



Anistâs Mârî el-Kermelî'nin Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili araştırmaları

Ümit Kaya¹

Özet

Bu çalışma, Irak'ta, Musul etrafında yaşayan Sârlîyye, Bâcvân, Şebek adlı üç farklı topluluğun inanç, ibadet ve geleneklerini konu edinmektedir. Anistâs Mârî el-Kermelî'nin bu üç topluluk üzerine yaptığı çalışmaya dayanarak onun hayatı, eserleri ve Irak'taki bu topluluklar üzerine yaptığı araştırma anlayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşımlarla değerlendirilmektedir. el-Kermelî'nin özellikle el-Meşrik dergisinde Yezîdîler, Abdallar, Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili yayınladığı çalışmaları dikkat çekicidir. Bu çalışmalar, akademik çevreler için referans kaynağı olma özelliğini uzun süre devam ettirmiştir. Anistâs Mârî el-Kermelî, Doğulu Katolik bir ailenin üyesi ve din adamıdır. Hayatı boyunca başta Irak ve Mısır olmak üzere dil, edebiyat, din ve kültür tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla çok geniş bir çevre ile temasını sürdürmüştür. Daima, araştırmacılarla yakın ilişkileriyle tanınan, çalışmaları takip edilen ve referans alınan bir kişi olmuştur. Yaptığı çalışmalar, güncelliğini korumakta, halen başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır. Ancak el-Kermelî'nin çalışmalarında bu Sûfî topluluklarla ilgili verilen bilgilerin bir kısmı doğrudan bu topluluklardan elde edilmemiştir. Bu nedenle çalışmaları, ilgili topluluklar hakkında komşu inanç gruplarının anlatılan, olumsuz anlamlar taşıyan gerçek ve akıl dışı bilgiler içerebilmektedir. Onun bu toplulukların inanç, ibadet ve kültürel hayatına yönelik verdiği bilgilere gönderme yapıldığında bu hususa dikkat edilmelidir. Türkiye'de bu konulara duyulan ilgisizlikten dolayı, onun Sûfî topluluklarla ilgili araştırmalarına pek başvurulmamış ve doğal olarak çalışmalarının bu yönü akademik çevrelerce pek fark edilmemiştir.

Anistas Mari al-Karmali's research on Sarliya, Bajwan, and Shabaks

Abstract

This study examines the beliefs, worship practices, and traditions of three distinct communities living around Mosul in Iraq: the Sarliya, Bajwan, and Shabak. Based on Anistas Mari al-Karmali's study of these three communities, his life, works, and his research on these communities in Iraq are evaluated with understanding, interpretive, and critical approaches. al-Karmali's works on the Yazidis, Abdals, Sarliyya, Bajwan and Shabaks which especially published in the al-Mashriq magazine, are noteworthy. These studies have continued to be a reference source for academic circles for a long time. Anistas Mari al-Karmali is a member of a Catholic family from Eastern and a cleric. Throughout his life, he maintained contact with a wide circle of people through his work on language, literature, religion, and cultural history, primarily in Iraq and Egypt. He has always been known for his close relationships with researchers, and his work has been followed and taken as a reference. His works remain relevant and are still used as reference sources. However, some of the information given about Sufi communities in these works of al-Karmali was not obtained directly from these communities. Therefore, his work may contain untrue and irrational information about these communities, often conveyed by neighboring faith groups and carrying negative connotations. This point should be taken into consideration when referring to his information on the beliefs, practices, and cultural life of these communities. Due to the lack of interest in these issues in Türkiye, his research on Sufi communities has not been consulted much and naturally, this aspect of his work has not been noticed by academic circles.

Article History

Received
2025-10-09
Accepted
2025-11-25

Anahtar Kelimeler

Anistâs Mârî
el-Kermelî, Irak,
Musul, Sârlîyye,
Bâcvân, Şebek.

Keywords

Anistas Mari
al-Karmali, Iraq,
Mosul, Sarliya,
Bajwan, Shabak.

¹Corresponding Author: Ümit Kaya, Graduate School of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences (Discipline of Sociology of Religion), Ankara University, Ankara/Türkiye.

mtkaya@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6220-6061> <https://ror.org/01wntqw50>

Giriş

Irak, sosyokültürel açıdan yoğun dinî, etnik çeşitliliğe sahip olan bir coğrafyadır. Musul'un da dâhil olduğu Irak'ın kuzeyine doğru gittikçe bölgenin coğrafi konumundan ve dinî, siyasî, iktisadî sosyokültürel tarihinden dolayı bu çeşitliliğin daha da yoğunlaştığını görmekteyiz. Ticaret yollarına yakınlığıyla öne çıkan bu coğrafya Mezopotamya, İran, Anadolu gibi büyük medeniyetlerin kesiştiği noktada yer almakta ve bu medeniyetlerden önemli izler taşımaktadır. Tarihî el-Cezire ve Şehrezûr gibi bölgelerin sınırları dahilinde kalan bu bölge, İslam coğrafyasına dahil olduktan sonra birbirinden farklı dinî bakış açılarına sahip olan farklı devletlerin egemenliğine girmiş; bu otoritelerin bazen savaş alanı, bazen de sınırlarının kesiştiği yer olmuştur (es-Sakkâr vd., 2020; Gündüz, 2010a, 2010b, 2022). Dolayısıyla bu coğrafya, burada varlık göstermiş devletler açısından, bir nevi Uç/Serhad (sınır) bölgelerini ifade etmektedir (İnalcık, 2016, ss. 33-34).

Serhad bölgeleri, kazanılacak yeni insan kaynağına, ganimetlerden dolayı zengin ekonomik rezervlere sahiptir. Bu zengin kaynaklar, bu tip bölgelerde insan dolaşımı ve çeşitliliğinin yoğun olmasına yol açmaktadır. Ancak bu tip bölgelerin her an el değiştirme ihtimali olduğu için buralar kaotik ve tehlikeli bölgelerdir. Bu karmaşa ve tehlike dolayısıyla bu tip bölgelerde güvenli kent yaşamının birer parçası olan saray, ilmiye sınıfı gibi yüksek kültür erbabına pek rastlamayız. Dolayısıyla buralarda yüksek kültür erbabının resmî, kitabî dinî kültürüyle¹ tasarlanmış dinî, siyasî, şer'î doktrinler ve normlar pek görülmez (Arslan, 2004, ss. 134-142; İnalcık, 2016, s. 33). Buralarda, askerlerin ve az sayıdaki bürokratin dışında, genelde hareket kabiliyeti yüksek göçerlere, maceracılar, merkezden kaçan siyasî muhaliflere, Sûfî topluluklara ve bazı fakihlere rastlarız. Bu bölgelere resmî, kitabî kültürden de etikler taşıyan, ancak ağırlıklı olarak geleneksel, sözlü, halk kültüründen beslenen popüler dinî kültüre² dayalı örfî, yerel/millî öğretiler ve normlar hâkimdir (Arslan, 2004, ss. 134-142; İnalcık, 2016, ss. 33, 45-53; Kara, 2017, ss. 47-60; Ülgener, 2015, s. 112).

Serhad bölgelerinin hâkim kültürü olan popüler dinî kültürün taşıyıcı ve sürdürücüleri, ağırlıklı olarak mistik, gnostik öğeler taşıyan eklektik inanç ve uygulamaları dolayısıyla Sûfî topluluklar olmuştur (Arslan, 2004, s. 138; İnalcık, 2016, s. 33). Sûfî topluluklar, cihâd/gazâ ruhu, uç bölgelerdeki halkı ihya duygusu, savaş ganimetlerinden pay almak gibi saiklerle serhad bölgelerine gelmişlerdir. Bu topluluklar, bazen de dinî, siyasî muhalif olarak serhad bölgelerinin kaotik ortamında gizlenmek için buraları tercih etmişlerdir (İnalcık, 2016, s. 39; Kara, 2017, ss. 50-54; Moosa, 1988, pp. 170-172).

Sınır boylarındaki Sufi topluluklar, merkezi iktidarla ve iktidarın hâkim din anlayışıyla genelde uyumlu (conformist) yapılar olmuşlardır (İnalcık, 2016, s. 39). Hatta bu topluluklar, özellikle Osmanlılar döneminde, hâkim iktidarın resmî dinî, şer'î bakış açısını halka ilmihal düzeyinde öğretmeleri için bu bölgelere gönderilmiş fakihlerle, bölgedeki esnaf ve zanaatkarlarla genelde, iş birliği içerisinde olmuşlardır (İnalcık, 2016, s. 39; Kara, 2017, ss. 49, 51, 71 vd.). Buralardaki bazı Sûfî topluluklar ise birtakım dinî, siyasî, iktisadî sosyokültürel etkenlerden dolayı uyumsuz (non-conformist) yapılar olabilmişlerdir (İnalcık, 2016, s. 39). Bunların uyumsuz yapılar olmalarında, genelde siyasal iktidarın resmî dinî, siyasî bakış açısıyla bazı fikir ayrılıkları yaşamaları, ganimet ve vergi gelirlerinden istedikleri payı alamamaları, bölgedeki iktidarın el değiştirmesi gibi etkenler rol almıştır (Arslan, 2004, ss. 138-142; İnalcık, 2016, s. 39; Kara, 2017, ss. 50-54; Moosa, 1988, pp. 170-172).

Non-konformist sûfî topluluklar, bazen iktidarla karşılıklı şiddet eylemlerine girişmiş; yer yer hâkim iktidar tarafından takibe uğramışlardır. Bu topluluklar, genelde sır ve gizlilik temalarını yoğun olarak işleyen okültist, ezoterik topluluklar biçiminde tezahür etmiştir. Bunların bu temaları yoğun olarak işlemeleri, bir yönüyle popüler dinî kültüre ve kadim hikmete/irfana dayalı mistik, gnostik olan ve nispeten eklektik olarak görülen inanç ve pratiklerinin bir sonucu; bir yönüyle de uğradıkları takibat ve şiddetin bir sonucudur (İnalcık, 2016, ss. 39-50; Schimmel, 2018, ss. 34-58). Bunlar, resmî,

1 "Resmî, kitabî dinî kültür" ifadesiyle; evrensel dinlerin yüksek kültür erbabında beliren, çoğunlukla resmî kurumlarla kendisini toplumda gösteren, kitabî, doktrinel bir teolojiyle kendisini sistemleştiren, şer'î hükümlerle gündelik dinî hayat pratiğinde tezahür eden dinî kültür tipini kastetmekteyiz (Arslan, 2004, s. 67).

2 "Popüler dinî kültür"; eski, yerel/millî din ve kültürlerin inanç ve pratikleriyle evrensel kitabî dinlerin inanç ve pratiklerinin etkileşime girerek halk arasında bir arada bulunmasıyla oluşan dinî kültür tipidir (Arslan, 2004, ss. 53-67).

kitabî dinî bakış açısı tarafından, genelde heteredoksi olarak görülmüştür. Hâkim siyasî iktidar ve nispeten ortodoksi kabul edilen diğer dinî gruplar tarafından, bazen Ehl-i Bid'at, Ehl-i Delâlet, Râfizî, Zındık, Mühlid gibi sıfatlarla mimlenmişlerdir. Hatta bazen gizemli ve nispeten eklektik yapılarından dolayı, müstakil birer din olarak da görülmüşlerdir (Corbin, 1983, pp. 30-47; İnalçık, 2016, ss. 39-50; Schimmel, 2018, ss. 21-58).

Sınır boylarındaki Sûfî topluluklarla ilgili özetlenen dinî, siyasî, iktisadî sosyokültürel ve tarihî tablo, büyük oranda Irak'ın kuzeyi için de geçerlidir. Dolayısıyla bu makalede, çevirisini ve analizini yaptığımız Anistâs Mârî el-Kermelî'nin çalışmasında konu edilen Sârlîyye, Bâcvân ve Şebekler'in sosyokültürel tarihî seyri ve süreçleri de yukarıda özetlenen tablodan pek farklı değildir:

Sârlîyye, Bâcvân ve Şebek toplulukları ağırlıklı olarak Musul civarında yaşayan, benzer inançları paylaşan birer konfederasyon/aşiret yapılanması görünümü sunan topluluklardır. Bu topluluklar, popüler dinî kültüre ve kadim irfana dayalı mistik, gnostik inanç ve pratikleriyle öne çıkan okültist, ezoterik topluluklardır. Aynı zamanda bunlar, Ehl-i Hak, Yâresânî, Kâkâî ya da Bektaşilerin dinî motiflerini taşıyan sûfî Alevî topluluklar olarak kabul edilirler (el-Azzâvî, 1949, ss. 3, 25-26; el-Gulâmî, 1950, ss. 2-3; eş-Şeybî, 1966, ss. 421-424, 1967, ss. 40-50; Kâşâ, 2016, ss. 5-7; Mir-Hosseini, 1994, pp. 211-212; Moosa, 1988, pp. 419-420; Taşğın, 2012, ss. 25-30).

