

Genel Hatlarıyla Mecusilik ve Zerdüşt'ün Modern Takipçileri

Mehmet Alıcı

[Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]

Özet

Bu çalışmada teolojik-tarihsel süreci çerçevesinde Mecusiliğin ortaya çıkışından günümüze kadar geçirdiği dönüşüm ele alınmaktadır. Bu yapılırken de kutsal metin literatürünün değişimiyle eşzamanlı olarak değişen ve monoteizm-düalizm tartışmalarının kökenini teşkil eden tanrı anlayışı irdelenmektedir. Bununla birlikte teolojiye nazaran daha anlaşılır ve tekdüze olan ahlaki boyut ve bundan neşet eden dini pratikler bu çalışmanın temel hareket noktalarındandır. Ayrıca modern dönem Mecusilerinin kendi dinlerini nasıl tanımladıkları ve tasnif ettikleri de burada söz konusu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mecusilik | Zerdüşt | Gatha | Avesta | Zend | Ahura Mazda | Ehrimen | Mecusi Etiği

???

Abstract

In this study, it's dealt with the transformation of Zoroastrianism which has experienced from its emerging to contemporary times, in the frame of theological-historical period. In this context, it has been examined the understanding of god that has been changing simultaneously via altering Zoroastrian sacred literatures and has been composed of the discussions on Zoroastrian monotheism and dualism. In the meantime, the ethical dimension of Zoroastrianism which is the more understandable and monotonous and the religious practices, which are originated from that ethic, are the main points of this article. Additionally, it has been discussed that how the modern Zoroastrians define and classify their religion.

Keywords: Zoroastrianism | Zoroaster | Gatha | Avesta | Zend | Ahura Mazda | Ehrimen | Zoroastrian Ethics

Giriş

Pers-İran medeniyetini oluşturan asli unsurlardan biri olan Mecusilik, Zerdüş'tün kadim İran'ın dini düşüncesine muhalefet etmesiyle tarih sahnesinde boy göstermeye başlamıştır. Tarihi süreç içerisinde birçok değişim ve dönüşüme muhatap olan Mecusi geleneği, hâkim siyasi otoritenin dini anlayışı olması hasebiyle eski İran coğrafyasında bir şekilde varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Mecusilik, Hıristiyanlığın ve Manihaizm'in ortaya çıkışıyla nispeten kaybettiği gücünü, İslam fetihleriyle İran coğrafyasındaki bütünüyle yitirmiştir. Günümüze gelindiğinde, müntesibi yüz bine yakın olan ve var olma savaşı veren bir dini gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zerdüş'tün ne zaman yaşadığına dair tartışmalar bir kenara bırakılırsa, Mecusi geleneği, İran'da kurulan Pers-Akamenid (MÖ. 559-330), Arsakid/Part (MÖ. 247-MS. 224) ve Sasani (224-651) İmparatorluklarının resmi dini öğretisi olmuştur. Öyle ki Pers imparatoru I. Darius (MÖ. 522-486) düşmanlarını Auramazda'nın (Ahura Mazda) yardımıyla dize getirdiğinden bahsederken, Part kralı I. Vologeses'in (51-76/80) Avesta parşömenlerini çoğaltarak ülkenin dört bir tarafına gönderdiği kabul edilmiştir. Sasaniler döneminde ise Mecusilik kurumsallaşmış ve Avesta edebiyatı yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. İslam fetihlerine kadar bölgenin hâkim dini anlayışını temsil eden Mecusilik, Zerdüş'ten sonra farklı teolojik süreçler yaşayarak bir dönüşüm yaşamıştır. Birbirinden farklılık arz eden bu dönemler aynı zamanda Mecusiliğin kutsal metin literatürünün oluştuğu zaman dilimlerini de yansıtmıştır.

Zerdüş'tün kendisine atfedilen Gatha metni çerçevesinde ortaya koymaya çalıştığı, özellikle tanrı anlayışının kendisinden sonraya tarihlenen Avesta'da farklılaştığı görülmektedir. Bunun da ötesinde klasik Mecusiliğin yorum ede-

biyatının zirve yaptığı Pehlevice olarak kaleme alınan Zend metinleri, düalizmin esas alındığı bir tanrı fikrini vermektedir. Bu üç teolojik sürecin ardından İslam fetihleriyle hâkim dini öğreti olma özelliğini yitiren Mecusiliğin, elindeki mevcut kutsal metin literatürüyle yetindiği ve yeni bir çabaya girmediği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra Hindistan'a giden oryantalist araştırmacılar da Batı kültür dünyasını bu metinlerle tanıştıarak modern dönem Mecusi araştırmalarının önünü açmışlardır.

Çeşitli nedenlerle Hint alt kıtasına göç eden ve İslam fetihlerinden sonra da bu göçü sürdüren Mecusiler, Hindistan'da bulunan günümüz Parsilerin ataları olarak bilinirler. Pers diyarından gelenler anlamında Hintliler tarafından "Parsi"¹ adını alan Mecusiler aynı zamanda kutsal metinlerin aktarımında ve Batı dünyasına tanıtılmasından önemli rol oynamışlardır. Bununla birlikte din adamlarının klasikleşen uygulamalarıyla hayatlarına yön verirken, Batılı araştırmacıların kutsal metinler hakkındaki filolojik tahlilleri, Parsiler arasında tartışmalara yol açmıştır. Zira kutsal metin edebiyatından sadece Gatha'nın Zerdüşt'e ait olabileceği iddiası, gelenekselleşen öğretiyeye karşı ciddi bir itirazı söz konusu etmiştir. Tanrı anlayışından ahlaki kurallara kadar günümüzde Mecusi toplulukları hatta ferdi olarak Mecusiler arasındaki farklı algılamaların ortaya çıkmasında XX. yüzyılın başlarındaki bu tartışmaların sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla burada öncelikle Zerdüşt'ten İslam fetihlerine kadar geçen süre zarfında Mecusi geleneğindeki teolojik tartışmaların ele alınması düşünülmektedir. Sonrasında ise modern dönemde Mecusilerin dünya genelindeki durumları söz konusu edilmesi hedeflenmektedir.

Mecusiliğin Tarihsel-Teolojik Boyutu

Zerdüşt'ten günümüze gelene kadar birçok teolojik, siyasi-kültürel dönüşümler yaşayan Mecusilik aynı süreci bir anlamda kendi isimlendirmesi için de yaşamıştır. Batılı araştırmacıların XIX. ve XX. yüzyıllarda başlattıkları araştırmalar neticesinde 'Zerdüştî/Zoroastrian' ifadesinin adlandırma için uygun düştüğünü düşünmüşlerdir. Zira Gatha metnini ortaya çıkaran Martin Haug gibi oryantalistler, Zerdüşt'e inananların ona ait olan Gatha metnini esas almalarını telkin ederken böyle bir duruma uygun bir tanımlama olarak da 'Zerdüştî' ifadesine yer vermiştir². Benzeri Batılı yaklaşımlar, Mecusilerin öze dönüşçü bir tavırla 'Zerdüştî' kimliklerini yeniden kazanmalarını arzulamıştır. Hâlbuki tarihsel-teolojik süreç içerisinde Mecusiler kendilerini ya da başkaları onları çeşitli isimlerle tanımlamışlardır.

Zerdüşt kendi taraftarları için doğrunun ve adaletin takipçisi bağlamında 'Aşavan' ifadesine yer vermiştir. Fakat ondan hemen sonraki Avesta metinlerinde Mazda tapıcısı anlamında 'Mazdayesna' sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Sasani döneminde de Mazdayesna kelimesinin Pehlevice kar-

şılığı olan ‘mazdaysn/Mazdasn’ ifadesi sıklıkla kullanılmıştır³. Bununla birlikte Mecusiliğe dair dışardan yapılan tanımlamalar da söz konusudur. ‘Magi/meg’ ifadesi Herodot ve sonrasındaki Yunan kaynaklarında İran platosunda yaşayanların din adamlarını tanımlama anlamında kullanılmıştır⁴. Din adamı bağlamında modern Farsça’da kullanılan Mobed kelimesinin kökeni de Avestaca “moğu” olup Eski Farsça ‘magu-pati’ ve Pehlevice ‘moğ/movbed’ haline gelmektedir. Grekçe’ye de ‘magi/meg’ olarak buradan geçtiği tahmin edilen sözcük Süryanice’ye ve oradan Arapça’ya geçerek ‘Mecus’ haline gelmiştir. Bu noktada kavramın din adamı sınıfını haiz anlamı genişleyerek bu dini benimseyenlerin tamamı için kullanımı söz konusu olmuştur⁵. Bu kavram başta Kuran-ı Kerim ve hadisler olmak üzere İslam kaynaklarında da kullanılmıştır⁶. Avestaca bir kökene sahip olan ve tarihsel süreçte kendisine yer bulan ‘Mecus’ ifadesi daha kabul edilebilir ve kapsayıcı bir tanımlamadır.

‘Zerdüştî/Zoroastrian’ ifadesiyle alakalı iki temel durumdan bahsetmek mümkündür. Öncelikle ‘Zoroaster’ ifadesinin Yunan ve Latin kaynaklarından diğer batı dillerine geçtiği üzerinde durulmalıdır. Bu noktada ‘Zoroastres’ olarak Yunan kaynaklarında yıldız tapıcısı veya yıldız kurban sunan şeklinde tasvir edilen kavram kendi aslı yapısından soyutlanarak işlenmiştir⁷. Dolayısıyla kavramın söz konusu kaynaklarda arz ettiği anlam örgüsü, Batılı araştırmacıların yaklaşımında etkili olmuştur. Modern araştırmalarda Zoroaster (Zerdüş) ve Zoroastrianism (Zerdüşlük) ifadelerine yer verilmiş olmasına rağmen, Zerdüş kelimesinin kendi dilbilimsel altyapısında yıldız tapıcısı veya benzeri anlamlara işaret edecek teolojik bir çerçevesi bulunmamaktadır. Zerdüş’ün Avestaca karşılığı olan ‘Zerathuštriş’ kelimesi, altın sarısı/pörsümü ş sarı anlamındaki “Zarath” ve develer manasındaki “Uştra” kelimelerinin birleşiminden oluşmakta ve neticede “yaşlı sarı develer sahibi” anlamına gelmektedir⁸. Dolayısıyla teolojik bir imaya götürmeyen Zerdüş ifadesini bütün bir geleneği tanımlamak adına kullanmanın pek de imkân dâhilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Dahası Zerdüş sonrası değişen ve Zerdüş’ün düşüncesinde uzaklaşan teolojik algılamalar da, bu tanımlamanın yetersiz olduğunu göstermektedir.

Hâsılı, bir bölgeyi ifade eden ‘Parsi’, belli bir tarihsel süreci anımsatan ‘Mazdayesna’ ve Gatha metniyle sınırlı kalan ‘Aşavan’ ve Batılı bir yaklaşımla tasvir edilen ‘Zerdüşti/Zoroastrian’, söz konusu geleneğin isimlendirmesinde yeterli olmamaktadır. Bu nedenle daha geniş ve daha kapsayıcı bir anlam halesine sahip ‘Mecusi’ sözcüğünün kullanımının tercih edilmesi daha uygun olacaktır.

Kutsal Kitap Literatürü

Mecusi kutsal kitabı, temel öğretisi ve gelenek anlamlarına geldiği ileri sürülen ve Eski Farsça’da “Upastavaka”, Orta Farsça’da “Abestag” ve Yeni Farsça’da Avesta şeklini alan kutsal metin külliyatından müteşekkildir. Batı dünyası,

XVIII. yüzyılda Hindistan seyahati esnasında Parsilerle tanışan ve Fransa'ya dönüşünde Avesta kodekslerini yanında götürən Anquetil Duperron sayesinde bu metinlerden haberdar olmuştur⁹.

Geleneksel Mecusi söyleme bakıldığında Avesta metinlerinin yazıya geçirilmesi, Büyük İskender'in Doğu seferinden önce, son Akamenid kralı III. Darius (M.Ö. 336-330) döneminde gerçekleştiği varsayılmaktadır. Buna göre 21 Nask/bölümden oluşan Avesta iki nüsha olarak yazıya geçirilmiş ve kraliyet hazinesi ve arşivine konmuş, ancak Büyük İskender tarafından büyük oranda yok edilmiştir¹⁰. Geleneğin aksine kimi dilbilimciler, sözlü geleneğin yazıya geçirilme sürecini Arsakidler/Partlılar (MÖ. 247-MS. 224) dönemiyle ilişkilendirmektedir. Bunun da ötesinde bazı araştırmacılar Avesta'nın MS. VI. yüzyıl civarında daha doğrusu Sasani kralı I. Hüsrev Enuşirvan zamanında iki kapak arasında yazılı bir metin haline geldiğini ifade etmektedir¹¹. Eldeki mevcut veriler ışığında metnin sistematik tarzda yazıya geçirilmesinin Sasanelerin son döneminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Beş ana metinden oluşan Avesta'nın ilk kitabı Eski Avesta diyalektiğiyle yazılan Yesna kitabıdır. 72 hat/bölümden oluşan ve Gatha'yı ihtiva eden Yesna, Avestaca tapınmak, kurban sunmak ve adak adamak manasındaki Yaz-kökünden türemiş olup ibadet ve tapınma anlamlarına gelmektedir¹². Yesna kitabı Zerdüşt'e atfedilen Gatha'yı ihtiva etmesi ve Eski Avesta diyalektiğine sahip olması açısından Avesta metinlerinin en eskisi konumundadır.

