37) Ezman dibêjtê: Erdo!  
Ser min heyne Roj û Heyiv  
Ez paqijtirim ji zêr û zîv

(38) Erd dibêjtê: Ser min heyine xelkê nazik û  
Lefif û ciwan û kâmil  
Mîr û Hâkimêt adil

Ew jî ser min dibûn hasil

(39) Ezmanî we cewab daye

Heke ji ba min nehatiba tav û baye

Ev meclisa dê bi çî bite avaye

(40) Ezmanî we cewab daye

Heke ji ba min nehatiba bay û tave

Ev diniya dê bi çî bite avaye

(41) Ezman deng diket bixoye

Erdê Xudê ser şehdeye

Ji heyfa te îweleye

(42) Bi qudreta Rehmane

Erd û Ezman pêk hatin weke xûşik û birane

Temametiya vî qewlî xudane

Li Melik (û)? Meut û Gavane Zerzane

Û her çar birane

### **Yer ve Gök İlahisi**

(1) Bu birinin kudretiyle oturmuş

Sorun bir halkınıza

Bu gök sütunsuz nasıl durmuştu

(2) Hak olan Padişahımın kudretiyledir

Ondört tabakayı yarattı o

Bu gök havada nasıl asılı kalmıştı

(3) İlahi güçle

Melekler duydular ki

Bu gök yukarıda asılı kalmıştı

(4)Melek cevap verdi:

Şahidin kendisi Padişah'tır

Yer ve göğün sütunu bu dualarla (dengede) durmuştu

(5)Bu söz özel bir sözdür

Gök yeryüzüyle bahse giriyordu:

Yeryüzü sen sıradansın bense özelim

(6)Yeryüzü sen sıradansın bense yüceyim

Ben ne pastan ne de topraktanım

İyi bir cevherdenim

(7)Yeryüzü der ki: Ey gökyüzü benimle senin aslımız birdir

Bir cevherden yaratıldık

Şafak ikimize de aynı yerde vururdu

(8) Şafak karşıdan doğardı bize

Bir burada yaratıldık

Naz, nimet ve hayır benden doğdu

(9)Naz ve nimetleri görüyorsun

Allah üzerime ağır bir yük bindiriyor

Ne kadar çok mahlûkat bizden yararlanıyor

(10)Yeryüzü der ki: Ey gökyüzü, sen benim yukarıdaki kardeşimsin

Sen verimsiz ve kısırsın

Benim üzerimde doğar naz, nimet ve canlı

(11) gül, zambak ve papatya

Elma, ayva ve zeytin

Onlar da bende yetişir

(12) Tevrat İncil, Zebur ve Kuran  
Bu her dört büyük isim bana geldiler  
İlahi meleklerin yanından  
İlahi kudretle

(13)Tevrat, İncil, Zebur ve Kuran  
Her dört ünlü isim  
Koruyucu meleklerden geldiler

(14) Naz ve nimetler benden doğar  
Ne kadar çok canlı mahlûkat üzerimde otlanıyorlardı

(15) Naz ve nimetleri görüyorsun  
Allah bana bir görev yükledi  
Ne kadar çok canlı mahlûkat üzerimde otluyorlar

(16) Bu söz özel bir sözdür  
Gök yeryüzüyle iddiaya giriyordu  
Yiğitler ve melekler beni severler

(17) Yeryüzü göğe der ki:  
Allah benim üzerimde birçok insan yarattı  
Üzerimde iki ağır ruh var  
Bunlar da imani görevlerdir

(18)Onlar da Allahın verdiği görevlerdir  
Orada iki ağır görev var  
(Onlar) kendilerini günahlardan sakınıyorlar

(19)Gök hakaret ederek seslenir:

Ey yeryüzü ben gümüş ve altından daha temizim  
Yukardan senin dertlerine ve eylemlerine bakıyordum

(20)Gök diyor ki: Ben kendim demiyorum  
Altın ve gümüşlerden daha temizim  
Yukardan senin dert ve eylemlerini düşünüyorum

(21) Gök diyor ki: Ey yeryüzü, ben temiz ve kusursuzum  
Senin üzerindeyse yalan, öldürme, zina ve günah  
Çok doğalmış gibi bu dünyada varolabiliyorlar

(22) Gök yeryüzüne der:  
Öldürme, yalan, dedikodu ve günah senin üzerindeler  
Bunlar çok doğalmış gibi bu dünyada sende varolabiliyorlar

(23)Yeryüzü konuşur:  
Ey gök, benim, dervişlerin toprağı  
Devriyeler, askerler ve herkes üzerimde dolaşırlar  
Kimse kibarlıkla ilerlemez