Sârlîyye, Bâcvân ve Şebekler, yaşadıkları coğrafyada ara ara alevlenen mezhebî, dönemsel siyasî değişimler nedeniyle, taraf fark etmeksizin, non-konformist yapılar olarak kalabilmişlerdir. Ancak işin aslına bakılınca bu yapılar, günümüzde ve tarihte, bölgede ara ara alevlenen Sünnî-Şîî eksenli mezhebî, siyasî çatışmaların genelde arasında kalmıştır. Bu çatışmalarda, bir tarafa çekilme veya uyum sağlama politikalarına maruz kalarak genelde yok sayılmışlardır (eş-Şeybî, 1966, ss. 423-424; Kâşâ, 2016, ss. 5-7; Taşğın, 2012, s. 22). Bazı dönemlerde baskı görmelerine yol açan eklektik, okültist, ezoterik ve non-konformist yapılarına eklenen yok sayılmayla beraber bu topluluklar, tarihî süreç içerisinde izole, kapalı topluluk halini almışlardır (eş-Şeybî, 1966, ss. 423-424; Kâşâ, 2016, ss. 5-7; Mir-Hosseini, 1994, pp. 221-222; Moosa, 1988, pp. 122, 163, 169; Taşğın, 2012, s. 22). Birer kapalı topluluk olarak kendileriyle ilgili dışarıya pek bilgi vermeyen Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili maalesef ilmî, akademik çalışmalar da yok denecek kadar azdır. Bu topluluklarla ilgili yapılmış az sayıdaki çalışmaların bazıları da ne yazık ki spekülâtif bilgilerle doludur.

Anistâs Mârî el-Kermelî'nin Sârlîyye, Bâcvân ve Şebek topluluklarıyla ilgili çalışması söz konusu topluluklarla ilgili yapılmış bilinen ilk çalışmadır (Kâşâ, 2016, s. 114; Taşğın, 2012, s. 33). Bu çalışma, bu topluluklarla ilgili çalışma yapan birçok araştırmacıya da referans olmuştur (Taşğın, 2012, ss. 33-37).³ Ancak çalışma yöntem, üslup ve içerik açısından önemli spekülasyon ve hatalar içermektedir. Bu durum da bu makalede çalışmanın çevirisinin yanı sıra çalışmadaki hatalı, spekülâtif yönlere dikkat çekme ihtiyacını doğurmuştur.

Üç bölümden oluşacak bu makalenin birinci bölümünde el-Kermelî'nin hayatı ve özellikle bazı dinî gruplara dair çalışmaları tanıtılacaktır. İkinci bölümde, el-Kermelî'nin 1902'de, el-Meşrik dergisinde Sârlîyye, Bâcvân ve Şebekleri konu aldığı çalışmanın tercümesi verilecektir. Üçüncü bölümde ise el-Kermelî'nin ilgili çalışması; anlayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel yöntemler bir araya getirilerek yöntem ve içerik açısından analiz edilecektir (Neuman, 2022, ss. 193-215).

Çalışmamızın üçüncü bölümünde söz konusu üç toplulukla ilgili değerlendirilecek meseleler, çevrilen makalenin ele aldığı meselelerle sınırlandırılacaktır. Çalışmamızda çeviri dışında verilecek bilgiler, bazı literatür verilerine ve ilgili toplulukların yaşadığı bölgelerde yaşanan bazı kişilerden elde ettiğimiz saha verilerine dayanacaktır.

1. Anistâs Mârî el-Kermelî: Hayatı ve Eserleri

Lübnanlı Mîhâîl ile Bağdatlı Meryem'in oğlu olan Anistâs Mârî el-Kermelî, 5 Ağustos 1866'da Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Gerçek ismi Butrus bin Cebrâîl Yûsuf Avvâd olan el-Kermelî, Lübnan'daki Katolik Kermelî tarikatına mensup bir ailenin çocuğudur. Bu tarikata aidiyetinden dolayı, ileride

³ (Bazı atıflar için bkz. Minorsky, 1979a, 1979c; el-Azzâvî, 1949, ss. 7-8, 24-25, 32, 78, 95-96; el-Gulâmî, 1950, ss. 12, 15, 24, 27; es-Sarrâf, 1954, ss. 218, 229-234; eş-Şeybî, 1967, ss. 40, 47, 49, 50; Moosa, 1988, pp. 1-3, 122, 163-165, 169; Kâşâ, 2016, ss. 114-125; Kramers, 1979; Sasani, 2006, ss. 133-134).

el-Kermelî nisbesini alacaktır. el-Kermelî, ilk öğrenimini Bağdat'ta Kermelî papaz okulunda, orta öğrenimini İttifâk Katolik Lisesi'nde gördü. 1886'da Beyrut'taki Yesûîler (Cizvit) Papaz Fakültesi'nde öğrenimine devam etti. Buradan mezun olduktan sonra aynı fakültede bir süre Arap dili ve edebiyatı öğretim üyesi olarak çalıştı. Bir müddet Belçika'nın Chèvremont şehrindeki Kermelîlerin manastırında bulundu ve 1888'de bu manastırda rahip oldu. Bu arada Fransa'nın Montpellier şehrinde ilâhiyat ve felsefe tahsiline başladı. Buradaki eğitimini bitirdikten sonra 1894'te papaz olarak Anistâs Mârî adını aldı. Aynı yıl içerisinde Endülüs'e gidip İspanyolca öğrendi. Avrupa'dan Bağdat'a dönünce Kermelîlerin ruhban okulunun başına getirildi. Buradaki okulda Arapça ve Fransızca dersleri verdi. Latince ve Yunancayı öğrenciyken öğrenen el-Kermelî, bir taraftan da Ârâmîce, İbrânîce, Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Sâbiîceyi incelemiştir. Mısır, Suriye, Lübnan ve Irak menşeli çeşitli dergilerde müstear isimlerle birçok makale yazdı (Çetiner, 2022).

el-Kermelî, hayatının önemli bir kısmını Osmanlı döneminde, Osmanlı topraklarında geçirmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında ve sonrasında İngilizlerle yakın temas içerisinde olmuştur. İngilizler lehine yürüttüğü faaliyetleri nedeniyle 1915'te Osmanlı hükûmeti tarafından, Bağdat'tan Kayseri'ye sürülmüştür. Bağdat'a 1917'de ancak dönebilen el-Kermelî, memleketine döner dönmez İngiliz işgal hükûmetince yayınlanan el-'Arab dergisinin yazı işleri müdürlüğüne getirilmiştir. Aynı yıl tarihe, edebiyata ve siyasete dair yazıların yer aldığı Dârû's-Selâm adlı bir dergi çıkartmıştır. 7 Ocak 1947'de Bağdat'ta ölen el-Kermelî, Dimaşk Arap İlimleri Akademisi, Kahire I. Fuâd Arap Dil Akademisi ve Alman Şarkiyatçılar Akademisi üyeliklerinde bulunmuştur (Çetiner, 2022).

İlmî, dinî ve siyasî bir kişiliğe sahip olan el-Kermelî, ağırlıklı olarak Arap dili ve edebiyatı alanında eserler vermiştir. Ancak onun bazı dinî toplulukları tarihî, siyasî, antropolojik ve sosyolojik açılardan ele aldığı çalışmalarına da rastlamaktayız. el-Kermelî, dinî topluluklarla ilgili çalışmalarını ağırlıklı olarak el-Meşrik dergisinde⁴ yayınlamıştır. Bu derginin farklı cilt/yıl ve sayılarında yayınlanan Yezîdî, Abdal, Sârlîyye, Bacûran ve Şebek topluluklarıyla ilgili çalışmaları dikkat çekicidir. Bu çalışmalar yayın sırasına göre şöyledir:

el-Kermelî'nin Yezîdîler ile ilgili çalışmaları, "el-Yezîdiyye" ana başlığıyla el-Meşrik dergisinin ikinci yılında, bir yazı dizisi şeklinde yayınlanmıştır. el-Kermelî, Yezîdîler ile ilgili bir tavi'e (giriş) yazısıyla yazı dizisine başlamıştır (el-Kermelî, 1899a). Ardından aynı yılın farklı sayılarında sırasıyla Yezîdîlerin; tanımını, geleneklerini (el-Kermelî, 1899b), Hristiyanlıkla bağlantılı inançlarını (el-Kermelî, 1899c), tavaf mekânlarını, sancaklarını (el-Kermelî, 1899d), hiyerarşilerini, haram-helallerini, kıyafetlerini (el-Kermelî, 1899e), evlilik biçimlerini, defin işlemlerini (el-Kermelî, 1899f), ahlâkî yapılarını, kabile çeşitlerini (el-Kermelî, 1899g), silahlarını, evlerini, tarihî koşullarını (el-Kermelî, 1899h) konu alan bir dizi çalışma yayınlamıştır.

el-Kermelî, el-Meşrik'in beşinci yılının on üçüncü sayısında Sarlîyye, Bâcvân ve Şebek topluluklarıyla ilgili "Tefkihetü'l-Ezhân fî Tâ'rîfi Selâseti Edyân (Zihinlerin Meyvesi Üç Dinin Tarifi Hakkında)" başlıklı çalışmasını yayınlamıştır.

Son olarak el-Kermelî, el-Meşrik dergisinin on ikinci yılının üçüncü sayısında Abdallar ile ilgili "el-'Abdal" başlıklı çalışmasını yayınlamıştır (el-Kermelî, 1909). Bu çalışma, Erkaya tarafından bazı dipnotlar eklenerek Türkçeye çevrilmiştir (el-Kermelî, 2022).

2. "Zihinlerin Meyvesi Üç Dinin Tarifi Hakkında"⁵

Doğu'nun dinlerini inceleyen kimse, bu dinlerin çokluğu ve bu dinlere mensup halkların iç içe geçmişliği karşısında hayrete düşmektedir. Bu dinler, uzun çağlar boyunca bu topraklarda kök salmıştır. Onların bu çokluğunu ve çeşitliliğini görmenize rağmen, bu toprakların evlatlarından kimsenin onları hakkıyla ve layık oldukları ayrıntılarla anlattığını ve zikrettiğini göremezsiniz. Arapça konuşan halklar içerisinde, geçen yüz yılda, bu konuya değinenlere baktığınızda onların hepsinin gazeteci olduğu görülmektedir; yani bilgilerini bir hocadan, bir uzmandan, bir şeyhten veya benzeri birinden değil, gazetelerin yazdıklarından almışlardır. Bu gazetelerin yazarlarının çoğu yabancıdır.

⁴ Lübnan merkezli el-Meşrik dergisi, 1897'de Mardin asıllı Cizvit rahip Louis Şeyho tarafından kurulmuştur. Dergi, uzunca bir süre farklı alanlardaki yazılarıyla yayın hayatını devam ettirmiştir. Bakınız (Yaşaroğlu, 2004).

⁵ Bu bölümde köşeli parantez içerisinde alınan kısımlar el-Kermelî'ye, yaylı parantez içerisinde alınanlar bize aittir.

Onlar (yabancı gazeteciler), memleketin ücra köşelerindeki bu halklar hakkında eksik araştırma ve inceleme ile yazmaktadırlar. Buraların hakkında duydukları her şeyi, iyi-kötü, değerli-değersiz demeden bir araya getirerek kaydetmektedirler. Bu diyarlara çoğu zaman turist, gezgin veya seyyah olarak gelmişlerdir. Dolayısıyla onların, gerçeklerin zengin ve derin denizlerine dalacak, onun değerli incilerini çıkaracak vakitleri yoktur. Bu toprakların sakinleri arasında bir kuşun su içmesi veya bir gözün bir anlık bakışı kadar kısa bir süre kalırlar ki bu da bu denli önemli konular için kalmaları gereken süreye kıyasla çok azdır. Ancak bu kuralın bir istisnası, misyonerlerin yazdıklarıdır; zira onlar bir konuyu ele aldıklarında onu en ince ayrıntısına kadar araştırıp incelerler ve ele aldıkları konunun gerçeğini ortaya çıkarmak için derinlemesine bir yöntem izlemişlerdir.