Somut tarihsel verilerin yokluğu, Gatha'nın tarihi ve Zerdüşt'ün yaşadığı dönem ve mekân konusunda ortak bir kanaatten söz etmeyi mümkün kılmamaktadır¹³. Aynı zamanda metinleşme sürecinin gelenek açısından bile Akamenidlerin son döneminde (MÖ. IV. yüzyıl) başladığını ifade edilmesi, Zerdüşt'e atfedilen Gatha metninin tarihini de muğlaklaştırmaktadır. Fakat dilbilimsel çalışmalar, Gatha metninin en azından milattan önce birinci bin yıl ve öncesine tarihlendiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Gatha ve Avesta metinlerinin çözümlenmesinde yararlanılan Hint kutsal metin külliyatından Rigveda'yla tarihsel bir yakınlık ihdas edilmeye çalışılmaktadır¹⁴. Avestaca ile Sanskritçe arasındaki yakınlığa rağmen kelimelerin anlaşılmasında Sanskritçe yeterli olmamaktadır. Zira kelimeler, deyimler, kavramlar ve mecazlar anlam örgüleri açısından farklılık arz etmektedir¹⁵. Kanaatimizce dilbilimsel çalışmalar bağlamında muhteva açısından iki farklı kültürel havzanın oluşması, benzerlikler söz konusu olsa da, iki dil arasında mutlak farklılıkların ve bundan doğan birbirinden ayrı anlamların varlığına işaret etmektedir.

Avestaca ve Sanskritçe'de şiir, ilahi ve ezgi anlamlarına gelen "Gat" ve kısım ya da bölüm manasındaki "ha" ekiyle "Gatha" halini alan Zerdüşt'ün ilahileri beş ana bölümden oluşmaktadır. Eski Avesta diyalektiğini kullanan ve ezberlemeye uygun şiirsel yapı arz eden Gatha, Avesta külliyatının en eski metni olarak kabul edilmekte ve Zerdüşt'e atfedilmektedir¹⁶. Avesta'nın beş kitabından en eskisi olan Yesna içerisinde yer alan Gatha, bu kitabın

28-34, 43-51 arasındaki bölümleri ve 53. bölümü içermektedir. 17 Hat'tan yani bölümden oluşan Gatha 5 ana bölümden oluşmaktadır¹⁷. Gatha metninin Zerdüş'te atfedilmesi modern dönem araştırmalarının neticesinde söz konusu edilmiştir. Zira XX. yüzyıl dolaylarında Batılıların filolojik araştırmaları Gatha'nın, Avesta külliyyatı içerisinde farklı bir dilbilimsel yapı ve muhteva arz ettiğini ortaya koymuştur. Bu durum dönemin Parsileri arasında da tartışmaya yol açmış ve reformcu bir kanadın gelişmesinde etkili olmuştur¹⁸.

Avesta'nın ikinci kitabı, Pehlevice 'yaştan' fiilinden türeyen ve 'yakarış ve tapınma eylemi' anlamına gelen Yeşt adını taşımaktadır¹⁹. Zerdüş sonrası değişen ve dönüşen teolojinin açıkça tezahür ettiği bu metnin içeriğini, kadim İran dini geleneğinde söz sahibi olan tanrısal figürlerin Zerdüş'ün öğretisinin temel yapıtaşı olan Ahura Mazda kavramıyla ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkan yakarışlar oluşturmaktadır. Zira 21 bölümden oluşan Yeştlerin her biri kadim İran panteonundaki varlıklarına, sadece bir tanesi Ohrmazd Yeşt adıyla Ahura Mazda'ya ithaf edilmiştir²⁰.

Klasik Mecusiliğin yasa kitabı olarak bilinen, bir Mecusinin gündelik hayatını tanzim eden, kötü karakterli yaratıklardan kaçınmanın yollarının anlatıldığı ve kötü güçler olarak tanımlanan Divlere karşı savaş anlamına gelen Vendidad, Avesta'nın beş ana kitabında bir diğerini teşkil etmektedir²¹. Yesna, Yeşt ve Vendidad metinlerinden de yararlanılarak hazırlanan Horde Avesta diğer bir adıyla Küçük Avesta metni, din adamlarının el kitabı mesabesinde. Avesta'nın son kitabı Visperad ise dini bayramlarda ve törenlerde yapılan duaları içeren bir liturji metnidir²².

Mecusi geleneğinde Avesta külliyyatının dışında ikinci derecede kutsallık atfedilen ve Sasani teolojisinin dayandığı bir yorum edebiyatından bahsedilebilir. Avestaca bilmek anlamındaki "Zainti" fiilinden türeyen ve yorum, beyan ve açıklama manalarına gelen ve Zend kavramıyla tanımlanan bu metinler günümüzde Pehlevi Metinler olarak bilinmektedir. Sasaniler döneminde Avesta edebiyatının kendi dönemlerine uyarlanması çabasının tezahürü olarak karşımıza çıkan metinler, birbiriyle tutarlı, yeknesak ve kapsayıcı bir teolojik yapılanmayı vermemekle birlikte, Sasani teolojisinin dayandığı düalist söyleme temel oluşturacak yapıdadır. Ruhban sınıfının uhdesinde olan ve sözlü geleneğe uygun olarak aktarılan Zendler, İslam fetihlerinden sonra IX. yüzyıl dolaylarında yazıya geçirilmeye başlanmıştır²³. Modern dönemlere kadar Avesta edebiyatının anlaşılmasında Mecusi din bilgileri tarafından referans kabul edilen Pehlevi Metinler, günümüzde daha çok Sasanilerin dini anlama adına ürettikleri tarihi eserler olarak kabul edilmektedir.

Mecusi Tanrı Anlayışı

Mecusi geleneği açısından tanrı Ahura Mazda ve onunla ilişkilendirilecek teolojik yapılanma tekdüze bir sistem önermemektedir. Aksine Zerdüş dönemi,

Avesta edebiyatı ve Sasani Zend literatürü olmak üzere birbirinden farklı üç teolojik süreç çerçevesinde şekillenen tanrı tasavvurları söz konusudur. Bu durum ise Zerdüş'tün tanrı anlayışının tarihi süreç içerisindeki dönüşümüne işaret etmektedir.

Zerdüş'te atfedilen Gatha metinlerinin tam ve tutarlı bir teolojik kurgu sunmaktan uzak oluşu ve eldeki metinlerden anlaşıldığı kadarıyla eksik kısımlarının bulunduğu iması, Zerdüş'ün kavramsal bir çerçeve addederek oluşturmaya çalıştığı Ahura Mazda merkezli tanrı tasavvurunun kusursuzluğunu zedelemiştir. Bununla birlikte metnin şiirsel bir dil kullanması ve anlaşılması konusunda karşılaşılan problemler Gatha pasajlarından açık ve kesin bir teolojinin çıkarılmasını engellemiştir.

Zerdüş'le ilişkilendirilen Gatha metinlerinin söz konusu müphemliği ve muğlaklığı bir tarafa bırakılacak olursa, onun Ahura Mazda kavramıyla yegâne tanrı anlayışını vermeye çalıştığı görülebilir. Gatha pasajları bu durumu en açık ifadelerle şöyle ele almaktadır:

“...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle;

(kendisinden) sudur/doğması eylemi sayesinde Aşa'nın babası kimdir?

Güneşi ve yıldızları yollarını (yörüngelerini) oluşturan kimdir?

Kimin sayesinde ay parıldar ve sonra söner..

Hangi kişi dünyayı aşağıdan kaldırdı ve cenneti yukardan düşmekten engelledi

...ey Mazda, kimdir Vohu Manah'ın yaratıcısı?

...hangi sanatkâr ışık dolu bedenleri ve karanlık mekânları/fezaları yarattı?

Hangi sanatkâr uyku (ölüm) ve eylemi yarattı?

Kimin sayesinde şafak, gün ortası ve akşam mevcuttur?

Kimdir sorumlu kişiye (ibadet) görevini hatırlatan?

...Kim onurlu Kşatriya'yı Armaitiyle biçimlendirdi?

...bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek, sana hizmet ediyorum.”²⁴ “Sen, kendi Spenta Mainyu'n sebebiyle sular ve bitkiler kadar sığırı de biçimlendiren Mazda Vohu Manah'la övülen bu baki güçleri, Haurvatat ile Ameretat'ı bana bağışla.”²⁵

Dünyanın yaratılmasından onun devam ettirilmesine değin bütün varlık kategorilerinin sahibi olan Ahura Mazda, Zerdüş'ün diliyle gece ve gündüzü yaratma örneğinde olduğu gibi zıtların da yaratıcısı konumunda tasvir

edilmektedir. Ahura Mazda'nın yegâne yaratıcı unsur olarak zikredilmesi Zerdüş'ten önceki kadim İran geleneğinde geçerli olan teolojik bir algı değildi. Zira Zerdüş, içinde yaşadığı dönemin tanrı panteonunu kökten reddeden ve daha önce söz konusu olmayan Ahura Mazda kavramını ortaya koyarak yeni bir geleneğin temelini atmaktadır. Birazdan da görüleceği üzere Zerdüş sonrası Avesta külliyatında kendilerine yer bulan Mitra, Anahita veya Haoma gibi tanrısal figürlere Gatha metninde rastlanmamaktadır.

Bu noktada kimi araştırmacılar, Ahura Mazda kavramının yeni bir konsept olmadığını ve Zerdüş'ün bu kavramsal çerçeveyi kadim yerel gelenek içersinden aldığını veya Hint kutsal metin literatürü Vedalardan faydalanarak ürettiğini ileri sürmektedir. Buna göre Ahura kavramının Rigveda'da geçen Varuna, Asura tanrısalıklarından yahut Medha veya Medhira sözcüklerinden türetildiği varsayılmaktadır²⁶. Benzer şekilde Ahura Mazda'yı yerel geleneklere atfeden teoriler ise onu, Asur veya Elam kitabelerinde geçen "Asura Medha" veya Asur tanrısı Assur'un dönüşmüş hali olduğunu iddia etmektedir²⁷. Böylelikle Zerdüş'ün de sözü edilen kelime ve kavramlardan birini alarak Ahura Mazda konseptini oluşturduğu öngörülerek yeni bir dini geleneği ortaya koymak yerine mevcut dini anlayışı reforma tabi tuttuğu iddiası temellendirilmek istenmektedir.

Hint ve İran dini geleneklerinin temelde aynı kaynaktan neşet ettiğine dayanan ve İndo-İran dini geleneği kavramsallaştırılmasıyla sunulan algı, Zerdüş için reformist bir rol biçmeyi uygun görmektedir. Kavramlar arasındaki filolojik benzerliğin aslında iki dini düşünce arasında ortak bir kökenden beslenmeye işaret ettiği varsayılmaktadır. Örneğin Veda edebiyatındaki Soma'nın, Asura'nın veya Deva'nın Avesta edebiyatında Haoma, Ahura ve Daeva/Div'e dönüştüğü düşünülmektedir²⁸. Bu noktada içine düşülen en önemli hata, Zerdüş'ü, kendisinden sonra şekillendiği bilinen Avesta edebiyatı yoluyla tanımlama çabasında görünmektedir. Bu algı aynı zamanda eski İran dini geleneğinin söz konusu kavramları yeniden tanımlayabilme ve yeni çerçevede sunma gücünü göz ardı etmektedir. Bunun da ötesinde yeni bir teolojik yapılanmayı gerçekleştirilebilme yeteneğini yok sayarak Zerdüş'ün Hint edebiyatının etkisinde olduğu fikrini temellendirmek istemektedir. Oysa Zerdüş, yukarıda alıntılarladığımız pasajlarda da olduğu gibi, Gatha ölçeğinde tanrısal panteonu sıfırlayan ve yeni kavramlar ihdas eden bir din kurucusu izlenimi vermektedir.

Ahura Mazda'nın yaratma eylemini tek başına elinde bulundurması, Zerdüş'ün tektanrı bir tanrı söylemini dillendirdiği kanaatini güçlendirmektedir. Fakat Gatha metni Ahura Mazda'yı kâinatın var edeni olarak takdim etmekle birlikte başka bazı ilahi figürlerden söz ederek onları da yaratma eylemine dâhil etmektedir. Başka bir ifadeyle Gatha, Ahura Mazda kavramının yegâne tanrı olma durumunu zedeleyen kimi ulûhiyetlere yer vermektedir. Bu bağlamda yaratma eylemiyle ilişkilendirilen "ikiz ruh" meselesi önem

arz etmektedir. Bu kavramın Ahura Mazda ile olan ilişkisinin muğlaklığı, Zerdüşt'ün mutlak tektanrıci bir söyleme sahip olduğu fikrini tartışmalı hale getirmektedir. Zira Gatha metninde geçen ifadeler Angra Mainyu ve Spenta Mainyu olmak üzere ikiz ruhun, çerçevesi ne olursa olsun, bir yaratma eylemine sahip olduklarını ifade etmektedir.