(24)Yeryüzü konuşur: Ey gök, benim biçare toprak  
Ki kibirli devriyeler, askerler ve herkes  
Kimse kibarlıkla miri görmeye gitmez

(25)En saf yer camidir  
Yar oturdu kuytuda  
Yedi yiğit ve melek sureti

(26) Temizdir doğanın her yeri  
Yar oturdu kuytuda  
Yedi melek sureti

(27)Şehir etrafımda toplanıyordu  
Dört bir taraf durdu hutbeye  
En önemlisi olan Melik Şeyh Sin en başta

(28)Yalnız geceleri okur âlimler  
Minbere çıkar ve ses verirler  
Şeyh Adi ve Melek Şeyh Sin isimlerini eklerler

(29)Allah büyüktür  
Âlimler çıkarlar minbere  
Kutsal Kitaptan konuşurlar

(30)Melik Celil'in kudretiyle  
Üzerimde nur ve kandil var  
İzrail-Esrafil-Ezazil-Cibrail-Şimail-Mikail-Dardail  
Yüce meleklerin her biri

(31)Ellerinde var kilit ve anahtar  
Kaç devir  
Melik Celil'in huzurunda

(32)Gök ses veriyordu nur içinde  
Yeryüzünün üzerinde benden bir levha var yukarı doğru  
Hakikatten bir kalemi var kırmızı

(33)Yeryüzü anlatıyordu:  
Ey gök, Melik Şeyh senden gelseydi  
Gök kalırdı şaşkın

(34) Yeryüzü konuşuyordu:  
Ey gök, bırak bizi tehdit etmeyi  
Nurlu Laleş, Kudüs ve Halil, Mekke ve Medine

Onlar benim üzerimdeler

(35)Melik Celil'in kudretiyle

Nurlu Laleş, Kudüs ve Halil, Mekke ve Medine

Bu dünyada benim üzerimde dolaşıyorlar

(36)Yeryüzü der ki: Ey yeryüzü!

Ben kendimi methetmiyorum

Âdem benden doğdu

Melik Şeyh Sin'in sırrından

(37)Gök der ki: Ey yeryüzü!

Bende güneş ve ay var

Altın ve gümüşten daha temizim

(38)Yeryüzü der ki: Benim üzerimde nazik insanlar var

Nazik, güzel ve olgun

Adil mirler ve hükümdarlar

Onlar benden yaratılıyorlardı

(39)Gök cevap verdi:

Ey yeryüzü eğer gelmeseydi benden güneş ve rüzgâr

Bu topluluk nasıl oluşurdu

(40) Gök cevap verdi:

Eğer gelmeseydi benden rüzgâr ve güneş

Bu dünya neyle kurulurdu

(41) Gök kendi kendine konuşuyordu

Allah'ın yeryüzü yeminlidir

İntikamından korkmaz (?)



(42)İlahi kudretle  
Yer ve gök kardeş oldular  
Bu duanın tamamı koruyusudur  
Melik Meut ve Zerzane Çobanının  
Ve her dördü kardeşirler.

## BİBLİYOGRAFYA

- Andreas, Ackermann (2008), "Diaspora, Cyberspace And Yezidism: The Use of the Internet among Yezidis in Germany". *Journal of Kurdish Studies*. cilt.6, s. 54-83.
- Abca, Yurdaer (2006), *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi.
- Açıkyıldız, Birgül (2010) *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B. Tauris.
- Allison, Christine (2007), *Yezidi Sözlü Geleneği*. Çev. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta.
- Allison, Christine (2008) "'Unbelievable Slowness of Mind': Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-First Century". *Journal of Kurdish Studies*. cilt.6, s. 1-23.
- Akça, Mehmet (2006), *Yezidiler, İnanç Esasları ve Ritüelleri*. Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Aktay, Yasin (2006) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim yay.
- Atay, Tayfun (1997) *Batıda Bir Nakış Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği*. İstanbul: İletişim.
- Atay, Tayfun (2009) *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim yay.
- Aydın, Deniz (2007), *Tarihsel Süreç İçerisinde Yezidiler ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Yezidilerinin Sosyal Konumu*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Badger, Gregory Percy (1852), *An Inquiry into the Religious tenets of the Yezedees*. <http://www.sacred-texts.com/asia/rty/rty01.htm>
- Bailey, Denise (2008) "Yezidi Kurds in Multilingual Contexts: Language Maintenance and Shift". *Journal of Kurdish Studies*. cilt. 6. s. 120-139.
- Bedelê Feqir Heci (2002), *Bawerî û Mîtolojiya Êzîdîyan*. Dihok: Çapxana Hawar.
- Berktaş, Fatmagül (1996), *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis yay.
- Brauer, Erich-R. Patai (2005), *Kürdistanlı Yahudiler*. Çev. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta yay.
- Canatan, Kadir (2005) *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan yay.
- Chatterjee, Partha (2002) *Ulus ve Parçaları*. Çev. İsmail Çekem. İstanbul: İletişim yay.
- Çakar, M. Sait (2007), *Yezidilik: Tarih ve Metinler*, Kürtçe ve Arapça Nüshâlâr. Ankara: Vadi yay.
- Delaney, Carol (2009), *Tohum ve Toprak*. Çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora. İstanbul: İletişim yay.
- Dorson, R. M. (1984), *Günümüz Folklor Kuramları*. Çev. Nermin Ulutaş. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi Müd.