Ne tuhaftır ki ne Acemlerden ne Araplardan, Musul vilayetinde kök salmış bu üç din hakkında konuşanına rastlamadık. Bu dinler, son derece tuhaf olan Sârlîyye, Bacûran⁶ ve Şebek dinleridir. Her ne kadar o bölgelere ayak basmamış olsam da oraların evlatlarından biriyle bizzat konuştum. Kendisi, bu toplulukların arasında yirmi beş yılını geçirmiş ve bu fırkaların mensuplarıyla çeşitli işler yaparak onların iç yüzünü öğrenmiştir. Bu kişiye, bu inançların mensupları hakkında titizlikle sorular sordum ve öğrendiklerimi kayda geçmekte acele ettim. Bu aceleyi de o bölgelerde yaşayan, konu hakkında geniş bilgiye sahip olan kimselerin, yazdıklarını okuduklarında, gerekli görürlerse konunun tafsilatını artırmaları, konuyla ilgili yanlışlarımı düzeltmeleri için yaptım. Bunu yapan okurlara sonsuz teşekkürlerimi ve iyi dileklerimi sunarım.

2.1. Sârlîyye [Les Şarlıyeh]

2.1.1. Tanımları ve Vatanları

Sârlîyye (الصارلية) kelimesi; başta Sâd (ص) harfi, ardından Elif (ا) harfi, sonra sakın Râ (ر), ardından kesreli Lâm (ل) harfi, son olarak şeddeli Yâ (ي) harfiyle yazılır. Sârlîler, Musul ve civarında, Osmanlı sınırlarına yakın bazı İran topraklarında dağınık olarak yaşarlar. Musul vilayetinde yaşadıkları köyler Tel Lubn, Besatliye, Keberli ve Harab el-Sultan köyleridir. Bu insanların aslı İran topraklarından.

2.1.2. Dilleri

Dilleri Kürtçe, Farsça ve Türkçe'nin bir karışımıdır. Musul civarında yaşayan Sârlîler Arapça konuşmayı da iyi bilirler.

2.1.3. Diyanetleri

Sârlîyye, büyük dinlere mensup fırkalardan bir fırka değil, kendine özgü diyaneti olan Şîî bir topluluktur. Allah'ın bir olduğuna (Tevhide) ve bazı peygamberlere inanırlar. Dört akıbet; yani ölüme, dirilişe, cennete ve cehenneme inanırlar. Oruç tutmazlar, namaz kılmazlar ve bu tür ibadetleri yerine getirmek isteyenlere de izin vermezler. Onların en garip inançlarından biri, cennetin alınıp satılan bir şey olduğuna inanmalarındır. Bu alım-satım işlemini, topluluk içerisinde her dönem tek olan şeyhin dışında hiç kimse yapamaz. Şeyhin ölümünden sora bu yüce makama şeyhin en büyük oğlu getirilir. Satış, zirâ' (arşın) ile ve kişinin cennette olmak istediği mevkîe göre yapılır. Satılan her bir zirâ'nın değeri, yüz beşlikten [bir beşlik, çeyrek mecdidiye değerindedir] az olamaz. Bu alışveriş, tarlada ve hasat vaktinde olur. Her hasat vaktinde şeyh gelip topluluğa cenneti arz eder. Biri gelir, servetine göre bir veya iki zirâ' ya da istediği kadar satın alır ve bedelini peşin öder. Şeyh, üzerinde "Falan oğlu falana, cennetten şu kadar zirâ' sattım, bedelini peşin aldım" yazan bir sak (senet) yazar. Sonra yazıyı mühürüyle mühürler ve alıcıya teslim eder. Sârlî, ahiretteki mülkünü genişletmek isterse bunu, her hasat döneminde bedelini peşin ödemek şartıyla yapabilir. Saka gelince sahibi onu canı gibi korur. Öldüğünde bu sak cebine konulur ki ahiret yurduna vardığında sakı cennetin kapısında bekçilik yapan ve "Rıdvan" olarak bilinen kapıcıya sunsun, o da onu tartışmasız bir şekilde satın aldığı yere oturtsun.

⁶ Biz bu ismi, ilerde açıklayacağımız sebeplerden dolayı, metnin genelinde, "Bâcvân" şeklinde kullandık. Ancak el-Kermelî'nin çalışmasının çevirisi olan bu bölümde, metnin orijinalindeki kullanıma sadık kalınarak topluluğun ismi "Bâcûrân" şeklinde verilmiştir.

İsimlerinin "Sârlîyye" olmasının sebebi, kendi iddialarına göre, "Cennet satın almayla benim oldu" (anlamındaki cümlelerin Arapçasında yer alan) "Sâret lî/صارت لي (Benim oldu)" ifadesinden türetilmiştir. Onlara göre bu kelimeler (Sâret/صارت ve lî/لي), birleştirilerek tekil için "Sârlî", çoğul için "Sârlîyye" haline getirilmiştir. Bu iddianın ne kadar hatalı ve hayal ürünü olduğu açıktır; zira onlar dilde, bu tür tasarruflarda bulunacak kadar yetkin Araplardan değildirler. Onlar, Fars kökenlidirler; bu isim de (Sârlîyye) Farsçadan türetilmiş mürtecel (doğaçlama) bir isimdir. Ancak ben, bu ismin Farsçada bir karşılığının olup olmadığını henüz öğrenemedim.

Dinlerinin şîârlarından (simge, gelenek/ritüel) biri de şudur: Aynı Şeyh, ay takviminin yılbaşında kavmine ikinci defa gelir. Evli, eşi hayatta olan her erkek, kendi elleriyle bir horoz keser ve onu piriç, buğday veya sulu olmayan başka bir yemekle pişirir. Sonra yemeği şeyhe getirir. Şeyh, horozla yapılan bu yemekleri (akşam yemeğinde) uzun bir sofraya art arda dizerek yerleştirir. Sayı tamamlandığında erkekler hanımlarıyla sofranın başına gelirler. Erkekler bir tarafa, kadınlar diğer tarafa otururlar. Akşam yemeğine başlamadan önce Şeyh ayağa kalkar ve onlara vaaz verir. Sonra yemeğe dua okuyarak onu kutsar. Ardından topluluk yemeğe başlar. Onlar, bu yemeğe "sevgi yemeği (ekletü'l-muhabbe/أكلة المحبة)" adını verirler. Herkes karnını doyurduktan sonra şeyh ayağa kalkar ve der ki: "Bu gece ulu bir gecedir. Kim bu gece eşiyle birlikte olursa doğacak çocuk, Allah katında mükerrem ve ulu bir makama sahibi olur." Şeyh, sözlerini bitirdikten sonra kandillerin ve ışıkların söndürülmesini emreder. O anda, aralarında kalemin yazmaktan haya ettiği bazı olaylar yaşanır. Ne var ki onlar, insanların kendileri hakkında bu anlattıklarının asılsız, dayanaksız yalanlar olduğunu iddia ederler. Bu geceye "kefşe gecesi (leyletü'l-kefşe/ليلة الكشف)" adını verirler. Bu terkip, "yakalamak" ve "tutmak" anlamına gelen, (ikinci harfi) Fâ'lı (ف) olan "k-f-ş (كفش)" kök lafzından türemiştir ki bu ismin sebebi açıktır.

Sârlîlere göre, şeyhin bıyığını veya sakalını kesmesi caiz değildir. Bu nedenle şeyhin sakalının tekesakalından daha uzun olduğunu görürsünüz. Şeyh, bineğe binmek veya seyahat etmek istediğinde, sakalını katlayıp bu amaç için yapılmış bir keseye koyar ve ancak bastonunu bıraktığında (yolculuğu bittiğinde) sakalını açar.

Sârlîler, boşanmaya izin verirler. Çok eşlilik aralarında yaygındır. Bazı zamanlarda kızın başlık parası bin beşliğe kadar ulaşır ve bunu kızın babası alır.

Kutsal kitapları hakkında ise Farsça yazılmış olması dışında bir şey öğrenemedim.

2.1.4. Meslekleri

Tarım, koyun-keçi yetiştiriciliği dışında bir meslekleri yoktur.

2.2. Bâcûrân [Les Badjoran]

2.2.1. Tanımları ve Yaşadıkları Yer

Bâcûrân (البجوران) kelimesi, başta yazılan bir Bâ (ب) harfi, ardından Elif (ا) harfi, ardından harekesi üstün (e) ve ötre (u) sesleri arasında telaffuz edilen Cîm (ج) harfi, sonra sakin bir Vâv (و) harfi, ardından üstünlü bir Râ (ر) harfi, ardından Elif (ا) harfi ve son olarak Nûn (ن) harfi ile yazılır. Bâcûrânlar, "Allâhî (اللاهي)" adını verdikleri, kendine özgü bir dine sahip bir topluluktur. Musul vilayeti civarındaki köylerde, dağınık olarak yaşarlar. Bu köylerden bazıları Ömer Han, Tîrâh Ziyâret, Tel Ya'kûb ve Beşita köyleridir. Asılları yine (Sârlîler gibi) İran topraklarından olan Bâcûrânlar, Osmanlı beldelerine sınırı olan İran köylerinde vardılar.

2.2.2. Dilleri

Bâcûrânların dilleri, o bölgelerde bilinen üç dilin, yani Farsça, Kürtçe ve Türkçenin bir karışımı olmasına rağmen pek bir şeye benzemez. Onların dilleri de tıpkı Sârlîlerin dili gibi bu üç dilden mürekkep olan kendine özgü bir dildir. Osmanlı topraklarında yaşayan Bâcûrânlar, aynı zamanda o bölgenin Arapçasını da iyi derecede konuşabilmektedirler.

2.2.3. Dinleri ve Bazı Şiârları

Daha önce belirtildiği gibi Bâcûrânlar, kendi dinlerini, başka hiçbir milletin adlandırmadığı bir isimle, "Allâhî (اللاهي)" olarak isimlendirirler. İnançlarının özü Allah'ı birlemeleri (Tevhid) ve peygamberleri sevmeleridir; ancak İsmail'i diğer tüm peygamberlerden daha fazla tazim ederler. Sarhoş edici içkileri helal sayarlar; öyle ki din büyükleri bile bunları kullanmaktan sakınmaz. Çok sayıda "reis" olarak isimlendirdikleri ruhani liderleri vardır. Her bir reis, aynı zamanda kendi iâşesini de onlardan temin ettiği altı/yedi ailenin himaye ve iâşesinden sorumludur. Bir reisin kendi himayesinde olmayan ailelerden maddi destek alma hakkı yoktur. Oruç tutmak onlara göre haramdır. Namazı ise kesinlikle bilmezler. Garip bir törenin gerçekleştiği bir bayramları vardır: Bu bayramda reisleri cemaatini ziyaret ettiğinde her erkek o günün taze yedi yumurtasını haşlar. Yumurtalar reisin kaldığı evde toplanır. Reis, toplanan yumurtaları tek tek soyar, her birini bir bıçakla yedi parçaya böler ve bunları bir kaba koyar. Sonra hazır bulunanlar sarhoş edici bir içki içerler. Bu sırada reis, yumurtalara dua okur ki bu onların tek duasıdır. Sonra reis şöyle der: "Bu yumurta İsmail'in kurbanıdır. İşlediği günahları açıkça itiraf etmedikçe kimse ona yaklaşıp yemesin." Bunun üzerine herkes hırsızlık, cinayet, zina gibi günahlarını itiraf eder ve sonra topluca yemeğe başlarlar.

Dinlerinin farzlarından bir diğeri, Âşûrâ günlerinde Hz. Hüseyin için yas tutmaktır. Bu günlerin başlangıcında birkaç çocuğun dirseğinin üst kısmını bıçakla yararlar. Hz. Hüseyin'in acılarını hatırlatmak için bu çocukları ev ev dolaştırırlar. Ev sahipleri çocuklara özellikle tahıl, bakliyat gibi hediyeler verirler ve bunların tümü belirli bir evde toplanır. Âşûre'nin dokuzuncu gününde, toplanan hediyelerin hepsi birlikte pişirilerek "şeşşa (شَشَا)" adı verilen bir yemek yapılır. Bu yemek cemaatin bütün evlerine dağıtılır.

Bâcûrânlarda boşanma caiz olduğu gibi çok eşlilik de yaygındır. Kutsal kitaplarına gelince halk arasında böyle bir kitabın varlığından söz edilmemektedir.

2.2.4. Meslekleri

Daha önceden anlatılan Sârlîler gibi onların da ziraat ve hayvancılık dışında meslekleri yoktur.

2.3. Şebek [Les Chabac]

2.3.1. Tanımları ve Vatanları

Yezidilerle ilgili yazılmış bir ibarede ve dipnotunda [bkz. el-Meşrik, 2:395⁷] Şebeklerden dolayı olarak bahsedilmiştir. Kürt kökenli bir topluluk olan Şebeklerin kendilerine has bilinen bir dini yoktur. Ali Reş, Yengîce, Hazne, Tellare gibi birçok köyde ve Sincar Dağı civarındaki diğer pek çok köyde yaygındırlar. Şebeklerin bir kısmı da İran topraklarında, Osmanlı sınırlarına yakın bölgelerde bulunmaktadır.