Başlangıçta/ezelde “Yema Xvafena” (ikiz düşünce/ruh/vizyon/rakip) olarak bilinen “ta Mainyu Pouruye” (ezeli iki ruh?) vardır. Düşüncede, eylemde ve sözde iyi ve kötü olmak üzere ikidirler... ve bu ikiz ruh bir araya geldiğinde başlangıçta hayatı (gayemca) ve ölümü yarattılar, ve sonunda kötü varoluş/ölüm yalana sahip olanların olacak, ama Aşa Vahišta'yı takip eden için en iyi düşünce var olacak...”²⁹

Tanrı Ahura Mazda ile bu iki kavramın ilişkisine dair sorular; Avesta edebiyatında nispeten cevaplandırılmaya çalışılırken, özellikle Sasani teolojisinin tezahür ettiği Pehlevi Metinlerde düalitenin tarafları haline geldikleri görülmektedir. Zira Gatha metinlerinde ikiz ruhtan Spenta Mainyu'nun Ahura Mazda ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır³⁰. Dolayısıyla ikiz ruhtan kötü olanın da Ahura Mazda ile bir şekilde temasta olması gerekmektedir. Ancak Gatha metinleri bu ilişkiye dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Bu noktada ikiz ruhun yaratma eylemine sahip olup olmadığı ve kötülüğün yani Angra Mainyu'nun kaynağı ve Ahura Mazda ile bir ilişkisinin olup olmadığı meselesi olmak üzere iki temel sorun ortaya çıkmaktadır.

Gatha'da müphemliğini koruyan yaratma eyleminin niteliği, Avesta edebiyatının yasa metni olarak bilinen Vendidad kitabında en açık şekilde ifade edildiği görülmektedir. Burada Ahura Mazda'nın yaratma eyleminden sonra Angra Mainyu'nun kötü karakterli varlıkları yarattığı zikredilmektedir.³¹ Aslında bu yaklaşım aynı zamanda Ahura Mazda kavramının sadece iyi olan şeylerin yaratıcısı olmasını öngören ve kötülüğün kaynağı olma noktasında Ahura Mazda'yı masum gören bir bakış açısı sunmaktadır. Avesta'nın bu yaklaşımına karşın Gatha metninde zıtların üzerinde bir yaratma eylemine sahip olan, başka bir deyişle her şeyin yaratıcısı olan Ahura Mazda kavramından uzaklaştırıldığı görülmektedir.

Avesta edebiyatı bu açıdan Ahura Mazda konseptinin Zerdüşt'ten sonra yeniden ele alındığını delillendirmektedir. Bu yeni edebiyat kadim geleneğin Zerdüşt'ün öğretisi üzerindeki etkisini göstermektedir. Sözü edilen üç teolojik sürecin ikinci merhalesinde yer alan Avesta edebiyatı tanrısal âlemi yeniden şekillendirmektedir. Bunu yaparken de kadim geleneğin ilahi figürlerini Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirerek onlara meşru bir zemin hazırlamaktadır.³² Avesta edebiyatında bu bağlamda göze çarpan en önemli değişim, Ahura Mazda'nın yegâne yaratıcı tanrısal unsur olmaktan çıkarılarak, kadim geleneğin ilahi figürlerinin mitolojik öğelerle bezenmiş kutsal tarihini Zerdüşt'e anlatmasında tezahür etmektedir. Dolayısıyla Ahura Mazda bir mitos anlatıcısı konumuna gerilemektedir.³³ Buna paralel olarak Ahura Mazda'nın tanrısal sı-

fat ve veçheleri Yazata denilen Mitra, Anahita ve Soma gibi ilahi figürlere devredilmiştir. Tapınılmaya layık varlık anlamına gelen Yazata, Avesta edebiyatındaki yeni teolojik algılamanın temel kavramsal çerçevesini verir hale gelmiştir. Örneğin Avesta'nın Yešt kitabında Ahura Mazda, Zerdüş'tün Gatha'da yer vermediği birçok tanrısal varlıktan ve onların önemlerinden bahsederek Zerdüş'e onlara da sunu ve kurban takdiminde bulunması gerektiği telkininde bulunmaktadır.³⁴ Bu açıdan Avesta edebiyatı kadim geleneğin kendisine yeniden yer bulduğu ve Zerdüş'tün oluşturmaya çalıştığı tanrı tasavvurunun kökünden değiştiği teolojik sürecin metinlerini haizdir.

Ahura Mazda'nın teolojik düzlemde değer yitirdiği Avesta edebiyatının yorumlanması sürecini temsil eden Sasani dönemi, üçüncü teolojik süreci içermektedir. Pehlevi Metinler aslında Sasani döneminde kurumsallaşmaya başlayan Mecusi geleneğinin teolojik düzlemde de bir ortodoksi peşinde olduğu düşüncesini gerekçelendiren eserler mesabesinde dir.³⁵ Gatha'dan Sasani döneminde kadar yeknesak bir teoloji sunmaktan uzak olan Mecusi geleneği, düalist bir yaklaşımla söz konusu şüpheleri gidermeye ve tartışmalara son vermeye çalışmaktadır. Ahura Mazda'yla Spenta Mainyu'yu tek bir varlık içerisinde ele alan ve karşısına da Ehrimen'i (Angra Mainyu) ihdas eden Zend metinleri, mutlak anlamda varoluşun iyi ve kötü olmak üzere iki farklı unsurdan sudur ettiği düşüncesini telkin etmektedir.³⁶

Yazata konseptini meleksi varlıklar kategorisinde ele alarak Ohrmazd/Ahura Mazda-Ehrimen düalitesini önceleyen Pehlevi Metinler, maddi olan her şeyin mutlak iyi olan Ohrmazd tarafından yaratıldığı kabul etmektedir. Bu nedenle maddi varlıkların mutlak kötü olarak addeden bir diğer düalist gelenek olan Manihaizm'den ayrılmaktadır.³⁷ Kötü varlıklar Ehrimen tarafından yaratılmıştır ve gerçek anlamda sürekliliğe sahip olmayıp arızî varlıklardır. Başka bir deyişle Ehrimen kendi varlıklarını yaratırken Ohrmazd'ın yaratıklarıyla temasa geçerek ve onları temel alarak yaratabilir. Sasani teolojisi kötülüğün arıziliğine vurgu yaparak onun yok olmaya mahkûm olduğunu kanıtlama çabasıdır. Bu nedenle yaratma eylemini iki kategoride ele alarak Ohrmazd'ın bu iki tasnife göre yaratmaya muktedir olduğunu iddia eder. Bu açıdan maddi/getig ve manevi/menog yaratma kategorileri Ohrmazd için söz konusuysen, Ehrimen ancak manevi yaratmaya gücü yeten bir varlık olarak tasvir edilmektedir.³⁸

Sasani teolojisi düalist öğretiyi anlamlandırırken kozmolojiden eskatolojiye uzanan bir zaman tasavvurunu öne sürerek, mevcut dünya yaşamını bu zaman algısına göre tasnif etmektedir. Bu bağlamda üçlü bir zaman tasavvurundan (İlk Yaratılış/Bundahişn, Karışık dönem/Gumezişn ve Kurtuluş, Son/Vizarişn) söz ederek Ohrmazd'ın iyi olan varlıklarının Ehrimen'in müdahalesine maruz kaldığı karışık dönem üzerinde durmaktadır. Zira bu süreçte Ohrmazd'ın yarattığı insanın, kötülüğün ortadan kaldırılmasında aktif rol aldığı kabul edilmektedir.³⁹

Tanrı Ohrmazd kendi varlıklarına, kötülüğe karşı savaşta ihtiyaç duyan ve kötülüğün ortadan kaldırılmasına gücü yetse de bunu yapmayan bir tanrı konumundadır. Pehlevi Metinler ezelde Ohrmazd'a öncelik verseler de Ehrimen'in de onun dönemindeki varlığını adeta ikrar etmektedir. Öyle ki Ohrmazd'ın yaratma eylemini bitirmeden kötü varlıkların Ehrimen tarafından yaratıldığı zikredilmektedir.⁴⁰ Kötülüğün daha doğrusu Ehrimen'in neden Ohrmazd tarafından engellenmediği ve kötülüğün insan ve dünya hayatının olumsuz etkilenmesine neden olduğu tam olarak açıklanamamaktadır. Bu durumun Ehrimen'in hapsedilmesi için gerekli olduğu ve dünyanın aslında Ehrimen'in tutsak edilmesi açısından bir tuzak olduğu varsayılmaktadır.⁴¹

Gatha metninde, ikiz ruh gibi meseleler bir yana, yegâne tanrı olarak takdim edilen Ahura Mazda, Zerdüşt sonrası Avesta edebiyatında sadece iyiyi yaratan ve çoğu zaman tanrısal sıfatlarını paylaşan bir ilahi figür konumundadır. Sasani teolojisi ona düalitenin bir tarafında yer vererek yaratma gücünü sınırlamıştır.

Mecusi geleneğinde tanrı Ahura Mazda'nın yanı sıra bir takım başka ilahi varlıkların söz konusu edildiği görülmektedir. Ameşa Spenta (kutsal/manevi ölümsüzler) olarak tanımlanan bu varlıkların Ahura Mazda'yla ilişkileri de bahsi geçen üç teolojik süreçte önem arz etmiştir. Gatha pasajlarında Ahura Mazda'nın en yakınında tasvir edilen ancak açıkça konumları belli olmayan ilahi varlıklar olarak zikredilmektedirler. Ameşa Spenta terimi çerçevesinde Zerdüşt sonrası dini edebiyatta bir grup ilahi figür olarak zikredilen varlıklar Aşa Vahišta (en iyi hakikat/düzen), Vohu Manah (en iyi düşünce), Kşatra Vairya (arzulanan hâkimiyet), Spenta Armaiti (dindarlık ve sadakat), Haurvatat (bütünlük/gönence) ve Ameretat (ölümsüzlük/ezelilik) olmak üzere altı tanedir. Ancak Avesta edebiyatında bu grubun yedi ilahi varlıktan oluştuğunun zikredilmesi, yedincisinin Ahura Mazda'yla bir tutulan Spenta Mainyu olduğuna işaret etmektedir.⁴²

Ameşalar, Avesta edebiyatında Ahura Mazda'nın yaratma ilkeleri veya yaratma eyleminde ona yardımcı olan varlıklar olarak tasvir edilirken, Sasani teolojisinde meleksi varlıklar haline getirilmiştir. Avesta edebiyatında gündelik hayata temas eden bu varlıklar, kendilerine yakarılmaları gereken varlıklar kategorisinde değerlendirilmiştir.⁴³

Ahlaki-Dini Pratikler

Mecusi geleneğindeki teolojik hareketliliğin aksine, Mecusi ahlak söylemi daha açık ve anlaşılır ifadelerle düalist bir yaşam tasavvurunu sunmaktadır. Zerdüşt'ten günümüze kadar geçen süre zarfında insanın eylemlerine bakış açısı düalist bir çerçevede ele alındığı anlaşılmaktadır. Zerdüşt'ün kendi dini öğretisinin takipçilerini Aşavan (hakikatin/doğrunun takipçisi) olarak takdim edip, dindışı eylemler içerisinde olanları yalanın/yanlışın takipçileri Drug-

vantlar olarak tanımlaması ve aralarında bir ayrımı ihdas etmesi, bu düalist algının tezahürü olarak algılanabilir. Aynı zamanda söz konusu yapıp-etmelerin tamamının öte dünya hayatının şekillenmesinin temel hareket noktası olarak görülmesi, insanın eylemlerinin önemini bir kat daha arttırmaktadır.⁴⁴

Zerdüş'tün ahlaki söylemi Gatha metnindeki ikiz ruh meselesine atfedilmektedir. Bu durumun, kişinin hayır ve şer, iyi ve kötü, karanlık ve aydınlık gibi bütün karşıt durumlardan birisine yönelmesinin ilk örneği olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵ Kişinin karşısındaki iki seçenekten birini tercih etmesiyle gerçekleşen eylemle, daha doğrusu düşünce, söz ve davranış kalıplarıyla Ahura Mazda'yla insan arasındaki bağlantı tezahür etmektedir. Dolayısıyla düzen ve adalet ilkesi Aşa'ya uygun eylemlerin Ahura Mazda'yı memnun ettiği zikredilmektedir.⁴⁶

Avesta edebiyatında söz konusu ahlaki düalitenin üç eylem modu üzerinden inşa edildiği ve karşıtlarının da buna uygun şekilde ihdas edildiği görülmektedir. İyi düşünce (*Humata*), iyi söz (*Hûhta*), ve iyi eylem (*Hvaršta*)⁴⁷ üçlüsünden hareketle öne çıkarılan ahlakın çerçevesi, bu üç ilkenin karşıtı olarak kınanan kötü düşünce (*Duşmat*), kötü söz (*Duzhûht*) ve kötü eylem (*Duzhvareşt*) modlarıyla tamamlanmaktadır.⁴⁸ İlk nüvelerini Gatha metinlerinde sunan, Avesta edebiyatına gelişme gösteren ve Pehlevi külliyatta kemale eren ahlaki düalitenin baş aktörü olan insan, mutlak olarak iki eylem modundan birini tercih etmek zorundadır. Bu durum aynı zamanda irade ettiği halin neticesinde gelecek ceza ve mükâfatın da önceden kabul edildiğini göstermektedir.⁴⁹ Zira dünya üzerinde Ohrmazd ile Ehrimen arasındaki çekişme ve çatışma halinin merkezinde insan vardır. İyi ve kötü güçlerin karşılaştıkları kozmosun tipik bir örneği olan insan unsuru da bu açıdan söz konusu güçlerin savaş alanını temsil etmektedir. Öyle ki insan bedeni Ohrmazd ve diğer ilahi varlıklarla ilişkilendirilmekte ve kötülüğün, dışardan bir yolunu bularak insana musallat olduğu öngörülmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla insanın kendi yaratılma gayesine uygun olarak iyiye yönelmeye başladığında, bir asalak gibi insanlar arasında varlığını sürdüren kötülük yok olmaya başlayacaktır.⁵¹