- Driver, G. R. (1921-1923), "The Religion of the Kurds." *Bulletin of the School of Oriental Studies*. London: London Institution.
- Drower, E. S. (1941), *Peacock Angel. Being Some Account of Votaries of a Secret Cult and their Sanctuaries*. London: Buttler&Tanner Ltd.
- Durkheim, Emile (2005), *Dini Hayatın İkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç yay.
- Edmonds, C. J. (1967), *A Pilgrimage to Lalish*. London: The University Pres.
- Elturan, Burhan. çev. (2009 Temmuz), The Situation of The Yezidis in Armenia. *Laliş*. c.29. Duhok.
- Emerson, R. M., R. I. Fretz, L. L. Shaw (2008), *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*. Ankara: Birleşik yay.
- Empson, R. H. W. (1928), *The Cult of The Peacock Angel: A Short Account of the Yezidi Tribes of Kurdistan*. London: H. F. & G. Witherby.
- Erebê Şemo (2009), *Şivanê Kurmanca*. Transkripsiyon, yay. haz.: Mustafa Aydoğan. Diyarbakır: Lis yay.
- Eriksen, Thomas Hylland (2009), *Küçük Yerler Derin Mevzular*. Çev. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta yay.
- Ergun, Hatice Kübra (2008), *Yezidilerde Sosyo Kültürel Hayat ve Din (Viranşehir Örneği)*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Fuccaro, Nelida (1997 Ekim), "Etnicity, State Formation and Conscription in Postcolonial Iraq: The Case of the Yazidi Kurds of Jabal Sinjar." *International Journal of Middle East Studies*. C. 29, No. 4, s. 559-580.
- Fuccaro, Nelida (1999), *The Other Kurds*. New York: Martin's Press.
- Geertz, Clifford (2010), "Kültürel Bir Dizge Olarak Din". *Kültürlerin Yorumlanması* içinde, çev. Hakan Gür. İstanbul: Dost yayınevi.
- Gölbaşı, Edip (2008) *The Yezidis and the Ottoman State: Modern power, military conscription, and conversion policies, 1830-1909*. Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Hamzeh'ee, M. Reza (2008), *Yaresan (Ehl-i Hak. Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik, Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. Çev. Ergin Opengin. İstanbul: Avesta yay.
- Işık, Zehra (2008), *Yezidilik Teolojisi*. Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- John S., Guest (2001), *Yezidilerin Tarihi: Melek Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde*. Çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta yay.
- Joseph, Isaya (1919), *Devil Worship, The Sacred Boks and Traditions of the Yezidis*. Boston: Gorham Pres.