2.3.2. Dilleri

Şebeklerin dilleri, zikredilen diğer iki grubun (Sârlîyye ve Bacûran) dilinden farklıdır. Ancak onların dilleri de Kürtçe, Farsça ve Türkçe'nin bir karışımıdır. Bunların müntesipleri de Arapçayı bilirler.

2.3.3. Dinleri ve Bazı Şiârları

Şebekler de Allah'ı birlerler (Tevhid). Hz. Ali'yi büyük bir sevgiyle severek ona "Ali Reş (علي رش)" adını verirler. Oruç ve namazı bilmezler, hatta aralarından bunları yapanlardan son derece nefret ederler. Çoğu zaman Yezidilerle bazı dini törenlere, türbe ziyaretlerine katılırlar [bkz. el-Meşrik, 2:395⁸].

Onların çirkin ve menfur bir dini adetleri vardır: Her yıl reislerin belirlediği bir gecede, büyük, gizli bir mağaranın girişinde toplanırlar. Bu geceyi yeme, içme, sefahat ve eğlence ile geçirirler. Bu

7 Yezidîlerin Hristiyanlıkla bağlantılı inançlarını ele aldığı çalışmasına atıf yapmıştır (el-Kermelî, 1899c, s. 395).

8 Bkz. bir önceki dipnot.

gece -Sârlîler gibi- onlarda da "kefşe gecesi (leyletü'l-kefşe/ليلة الكفشة)" olarak tanımlanır. Geceye küçük büyük, erkek kadın demeden herkes katılır. Onlar, bu geceyi en iğrenç kötülükleri işleyerek sonlandırırılar [yine bkz. el-Meşrik 2:732⁹; Cuinet'in Kitâbü'l-Fâdıl'ı s. 77¹⁰].

Geleneklerinden bir diğeri de şudur: Erkekler yemek yerken yemeğe bulaşmaması için sol elleriyle bıyıklarını yukarıda tutar ve sağ elleriyle yerler. Bıyık ya da sakallarını kesmeleri kesinlikle caiz değildir. Bütün milletler Şebeklerden nefret ederler. O diyarın Müslümanları, mezheplerinin eğriliğinden dolayı onları "a'vec/أعوج (eğri)" kelimesinin çoğulu olan "el-'ûc/العُوج (eğriler)" kelimesiyle tanımlamışlardır. Onlardan birine seslenirken de onu "Yâ a'vec!/يا! أعوج (Ey eğri!)" diye çağırırlar.

2.3.4. Meslekleri

Meslekleri tarım ve hayvancılıktır.

Bu üç dinin mensupları arasındaki ortak noktalar üzerine bir sonuç:

Bu üç topluluğun dinleri ve mezhepleri birbirinden farklı olsa da onları tek bir çatı altında toplayan ve tek kökene, yani Kürt kökenine bağlayan ortak bir bağ vardır. Bunların her ne kadar aralarında çok sayıda Fars kökenli bulunsu da bunlar çoğunlukla Kürt'tür. Bu bağ, onların yüz hatlarında, bazı fizikî özelliklerinde kendisini açık bir şekilde gösterir. Bacûranları, Sârlîleri ve Şebekleri, Kürtler gibi sağlam yapılı, kaslı, uzun boylu ve zarif uzuvlu görürsünüz. Tenleri esmer, burunları kemerlidir. Gözlerine siyah ile kırmızı arası bir renk olan "dubse (الدبسة)", saçlarına ise siyah renk hâkimdir. Dışleri parlak beyaz, uyumlu ve sıktır; ağızları geniş, göğüsleri enlidir. Bunların yanı sıra Kürtleri diğer milletlerden ayıran diğer bazı özelliklere de sahiptirler. Özellikle ahlaklarına Kürtlerde görülen türden bir sertlik, şiddet, barbarlık ve kibir hâkimdir. Daha da kötüsü, bu özellikleri dalkavuklukla gizlenen ama fırsatını bulunca ortaya çıkan kin ve nefretle iç içe geçmiştir.

Karşına çıkar ve saf bal toplar

Sözlerinden ve fiillerinden acı."

3. Çevrilen Çalışmanın Analizi

3.1. Yöntem ve Üslup Analizi

Bilimsel ve ilmî bir çalışma, özellikle toplumsal bilimlerde yeterli, belirgin, tarafsız, dürüst ve güvenilir olan bir literatüre, gözleme veya saha verilerine dayanmak zorundadır. Bir çalışma ancak bu tip yöntem ve teknikleri kullanarak ilmî, bilimsel bir hüviyet kazanır (Neuman, 2022, s. 48 vd.). el-Kermelî'nin çalışmasında yöntemsel açıdan ilk göze çarpan husus, araştırmasının referanslarının belirsizliği ve yetersizliğidir. Ayrıca çalışmada, tüm tarafları kapsamı içerisine almayan, bazen taraflı olabilen tutumlar da görülmektedir. Bu yönleriyle el-Kermelî'nin çalışması, ilmî, bilimsel bir çalışmadan ziyade serbest yazılmış bir denemedir.

el-Kermelî, çalışmasının girişinde ele alacağı topluluklarla ilgili bilgi aktaran gazetecilerin, gazetecilik perspektifiyle hareket ettiklerini, kulaktan dolma bilgilerle herhangi bir referans göstermeden yazdıklarını belirtmektedir. Özellikle yabancı gazetecilerin bölgede yeterince kalmadıkları için bölgenin kültürel dokusunu tam manasıyla anlayamadıklarını ve dolayısıyla yerli yersiz her şeyi yazdıklarını söylemektedir. Ancak yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla el-Kermelî, bu toplulukların bulunduğu yerlerde kısa bir süre dahi bulunmamıştır. Bu topluluklara aidiyeti bulunan herhangi bir kişiyle de görüşmediği anlaşılmaktadır.

⁹ Müellif, Yazdıklarıyla ilgili diğer bir çalışmasına atıf yapmıştır (el-Kermelî, 1899g, s. 732).

¹⁰ Müellif, burada ve diğer birçok çalışmada Cuinet'in "Kitâbü'l-Fâdıl" adlı bir eserine atıfta bulunmaktadır. Atıf yaptığı kişinin, Düvün-ı Umûmiyye İdaresi'nin genel sekreterlik görevini yürüten Fransız oryantalist Vital Cuinet olduğu anlaşılmaktadır ki Cuinet, el-Kermelî'nin dinî topluluklarla ilgili çalışmalarında sıkça referans gösterilen biridir (Bkz. el-Kermelî, 1899a, s. 35; vd. çalışmaları). Biz, Cuinet'in bu isimde veya meâlde bir eserine başka yerde rastlayamadık; ancak Şebeklerle ilgili çalışmasını büyük oranda el-Kermelî'nin çalışmalarıyla kurgulayan Minorsky, ilgili çalışmada el-Kermelî'nin ardından ikinci ve tek kaynak olarak Cuinet'in Fransızca yazılmış "La Turquie d'Asie" adlı eserini referans göstermektedir (Minorsky, 1979c, s. 372). Kanaatimizce el-Kermelî, Cuinet'in "La Turquie d'Asie" adlı eserini yazara duyduğu muhabbetten dolayı, "Erdemlinin Kitabı" anlamında "Kitâbü'l-Fâdıl" olarak kodlamıştır ki önceki Arap edipleri bazen bunu yaparlardı.

el-Kermelî, söz konusu topluluklarla ilgili aktarımlarını, onların içerisinde yirmi beş yılını geçirmiş bir kişiye dayandırmaktadır. Her ne kadar bu kişinin dinî veya etnik aidiyetiyle ilgili açık bir bilgi verilmemiş olsa da şahsın bu üç inanç topluluğundan farklı bir inanç grubundan olduğu anlaşılmaktadır. Bu şahsın hangi bilgileri paylaştığı da çalışmada tam olarak belirtilmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla şahıs, müellife bilgi aktarırken pek de tarafsız olmayan çoğunlukla komşu inanç gruplarının uydurma ve abartılarından ibaret olan kulaktan dolma ve yer yer art niyetli olan bilgiler aktarmıştır.

el-Kermelî'nin çalışmasının neredeyse tamamında, belirgin bir kaynak/literatür gösterme sözü konusu değildir. Müellif, çalışmanın sadece üç yerinde kaynak göstermiştir. Bu kaynaklardan biri Fransız oryantalist Vital Cuinet'e, diğer ikisi ise müellifin kendisine aittir.

el-Kermelî'nin, döneminin yükselen ve yaygın paradigmalardan olan bir ırkın veya etnisitenin üstünlüğü ilkesinden hareket eden kolonyalist/sömürgeci, ırkçı, etnosantrik düşüncelerden etkilendiği görülmektedir. Bu düşünceler, uzun süre Batı Avrupa devletlerinin diğer toplumlar da kurduğu sömürü düzenine önemli bir meşruiyet zemini kazandıran siyasi ve ideolojik akımların düşünceleridir. Bu akımlar, temelde evrimci bakış açısının "ilkel, ileri" dikotomisinden beslenmekte ve Hristiyan Batı Avrupa toplumlarının diğer toplumlardan "ileri ve üstün olduğu" ilkesinden hareket etmektedir. Bu düşüncenin etkisindeki kişiler, "ilkel" kabul ettikleri toplulukların bazı fizikî, biyolojik özelliklerinden hareketle bu topluluklara karşı önyargılı, ayrımcı, aşağılayıcı ve müstehzi bir üslupla yaklaşırlar. Bu toplulukların "ilkel dinî, siyasi sosyokültürel yapılarını, evrimini tam manasıyla tamamlamamış ırk ve etnisite temelli fizikî-sosyal yapılarının bir sonucu" olarak görürler (Giddens & Sutton, 2016, ss. 692-704; Güvenç, 2016, ss. 27-28, 51-58). Bir dönemin fizikî antropologlarında, oryantalistlerinde, sömürü için gittikleri coğrafyaları birer antropolog gibi inceleyen Batılı askerlerde veya bürokratlarda görülen bu indirgemeci yaklaşım el-Kermelî'nin çalışmasında da görülmektedir.

el-Kermelî, ele aldığı üç topluluğun çoğunluğunu belki de hiç görmediği fizikî, biyolojik niteliklerinden yola çıkarak köken yönünden Kürt etnisitesine bağlamaktadır. Bu çıkarımından hareketle hem Kürtlere hem de ilgili topluluklara nâhoş sözler sarfetmektedir. Yine el-Kermelî, ilgili çalışmasında, ele aldığı topluluklara karşı genelde üstten, kibirli bir bakışla bakmakta, Sârlîlerin şeyhini bir "tekeye" benzeterek aşağılamakta, bu üç topluluğun bağlilarına birden "dalkavuk" diyerek pervasızca hakaret etmektedir. Bunların tümü, onun hem yöntem hem de üslup yönünden kolonyalist, ırkçı, etnosantrik yaklaşımlardan etkilendiğine işaret etmektedir. Nitekim kolonyalist ve çoğunlukla ırkçı, etnosantrik bakış açılarına sahip olan bazı oryantalistlerin, askerlerin veya bürokratların yazdıklarında da bu yöneme ve üsluba genelde rastlanmaktadır.

3.2. İçerik Analizi

el-Kermelî, çalışmasında Sârlî, Bâcvân ve Şebekleri; isimleri, etnik kökenleri, dini aidiyetleri ve bazı dinî uygulamaları boyutuyla ele almaktadır. Ancak daha önce de değinildiği gibi bu konuları ele alırken birtakım gerçek olmayan bilgilere dayanmakta ve böylece ciddi hatalara sebebiyet vermektedir. Bu kısımda onun bu hatalarına dikkat çekmeye, literatür ve sahadan elde edilen verilerden de yola çıkarak söz konusu hatalı konulara açıklık getirmeye çalışacağız.