Avesta'nın Vendidad kitabı Mecusi etiğinin somutlaştığı ve gündelik hayatın hangi ilkeler çerçevesinde tanzim edileceğinin belirlendiği metindir. Bir Mecusinin sabahdan akşama, doğumdan ölüme hayatının tamamını düzenleyen Vendidad, ahlaki bir düalite üzerinden iyi ve kötü, doğru ve yanlışın dinen ne olduğu sorusuna cevap vermektedir. Bu durum yukarıda zikredilen iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranış üçlüsünün "iyi" ilkesinin çerçevesini belirleyen bir metin olduğunu göstermektedir. Dine giriş ayini olan *Sudre Puşi* ve *Koştî*'den⁵² cenaze ve arınma ayini Bareşnom'a⁵³ kadar uyulması ve kaçınılması gereken hususlar burada ele alınmaktadır.⁵⁴

Kötü karakterli varlıklardan kaçınmanın yollarını zikreden ve Mecusilerin dini hukuk bağlamında müracaat ettikleri Vendidad kitabı, modern Mecusiler özellikle İranlı Mecusiler açısından Sasani teolojisinin bir ürünü olup geçer-

liliğini yitirmiştir.⁵⁵ Bu durum iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranıştan oluşan üçlü ahlaki söylemin dayandığı ve klasik Mecusiliğin bir nevi yasa kitabı olan Vendidad metninin tartışılmasının önünü açmıştır. Hâlbuki kötü varlıkların saldırısından korunmak ve temizlik ilkelerine riayet ederek maddi arınmanın yanında manevi temizliğin de gerçekleşmesi bağlamında Vendidad metninin önemi, Hintli Mecusiler yani Parsiler için hayati bir değer taşımaktadır.⁵⁶ Bu bağlamda Amerika'da yaşayan Mecusilerle yaptığımız mülakatlarda ve ibadet hayatlarına dair gözlemlerimizde İranlı Mecusilerin dini giriş ayini olan ve Vendidad metninde özellikle üzerinde durulan *Sudre Puşi* ve *Koşti* ayinini önemsemedikleri görülmüştür. Oysa Vendidad metni kutsal kuşak olan *Koşti*'nin bağlanmadan dışarı çıkmanın, kişinin kötü varlıkların saldırısına maruz kalacağına sebep olacağını ifade etmektedir.⁵⁷

Mecusi geleneğinde yılın belli zaman dilimlerindeki dini tören, festival ve bayramlardaki ibadetlerin dışında, gündelik ibadetler söz konusudur. Avesta edebiyatında zikri geçen bu ibadet formlarının günümüz Mecusileri tarafından pek de ilgi görmediği belirtilmelidir. Günü beş vakte ayıran Mecusi liturjisi, bu her vakit için birbirinden farklı dualar ihdas etmiştir. Niyayış olarak bilinen bu dualar beş unsura, Güneş'e, Mitra'ya, Ay'a, Su'ya ve Ateş'e atfen okunmaktadır.⁵⁸ Günün belli zaman dilimlerine ayrılmasında, daha doğrusu kötü güçlere karşı manevi gücü hazırda tutmanın tezahürü olan bu yakarış metinlerinde yanı sıra günlerin ve ayların isimlendirilmesinde de düalist yaklaşımın somutlaştığı görülmektedir. Başta Ahura Mazda olmak üzere ilahi figürlerin söz konusu edilmesi, zamanın bütün parçalarının insan tarafından iyiye atfedilmesi gereğini ifade etmektedir.⁵⁹

Mecusilik denince akla gelen ve temel ibadet objesi olan ateş, Zerdüşt döneminde kendisine yakarılan bir varlık olarak tanımlanmamaktadır. Bununla birlikte Avesta edebiyatının Zerdüşt sonrası ilk metinlerinde kendisine yakarılan bir varlık olarak tezahür etmektedir. Maddi ateşin bu bağlamda mabed ateşi haline gelmesi ve mabed liturjisinin temelini oluşturması Pers imparatorluğu ve özellikle Sasani dönemine rast gelmektedir. Ateş aynı zamanda gündelik ibadet zamanlarından birisinde yakarılan bir varlıktır. Burada öncelikle Ahura Mazda'nın oğlu olarak takdim edilen ateş, kurban sunmaya layık bir Yazata olarak anlatılırken, ateşin zenginliği bahşeden, sağlıklı bir hayat veren ve aynı zamanda savaştan bir varlık olduğu tasvir edilmektedir.⁶⁰ Dinin kurumsal bir kimlik kazandığı Sasaniler döneminde Ateşgede ve Ateşgah'lar ülkenin dört bir yanında inşa edilmiş ve ibadetin merkezileşmesi sağlanmıştır.

Mecusi geleneğinde gündelik ibadetlerin dışında yıl boyunca gerçekleştirilen festival ve bayramlardan söz edilebilir. Zerdüşt Gatha metinleri çerçevesinde bir ibadet liturjisi veya dini bayramlardan bahsetmese de, Avesta edebiyatı ve Pehlevi Metinler'de dini günlere yer verilmektedir. Bu bağlamda yılın eşit altı zaman dilimine bölünmesi ve her bir bölümüne verilen Pehlevi Gahanbar/Gahambar ifadesi, Avesta metninde yer alan altı temel bay-

ramın tanımlanmasında esas alınmıştır. Yesna 2.8-10'da ve Visperad 2.9'da zikredilen bu altı bayram, bir yıl içerisinde önemli durumların ve olayların gerçekleştiği zaman dilimleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu altı bayram sırasıyla şöyledir: Bahar ortasında kutlanan Maidyoizaremaya, yaz ortasında gündönümü esnasında kutlanan Maidyoışam, hasad zamanı gerçekleştirilen Paitişhahya, yaz sonu hayvan sürülerinin dağlık bölgelerden dönmesi adına yapılan Ayathrima, yılın ortasında gündönümünde kutlanan Maidyairya ve ata ruhlarının anıldığı Hamaspathmedya festivali. Bu dini günlerin Ahura Mazda'nın ilk yarattığı varlıklara nispetle verildiği ve sırasıyla göğün, suyun, yeryüzünün/toprağın, bitkilerin, yararlı hayvanların ve insanlığın yaratılmasının kutlanması olarak kabul edildiği varsayılmaktadır.⁶¹

Gahanbar'ların dışında önemli bir bayram olan Ortadoğu coğrafyasında günümüzde de kutlanan Nevruz, Mecusi geleneğine sonradan dâhil edilen bir dini bayramdır. Zira nevrüz ilk defa Sasaniler döneminde 'Nog roz' olarak söz konusu edilmektedir. Mecusi geleneğinde Nevruz, karanlığın ve soğukun alt edildiğini ve güneşin yeniden güç kazanarak doğanın yeniden canlanmasını temsil eden bir karakterde tasavvur edilmektedir. Aynı zamanda iyinin her şekilde kötüye üstün geleceği daha doğrusu Ahura Mazda ve onun yaratıklarının Ehrimen'i alt ettiği mutlak yenilenme (Fraşegird) zamanına bir öykünmeyi de hedeflemekte ve buna yönelik ümidin yeniden yeşermesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ateşin yedinci olarak Ahura Mazda tarafından yaratılması ilişkilendirilmektedir.⁶²

Erken dönemde Nevruzdan çok 'navasarda' olarak bilinen ve Mezopotamyalıların yeni yıl kutlamalarından etkilenen Perslilerin böylesi bir bayramı kutladığı varsayılmaktadır. Mezopotamya'da yeni yıl sonbaharda kutlanmasına karşın Mecusi geleneği içerisinde bahar ekinoksu dönemi yeni yıl olarak kabul edilmiştir. Pers-Akamenid döneminde Perslilerin yeni yıl bayramlarını ilkbaharda kutlamış olabilecekleri varsayılırken, Nevruzun Partlılar döneminde ilkbahar ekinoksunda kutlandığı da düşünülmektedir. Bununla birlikte Sasaniler döneminde resmi bir kisveye bürünerek kraliyetin kutladığı bir bayram haline geldiği bilinmektedir. Kimilerine göre kadim dini geleneklerin bayram ve özel günleri Mecusi geleneği içerisinde kendisine yer bulmuş ve Mecusi bir renge bürünmüştür.⁶³ Yukarıdaki altı Gahanbar'dan sonra Nevruz, yedinci dini bayram olarak Mecusi geleneğinde özellikle Sasaniler döneminde söz konusu olmuş ve diğer dini günlerin ötesinde bir konuma yükseltilmiştir. Günümüzde de Mecusiler için dini bayramların en önemlisi olarak kabul edilmektedir.

Modern Dönem Mecusiler

Kadim İran coğrafyasının hâkim dini geleneği olan Mecusilik bu üstünlüğünü İslam fetihleri sonrasında çeşitli nedenlerle yitirmiştir. Bu durum aynı zamanda misyon hedefi olmayan bir dini geleneğin müntesiplerinin azalmasına da

yol açmıştır. Günümüzde dünya üzerinde sayıları oldukça az olan Mecusiler özellikle cemaat dışı evlilik, göç, doğum oranının düşüklüğü ve dine karşı duyulan ilgisizlik gibi nedenlerle bir var olma savaşıyla karşı karşıya kalmışlardır. Kimilerine göre İslam fetihleriyle başlayan İslamlaşma, bu süreci hızlandıran ana etkenler arasındadır.⁶⁴

Zerdüşt'ün öğretisini yaymaya başlamasından günümüze kadar Mecusiler dünya üzerinde birçok yere göç etmiştir. Bu göçlerin en önemlisini tarihin çeşitli kesitlerinde Hindistan'a yapılan göç oluşturmaktadır. Zira şu anda Parsiler olarak bilinen Mecusilerden bahsedebilmenin temel dayanağını Hindistan göçü oluşturmaktadır. Bunun dışında özellikle XX. yüzyıldan bu yana dünyanın çeşitli bölgelerine göç eden Mecusilerden de söz edilebilir. Özellikle 1960'larda başlayan Kuzey Amerika'ya Mecusi göçleri, İran devriminden sonra hız kazanmıştır. Tahminlere göre İran'daki Mecusi nüfusu göç dalgalarından sonra yarı yarıya düşüş göstermiştir. Şu anda da İranlı Mecusiler, kendi çocuklarını daha iyi bir yaşama kavuşması arzusuyla göçte teşvik etmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte İran'dan Amerika'ya göç eden kimi genç Mecusilerin, Amerika'da ucuz işçi statüsünde olmak istemediklerinden geri dönüş yaptıkları da gözlenmiştir.⁶⁶

İslam fetihlerinden X. yüzyıla kadarki süreçte Mecusi nüfusu, göçler ve İslamlaşma gibi çeşitli nedenlerden dolayı giderek azalmıştır. Safeviler döneminde kırsal bölgelerde yaşamaya mecbur bırakılan Mecusiler özellikle Yezd ve Kirman bölgelerine yerleştirilmişlerdir. Safeviler döneminde manevi açıdan kirliliği sayılan Mecusilerin bu süreçte içine kapanan ve dini geleneğine sarılan bir yapı arz ettikleri anlaşılmaktadır. İran'a giden Batılı seyyahların tasvirlerinde de Mecusilerin kırsal bölgelerde ve toplumdan uzak yerlerde ikamet ettikleri ve ekonomik sıkıntılar çektikleri aktarılmaktadır.⁶⁷ Hatta bu durum XIX. yüzyılda da devam etmiştir. Öyle ki Yezd ve Kirman'daki Müslümanlar, Mecusilerin ortak sulara, Pazar alışverişlerinde meyvelere dokunmalarını ve yağmur yağdığı anda dışarı çıkmalarını yasaklamıştı.⁶⁸