- Kandiyoti, Deniz (2007), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev. A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli ve diğ. İstanbul: Metis yay.
- Koğacioğlu, Dicle (2009) *Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği*. 20.02.2011 [http://www.sendika.org/yazi.php?yazi\\_no=27183](http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=27183)
- Kreyenbroek, Philip G. (1995), *Yezidism-Its Background, Observances and Textual Tradition*. ABD: The Edwin Melen Press.
- Layard, Austen Henry (2000), *Ninova ve Kalıntıları*. Çev. Zafer Avşar. İstanbul: Avesta
- Lescot, Roger (2001), *Yezidiler*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: Avesta yay.
- Lévi-Strauss, Claude (1992) *Hüzünlü Dönenceler*. Çev. Ömer Bozkurt. İstanbul: YKY
- Lévi-Strauss, Claude (2004) *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: YKY
- Lévi-Strauss, Claude (2007) *İrk, Tarih ve Kültür*. Çev. H. Bayrı, R. Erdem ve diğ. İstanbul: Metis yay.
- Mangana, Alphonse (1916) “Devil-Worshippers: Their Beliefs and Their Sacred Boks.” *Journal of the Royal Asiatic Society*. s. 505-526.
- Mardin, Şerif (1992), *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim: Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İstanbul: İletişim yay.
- Marshall, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat yay.
- Morris, Brian (2004) *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge yay.
- Najmabadi, Afsaneh (2004), “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak” *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay. Çev. Tansel Güney-Elçin Gen. İstanbul: İletişim yay.
- Nas, Fethi (2003) *Türkiye’de Topluluklar Sosyolojisi: Midyat Örneği*. Basılmamış yüksek lisans tezi Muğla: Muğla Üniversitesi.
- Nsibin, Bet-Froso (1994), *Nasturiler Ya da Kayıp Boylar*. Çev. Meral Barış. Nsibin yayınevi.
- Omerkhalı, Khanna (2009 Temmuz), The Structure of The Yezidi Clan and Tribal System: Its Terminology. *Laliş*. V.29. Duhok.
- Omerxalî, X., K. Xankî (2009), *Analîza Qewlên Êzdiyan*. İstanbul: Avesta yay.
- Omerxalî, Xanna (2007) *Êzdiyatî: Civak, Sembol, Rîtuêl*. İstanbul: Avesta yay.
- Öz, Yusuf (2007), *Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyo Hayat ve Coğrafi Dağılım*. Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Özmen, Abdurrahim (2006), *Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar*. Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi.

- Rashow, Khalil Jindi (2006), "Keys to a wider understanding of the Yezidi Religion." *World Congress Kurdish Studies (Kürt Araştırmaları Dünya Kongresi)*. Salahadin University-Erbil.
- Scott, C. James (2008), *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*. Çev. Nil Erdoğan. İstanbul: Versus yay.
- Sever, Erol (1996) *Yezdilik ve Yezidilerin Kökeni*. İstanbul: Berfin yay.
- Süvari, Ç. Ceyhan (2002), *Yezdilik Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Süvari, Ç. Ceyhan ve diğ. (2006) *Artakalanlar: Anadolu'dan Etnik Manzaralar*. İstanbul: E yay.
- Şêx Elo Xelef (1996), "Qewlê Stîya Êz". *Laliş*. c. 6. s. 10-13
- Taşğın, Ahmet (2005), *Yezidiler*. Ankara: Aziz Andaç yay.
- Tillion, Germaine (2005), *Harem ve Kuzenler*. İstanbul: Metis yay.
- Tolan, Kemal (2006), *Nasandina Kevneşopên Êzdiyatîyê*. İstanbul: Peri yay.
- Tosinê Reşid (2010), *Êzdiyatî: Oleke Hê Ji Nenaskirî*. Diyarbakır: Lis yay.
- van Bruinessen, Martin (1993), "Kürdistan'da Din" *Kürdistan Üzerine Yazılar* içinde, van Bruinessen. çev. Nevzat Kırac, B. Peker, L. Keskiner ve diğ. İstanbul: İletişim yay.
- van Bruinessen, Martin (2005), "Adile Hanımdan Leyla Zana'ya: Kürt Tarihinde Siyasi Önderler Olarak kadınlar" *Devletsiz Ulusun Kadınları-Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, içinde. Der. Shahrzad Mojab. Çev. F. Adsay, S. Kılıç, E. Uşaklı. İstanbul: Avesta yay.
- Viranşehir Belediyesi (2009), *Bir Mezopotamya şehri Viranşehir*.
- Walby, Sylvia (2004), "Kadın ve Ulus." *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay. Çev. Meltem Ağduk-Gevrek. İstanbul: İletişim yay.
- Weber, Max (2008), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. Çev. Zeynep Gürata. İstanbul: Ayraç yay.
- Wigram, W. A, Edgar T. A Wigram (2004), *İnsanlığın Beşiği-Kürdistan'da Yaşam*. Çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta yay.
- Yalkut, S. Banu (2006), *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler*. İstanbul: Metis yay.
- Yuval-Davis, Nira (2007), *Cinsiyet ve Millet*. Çev. Ayşin Bektaş. İstanbul: İletişim yay.

#### Web sitelerini

- [http://tr.wikipedia.org/wiki/Du'a\\_Khalid\\_Aswad\\_Cinayeti](http://tr.wikipedia.org/wiki/Du'a_Khalid_Aswad_Cinayeti)  
[www.encyclopedia.com'dan](http://www.encyclopedia.com/dan)  
<http://www.egypttoday.com/article.aspx?articleID=4351>  
<http://weekly.ahram.org.eg/2007/832/pe/htm>