3.2.1. Dinî-Sosyal Tanımlar: İsimler, Diller ve Dinî, Etnik Aidiyetler

el-Kermelî, ele aldığı Sârlîyye, Bâcvân ve Şebekleri bağımsız müstakil birer din olarak değerlendirmektedir. Ardından bu dinlerin isimlerinin anlamları, kökenleri, telaffuz biçimleri, dilleri, dinî ve etnik aidiyetleri üzerinden birtakım yorumlar yaparak onların tarifini yapmaya çalışmaktadır. Çalışmasının sonuç bölümünde de söz konusu toplulukları Kürt etnisitesi ortak noktasında buluşturmaktadır. Ancak bu üç topluluğun da isimleri, dilleri, dinî ve etnik aidiyetleriyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.

el-Kermelî'nin tariflerini dikkate alarak literatür ve sahadan alacağımız panoramik bakış ve tariflerle söz konusu üç inanç topluluğunun dinî-sosyal tanımlarının veya konumlarının netleştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

3.2.1.1. Sârlîyye

el-Kermelî, Sârlîyye'yi ele alırken Sârlîyye'nin büyük dinlere mensup fırkalardan bir fırka olmadığını, kendine özgü diyaneti olan Şîî (Alevî) bir topluluk olduğunu belirtmektedir. Çalışmasının sonunda da ele aldığı toplulukların çoğunlukla Kürt olduğunu belirtmekle beraber metin içerisinde Sârlîlerin Fars kökenli olduğunu söylemektedir. Sârlîyye isminin Farsça kökenli doğaçlama bir isim olduğunu, bu Farsça ismin de henüz anlamını bulamadığını belirtmektedir.

el-Kermelî, Sârlîyye isminin "Cennet satın almayla benim oldu" anlamındaki cümlede yer alan "Sâret lî/صار لي (Benim oldu)" terkiinden türemiş bir isim olduğu çıkarımında bulunmaktadır. el-Kermelî, Sârlîlerin kendisine dayandırdığı bu görüşü Sârlîlerin Arap olmamaları, Arapçada bu denli tasarruflarda bulunamayacakları kanaatinden hareketle pek inandırıcı bulmamıştır. Aslına bakılırsa hem Sârlîlerin cennetten yer alıp sattığı rivayetini hem de ismin kökeniyle ilgili bu rivayeti ilk defa ve bir tek el-Kermelî söylemiştir. Onun dışında hiçbir araştırmacı, Sârlîlerin kendisinden ne böyle bir alım satım uygulamasını ne de Sârlîyye isminin kökenine dair böyle bir rivayeti aktarmıştır. Sârlîlere isnat edilen bu uygulamaya ve köken bilgisine değinenler de her zaman el-Kermelî'nin çalışmasını referans göstermişlerdir (Bunlardan bazıları için bkz. el-Azzâvî, 1949, s. 32; Minorsky, 1979c, s. 372; Moosa, 1988, p. 169).

Sârlîlerin isimlerinin etimolojik kökeni ve onların dinî, etnik aidiyetiyle ilgili el-Kermelî'nin dışındaki kaynaklar genelde şu görüşleri aktarmaktadır:

Sârlîyye kelimesinin Arapça bir terkipten dönüştüğünü söyleyen başka bir görüşe göre Sârlîyye, Hz. Ali'nin bu topluluk için kurduğu "Sârû lî/صاروا لي (Benim oldular)/Sârû evliyâe lî/صاروا لى اولياء لي (Benim dostlarım/koruyucularım oldular)" cümlesinden türetilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, yeni iman etmiş olan kabilelere öğretmen atarken Sârlîlerin kabilesi Hz. Ali'nin payına düşmüş; Hz. Ali de bu cümleyi sarfetmiştir (el-Azzâvî, 1949, s. 32; el-Gulâmî, 1950, ss. 11-12; Moosa, 1988, p. 169). Bu görüştekiler, Sârlîlerin Kürt olduğunu ima etmektedir. Bu rivayetin devamında, Hz. Ali'nin bu cümleyi önce "Bû na xêzana min/بونه خيزانه من (Benim dostlarım/koruyucularım oldular)" şeklinde Kürtçe söylediğini, ardından Arapça söylediğini belirtilmektedir (el-Gulâmî, 1950, ss. 11-12; Moosa, 1988, p. 169; S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025). Bazı Sârlîyye babalarından aktarılan bu görüşe masalsi ifadeler içerdği için kaynaklar pek iltifat etmemiştir.

Sârlîyye kelimesinin etimolojik kökeniyle ilgili başka bir görüşe göre Sârlîyye kelimesi, Türkçe "sarılmak" kökünden türemiştir. Bu görüşe göre, Hz. Ali'yi şehit eden İbn Mülcem, Hz. Ali'ye hançeri sapladıktan sonra telaşlanır ve nereye kaçacağını şaşırır. Hz. Ali'ye, hangi tarafa kaçacağını sorar; Hz. Ali de karşıdaki hasırı işaret ederek "ilteffe/التهف (sarıl)" der. İbn Mülcem'in torunları olan bu Türkmenlerin dedesine Hz. Ali bu kelimeyle merhamet ettiği için kelimenin Türkçe anlamından hareketle onlara Sârlîyye denmiştir. Bu görüş de akla ve tarihî gerçeklere aykırı bulunmaktadır (el-Azzâvî, 1949, s. 32; el-Gulâmî, 1950, ss. 11-12; Moosa, 1988, p. 169).

Tarihçi el-Gıyâsî (ö. 1486 sonrası ?), Sârlîlerin Emîr Timur tarafından 1318'in yaz aylarında, Hemedân ve Şehrezûr'da katliama uğrayan, onun zulmünden kaçarak Musul civarına yerleşen "Sârlû/Sarlı" Türkmenleri olduklarını belirtmektedir. Ona göre, Sârlîyye kelimesi de "Sârlû/Sarlı" kelimesinden dönüşmüştür (el-Gıyâsî, 2010, ss. 198-199). İlk defa el-Gıyâsî'nin aktardığı bu görüşten hareketle bazı araştırmacılar, Sârlîyye ismini, müstakil bir inanç topluluğunun değil; farklı isimlere ve etnik kökenlere sahip birçok kabileyle aynı inancı paylaşan bir Türkmen kabilesinin ismi şeklinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre, bu kabilelerin paylaştığı inanç da Sûfî, Alevî, Kâkâî/Ehl-i Hak inancıdır. Bu görüş, araştırmacılarca tercih edilen görüştür (el-Azzâvî, 1949, ss. 32, 72, 2004, s. 378; Moosa, 1988, pp. 169-170).

Kramers, Sârlîlerin kendisine dayandırdığı bir görüşle onların Kâkâî bir kabile olduğunu belirtmektedir (Kramers, 1979, s. 236). Minorsky ise Sârlî, Bâcvân ve Şebekleri bir bütün olarak Ehl-i Hak inancı çatısı altında bir araya gelen birer kabile olarak görmektedir (Minorsky, 1943, 1979a, ss. 201-202, 1979b, ss. 1111-1113, 1979c, ss. 371-372). Dolayısıyla yukarıdaki bazı araştırmacıların yanı sıra Kramers ve Minorsky gibi oryantalistler de Sârlîleri Kâkâî/Ehl-i Hak inancının birer temsilcisi olan kabileler şeklinde görmektedirler.

Kâkâîler, İran'da Yâresâni/Ehl-i Hak olarak bilinen inancın Irak'taki müntesipleridir (el-Azzâvî, 1949, s. 4; Kavak, 2017, s. 31; Namiq Musalı, 2013, ss. 13-99; Tavakkoli, 2010, s. 31). Alevî inancının coğrafyadaki bir varyantı olarak kabul edilen bu topluluk veya topluluklar, Irak'ta birçok aile, kabile veya aşireti kendi çatısı altında toplayabilmiştir (el-Azzâvî, 1949, ss. 31-35; Taşğın, 2012, s. 25). el-Azzâvî, Kâkâîleri konu aldığı eserinde, Irak'ta, Kâkâî inancı çatısı altında bir araya gelen birçok kabilenin varlığından söz etmektedir (Bu kabilelerin bir listesi için bkz. el-Azzâvî, 1949, ss. 31-35).

Hâlâ devam eden ve Kâkâîleri de kapsayan bir çalışmamız için bu yıl bazı Kâkâîlerle birtakım görüşmeler gerçekleştirmiştik. Irak'ta yüz yüze görüştüğümüz ve görüşmelerimizi hâlâ bazı iletişim araçları üzerinden devam ettirdiğimiz bazı Kâkâîler, kendilerini Sârlî kabilesinin/aşiretinin bir üyesi olarak görmekteydiler. Kur'an'a ve İslam'a inananlar olduklarını belirten bu şahıslar, kendilerini kadim irfanın, hikmetin ya da hakkın takipçileri olan Alevî, Kâkâî, Ehl-i Hak Sûfîler olarak tanımlamaktaydılar (S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025).

el-Kermelî, Sârlîlerin Kürtçe, Türkçe ve Farsçanın karışımı olan kendilerine özgü bir dilin varlığından söz etmektedir.

Minorsky, Sârlîlerin dilini Zaza-Goran dillerinin/lehçelerinin bir kabile içerisinde konuşulan bir "türü/ağzı" olduğunu iddia etmektedir. Zaza-Goran dillerini, Kürt dilinin lehçeleri olarak gören teorilere yakın duran Minorsky, haliyle Sârlîleri Kürt olarak görmektedir (Minorsky, 1943, 1979a, ss. 201-202, 1979b, ss. 1111-1113, 1979c, ss. 371-372).

Bölgedeyken gördüğümüz kadarıyla Sârlîler Arapça, Türkçe ve Kürtçenin Sôranice lehçelerinde konuşabilmekteydiler. Bazıları, Kürtçenin Kurmancî lehçesini de bilmekteydi. Ancak kendi aralarında, kutsal kitapları Serencâm'ın da önemli oranda dili olan bir dili de konuşmaktaydılar. Bu dile, "Maçôkî (Maçô dili/Maçôca)" demekteydiler (S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025). Biz bu dili, Türkiye'de bazı Sünnî ve Alevî topluluklar tarafından konuşulan Zazacaya çok benzettik. Hatta görüşmelerimizin bazı bölümlerinde Zazaca konuştuk, onlar Maçôca konuştular; bazı kelime farklılıkları dışında, büyük oranda anlaştık.¹¹

3.2.1.2. Bâcvân

Bâcvânları da kendilerine özgü bir din olarak değerlendiren el-Kermelî, çalışmasının sonunda, söz konusu toplulukların çoğunlukla Kürt olduğunu belirtmekle beraber metin içerisinde Bâcvânların da Fars kökenli olduğunu söylemektedir. el-Kermelî, Bâcvânların adının Arapça fonetiğini de vererek onları "Bâcûrân" şeklinde zikretmektedir. İsmi "les Badjoran" şeklinde Fransızca yazılışını da vermektedir. Ancak topluluğun adının "Bacûran" şeklinde telaffuzu bir tek onun tarafından dile getirilmiştir. Bu topluluk kendisini "Bâcvân (بَاجْوَان/Bajwan)" şeklinde adlandırır (el-Azzâvî, 1949, s. 95; el-Gulâmî, 1950, ss. 24-25; es-Sarrâf, 1954, s. 9; Moosa, 1988, p. 163). Onların komşu toplulukları da onları bu isimle bilmektedir (Moosa, 1988, p. 163; S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025).

Bâcvân kelimesinin kökeni, telaffuzu, Bâcvânların dilleri ve dinî, etnik aidiyetiyle ilgili de farklı görüşler mevcuttur:

el-Azzâvî, "Bâcvân" isminin Kürtçe şahin yeri, tepesi/yuvası anlamına gelen "Bâc âlân" tamlamasından dönüştürülmüş "Bâclân" terkibinden türetildiğini, dolayısıyla kelimenin aslının Kürtçe olduğunu söylemektedir. Ancak el-Azzâvî'ye göre, Bâcvânların adının Kürtçe olması onların Kürt olduğu anlamına gelmemektedir. el-Azzâvî, Bâclânlı Mustafa Paşa'nın kardeşi Abdullah Bey'e dayandırdığı bir görüşten hareket ederek Bâcvânların aslen Türk olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Bâcvânlar, kendisinin tam olarak belirleyemediği bir tarihte, komşuları Şebeklerin yanına yerleşmişler ve onların Kürtçe, Farsça, Arapça ve Türkçenin karışımı olan dillerinden etkilenecek onlar gibi konuşmaya başlamışlardır. Bölgeye yerleştikten sonra adlarını Kürtçeden türemiş bir kelime olan "Bâcvân" şeklinde belirlemişlerdir. Aynı zamanda el-Azzâvî, Bâcvânların inançlarını da Şebeklerden aldıkları görüşüne yakın durmaktadır (el-Azzâvî, 1949, ss. 95-96).