XIX. yüzyıl İran'ında Mecusiler gayrimüslim statüsünde cizye vermekle mükellef tutulmuşlardır. Özellikle Kaçar Şahı Nasuriddin, bu vergi/cizye uygulamasını (1882) gerçekleştirmiştir. Dahası 1880'de din adamları Mecusilerin toplum içerisinde anlaşılmasını sağlayacak tarzda kıyafet giymelerini istemişlerdir. Bu süreçte Hindistan'da İngiliz sömürgesi altında olan Parsiler İran coğrafyasındaki dindaşlarını yalnız bırakmamışlar ve onlara maddi destek sağlayarak İngilizler aracılığıyla siyasi otorite üzerinde baskı kurmaya çalışmışlardır.⁶⁹ XX. yüzyılın ilk çeyreğinde İran'da gerçekleşen hanedan değişikliği, milliyetçiliği önemseyen, İslam öncesi İran vurgusunu öne çıkaran ve dahası hanedana Pehlevi adını veren Rıza Şah'ın iktidarı (1925-1941) ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Rıza Şah'tan sonra oğlu Muhammed Rıza Şah (1949-1979) aracılığıyla 1979 İran İslam devrimine kadar devam eden Pehlevi hanedanı, Mecusilerin nispeten statülerinin yükseldiği bir döneme işaret

etmektedir.⁷⁰ Bu dönemde tarım arazilerinin değer kazanması, Mecusilerin zenginleşmesini ve kırsaldan şehre yerleşmelerini sağlamış ve eğitimli bir üst sınıfı oluşturmalarının önünü açmıştır. Bu bağlamda Yezd ve Kirman gibi şehirlerde yaşayan Mecusiler başkent Tahran'a göç etmişlerdir.⁷¹ Bu süreç İranlı Mecusilerin ekonomik açıdan İran'da söz sahibi olmalarını sağlasa da aynı zamanda onların dine karşı muhafazakâr yapılarını yitirmelerine ve daha çok ahlaki boyutla yetinmelerine yol açmıştır.⁷²

XX. yüzyılın başlarında İran'daki anayasa çalışmaları ve sonrasındaki Pehlevi hanedanının milliyetçilik vurgusu Mecusilerin kadim İran mirasının bir parçası olarak kabul görmelerini sağlamıştır. İlk Mecusi parlamenterin yüzyılın başlarında parlamentoya girmesine rağmen, 1940'da Mecusi parlamenter Keyhüsrev Şahrük'un suikast sonucu öldürülmesi, Rıza Şah'a olan güveni sarsmıştır. Bütün bu gelişmeler çerçevesinde Mecusilerin eğitimli, şehirli ve zengin bir muhite kavuşmaları göz ardı edilmemelidir. Zira 1979 devrimi bu kazanımların birçoğunun yitirilmesine yol açmıştır. Fakat Devrimden sonra hazırlanan anayasada varlıkları kabul edilen azınlıklar statüsünde görülen Mecusiler, tam olmamakla birlikte bir temsil gücüne kavuşmuşlardır. Bu bağlamda ilk seçilen milletvekillerinden ve aynı zamanda ruhani lider (mobed-i mobedan) olan Rüstem Şehzadi, Mecusilerin devletin üst kademelerinde görev almalarını yasaklayan kanunun değiştirilmesi için çaba gösterse de, buna gücü yetmemiştir.⁷³ Benzer tarzda şu an İran'daki Mecusileri parlamentoda temsil eden İsfendiyyar İhtiyari de Mecusilerin aleyhine olabilecek herhangi bir kanunun çıkmasını engellemenin ve medyada Mecusiliği küçük düşürücü durumları önlemenin temel hedefi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Örneğin 2009 yılında İran'da yayınlanan bir filmde Mecusiliğin sembolü sayılan faravahar figürünün yer aldığı bir kıyafetin suçlu birisi tarafından giyilmesi, Mecusi parlamenterin dini kutsallara hakaret edildiğini ilan etmesine neden olmuştur.⁷⁵ Benzer şekilde İranlı Müslüman ilim adamı Perviz Recebi'nin *İtimad* adlı gazetede Mecusilik hakkındaki itiraza cevap yazılması da sözü edilen parlamenter tarafından gerçekleştirilmiştir.⁷⁶ Benzeri durumlar İran coğrafyasında Şii Müslümanlar ile Mecusiler arasındaki tartışmaların canlılığını koruduğunu göstermektedir. Kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle de Mecusilerin gördükleri veya hissettikleri baskıları tüm dünyaya duyurmaya başladıkları gözlenebilir.⁷⁷

Günümüz İran'ın da çeşitli haklar elde eden Mecusiler, mevcut durumun eskiye nazaran oldukça iyi olduğunu ve yasal haklarının olduğunu ifade etmektedir. Fakat buna karşın İran'da yaşayan genç Mecusilerin göç etmeye meylettikleri bilinmektedir. İran izlenimlerini aktaran Foltz, Mecusilerin kadın ve erkek karışık şekilde çalıştıklarından, dini ritüel ve bayramlarını bu şekilde kutladıklarından ve kendileri için alkollü içki üretiminin serbest oluşundan söz etmektedir. Dolayısıyla İran'da bazı olumsuz durumların varlığına rağmen, Mecusilerin geçmişe nispetle rahat bir yaşam kavuştuklarını düşünmektedir. Bu açıdan 20-23 Haziran 1996 yılında VI. Dünya Mecusi

Kongresi'nin Tahran'da gerçekleştirilmesi, siyasi otorite tarafından Mecusilerin varlığının kabul edildiğini gösteren örnekler arasındadır.⁷⁸

İranlı Mecusilerin daha doğrusu dünya üzerinde yaşayan Mecusilerin dine karşı ilgisizliği, aile yoluyla gelen ruhbanlık sistemini dahi etkilemiştir. Özellikle ekonomik şartların yetersizliği din adamı olan Mobedlerin çocuklarının başka mesleklere yönelmesine yol açmıştır. Bu bağlamda 1970'lerde İran Mobedler Meclisi tarihi bir kararla Mobed ailesinden olmayanların da din işlerinde Mobedlerin yardımcısı olarak (mobedyar) görev alabileceğini ilan ederek bu konudaki eksikliği gidermek istemiştir. Zira günümüzde Mobedlerin sayısı hissedilir derecede azalmıştır. İran'da, 20'si Tahran, 20'si Yezd, 5'i Kirman, 3'ü Şiraz ve 2'si İsfahan ve kalanı, diğer şehirlerde olmak üzere toplam 60 Mobedin olduğu zikredilmektedir. İranlı din adamlarının dini işlerden elde ettiği gelirin yetersizliği nedeniyle mobedler din adamlığı dışında başka meslekler edinmişlerdir. Diaspora'da da benzeri bir durum söz konusudur. Amerika'da İranlı Mobedlerin sayısı yaklaşık olarak 11 civarında olduğu kabul edilmektedir.⁷⁹

Günümüz İran coğrafyasında yaşayan Mecusilerin varlığı konusunda elimizde somut istatistiki veriler bulunmamaktadır. Buna karşın, Mecusilerin kurdukları sosyal kurumların şifahi söylemi çerçevesinde İran'da yaklaşık olarak 20 000 civarında Mecusi'nin yaşadığı kabul edilmektedir. İran'da yaşayan Mecusilerin büyük çoğunluğu Yezd ve Kirman şehirlerinde ve özellikle kırsal bölgelerde yaşamaktadır. Tahran'daki Mecusi nüfus daha sonraları oluşmaya başlamıştır. Parsilerin Hindistan'daki nüfuslarının 70 000'in altında olduğu kaydedilmektedir. 1970'lerde dünya üzerinde yaşayan 129 000 Mecusinin 30 000'i İran'da yaşamaktayken bu sayının 1990'larda en çok 50 000'e ulaştığı kabul edilmektedir. Hindistan, Pakistan, Kuzey Amerika ve diğer ülkelerde yaşayan toplam Mecusi nüfusunun 125 000 olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁰

İranlı dindaşlarına nazaran XIX. ve XX. yüzyılda daha rahat bir yaşam süren Parsiler, İngiltere'nin işgali altındaki Hindistan'da dini gerekliliklerini yerine getirmede ve toplumla iç içe yaşamada bir sıkıntı çekmemişlerdir. Zira Parsiler, Britanya kolonizasyonuna en iyi şekilde uyum sağlayan ve diğer azınlıklara model oluşturacak şekilde Batılı kültürle adaptasyon sorunu yaşamayan dini grup olarak öne çıkmıştır.⁸¹ Bununla birlikte XX. yüzyılın başlarında Parsi cemaat içerisinde farklı düşünen grupların ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle misyoner kökenli araştırmacıların ileri sürdükleri iddialar reformist kanadın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aynı zamanda teosofist hareketin Parsiler arasında yayılması, yeni bir mistik hareketin ortaya çıkmasını yol açmıştır.⁸² Bu süreç aynı zamanda Batıya göçün de başladığı dönemdir. Parsiler özellikle başlarda İngiltere'ye göç etmelerine karşın, başta Kuzey Amerika, Kanada, Sri Lanka ve Avusturalya gibi ülkelere göç etmişlerdir. Bu bağlamda Hindistan'daki Parsi nüfus 1940'lı yıllardan 2000'lere kadar tahmini 115 000'den yaklaşık 70 000'e düşerek hissedilir oranda azalmıştır.⁸³

XX. yüzyılın başlarında Hintli ve İranlı Mecusiler Kuzey Amerika'ya göç etmeye başladılar. Bu bağlamda Kanada'nın Vancouver, Amerika'nın California ve Chicago eyaletleri Mecusi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerdir. Günümüzde Kanada ve Amerika'da Hintli ve İranlı Mecusilerin oluşturduğu diaspora cemaatleri kendilerini ifade edebilecekleri mabedlere sahiptirler. Söz konusu mabedleri sadece ibadet için değil, aynı zamanda cemaatin birlik-teliğini sağlayan mekânlar olarak kabul eden Mecusiler, bu sayede varlıklarını devam ettirme ve dini geleneklerini çocuklarına aktarma çabasıdadır.⁸⁴

İranlı Mecusiler, Hintli Parsilerden ayrı olarak Müslüman İranlıların Mecusiliği seçmesini teşvik etmekte ve onları dine kabul etmektedir. Hâlbuki Hintli Parsilere göre anne ve babası Mecusi olmayan bir kimsenin Mecusi olarak adlandırılması söz konusu olamaz. Zira Hindistan'a erken dönemlerde yapılan göçlerde Hintli yöneticilerin misyon amaçlı faaliyetleri yasaklaması, Parsilerin bu yaklaşımlarında etkili olmuş olabilir. Modern dönemde özellikle Amerika'daki İranlı Mecusilerin İranlıları atalarının gerçek dinine davet ettikleri gözlenmiştir. Bunun en bariz örneği kendisi de Müslüman iken Mecusi olan ve Mecusiliğin evrenselliğine inanan Ali Ekber Caferi'dir.⁸⁵

Dünya üzerinde farklı ülkelerde yaşayan Mecusiler, aralarındaki iletişimi sağlamak adına yerel ölçekte dernek ve vakıfların yanı sıra dünya üzerindeki dindaşlarıyla bir araya gelmek ve kendi sorunlarına ortak bir akılla çözüm bulabilmek adına Dünya Mecusi Organizasyonu'nu 1979 yılında kurmuşlardır.⁸⁶ Bu bağlamda son dönemlerde Kanada ve Amerika'da bulunan Parsiler ve Mecusiler aktif toplantılar gerçekleştirmektedir. Geçen yıl Kanada'da Genç Mecusiler Kongresi yapılarak gençlerin dinle olan ilişkileri tartışıldı. Bu yıl ise New York'ta İranlı ve Hintli Mecusilerin ortaklaşa gerçekleştireceği Kuzey Amerika Mecusi Kongresi, Mecusi inancının özünün ne olduğunu tartışmaya açmaktadır.⁸⁷

Kaynakça

- **Anklesaria, Behramgore**, *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, **Bombay, 1956.**
- **Astenberg, Janet K.**, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, **New York, Ams Press, 1990.**
- **Aturpet-i Emetan**, *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. **S. Shaked**, **Colorado, Westview Press, 1979.**
- **Bastani, Menuçehr**, "Miz-i Gerd-i Mohacerat", *Pars Nameh*, vol. **11, 1389/2010.**
- **Boyce, Mary**, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", *Iran*, vol. **XLIII, 2005, ss.1-38.**
 - , "Gahanbar", *Encyclopedia Iranica*, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.
 - , *A History of Zoroastrianism*, **Leiden, Brill, vol. I., 1975.**
 - , *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, **Oxford, Oxford University Press, 1977.**
 - , *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, **Chicago, The University of Chicago Press, 1990.**
- **Burrow, T.**, "The Proto-Indoaryans," *Journal of the Royal Asiatic Society*, **1973, ss. 123-40.**
- **Caferi, Ali E.**, *Zertoşt ve Din-i Behi*, **Tahran, İntişarat-ı Cami, 1385 h.ş.**
 - , **M. Hudavendi**, *Horde Avesta*, **California, The California Zoroastrian Center, 1983.**
- **Cereti, Carlo; Donald Mackenzia**, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahişn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, e.d **C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi**, **Wiesbaden, L.R. Verlag, 2003, s. 31-59.**
- **Chiniwalla, F.**, *Essential Origins of Zoroastrianism*, **Bombay, Parsi Vegetarian and Temperance Society of Bombay, 1942.**
- **Choksy, Jamsheed K.**, "Despite Shahs and Mollas: Minority Sociopolitics in Pre-modern and Modern Iran", *Journal of Asian Studies*, vol. **40/2, 2006, ss. 129-184.**
 - , "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period", *Iranian Studies*, **20/1, 1987, ss. 17-30.**
 - , "Iranians and Indians on the Shores of Srendib (Sri Lanka)", *Parsis in India and the Diaspora*, **ss. 181-210.**
 - , *Purity and Pollution, in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, **Austin, University of Texas Press, 1989.**
- **Dadrawalla, N.**, "Ustad Saheb Behramshah N. Shroff", *Din-i Avaz*, vol. **25/1, 2000 ss. 9-10.**
- **Daryaee, Touraj**, *Sasanian Iran*, **California, Mazda Pub., 2008.**
- **De Jong, Albert**, "Magi", *Encyclopedia of Religion*, Ed. **Lindsay Jones**, **New York, Macmillan, vol. VIII, 2005.**
- **Dhalla, Manecki**, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, **Bombay, 1914.**
- **Diogenes Laertius**, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, **I.6, Trans. C. D. Yonge, I.6-8**, <http://classicspersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm>.

- Dusthah, Celil, *Avista: Kohenterin Metinha ve Surudha-i İrani*, Tahran , 1312 h.ş.
- Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, (*Chronologie orientalischer völker*), thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz, 1923.
- Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Marife, 1994.
- *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, İhsan Behrami, ed. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşri-Belh, 1369 h.ş. (Hicri Şemsi), C. I-IV.
- Foltz, Richard, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", *Middle East Journal*, vol. 65/1, 2011, ss. 73-84.
 —, "Iranian Zoroastrians in Canada: Balancing Religious and Cultural Identities," *Iranian Studies*, vol. 42/4, 2009, ss. 561-577.
- Gardner, Ian, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden, Brill, 1995.
- Gershevitch, Ilya, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol. 33, 1995, ss. 1-29.
- Gnoli, Gherardo, "Indo-Iranian Religion", *Encyclopedia Iranica*, vol. XIII, 2004, ss. 97-100.
- Green, Nile, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", *British Institute for Persian Studies*, vol. 38, 2000, ss. 115-122.
- Haug, Martin, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, (1. Baskı 1862), 3. Baskı 1884.
- Herodotos, *Tarih*, çev. M. Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2007.
- Hinnells, John, "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", *Parsis in India and the Diaspora*, ed. John Hinnells; Alan Williams, New York, Routledge, 2008, ss. 255-276.
- Hintze, Almut, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Ed. Josef Wiesehöfer, Steiner, 1998, Stuttgart, s. 150-157.
- http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/01/090107_si-farvar-movie.shtml
- Humbach, Helmut, "Gathas", *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/gathas-i-texts> .
- İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Riyad, Mektebetü-er-rüşd, 1992.
- İhtiyari, İsfendiyar, "Hamrahiye Zertştıyan der Pasuh be Sohenani Narevayi doctor Perviz Rajabi", *Pars Nameh*, c. 10 1389/ 2010, ss. 4-7.
- Jaafari-Dehaghi, M., *Dadestan i Denig Part I*, Paris, Studia Iranica, 1998.
- Jackson, Abraham V. W., "Where Was Zoroaster's Native Place?" *Journal of the American Oriental Society*, 15, 1893, ss. 221-232.
- Jamasp-Asana, J., *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura*, Leiden, 1885.
- Kellens, Jean, "Avesta", *Encyclopedia Iranica*, vol. III, Routledge, 1987, New York, ss. 35-44.
 —, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, trans. P. O. Skjærvø, California, Mazda Publishers, 2000.
- Kingsley, P., "The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol. LIII/2, 1990, ss. 245-265.
- Kreyenbroek, Philip, "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony", *Bulletin of Asian Institute*, vol. 7, 1993, ss. 97-98.
- Kuiper, F. B. J., "Avestan Mazda," *Indo-Iranian Journal*, vol. I, 1957, ss. 86-95.
- Macuch, Maria, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of*

- Persian Literature*, vol. XVII, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York, I.B.Tauris, 2009, ss. 116-196.
- Malandra, William, *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
 - Masani, E. P. Shapurji, *Zoroastrianism, Modern and Ancient*, Bombay, 1917.
 - Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965.
 - Mirza, H., *Outlines of Parsi History*, Bombay, Industrial Press, 1974.
 - Mistree, Shahzadi, *The Zarthushti Religion, A Basic Text*, California, Federation of Zoroastrian Associations of North America (FEZANA), 1998.
 - Modi, J., *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, Bombay, 1911.
 —, *Religious Ceremonies, and Customs of the Parsees*, Bombay, British India Press, 1922/1937.
 - Morony, Micheal, "Madjus", *Encyclopedia of Islam*, vol. V.
 - Muhassal, *Vizidegah-i Zadspram*, Tahran, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385h.ş., (I. 1-19), ss. 33-35.
 - Nigosian, S.A, *The Zoroastrian Faith*, Montreal, Mcgill Queen's University Press, 1993.
 - Niknam, Kureş, *ez Nevruz ta Nevruz; Ayinha ve Merasim-i sünneti Zertoştıyan-i İran*, Tahran, Fravahar, 1382 h.ş.
 - Olcott, H., *The Spirit of Zoroastrianism*, Adyar, Theosophical Publication House, 1913.
 - Oşhidari, Cihangir, *Danışname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez 1371h.ş.
 - *Pahlavi Texts I, Bundahis, I.24, (The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast)*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880.
 - *Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1892.
 - Palsetia, Jesse, "Partner in Empire, Jamsetjee Jejeebhoy and the Public Culture of Nineteenth-Century Bombay", *Parsis in India and the Diaspora*, ed. John Hinnells; Alan Williams, New York, Routledge, 2008, ss. 81-99.
 - Panaino, Antonio "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Brepols, Turnhout, 2003, ss. 195-200.
 - Purdavud, İbrahim, *Avesta*, Tahran, Dünyayi Kitab, 1387 h.ş. (5. baskı).
 - Recebi, Perviz, "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Name-i Encümen*, sayı 2, 1380h.ş., ss. 155-156.
 - Rezi, Haşim, *Zertoşt Peyamber-i İran-ı Bastan*, Tahran, İntişarat-ı Behcet, 1384.
 - Rose, Jenny, *Zoroastrianism, an Introduction*, London, I. B. Tauris, 2011.
 - Sanasarian, Eliz, *Religious Minorities in Iran*, New York, Cambridge University Press, 2004.
 - Sanjana, E., *The Parsi Book of Books: The Zand Avesta*, Bombay, 1924.
 - *Second International Congress Proceedings*, Bombay, K. R. Cama Oriental Institute, 1996.
 - Shaked, Shaul "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, 33, 1971, ss. 59-73.
 —, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, SOAS, 1994.

- Skjærvø, P. O., An Introduction to Old Avesta, http://www.fas.harvard.edu/~Iranian/Avesta/a01_contents.pdf
 - , Introduction to Zoroastrianism, www.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism1_Intro.pdf,
 - , "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, vol. vol.16, 1983, ss. 269-306.
- Sundermann, Werner, "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", *Encyclopedia Iranica*, vol. VI, ss. 310-315.
- Taqizadeh, S. H., "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol. 10/3 1940, ss. 632-653.
 - , Old Iranian Calendars, London, The Royal Asiatic Society, 1938.
- Taraporewala, Irachi, *The Religion of Zarathushtra*, Bombay, 1979.
- Tavadia, Jehangir, *Zeban ve Edebiyat-ı Pahlavi*, trc. S. Necmabadi, Tahran, 1969.
- Tavernier, J. B., *Collections of Travels Through Turkey into Persia and East Indies*, London, 1784, vol. I.
- *The Geography of Strabo*, Harvard, Loeb Classical Library, 1932.
- *The Zend-Avesta II (The Sirozahs, Yasts and Nyayis)*, trans. J. Darmesteter, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford, Oxford University Press, 1883.
- Vahidi, Rostam, "Iranian Zarthushti Priesthood," *FEZANA (Federation of Zoroastrian Associations of North America) Journal*, vol. 24/1, 2010, ss. 54-56.
- Williams, Alan, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*, Leiden, Brill, 2009.
- Zaehner, Robert C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1961.

Notlar

- 1 Parsilerin göçünün detayları ve bu göçe dair mitoslaştırılan Kıssa-i Sanjan için bkz. Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*, Leiden, Brill, 2009, ss. 81-85, 93, 175-176.
- 2 M. Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, (1. Baskı 1862), 3. Baskı 1884, ss. 119-170.
- 3 Aşavan ifadesinin geçtiği bazı yerler için bkz. Yesna-Gatha 46.14, 51.09; Mazdayesna ifadesine Avesta metinlerinde yer verilmesiyle ilgili olarak bkz. Yesna 12.04-06; Sasani kralı I. Ardeşir'in sikkesindeki "Mazdayesna/Mazda tapıcısı efendi Ardeşir, seçeresi tanrılardan [gelen] Eran/İran'ın [İranlıların] krallar kralı" ifadesi için bkz. Touraj Daryae, *Sasanian Iran*, California, Mazda Pub., 2008, s.16-17.
- 4 Herodotos, *Tarih*, çev. M. Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2007, I. 101, I. 107-108, I.120, I. 132, I.140; *The Geography of Strabo*, Harvard, Loeb Classical Library, 1932, XV. 3; Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, I.6, Trans. C. D. Yonge, I.6-8, <http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm>; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden, Brill, 1975, vol. I., ss. 10-12, 1982, vol. II, ss. 19-21.
- 5 Micheal Morony, "Madjus", *Encyclopedia of Islam*, vol. V, s. 1110; Albert De Jong, "Magi", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, New York, Macmillan, 2005, vol. VIII, s. 5560.
- 6 22/Hac/17, Mecusilere de Ehli kitap gibi muamele edilmesini ifade eden hadis metinleri için bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Riyad, Mektebetü-er-rüşd, 1992, II, 435, Tirmizi, *Diyat* 16; Tirmizi, *Siyer*, 31; Muvatta, *Zekat*, 24; Ebu Davud, *Harac*, Fey ve İmare, 31; Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Marife, 1994, s. 274; Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Asaru'l-Bakiye anı'l-Kuruni'l-Haliye*, (Chronologie orientalischer völker), thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz, 1923, ss. 14, 99, 207.
- 7 Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, <http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm>.
- 8 *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, İhsan Behrami, ed. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşri Belh, 1369 h.ş. (Hicri Şemsi), C. I, s. 319, C. II, ss. 550, 566, 569; Cihangir Oşhidari, *Danışname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez 1371h.ş., s. 29.
- 9 Kelime'ye dair filolojik tahlil ve köken tartışmaları için bkz. Jean Kellens, "Avesta", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, Routledge, 1987, New York, s. 35-44; İbrahim Purdavud, *Avesta*, Tahran, Dünyayi Kitab, 1387 h.ş. (5. baskı), ss. 44-47.
- 10 21 Nask'la ilgili geniş bilgi bkz. Pahlavi Texts IV, *Contents of Nasks*, Trans. E. W. West, *Sacred Book of East*, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1892, *Denkard* (VIII, I. 1-23), ss. 1-10; Kellens, "Avesta", s. 35.
- 11 Konuya dair tartışmalar için bkz. Almut Hintze, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Ed. Josef Wiesehöfer, Steiner, 1998, Stuttgart, s. 150-157; Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, ss. 25-26, 29-30.
- 12 *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. III, ss. 1156-1158; Purdavud, *Yesna I*, Tahran, İntişarâtı Danışgah-i Tehran, 1340h.ş., ss. 22-25; Oşhidari, *Danışname-i Mazdayesna*, s. 234.
- 13 Zerdüş'tün MÖ. VI. yüzyıl ve MÖ. X-XIV. yüzyıl arasında yaşadığı konusundaki tartışmalar için bkz. P. Kingsley, "The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol. LIII/2, 1990, ss. 245-265; Purdavud, *Avesta*, ss. 29-43; H. Mirza, *Outlines of Parsi History*, Bombay, Industrial Press, 1974, ss. 361-366; İlya Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol.