¹¹ Aslına bakılırsa Sârlîlerin dilinin, Bâcvân ve Şebeklerin konuştuğu dille birlikte Zaza-Goran dillerinden olduğuyla ilgili az da olsa çalışmalar mevcuttur (Konuyla ilgili bazı literatür için bkz. Ahmadi, 2020).

el-Gulâmî, Bâcvânlardan bazı kimselere dayandırdığı bir görüşe dayanarak Bâcvânların kökenini, Sünnî-Arap kabileleri olan el-Cabûr ve Tayy kabilelerine dayandırmaktadır. Dolayısıyla da onların Arap olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşe göre Bâcvânlar, adlarını Musul'un güneyindeki Ninova'nın Hammâm el-'Alil nahiyesine bağlı "el-Bâcvâniyye" köyünden almaktadır. Bu köy aynı zamanda Tayy kabilesinin köylerindendir. Bu görüşe göre bugünkü Bâcvân, iki akraba kabile olan el-Cabûr ve Tayy kabilelerinin kendi aralarında yaşadıkları bir iç çatışmadan kaçanların kurduğu bir kabiledir. Bu kabile, ilkin Diyale taraflarına yerleşerek orada "Bâcâlân" ismiyle anılmış; ardından bugün Şebeklerle iç içe yaşadıkları bölgeye yerleşmiştir. Kabile, şimdi yaşadıkları bölgeye yerleştikten sonra köklerinin geldiği el-Bâcvâniyye köyüne nispeten Bâcvân ismiyle anılmıştır. Bu görüşe göre Bâcvânlar, bölgeye ilk geldiklerinde Sünnî-Araplardı; ancak zamanla Şebeklerin inanç ve dillerinden etkilenerek onlar gibi konuşup inanmaya başlamışlardır (el-Gulâmî, 1950, s. 24). Bu aktarımların dayanağını bulamayan el-Gulâmî, el-Azzâvî'nin Bâcvânlarla ilgili aktardıklarını tercih etmiştir. Hatta onun aktarımlarına bazı eklemeler yaparak Bâcvânların Enver Paşa'nın suikasta uğradığı yere yakın olan Buhara'nın doğusundaki Belcivan'dan geldiklerini iddia etmektedir (el-Gulâmî, 1950, s. 25). el-Azzâvî gibi el-Gulâmî de Bâcvânların Şebeklerin inanç ve dillerinden etkilendiğini düşünmektedir (el-Gulâmî, 1950, s. 25).

es-Sarrâf, Bâcvânların etnik kökeniyle ilgili bir bilgi vermemektedir. Ancak "Bâcvân" isminin "Bâc âlân" tamlamasından türetilmiş bir terkip olduğunu belirtmektedir. Ardından Bâcvânların aslen Sünnî bir kabile olduğu görüşünü dile getirmektedir (es-Sarrâf, 1954, s. 9). es-Sarrâf da onların inanç ve dil yönünden Şebeklerden etkilenmiş bir kabile olduğu kanaatindedir (es-Sarrâf, 1954, ss. 9-10).

Minorsky, Bâcvânları Ehl-i Hak inancı çatısı altında bir araya gelen kabilelerden biri olarak görmektedir. Bâcvân ismini, dönüştürülmemiş Kürtçe tamlama hali olan "Bajilan (Bâcâlân)" şeklinde vermektedir. Konuştukları dil ve etnisite konusunda da Sârlîler hakkında düşündüğünden pek farklı düşünmemektedir (Minorsky, 1943, pp. 76, 85-86, 1979a, ss. 201-202, 1979b, ss. 1111-1113, 1979c, ss. 371-372).

Anlaşıldığı kadarıyla bazı araştırmacılar, Bâcvânları dil ve inanç açısından Şebeklere yakın bir kabile olarak görürken bazıları ise onları Kâkâî/Ehl-i Haklara yakın bir kabile olarak görmektedir. Ancak birkaç istisna dışında neredeyse tüm araştırmacılar onları İslam dairesi içerisinde yer alan Bâtînî, Sûfî, Alevî ya da "Şîî" inançların çatısı altında bir araya gelmiş bir kabile/aşiret şeklinde tanımlamışlardır.

Sahadan irtibatlı olduğumuz Dr. Salar Kerim, Bâcvânların Sârlîlerle akraba kabilelerden olduklarını söylemektedir. Bâcvânların da Kâkâî olduklarını belirten Kerim, konuştukları dilin birkaç kelime farklılığı dışında kendi dillerinden farksız olmadığını; onların da bu dili kendi aralarında Maçôkî şeklinde adlandırdığını ifade etmektedir. Diğer yandan Kerim, Bâcvânlardan bazı ailelerin son zamanlarda Sünnileştiğini de açıklamalarına eklemektedir (Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025).

3.2.1.3. Şebek

Diğer iki topluluk gibi Şebeklerin de müstakil bir din olduğunu ima eden el-Kermelî, Şebeklerin ismiyle ilgili herhangi bir yorum yapmamaktadır. Ancak diğer iki topluluktan farklı olarak hem metin içerisinde hem de sonuç kısmında Şebeklerin Kürt olduğunu belirtmektedir. el-Kermelî, Şebeklerin dillerinin Sârlî ve Bâcvânların dilinden farklı olduğunu ancak onların da dillerinin Kürtçe, Farsça ve Türkçe'nin karışımı olduğunu vurgulamaktadır.

Şebeklerin dilleri, dinî ve etnik aidiyetleriyle ilgili farklı görüşler söz konusudur:

el-Azzâvî, Şebekleri Şeyh Saffî'nin bölgedeki bakiyesi olan ehlü'l-gulûv Kızılbaşlar olarak görme eğilimindedir. Konuştukları karmaşık dilin bir Kürt aşireti olan Câfların diyarında konuşulan bir lehçe olduğunu belirterek onların Kürt olduğunu ima etmektedir (el-Azzâvî, 1949, s. 95).

Minorsky, Şebekleri Ehl-i Hak inancı çatısı altında bir araya gelen kabilelerden biri olarak görmektedir. Dil ve etnisite konusunda Sârlî ve Bâcvânlar hakkında düşündüklerinden farklı bir değerlendirme yapmamaktadır (Minorsky, 1943, pp. 76, 85-86, 1979a, ss. 201-202, 1979b, ss. 1111-1113, 1979c, ss. 371-372).

el-Gulâmî, Şebeklerin Fars oldukları görüşünü aktarmaktadır. Ardından da onları Şeyh Safî'nin bölgedeki bakiyesi olan Gulât Şiîler olarak tanımlamaktadır (el-Gulâmî, 1950, s. 25).

es-Sarrâf, Şebeklerin aslen Türk oldukları, Tuğrul Bey döneminde Musul civarına yerleştirildikleri kanaatinde. Ancak Şebeklerin şimdilerde konuştukları dilin Kürtçe, Arapça ve Farsçanın karışımı bir dil olduğunu belirtmektedir (es-Sarrâf, 1954, ss. 8-9). es-Sarra, onları Safevilerin bölgedeki bakiyesi olan Bektaşî, Kızılbaşlar olarak görmektedir (es-Sarrâf, 1954, ss. 45-49).

Şebek topluluğu mensubu olan ve Şebeklerle ilgili ilk defa kendi yazdığı bir makaleyle bilgi veren Seyyid Şemseddin, kendilerinin Kızılbaş topluluklarla birlikte Cezire'nin güneyine sürülen veya göç eden Türkmen kabileler olduğunu söylemektedir. Etnik aidiyet olarak Türk olduklarını belirtmektedir. Müslüman olduklarını vurgulayan Seyyid Şemseddin, kendilerinin Bâtini bir tarikat olduklarını, İsnâaşeriyye, Bektâşî inanç ve erkânına bağlı bulunduklarını belirtmektedir (Erkaya, 2023; Taşgın, 2012, ss. 37-38).

Kerim ve Derviş, Şebeklerin kendileri gibi Alevî ve Ehl-i Hak olan bir topluluk olduklarını söylemekteydiler. Ancak Şebeklerle aralarında erkâna dair bazı farklılıkların olduğunu belirtmekteydiler. Onlara göre Şebekler, kendilerinin de büyük bir ihtiram gösterdikleri, kutsal kitapları Serencâm'da zât-ı meyvân olarak geçen Hacı Bektâş'ın takipçileridir. Şebeklerin kendilerini aslen Türkmen bir aşiret olarak gördüklerini söyleyen Kerim ve Derviş, bölgede konuşulan diğer dillerin yanı sıra onların da kendi aralarında Maçôkî dedikleri dili konuştuklarını, onlarla Şebeklerin konuştuğu bu ortak dil arasında ufak tefek kelime farklarının dışında hiçbir farkın olmadığını belirtmekteydiler (S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025).

Görüldüğü kadarıyla Sârlîyye, Bâcvân ve Şebek toplulukları genelde belirli etnisiteler etrafında bir araya toplanmış birer kabile yapılanması şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu topluluklar her ne kadar belli etnisiteler tarafından kurulmuş veya onların ekseninde tanımlanmış olsalar da kanaatimizce bu topluluklar artık tek etnisiteye hasredilemeyecek topluluklardır. Bu topluluklar, bir müddet sonra farklı etnik kökenlere sahip olan aile/kabilelerin evlilik yoluyla veya başka saiklerle çatısı altında toplandığı, benzer dinî inancı veya siyasî çıkarları paylaştığı birer konfederasyonun/aşiretin adı olmuştur.¹² Şöyle ki birebir görüştüğümüz Sârlîlerin bazıları, Kâkâî inancının bölgedeki ihyacısı Sultan Sôhak'ın (Seyyid İshak Berzenci) torunlarıydı (S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025).¹³ Sultan Sôhak, Berzenci ailesinin ilk atası olarak kabul edilen Seyyid İsa Berzenci'nin oğludur ve Berzenci ailesindendir. Berzenci ailesi, seyyid olmaları hasebiyle etnik açıdan Arap'tır. Ancak günümüzde aile büyük oranda, kendisini Kürt/Kürtleşmiş Araplar biçiminde tanımlamaktadır (el-Azzâvi, 1949, ss. 4-7; Kavak, 2017, ss. 31-32, 2018, ss. 423-424; Moosa, 1988, pp. 214-224).

Diğer taraftan Sârlîyye, Bâcvân ve Şebekler belirli etnisiteleri çatısı altında toplayan birer konfederasyon/aşiret ismi olmuşlarsa da kendilerine özgü dinî bakış açıları, inançlarını veya erkân benzeri uygulamaları içine alan bir tanıma kavuşmuşlardır (Taşgın, 2012, s. 49). Aynı zamanda bunlar, Ehl-i Hak, Yâresânî, Kâkâî ya da Bektaşîlerin dinî motiflerini taşıyan sûfî Alevî topluluklar olarak kabul edilmiştir (el-Azzâvi, 1949, ss. 3, 25-26; el-Gulâmî, 1950, ss. 2-3; eş-Şeybî, 1966, ss. 421-424, 1967, ss. 40-50; Kâşâ, 2016, ss. 5-7; Mir-Hosseini, 1994, pp. 211-212; Moosa, 1988, pp. 419-420; Taşgın, 2012, ss. 25-30) Ancak her şeye rağmen bu topluluklar, el-Kermelî'nin belirttiği gibi "büyük dinlerden bağımsız" birer dinî topluluk olmamıştır. Yukarıdaki saha ve literatür verilerinden de anlaşıldığı kadarıyla bu topluluklar, kendilerini daima İslam dairesi içerisinde yer alan Sûfî, Alevî topluluklar olarak tanımlamıştır.

¹² Bazı akrabalık aidiyetlerini veya ilişkilerini tanımlamak için kullanılan aile, sülale, kabile, aşiret, konfederasyon gibi kavramlar, net ve ortak tanımları olmayan akışkan kavramlardır. Bu kavramlar, bazen birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bazen de bu kavramlar dinî, siyasî sosyokültürel durumda, mekânda ve zamanda yaşanan farklılaşmalara göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Nihayetinde bazı çalışmalar, bu kavramların bu mahiyetinin söz konusu topluluklar ve bu toplulukların yaşadığı bölgelerdeki diğer topluluklar açısından da pek farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır (Bu çalışmaların bazıları için bkz. Taşgın, 2012, ss. 14, 25, 49; Uluç, 2010).

¹³ Örneğin; burada görüşlerine yer verdiğimiz Kerim ve Derviş kendilerini Kâkâî, Sârlî ve Berzencî olarak tanımlamaktaydılar. Onlara göre Kâkâîlik inançlarını, Sârlîlik aşiretlerini, Berzencîlik de kan bağıyla bağlı oldukları aileyi ifade etmektedir.

3.2.2. Bazı Dinî-Sosyal İnanç ve Ritüeller

3.2.2.1. Tevhid, Nübüvvet ve Velâyet

el-Kermelî çalışmasının sonuç kısmında Sârlî, Bâcvân ve Şebeklerin ortak noktasını ararken bu ortak noktayı onların birbirinden farklı gördüğü dinleri ve mezheplerinde değil onların etnisitesinde bulduğunu belirtmektedir. Aslında el-Kermelî, metin içinde ve metnin sonunda bazı toplulukların etnisitesiyle ilgili kendisiyle çeliştiği gibi bu konuda da kendisiyle çelişmektedir. Ele aldığı her üç topluluğun da tevhide (Allah'ın birliğine) inandığını, peygamberlere inandığını ve bazı peygamberler, Hz. Ali, pir ya da şeyh gibi karizmatik şahsiyetleri kutsadıkları, onlara hürmet ettiklerini veya onlara bağlı olduklarını belirtmektedir. Bu ortak yönleri rağmen el-Kermelî, ortak noktayı dinde değil, başka bir yönde aramaktadır. Dolayısıyla bu üç topluluğu, her ne kadar birer aşiret olsalar da onları ortak noktada buluşturan onların etnisitesi değil; onları aynı çatı altında tutan dinî-sosyal bakış açıları, inançları ve bazı uygulamalarıdır.