- 33, 1995, ss. 10-13, 18-24; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965, ss. 97-99; Mary Boyce, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, ss. 9, 11-15; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, V. I, ss. 3-4; Robert C. Zaehner, , *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1961, ss. 19-20, 74, 119-120; Abraham V. W. Jackson, "Where Was Zoroaster's Native Place?" *Journal of the American Oriental Society*, 15, 1893, ss. 228, 230.
- 14 Gatha'nın tarihlendirilmesi hususundaki tartışmalar için bkz. Purdavud, *Avesta*, ss. 61-69; H. Humbach, "Gathas", *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/gathas-i-texts>; Jean Kellens, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, trans. P. O. Skjærvø, California, Mazda Publishers, 2000, ss. 1-3; S.A Nigosian, *The Zoroastrian Faith*, Montreal, Mcgill Queen's University Press, 1993, s. 9-11; Irachi Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, Bombay, 1979, ss. 10-12.
- 15 Bazı örnekler için Bkz Kellens, *Essays*, ss. 2-9; Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", s. 3.
- 16 *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, C. I, ss. 474-475; Celil Dusthah, *Avista: Kohenterin Metinha ve Surudha-i Irani*, Tahran , 1312 h.ş., s. 81.
- 17 Hat, *Avestaca bölüm*, kısım manasına gelen "Haiti" sözcüğünden türetilmiştir. *Yesna* kitabının her bir bölümü için de "hat" ifadesine yer verilmektedir. Gatha'nın beş bölümünün adları şöyledir: Ahunavaiti Gatha, Uştavaiti Gatha, Spenta Mainyu Gatha, Vohu Hşathra Gatha, Vahiştoişti Gatha. Dusthah, *Avista*, ss. 27-29.
- 18 Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, ss. 119-170; E. P. Shapurji Masani, *Zoroastrianism, Modern and Ancient*, Bombay, 1917, ss. 114-118; Manecki Dhalla, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, Bombay, 1914, ss. 76-79.
- 19 Dusthah, *Avista*, s. 133; Zaehner, *The Dawn*, ss. 25-26.
- 20 Yeşterlerin Zerdüş't öncesi tanrısal varlıklara ithaf edilmesi hakkında bkz. Purdavud, *Yeştha I-II*, Tahran, 1347h.ş., ss. 1-5; *The Zend-Avesta II (The Sirozahs, Yasts and Nyayis)*, trans. J. Darmesteter, *Sacred Book of East*, ed. M. Müller, Oxford, Oxford University Press, 1883, ss. 1-3.
- 21 Purdavud, *Yesna I*, s. 25.
- 22 A. E. Caferi; M. Hudavendi, *Horde Avesta*, California, The California Zoroastrian Center, 1983, ss. 1-6.
- 23 Detaylı bilgi için bkz. Jehangir Tavadia, *Zeban ve Edebiyat-ı Pahlavi*, trc. S. Necmabadi, Tahran, 1969, ss. 1-33vd.; Maria Macuch, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*, vol. XVII, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York, I.B.Tauris, 2009, ss. 116-196.
- 24 *Yesna-Gatha 44.03-07*.
- 25 *Yesna-Gatha 51.07*.
- 26 J. Jamasp-Asana, *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura*, Leiden, 1885, ss. 4-5; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. II, ss. 1078-1083.
- 27 P. Recebi, "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Name-i Encümen*, sayı 2, 1380h.ş., ss. 155-156; John Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, Ams Press, 1913, s. 30-31, 93-94, 422-424; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 19.
- 28 Gnoli, "Indo-Iranian Religion", *Encyclopedia Iranica*, vol. XIII, 2004, ss. 97-100; F. B. J. Kuiper, "Avestan Mazda," *Indo-Iranian Journal*, vol. I, 1957, ss. 86-95; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I, ss. 90-100; T. Burrow, "The Proto-Indoaryans," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1973, ss. 123-40; P. O. Skjærvø, *An Introduction to Old Avesta*, [http://www.fas.harvard.edu/~iranian/...](http://www.fas.harvard.edu/~iranian/), s. IX-XV; P. O. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, [www.fas.harvard.edu/~iranian/...](http://www.fas.harvard.edu/~iranian/), 2005, ss. 10-14.

- 29 Yesna-Gatha 30.01-04; Ferheng-i Vajehayi Avesta, c. I, ss. 394-395 (Xvafna), ss. 1069-1070 (Mainyu), ss. 936-937 (Puru/pourva), s. 460 (Gayemca).
- 30 "...ey Mazda senin Spenta Mainyu'n vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul ederek sana hizmet ediyorum." (Yesna-Gatha 44.06-07); "Ben Zerdüş, her şeyden büyüğe olana, Mazda Ahura'ya -ki o bütün yaratılışı Spenta Mainyu'suyla yaratandır- söyleyeceğim..." (Yesna-Gatha 45.06).
- 31 "İyi ülkelerin ve toprakların ilkinin ben Ahura Mazda yarattım, orası Aryanem Vaejah ve Daitya nehriydi. Hemen ertesinde bütünüyle ölüm/yokluk olan Angra Mainyu geldi, karşı yaratıklar olarak kendi büyücülüğüyle nehirde bir yılanı, kışı ve Divleri yarattı..." Vendidad 1.03; "... İki ruh, hayat veren Spenta Mainyu ve kötü olan Angra Mainyu, yaratıklarını yerleştirdiler..." Yesna 57.17; Yeşt 11.12.
- 32 "Ben sunumu ve hürmetimi sana ey ateş... ey Ahura Mazda'nın oğlu sana sunuyorum... Kurtuluş ancak doğru şekilde tapanın olacaktır... Sen doğru şekilde emredilen odunlarla beslenmelisin... Ey ateş ey Ahura Mazda'nın oğlu bana lütfunu... nasip et.", Yesna 52.01-04.
- 33 Aban Yeşt (5) ve Fer Ferdin Yeşt (13) metinlerine bakılabilir. "Ahura Mazda Zerdüş Spitamad'a söyledi..." Yeşt 8.01; Yeşt 5.01; Yeşt 13.01. "Zerdüş, Ahura Mazda'ya sordu..." Yeşt 1.01.
- 34 "Ahura Mazda, Spitamad Zerdüş'e dedi ki; ben geniş otlakları sağlayan/tedarik eden Mitrayı yarattım ey Spitamad, ben onu kendim Ahura Mazda kadar ibadet edilmeye ve övülmeye layık kıldım." Yeşt 10.01; "Biz Ahura'nın eşine sunuda bulunuruz... Sen ey Ahura'nın eşi, ey en iyi suların hanımefendisi (Anahita) bana en iyi varoluşu vermelisin... Biz sulara, Vourukasa denizine ve bütün sulara sunuda bulunuruz..." Yesna 68.01-06.
- 35 Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, SOAS, 1994, ss. 6, 13-15; Macuch, "Pahlavi Literature", ss. 116-196.
- 36 "...Her iyi şey Ohrmazd tarafından yaratılmıştır, her kötü şey de Ehrimen tarafından yaratılmıştır. Ohrmazd ve onun yaratıklarının sahip olduğu her iyi şey Ohrmazd'in yaratmasındadır... Onların sahip olduğu her kötü şey Ehrimen'dendir." Aturpet-i Emetan, *The Wisdom of Sasanian Sages*, Denkard VI, trans. S. Shaked, Colorado, Westview Press, 1979, (B1-B2), ss. 133-135.
- 37 Ian Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden, Brill, 1995, ss. 54-64; Werner Sundermann, "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", *Encyclopedia Iranica*, vol. VI, ss. 310-315.
- 38 M. Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig Part I*, Paris, *Studia Iranica*, 1998, (II.13), ss.44-45; Shaul Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, 33, 1971, ss. 59-63, 70-73 (Pehlevi Metinler'de menog getig pasajları için) ss. 100-107; West, PT I, *Bundahis*, I.24, (The *Bundahis*, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast), Trans. E. W. West, *Sacred Book of East*, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880, s. 9.
- 39 Shaked, *Dualism*, ss. 25-26; Philip Kreyenbroek, "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony", *Bulletin of Asian Institute*, vol. 7, 1993, ss. 97-98; Behramgore Anklesaria, *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, Bombay, 1956, (I.42, III.7-17), ss. 14, 30-34; Carlo Cereti, Donald Mackenzia, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahisn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, ed. C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden, L.R. Verlag, 2003, s. 37; Antonio Panaino, "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Brepols, Turnhout, 2003, ss. 195-196.
- 40 "Ohrmazd Ehrimen'in karışıklığına/düzensizliğine karşı ilk önce Vehmen'i yarattı...kötü ruh (Ehrimen) ise Mitokht ve Akoman'ı (aka Manah)... Ohrmazd Ardavahişt'i, sonra Şehrevar'ı, sonra Spendermand'ı, sonra Hordad ve Amurdad'ı yarattı... Ehrimen önce yılanı/gerçekdışılığı üretti/yarattı... Ehrimen'in karanlık dünyasında Akoman, İndar, So-

- var, Nakahed, Tairev ve Zairik vardı...”, West, PT I, Bundahis, I. 23-40, ss. 9-10; Anklesaria, Greater Bundahis, ss. 8-12; “...Ehrimen, saldırdığından kutsal varlığın yaratıklarına hastalık ve ölüm getirdi. İnsanlığı hastalıklı hale getirdi... Hayvanların soyunu kuruttu...” West, PT II, Dadestan i Dinik, XXXVII.72, s. 102.
- 41 ...Ohrmazd ‘eğer bir mücadele/çekişme zamanı koymazsam, Ehrimen’in yaratıklarını ayartabilmesi mümkün olacak’ diye düşündü... Ehrimen’e dedi ki: Bir süre belirle!. Öyle ki çatışma hali dokuz bin yıl olsun... Dikkatsiz ve cahil Ehrimen bu ahde sadık kaldı... Bu dokuz bin yılın ilk üç bininde her şeye Ohrmazd’ın iradesiyle yürüyecek, üç bin yıl Ohrmazd ve Ehrimen’in iradelerinin karışması (dönemidir.) Ve son üç bin yıl da ise Ehrimen etkisiz hale getirilecek... West, PT I, Bundahis, I. 8-20, ss. 5-8; Benzer öykülemeler için bkz. Cereti, Mackenzia, “Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahisn”, ss. 35-36; Anklesaria, Greater Bundahisn, I.10-29, ss. 6-8; Vizidegah-i Zadspram, Muhassal, M., trc., Tahran, Pejuhegah-i Ulum-i İnsani ve Mutelaat-i Ferhengi, 1385h.ş., (I. 1-19), ss. 33-35.
- 42 Yesna-Gatha 31.04; 30.09; Dhalla, Zoroastrian Theology, s. 26; “...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle; (kendisinden) sudur/doğması eylemi sayesinde Aşa’nın babası kimdir? ...Ey Mazda, kimdir Vohu Manah’ın yaratıcısı? ...Kim onurlu Kşatriya’yı Armaitiyle biçimlendirdi?...Bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek, sana hizmet ediyorum.” Yesna-Gatha 44.03-07.
- 43 “Biz çok iyi olan, çok güzel olan, bir Ameşa Spenta olan, cennetsel ışıklarla dolu olan, bütün iyi şeylerin arasında olan/bütün iyi şeylerle dolu olan Aşa’ya kurban sunarız...Biz Vohu Manah’a iyi Kşatriyaya, iyi Daenaya, iyi Fseratuya ve iyi Armaiti’ye kurban sunarız.” Yedi Bölümlü Yesna 37.04-05; “Ey Zerdüş Mazda’nın iyi yarasını yakar/yardıma çağır, yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta’ları yardıma çağır...” Vendidad 19.11-15; West, PT I, Shayast la Shayast, XV. 5-6, 25-30, s. 373, 378; Ameşa Spentaların Avesta dilinden Pehlevice’ye değişen yazılışları ve anıldıkları varlıklara dair tablo için bkz. Boyce, Textual Sources, ss. 13-14.
- 44 Yesna-Gatha 32. 01-16; 46.11; 44.20; Ceza ve mükâfat veren veya buna dair kıstas olan Aşa Yesna-Gatha 43.04, 43.09, 44.15; Kozmik düzen ilkesi Aşa Yesna-Gatha 43.12; 50.09; Aşa/doğruluğun takipçisi Aşavan-yananın takipçisi Drugvant Yesna-Gatha 44.11-12.
- 45 Rezi, Zertoşt Peyamber-i İran-ı Bastan, Tahran, İntişarat-ı Behcet, 1384, ss. 34-35, 97-99.
- 46 Ahura Mazda’yı memnun etme Yesna-Gatha 30.05, 46.01, 31.11-12. Mistree, Shahzadi, The Zarathushti Religion, A Basic Text, California, Federation of Zoroastrian Associations of North America (FEZANA), 1998, ss. 17, 182-183.
- 47 Bu üç kavramın anlamı ve geçtiği yerler için bkz. Ferheng-i Vajehayi Avesta, c. III, ss. 1607-1608 (Hûxta), ss. 1622-1623 (Hvarşta), s. 1594 (Humata).
- 48 Yesna 00.04, 03.04, 04.01-04, 10.16, 11.17, 12.08; Yeşt 1.00. “... Ben bütün iyi düşünce, söz ve eylemleri benimliyor, bütün düşünce, söz ve eylemleri reddediyorum...”. Yeşt 10.106; Darmesteter, Zend-Avesta II, ss. 312-313, 320-321.
- 49 Prods O. Skjærø, “Kirdir’s Vision: Translation and Analysis”, Archaeologiske Mitteilungen aus Iran, vol. vol.16, 1983, ss. 269-306.
- 50 Ruh, Ohrmazd gibidir. Anlayış, hafıza, algı, düşünce bilgi ve ayırt etme Ohrmazd’ın huzurunda duran Ameşalar gibidir. Vücuttaki diğer gelişmiş güçler diğer Yazatalar gibidir.” Anklesaria, Greater Bundahisn, XXVIII.4, ss. 244-245; “...insanların her uzvuna bir menog/manevi varlık sahiptir... Beden Vehmen’e, damarlar ve yağ Ardavahişt’e, kemikler Şehreyar’e, ilik Spendermad’a kan Hordad’a ve saçlar Amurdad’a aittir.” Anklesaria, Greater Bundahisn, XXVIII.22, s. 252.
- 51 “... Böylelikle Ehrimen’i dünyanın dışına çıkarmak mümkündür. Yani, bu maddi dünyada şeytanın ikametgâhı insanın bedeni olduğu için, onu kendi bedeninden kovar.

İnsanların bedenlerinde bir mekâna sahip olmayacağı zaman bütün maddi dünyadan yok edilecektir. Tek bir insanın bedeninde dahi küçük bir kötü ruh olduğu sürece, Ehrimen bu dünyada ikametgâha sahip olacaktır.” Aturpet-i Emetan, Denkart VI, (VI, 264), ss. 102-103; Shaked, “The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology”, ss. 82-87.