Sûfî Alevî toplulukların İslam dünyasındaki kadîm Vahdet-i Vücûdçu gelenekle paralellik gösteren dinî-soyula bakış açıları, inançları ve uygulamaları girift ve bu çalışmayı aşan bir husustur. Ancak el-Kermelî'nin çalışmasında söz konusu Sûfî Alevî topluluklarla ilgili ele aldığı dinî-sosyal bakış açısını, inancı ve uygulamaları kapsayan bazı meseleleri anlaşılır kılmak için birkaç konuya açıklık getirmeyi gerekli görmekteyiz.

Sârlîyye, Bâcvân, Şebek gibi Sûfî Alevî topluluklar resmî, kitabî ve doktrinel bir pencereden İslam'a bakmazlar. Onlar İslam'ı daha çok "kadîm hikmet" ya da "kadîm irfân (marifet)" perspektifiyle okurlar ki saha ve literatürden aktarılanlar bu duruma açık bir şekilde işaret etmektedir. Bu yapılar, kadim hikmet dedikleri şeyi de baştan beri bütün peygamberlerin, evliyanın, asfiyânın ve hikmet ehli filozofların ortak bir ruhla aktardıkları saf tevhidin ya da hakikatin biricik bilgisi şeklinde tarif etmektedirler. Plüralist bir bakış açısına gönderme yapan bu ifadelerdeki "hakikatin biricik bilgisi" ağırlıklı olarak popüler dinî kültürden beslenen, mitik, simgesel ve düalist bir üsluba sahip olan mistik, gnostik (keşfî, irfânî/hikemî) bilgiyi ifade etmektedir. Bu bilgi, birlik içerisinde görülen hakikatin/varlığın kutsal olan bilgisini aktaran, insanı, dolayısıyla topluluğu, bir hakikat içerisinde tutan bilgidir (Corbin, 1983, pp. 30-47, 2013, ss. 19-47; İzutsu, 2005, ss. 22-28; Kuşçu, 2010; Mir-Hosseini, 1994; Schimmel, 2018, ss. 21-58).

Sûfî Alevî toplulukların birlik ontolojisine (Vahdet-i Vücûd) işaret eden ontolojileri ve tümüyle gnostik bilgi üzerine kurulan epistemolojileri yer yer mitik ve simgesel bir dil içeren bir düalizme işaret etmektedir. Bu düalizm, hakikat (gerçeklik) ve hakikat dışılıktır. Eliade'nin deyimiyle ifade edersek "kutsal ve profan (kutsal dışı)" olandır (Eliade, 2014, ss. 27-30). Dolayısıyla bu topluluklara göre aslında kutsal ve hakikat aynı şeydir. Bu topluluklara göre tek hakikat/kutsal Allah, âlem, insan birliğini içeren ebedî-ezelî olan mânâ âlemi ve bu âlemin gerçek bilgisi olan ebedî-ezelî kadîm marifet, hikmet ya da irfandır. Bunların dışındaki âlemler ve bilgi, birer misâl/remz (simge) ve vehimden (zan/tahmin/rüya) ibarettir. Bu nedenle bu bakış açısına sahip olan dinî topluluklar, bütün bir maddî âleme, âlem-i misâl; bu âlemin bilgisine de ilm-i vehim derler (Corbin, 1983, pp. 4-8, 30-47, 2013, ss. 19-47; Coulano, 1992, pp. 23-27, 36-42; İzutsu, 2005, ss. 15-21, 22-28; Kuşçu, 2010; Mir-Hosseini, 1994; Moosa, 1988, pp. 194-214; Schimmel, 2018, ss. 21-58).

Âlem-i misâlin vehimlerinden sıyrılmayı arzulayan Sûfî Alevî topluluklar, daima biricik olan tevhidin, hakikatin/kutsiyetin içerisinde ve bilincinde kalarak uyanık kalmayı arzular. Onlara göre arzularına kavuşmalarının tek yolu, Hakk'ın Vücûd'da, yani bir olan varlıkta, en mükemmel biçimde tecellisi, nübüvvet ve velâyet makamının sahibi insân-ı kâmil ile birlik (cem) halinde kalmaktır. Sûfî Alevî topluluklara göre insân-ı kâmil, her şeyin birlik halinde olduğu mânâ âleminde bir olan Muhammed-Ali'dir (Corbin, 1983, pp. 4-8, 30-47, 2013, ss. 19-47; İzutsu, 2005, ss. 345-373; Kuşçu, 2010; Mir-Hosseini, 1994; Moosa, 1988, pp. 194-214; Schimmel, 2018, ss. 21-58).

Kadîm hikmetin bilgisi olan marifet/gnosis; sırlı, gizemli, bâtinî (okültist, ezoterik) olan bir bilgidir. Bu bilgi ancak mürşid-talib ilişkisiyle aktarılabilen ve çoğunlukla cem (birlik) halinde icra edilen belirli mücâhede, müşâhede yöntemleriyle "keşf" edilebilir. (Corbin, 1983, pp. 30-47; Schimmel, 2018, ss. 21-58). Hakikati keşfederek onun içerisinde kalmanın hayati bir öneme sahip olduğu bu topluluklar için onlara bu konuda yol gösterecek bir mürşidin olması da aynı şekilde hayati

bir öneme sahiptir. Mürşid kavramının tanımı ve kapsamı Sûfî topluluklara göre girift bir değişkenlik göstermektedir. Ancak Sûfî Alevî topluluklar açısından tam ve yetkin olan mürşid-i kâmil, insân-ı kâmilin bizzat kendisidir. İnsân-ı kâmilin gaybette, yani açık bir şekilde ortada olmadığı durumlarda onun görevini pir, dede, baba/şeyh gibi isimlerle anılan ve seyyid ailelerden olan kişiler yürütür. Bu şahsiyetlerin Sûfî Alevî topluluklar açısından dinî anlamlarının yanı sıra siyasî, sosyal anlamları da büyüktür (Mir-Hosseini, 1994).

Kadîm hikmetin aslında plüralist bir bakış açısına gönderme yaptığını belirtmiştik. Her plüralist bakış açısı, takdir edileceği üzere içerisinde, en azından benzerlikler yönünde nispeten bir senkretizm barındırır. Nitekim bu kavramın üzerine inşa edildiği gnosis, ezoterik, okült gibi kavramlar, evrensel dinlerin doktrinel mezhebî topluluklarının resmî/kitabî dinî kültürünün bakış açısına değil; büyük oranda millî/yerel dinlerin ya da evrensel dinlerin içkin/mistik topluluklarının popüler dinî kültürünün bakış açısına ait kavramlardır (Arslan, 2004, ss. 134-142; İnalçık, 2016, ss. 33, 45-53; Mensching, 2012, ss. 214-220, 261-269; Ülgener, 2015, s. 112).

el-Kermelî söz konusu dinî toplulukları ele alırken onların dinî bakış açılarıyla millî/yerel dinlerin bakış açılarının benzerliğinden dolayı, haklı olarak belki de bu toplulukları evrensel dinlerin bir parçası olarak gör(e)memiştir. Ancak el-Kermelî'nin hem buradaki çalışmasında hem de dinî topluluklarla ilgili diğer çalışmalarında gördüğümüz problemli olan temel nokta, onun bu topluluklara kolonyalist, etnosantrik düşüncenin yöntemi ve üslubu olan, temelde kısmî bir Hristiyanlık savunusu motivasyonu içeren indirgemeci, ön yargılı bir bakışla yaklaşmasıdır. Bu bakış açısından hareketle duyduğu her şeyi anlamadan ya da anlamak istemeden doğru yanlış demeyerek kibirli ve alaycı bir üslupla kayda geçmesidir. Bu dinî toplulukların evrensel dinlerin bir parçası olmadığı, "sadece pagan ilkel kabile dinlerinin" bir devamı olduğu izlenimini vererek olayı basite indirgemesidir. Yine bu ön kabullerinden hareketle bu topluluklar için hayati öneme sahip mürşitlik makamının temsilcileri olan pirleri kendi topluluklarını "dolandıran birer kabile şefi" gibi göstermesi, onları bazı hayvanlara benzeterek hakaret etmesidir ki göreceğimiz üzere yine aynı bakış açısından hareketle bu topluluklar için hayati öneme sahip olan cem ritüelini bazı pagan topluluklardaki toplu orgy ritüeli şeklinde sunacaktır.

el-Kermelî'nin Yezîdîlerle birlikte bazı Sûfî Alevî toplulukları ele almasının ve bu toplulukları "aslında Hristiyanlığın, hatta herhangi bir evrensel dinin değil; pagan toplulukların birer devamı" şeklinde göstermesinin temelinde onun Hristiyanlık savunusu motivasyonu da etkili olmuştur. Bu toplulukların Allah, âlem, insanı birlik içerisinde gören ve Hz. Ali'yi "Alilâhî" gibi kavramlarla ilâhlaştırdıkları varsayılan itikatlarının kısmen Hristiyanlıktaki "teslîs" (üçleme) inancına benzetilmesi; yine bu toplulukların "şeşşa" gibi isimlerle düzenledikleri bazı toplu yemek ritüellerini ve bunlardaki günah itirafını Roma Katolik Kilisesi tarafından "missa" adıyla ifade edilen "evharistya" (ekmek-şarap ayini) ve "endüljans" (günah itirafı) sakramentlerine benzetilmesi el-Kermelî'yi bu yola sevk etmiştir. Kendisi, bazı çalışmalarında bu motivasyonunu açıkça dile getirmektedir (el-Kermelî, 1899c).

3.2.2.2. Keşfe/Kefşe Gecesi

el-Kermelî, "leyletü'l-keşfe (ليلة الكشف)" adını verdiği bir geceyle Sârî ve Şebekleri toplu orgy ritüeli yapmakla itham etmektedir. Bu terkinin de "yakalamak" ve "tutmak" anlamına gelen ve ikinci harfi Fâ (ف) harfi olan "k-f-ş (كشف)" kök lafzından türemiş bir isim olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu topluluklar bir akşam yemeği sonrası ışıkları kapatarak ya da bir mağarada insanlardan gizlenerek bu filli işlemektedir. Kefşe gecesi ismiyle ilk defa el-Kermelî'nin dile getirdiği bu iddia hem bazı kaynaklarca hem de söz konusu topluluklarca reddedilmektedir:

Sahada görüştüğümüz bazı Sârîler, kendilerinin keşfe isminde bir ritüellerinin olmadığını; birer çirkin iftira olan anlatıların ne kendi topluluklarında ne de başka Sûfî Alevî topluluklarda olamayacağını belirtmişlerdir. Onlar, bazı cemlerini dağlık ya da تنها ve karanlık bir yerde yaptıklarını, bu cemin yapıldığı geceyi de "keşfe" değil bazen "keşfe gecesi" şeklinde isimlendirdiklerini söylemişlerdir (S. A. Derviş, kişisel iletişim, 2025; Dr. S. Kerim, kişisel iletişim, 2025). Dolayısıyla onlar bu gecenin ismini el-Kermelî'nin iddia ettiği gibi ikinci harfi Fâ (ف) harfi olan "k-f-ş (كشف)" kök lafzından değil; kök harflerinin ikinci harfi Şîn (ش) harfi olan "k-ş-f (كشف)" kök lafzından türetmişlerdir. Bu haliyle kelime "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen

şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamları ifade etmektedir (Uludağ, 2022, s. 315). Ayrıca bu gecenin ilgili topluluklarca "keşfe gecesi" şeklinde isimlendirildiğini, el-Kermelî'nin burada, yanıltıcı bir çıkarımda bulunduğunu bazı Şebeklerin görüşlerine dayandırarak Kâşâ da vurgulamaktadır (Kâşâ, 2016, ss. 106-107).

Dinî toplulukların dinî-sosyal ritüelleri, onların dinî-sosyal bakış açılarının, inançlarının dramatize edilmiş simgesel, teatral birer sunumudur (Geertz, 2010, s. 153). İşin aslına baktığımızda el-Kermelî'nin keşfe gecesi dediği ancak aslı keşfe gecesi olan ritüel Geertz'in ritüellerle ilgili vurguladığı kuralın bir örneğidir. Anlaşıldığı kadarıyla bu gece, bu toplulukların kadim marifeti arzulamaları ve onu keşfe çıkmalarının cem halinde bir temsildir. Bu toplulukların bunu karanlıkta ve تنها bir yerde yapmak istemeleri de işin sırlı doğasına uygun bir temsildir. Kâşâ (2016, ss. 106-107), keşfe gecesini ele alırken bu gecede ışıkların söndürülerek yas tutulması Irak'taki Şîî toplulukların Âşûrâ gününde yaptıkları genel bir uygulamadır demektedir. Buna göre, birer Alevî topluluk olan Sârlîyer, Şebekler ve diğer benzer topluluklar, Hz. Hüseyin'in şehadetinin yasını tutmak için ışıklarını kapatarak kendilerini yasin bir simgesi olan karanlığa gömerler. Tabii bu toplulukların cemlerinde gizliliği tercih etmeleri biraz da çalışmamızın girişinde değindiğimiz, coğrafyalarının jeopolitik konjonktürü ve bazı dinî, siyasî, iktisadî sosyokültürel etkenlerden dolayı bu toplulukların kendilerini gizleme ihtiyaçlarına da bağlıdır.

Sonuç

Bu çalışmada, Anistâs Mârî el-Kermelî'nin Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili çalışmasının çevirisiyle birlikte hayatına ve dinî topluluklarla ilgili diğer çalışmalarına değinilmiştir. Kermelî'nin ilgili çalışmaları sahasında bir ilk olduğu, el-Kermelî'nin çeşitli ilmi mecralarda bir şöreti olduğu için bu çalışmaları sonraki çalışmalarca genelde dikkate alınmış ve hatırı sayılır oranda atıflar almıştır. Ancak onun burada tercüme ve analiz ettiğimiz Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili çalışması hem yöntem ve üslup açısından hem de içerik açısından önemli hata ve uygulaması olmayan bilgileri içermektedir:

el-Kermelî Sârlîyye, Bâcvân ve Şebeklerle ilgili çalışmasını güvenilir olduğu şüpheli olan ve görüş beyan ettiği dinî topluluklardan farklı bir inanç grubundan olduğu anlaşılan meçhul bir şahsın görüşlerine dayandırmıştır. Kendisi de bu dinî toplulukların bulunduğu bölgelere gitmemiştir. Bunun yanı sıra çalışmasında neredeyse hiç literatür verileri kullanmamıştır.

İlgili çalışmada, kolonyalist, ırkçı, etnosantrik yaklaşımların bakış açısını yansıtan ön yargılı, indirgemeci ve yer yer hakaret boyutuna varacak bir üsluba sıkça başvurulmuş; yine bu bakış açısından yola çıkılarak hatalı bir şekilde ilgili topluluklar bazı fizikî özelliklerinden yola çıkılarak bir etnik grubun çatısı altında bir araya getirilmiştir.

el-Kermelî ilgili toplulukların dinî-sosyal tanımlarını yaparken onların isimleri, dilleri, etnik ve dinî aidiyetleriyle ilgili hatalı, uygulaması bulunmayan ve çelişkili bilgiler verebilmiştir.

Kendisinin pagan kabile dinlerinin kalıntısı müstakil birer din şeklinde tanımlamaya çalıştığı Sârlîyye, Bâcvân ve Şebek topluluklarının birer aşiret yapılanması oldukları, belirli bir süreden sonra kendilerine özgü dinî bakış açılarını, inançlarını veya erkân benzeri uygulamaları içine alan bir tanıma kavuştukları anlaşılmıştır. Elde edilen saha ve literatür verilerinden bu toplulukların gnostik yönelimli Sûfî Alevî topluluklar oldukları görülmüştür.

el-Kermelî'nin söz konusu dinî topluluklara isnad ettiği bazı inanç ve uygulamaların gerçekleri yansıtmadığı anlaşılmıştır.

Çalışmasındaki tüm bu hatalı, uygulaması olmayan ve çelişkili noktalar, onun özellikle Sârlîyye, Bâcvân ve Şebek topluluklarıyla ilgili çalışmalarına temkinli yaklaşmayı zorunlu hale getirmektedir ki gördüğümüz kadarıyla aynı durum onun dinî topluluklarla ilgili diğer çalışmaları için de büyük oranda söz konusudur.

Kaynaklar / References

- Ahmadi, S. (2020). "Building a Corpus for the Zaza-Gorani Language Family". in M. Zampieri, P. Nakov, N. Ljubešić, J. Tiedemann, & Y. Scherrer (Ed.), *Proceedings of the 7th Workshop on NLP for Similar Languages, Varieties and Dialects* (pp. 70-78). International Committee on Computational Linguistics (ICCL). <https://aclanthology.org/2020.vardial-1.7/>
- Arslan, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı: Çorum Örneği*. (1. bs). DEM Yayınları.
- Corbin, H. (1983). *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. (R. Manheim & J. W. Morris. Çev.; 1st ed). Kegan Paul International.
- Corbin, H. (2013). *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. (Z. Oktay, Çev.; 1. bs). Pinhan Yayıncılık.
- Coulano, I. P. (1992). *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, (H. S. Wiesner, Çev.; 1st ed). HarperCollins Publishers.
- Çetiner, B. (2022). "Kermelî, Anistâs Mârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, s. 229.
- Derviş, S. A. (2025). Mülakat [Ev, iletişim araçları].
- el-Azzâvi, A. (1949). *El-Kâkaiyye fi't-Târîh*. (1. bs). Şirketü't-Ticâreti ve't-Tibâ'a'l-Mahdûda.
- el-Azzâvi, A. (2004). *Mevsû'atu Târîhi'l-'Irak beyne İhtilâleyn*. (1. bs, C. 3). ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'at.
- el-Gıyâsî, A. bin A. el-Bağdadî. (2010). *Târîhu'd-Düvelu'l-İslâmiyye fi's-Şark (Târîhu'l-Gıyâsî)*. (1. bs). Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl.
- el-Gulâmî, A. (1950). *Bekâye'l-Firaki'l-Bâtiniyye fi'l-Musul*. (1. bs). Matba'atü Ümmü'r-Rabî'în.
- el-Kermelî, A. M. (1902). "Tefkihetü'l-Ezhân fî Ta'rîfi Selâseti Edyân". *el-Meşrik*, 5(13), 577-586.
- el-Kermelî, A. M. (1909). "El-'Abdal". *el-Meşrik*, 12(3), 194-204.
- el-Kermelî, A. M. (2022). "Abdallar" (M. E. Erkaya, Çev.). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 102, 465-486. <https://doi.org/10.34189/hbv.102.026>
- el-Kermelî, A. M. (1899g). "el-Yezîdiyye: Ahlâkühüm ve Aksâmu Kabâilihim". *el-Meşrik*, 2(16), 731-736.
- el-Kermelî, A. M. (1899c). "el-Yezîdiyye: Akâidühüm fî'l-Mesîhi ve'd-Dîni'l-Mesîhi". *el-Meşrik*, 2(7), 309-314.
- el-Kermelî, A. M. (1899h). "el-Yezîdiyye: Aslihâtuhüm ve Menâziluhüm ve Târîhu Ahvâlihüm". *el-Meşrik*, 2(17), 830-836.
- el-Kermelî, A. M. (1899e). "el-Yezîdiyye: Merâtibuhüm ve Muharremâtuhüm ve Lübsühüm". *el-Meşrik*, 2(12), 547-553.
- el-Kermelî, A. M. (1899b). "el-Yezîdiyye: Tarîkatü'l-Yezîdiyye ve 'Avâidühüm". *el-Meşrik*, 2(4), 151-156.
- el-Kermelî, A. M. (1899d). "el-Yezîdiyye: Tavafatuhüm ve Senâcikhüm". *el-Meşrik*, 2(9), 395-399.
- el-Kermelî, A. M. (1899a). "el-Yezîdiyye: Tavtî'e". *el-Meşrik*, 2(1), 32-37.
- el-Kermelî, A. M. (1899f). "el-Yezîdiyye: Zevâcuhüm ve Defnühüm". *el-Meşrik*, 2(14), 651-655.
- Eliade, M. (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. (L. Arslan Özcan, Çev.; 1. bs). Kbalcı Yayıncılık.
- Erkaya, M. E. (2023). "Seyyid Şemseddin Seyyid Abbas, Dirâsât anî's-Şebek: Seyyid Şemseddin Seyyid Abbas. (1971-1973). Dirâsât anî's-Şebek. el-İhâ' Kardaşlık Dergisi, (11, 12, 13)". (M. E. Erkaya, Çev.). *Edeb Erkan*, 4, 177-205. <https://doi.org/10.59402/EE004202310>
- es-Sakkâr, S., Gündüz, A., & Sipahioğlu, U. (2020). "Musul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, ss. 361-363.

- es-Sarrâf, A. H. (1954). *Eş-Şebek*. (1. bs). Matba'atü'l-Me'ârif.
- eş-Şeybî, M. K. (1966). *el-Fikrû's-Şî'â ve'n-Neze'âtü's-Sûfiyye: Hattâ Metla'i'l-Karni's-Sânî 'Aşer el-Hicrî*. (1. bs). Mektebetü'n-Nâhda.
- eş-Şeybî, M. K. (1967). *Et-Tarikatü's-Safeviyye ve Revâsibühâ fi'l-'Irakî'l-Mu'assır*. (1. bs). Mektebetü'n-Nâhda.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (H. Gür, Çev.; 1. bs). Dost Kitabevi Yayınları.
- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2016). *Sosyoloji: 7. Edisyon* (M. Şenol, Çev.; 1. bs). Kırmızı Yayınları.
- Gündüz, A. (2010a). "Süleymaniye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, ss. 111-113.
- Gündüz, A. (2010b). "Şehrizor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, ss. 273-475.
- Gündüz, A. (2022). "Kerkük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, ss. 290-292.
- Güvenç, B. (2016). *İnsan ve Kültür*. (1. bs). Boyut Yayıncılık.
- Izutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. (A. Y. Özemre, Çev.; 4. bs). Kaknüs Yayınları.
- İnalçık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. (1. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kara, M. (2017). *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. (7. bs). Dergâh Yayınları.
- Kâşâ, S. (with Azzi, J.). (2016). *Eş-Şebek*. (1. bs). Dâru li-Ecli'l-Ma'rife.
- Kavak, A. (2017). "Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar". *Akademiar Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 15-54.
- Kavak, A. (2018). "Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Berzencî Ulemâsı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(20), 421-430.
- Kerim, Dr. S. (2025). *Mülakat* [Ev, iletişim araçları].
- Kramers, J. H. (1979). "Sârîye". *İslâm Ansiklopedisi*, 2. bs, C. 7, ss. 235-236. Milli Eğitim Basımevi.
- Kuşçu, E. (2010). "Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 163-185.
- Mensching, G. (2012). *Din Sosyolojisi* (M. Aydın, Çev.; 3. bs). Litera Türk Yayınları.
- Minorsky, V. F. (1943). "The Gūrân". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 11(1), 75-103.
- Minorsky, V. F. (1979a). "Ehl-i Hak". *İslâm Ansiklopedisi*, 2. bs, C. 4, ss. 201-207. Milli Eğitim Basımevi.
- Minorsky, V. F. (1979b). "Kürtler". *İslâm Ansiklopedisi*, (2. bs, C. 6, ss. 1089-1114. Milli Eğitim Basımevi.
- Minorsky, V. F. (1979c). "Şebek". *İslâm Ansiklopedisi*, 2. bs, C. 11, ss. 371-372. Milli Eğitim Basımevi.
- Mir-Hosseini, Z. (1994). "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(2), 211-228.
- Moosa, M. (1988). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects (Contemporary Issues in the Middle East)*. (1st ed). Syracuse University Press.
- Musalı, N. (Direktör). (2013). "Giriş". İçinde N. Musalı & A. Taşğın (Ed.), *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Hâklar*. (1. bs, ss. 13-96). Önsöz Yayıncılık.
- Neuman, W. L. (2022). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. (E. Akkaş, Ed.; Ö. Akkaya, Çev.; 2. bs). Siyasal Kitabevi.
- Sasanî, H. M. (2006). *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*. (H. Uygur, Çev.; 1. bs). Klasik Yayınları.
- Schimmel, A. (2018). *İslam'ın Mistik Boyutları*. (E. Kocabıyık, Çev.; 1. bs). Alfa Yayıncılık.
- Taşğın, A. (2012). *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler ve Bektaşîler*. (1. bs). Önsöz Yayıncılık.
- Tavakkoli, M. R. (2010). *Kürdistan Tasavvuf Tarihi*. (Mehmet Polat, Çev.; 1. bs). Hivda Yayınevi.

- Uluç, A. V. (2010). "Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret". *Mukaddime*, 2(2), 35-52.
- Uludağ, S. (2022). "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, ss. 315-317.
- Ülgener, S. F. (2015). *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlâkı*. (1. bs). Derin Yayınları.
- Yaşaroğlu, M. K. (2004). "El-Meşrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, ss. 376-377.