- 52 Navjote veya Sudre Puşi olarak bilinen Mecusi geleneğinin inisiasyon ayini, bir Mecusin artık Ahura Mazda için yaşayacağını ve kötülüğün karşısında saf tutacağını sembolize eden dini bir merasimdir. Ergenlik döneminde yapılan bu ayın kız-erkek çocukların kutsal iç gömleği sudreyi ve kusti/koşti denilen kutsal kuşağı din adamları huzurunda takmalarıyla gerçekleşmektedir. Bu ayın sonrasında artık ibadetle mükellef kılınan kişinin, bu kutsal gömleği ve kuşağı her gün yeniden takması gerekmektedir. Bu, onun Ahura Mazda'yla olan bağıni sağlamakta ve kötü güçlerin saldırısından kurtarmaktadır. Vendidad metninde özellikle her gün bu kutsal gömleğin giyilmesi ve kuşağın bağlanması gereğinden söz edilerek, aksi tavır takınanların kötü güçlerin saldırısına uğrayacağı ifade edilmektedir. Vendidad'daki bu ifadeler daha sonraki Pehlevi Metinler yoluyla genişletilerek işlenmiştir. Vendidad 18.54-55; Jaafari-Dehaghi, Dadestan i Denig Part I, 38.1-32, ss. 153-165; J. Modi, Religious Ceremonies, and Customs of the Parsees, Bombay, British India Press, 1922/1937 ss. 178-188.
- 53 Mecusi litürjisinde ölü bedene veya ölü olan herhangi bir şeye dokunmayla kirlenen bedenın arınması ritüeline Bareşnom denir. Vendidad metni bu ritüeli dokuz geceye yaymakta, din adamının nezaretini gerekli kılmakta ve ayrıntılı bir tasvirle aktarmaktadır. Bareşnom ayinin detaylı anlatımı için bkz. Darmesteter, Zend-Avesta I, (Vendidad, IX.1-57), ss. 119-133.
- 54 “... Eğer kadının dokuz gündün sonra da kanaması devam ediyorsa bu Divlerin eylemidir... Mazda tapıcıları... yerde üç ayrı çukur açacaklar ve kadını bu iki çukurda inek idrarıyla son çukurda suyla yıkayacaklar ve Hrafstra öldürecekler ki; eğer yaz ise bu iki yüz mısır taşıyıcısı karıncadır, eğer kış ise Angra Mainyu'nun yarattığı diğer Hrafstra'lardan öldüreceklerdir.” Vendidad 16.12; Modi, A Catechism of the Zoroastrian Religion, Bombay, 1911, ss. 16-18, 21-22, 42.
- 55 Caferi, Zertoşt ve Din-i Behi, Tahran, İntişarat-ı Cami, 1385 h.ş, ss. 176-180; Rezi, Zertoşt Peyamber-i İran-ı Bastan, ss. 214-215.
- 56 E. Sanjana, The Parsi Book of Books: The Zand Avesta, Bombay, 1924, ss. 296-303; Temizlik ilkelerine örnek olarak cenaze töreni uygulamalarına bakılabilir. Jamsheed Choksy, Purity and Pollution, in Zoroastrianism: Triumph over Evil, Austin, University of Texas Press, 1989, ss.16-19.
- 57 Vendidad 18. 54.-60.
- 58 Niyayiş metinleri için bkz. Darmesteter, Zend-Avesta II, Darmesteter, Zend-Avesta, II, Niyayish, ss. 349-361.
- 59 Özellikle Sirozah (otuz gün) olarak bilinen iki metinde ayın her gününün tanrısal bir figüre atfedilerek o günün söz konusu varlığı ithaf edilerek geçirilmesi öngörülmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Mecusi takvimindeki ay ve gün adları için bkz. Y. 16. Bölüm, Darmesteter, Zend-Avesta II, (Sirozah) ss. 1-21; West, PT I, Bundahis, XXXV. Bölüm, ss. 91-97; Nigosian, Zoroastrian Faith, ss. 114-115.
- 60 Ateş Niyayiş 01-18.
- 61 Detaylı bilgi için bkz. S. H. Taqizadeh, Old Iranian Calendars, London, The Royal Asiatic Society, 1938, ss. 10-35; S. H. Taqizadeh, “The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews”, Bulletin of School of Oriental and African Studies, vol. 10/3 1940, ss. 632-653; Kureş Niknam, ez Nevruz ta Nevruz; Ayinha ve Merasim-i sünneti Zertoştıyan-i İran, Tahran, Fravahar, 1382 h.ş, ss. 85-111; Boyce, “Gahanbar”, Encyclopedia Iranica, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.
- 62 Kureş Niknam, ez Nevruz ta Nevruz, ss. 33-34.

- 63 Nevruz ve Perslilerin takvimleri hakkında bkz. Biruni, *Asaru'l-Bakiye*, ss. 215-233; Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", *Iran*, vol. XLIII, 2005, ss. 6-14; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, V. II, ss. 108-110.
- 64 Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period", *Iranian Studies*, 20/1, 1987, ss. 17-20; Richard Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", *Middle East Journal*, vol. 65/1, 2011, ss. 73-74, 81.
- 65 Nile Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", *British Institute for Persian Studies*, vol. 38, 2000, ss. 115-116; Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", ss. 81-82.
- 66 Menuçehr Bastani, "Miz-i Gerd-i Mohacerat", *Pars Nameh*, vol. 11, 1389/2010, s. 7.
- 67 Jamsheed K. Choksy, "Despite Shahs and Mollas: Minority Sociopolitics in Pre-modern and Modern Iran", *Journal of Asian Studies*, vol. 40/2, 2006, ss. 136-138. Batılı seyahatlerin anlatıları hakkında bkz. J. B. Tavernier, *Collections of Travels Through Turkey into Persia and East Indies*, London, 1784, vol. I, ss. 163-168; J. Rose, *Zoroastrianism, an Introduction*, London, I. B. Tauris, 2011, ss. 176-177; Boyce, *Textual Sources*, ss. 124-131.
- 68 Janet K. Astenberg, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York, Ams Press, 1990, ss. 84-89.
- 69 Boyce, *Zoroastrians Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge, 1979, ss. 209-211; Astenberg, *The Zoroastrians of Iran*, ss. 90-91.
- 70 Eliz Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, New York, Cambridge University Press, 2004, ss. 48-49; Boyce, *Zoroastrians*, ss. 216-222. Mecusiler toplum içerisinde bir statü kazanmaya başlamışlarsa da, aynı dönem içerisinde bazı tavizler vermek zorunda kalmıştır. Zira Rıza Şah döneminde Mecusilerin ölümlerini yırtıcı hayvanlara bıraktığı ve adına Dahme (dokmah) dedikleri yapıların ortadan kaldırılması istenmiş ve ölümlerini gömmeleri istenmiştir. Hatta bunun için Rıza Şah, çok cüzi bir miktar karşılığı mezarlık yapımı için arazinin de satılmasını sağlamıştır. Astenberg, *The Zoroastrians of Iran*, ss. 177-179; Oşhidari, *Danışname-i Mazdayesna*, ss. 275-276; Taraporewala, *The Religion of Zarathushtra*, ss. 59-63.
- 71 Nile Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", ss. 117; Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", ss. 74-75.
- 72 İranlı Mecusilerin kırsal bölgelerde yaşarken dinin emir ve yasaklarına ve onun ritüellerine azami önem verdikleri konusunda 1960'lı yıllarda Şerifabad'ın köylerinde saha araştırması yapan Mary Boyce'un kayıtlarına bakılabilir. Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", ss. 117-118.
- 73 sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, ss. 49, 70-71, 93-105.
- 74 Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", s. 77.
- 75 [http://www.bbc.co.uk/persian/iran/...](http://www.bbc.co.uk/persian/iran/)
- 76 Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", s. 78; İsfendiyar İhtiyari "Hamrahiye Zertştıyan der Pasuh be Sohenan-i Narevayi doctor Perviz Rajabi", *Pars Nameh*, c. 10 1389/ 2010, ss. 4-7.
- 77 Mecusilerin basın-yayın ve interneti oldukça iyi kullandıkları söylenebilir. Amerika, Kanada, İran ve Hindistan'da yaşayan Mecusiler, çeşitli dergi ve gazeteler çıkarmaktadır. California'daki Mecusilerin İngilizce ve Farsça çıkardıkları *Zoroastrian Journal*, Çehre Nameh, *Fezana Journal*; Vancouver'dakilerin *İran Zemin*; Tahran'dakilerin *Pars Nameh* ve Hindistan'dakilerin *Journal of Cama Oriental Institute* dergileri örnek verilebilir.
- 78 Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", ss. 78-79; Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", s. 118-120.

- 79 Rostam Vahidi, "Iranian Zarthushti Priesthood," FEZANA (Federation of Zoroastrian Associations of North America) Journal, vol. 24/1, 2010, ss. 54-56; Boyce, A Persian Stronghold of Zoroastrianism, ss. 22-26.
- 80 Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", s. 74; Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", s. 116; Sanasarian, Religious Minorities in Iran, ss. 36-37; Boyce, Zoroastrians, s. 226. Amerika'da Mecusilik üzerine araştırmalar yaparken California eyaletinde görüştüğümüz İranlı Mecusiler, bu rakama yakın sayılar vermişlerdir.
- 81 Jesse Palsetia, "Partner in Empire, Jamsetjee Jejeebhoy and the Public Culture of Nineteenth-Century Bombay", Parsis in India and the Diaspora, ed. John Hinnells; Alan Williams, New York, Routledge, 2008, ss. 81-97.
- 82 Bu dönemde kurulan Rahnumae Mazdayasna Sabha cemiyeti (1851) ve Mecusilik üzerine yapılan araştırmaları desteklemek üzere kurulan K. R. Cama Oriental Institute (1916) kurumu reformistlerin çabaları arasında sayılabilir. Bu bağlamda Cama'nın düzenlediğı kongrelere buna örnek verilebilir. Bunun yanı sıra Bombay'a gelerek Teosofi cemiyetini Henry S. Olcott'un yeniden doğuş, karma ve vejeteryanlığın temellerini oluşturduğu insanın kendi benliğine yönelerek hakikati ulaşması gereğini telkin etmesi Parsilerin ilgisini mazhar olmuştur. Nitekim Behramshah Shroff'un (1857-1927) Olcott'un öğretilerinden de etkilenerek adına İlm-i Koşnum (İlahi bilgi) dediğı teosofik-mistik bir harekete öncülük etmiştir. Shroff, İran'da gizli mistik cemaate katıldığını ve bu ilmi öğrendiğini ifade ederek taraftar toplamıştır. Günümüzde de Parsiler arasında Koşnumistlere rastlamak mümkündür. John Hinnells, "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", Parsis in India and the Diaspora, ss. 262-264; H. Olcott, The Spirit of Zoroastrianism, Adyar, Theosophical Publication House, 1913, ss. 11-15, 39-40, 50-51; F. Chiniwalla, Essential Origins of Zoroastrianism, Bombay, Parsi Vegetarian and Temperance Society of Bombay, 1942, ss. 1-3; N. Dadrawalla, "Ustad Saheb Behramshah N. Shroff", Din-i Avaz, vol. 25/1, 2000 ss. 9-10; Second International Congress Proceedings, Bombay, K. R. Cama Oriental Institute, 1996, ss. III-IV.
- 83 Jamsheed Choksy, "Iranians and Indians on the Shores of Srendib (Sri Lanka)", Parsis in India and the Diaspora, ss. 188-194; John Hinnells, "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", Parsis in India and the Diaspora, ss. 266-272.
- 84 Richard Foltz, "Iranian Zoroastrians in Canada: Balancing Religious and Cultural Identities," Iranian Studies, Vol. 42/4, 2009, ss. 561-577. California'da bulunduğumuz süre zarfında ziyaret ettiğimiz California Mecusi Merkezi, özellikle İranlı Mecusilerin bir araya geldiğı mekândır. Burada genç Mecusileri cemaatte tutmak adına hafta sonları birçok kurs ve uygulama yapılmaktadır. Ancak ibadet hususunda oldukça çekimser oldukları gözlenmiştir. Zira Mobed Rüstem Vahidi'nin konferans ve ayini yarım saati geçmemektedir.
- 85 Ali Ekber Caferi'nin söylemleri kurduğu Zerdüşti Asamblesi ve yönettiğı www.zoroastrian.org çerçevesinde incelenebilir.
- 86 John Hinnells, "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", ss. 269-272. Tahran'da bulunan Tahran Mecusiler Topluluğı (Encümen-i Zertoştıyan-i Tahran), Bombay Parsi Topluluğı (Bombay Parsi Panchayat), Kuzey Amerika Mecusi Birlikleri Federasyonu (Federation of Zoroastrians Associations of North America. FEZANA), Avustralya Mecusi Birlikleri (The Zoroastrian Associations in Avustralia) gibi yerel birlik, dernek veya vakıflar, söz konusu üst yapının altında teşkilatlanmalarına karşı çöğü zaman birbirlerinden bağımsız olarak hareket etmektedirler.
- 87 V. Genç Mecusiler Kongresi 30 Haziran-5 Temmuz 2011'de Kanada, Vancouver'da gerçekleştirildi. Bu yıl ağustos ayında yapılacak kongre bilgileri için bkz. www.nazc.zangy.org.